



Kirkelig gjestfrihet for andre religioners ritualer? Gjestebudet som prisme.

Christian hospitality for other religions' rituals. The feast as a prism.

Vebjørn Horsfjord

Professor. Fakultet for lærerutdanning og pedagogikk, Høgskolen i Innlandet

vebjorn.horsfjord@inn.no

Sammendrag

I en veileder om religionsmøte ved kirkelige handlinger fra 2016 understreker Bispemøtet i Den norske kirke at kirken skal møte dem som tilhører andre religioner, som likeverdige og med gjestfrihet. Samtidig anbefales en restriktiv praksis når det gjelder å åpne kirken for andre religioners ritualer. Artikkelen problematiserer bruken av «gjestfrihet» som modell for religionsmøte både i biskopenes veileder og i andre tekster. Som et alternativ eller supplement foreslår forfatteren at tanken om et «gjestebud» bedre kan få fram et ideal om likeverd uten påtvunget likhet. Artikkelen problematiserer også Bispemøtets mangel på eksplisitt refleksjon om hvilke verdier som formidles gjennom ulike rituelle handlinger.

Nøkkelord

Religionsmøte, Bispemøtet, Gjестfrihet, Gjestebud, Interreligiøs dialog, Ritualer

Abstract

In their 2016 guidelines on welcoming other religions' rituals into church ceremonies, the Church of Norway's Bishops' Council emphasised hospitality and the equal worth of all. The author asks whether the concept of hospitality can really ground practices of reciprocity that confirm everyone's equal worth, and suggests that the image of a feast may better promote the idea of equal worth without making «the other» equal against his or her will. The article also discusses how religious rituals may convey notions of unequal worth and suggests that this should have a more central place in the bishops' reflections.

Keywords

Interreligious dialogue, Church of Norway, Hospitality, Interritual dialogue, Rituals

Da koronapandemien traff Norge vinteren og våren 2020, gikk det bare to uker fra myndighetene 12. mars innførte restriksjoner som var så strenge at uttrykket «Norge stengte» festet seg, til Bispemøtet i Den norske kirke vedtok å lempe på reglene for bruk av kirkebygningene til gravferd. Mens mange forsamlingslokaler måtte holde stengt, kunne de fleste kirker fortsatt brukes til slike seremonier. Bispemøtet vedtok at kirkene under krisa kunne leies eller lånes ut til «ikke-religiøse gravferdsseremonier». Biskopene framholdt samtidig at slik bruk av kirkene «i utgangspunktet» er i strid med formålet for kirkene og de retningslinjene

som gjelder for bruken.¹ Bispemøtets vedtak kan ses som en gjestfri gest overfor grupper som har liten eller ingen tilknytning til kirkerommet. Samtidig kom det raskt kritikk for at biskopene begrenset åpenheten til de ikke-religiøse, og ikke også slapp til andre religiøse grupper.² Biskopene sto imidlertid på sitt. Fungerende preses Atle Sommerfeldt forklarte at avgrensningen mot å låne ut kirken til andre religiøse grupper hadde som hensikt å «avverge at kirkerommet ble fylt med andre religioners symboler», og han framholdt at «[d]et er en forskjell mellom å henvende seg til en annen guddom enn Den treenige Gud og ikke gjøre en henvendelse til noen guddom».³

Biskopenes vedtak kan ses i relasjon til de siste tiårenes refleksjon om religionsteologi både i Norge og internasjonalt, men ikke minst kan det ses i lys av Bispemøtets veileder *Religionsmøtet ved kirkelige handlinger* fra 2016.⁴ Denne har som overordnet problemstilling «[h]vordan kan vi som kristen kirke vise nestekjærlighet og gjestfrihet i møte med mennesker av annen tro», og innledningsavsnittet ender med et programmatisk åpent ønske: «I det mangfoldige religiøse landskapet som vi nå ser konturene av, er det vesentlig at vi utvikler en praksis preget av både respekt og gjensidighet.»⁵

Beslutningen i mars 2020 handler om utlån av kirker, mens veilederen fra 2016 handler om hva som kan tillates i rammen av kirkelige seremonier. Spørsmålet er altså ikke det samme, men i begge tilfeller dreier det seg om hvordan rituelle elementer fra andre religioner og livssyn enn kristne kan slippe til i kirkerommet. I denne artikkelen vil jeg med utgangspunkt i Bispemøtets programmatiske utsagn om gjestfrihet undersøke hvordan dette begrepet fungerer som metafor for møtet med den religiøse andre. Bidrar det til å fremme den like programmatisk uttrykte respekten og gjensidigheten, eller har det problematiske sider? Jeg vil videre undersøke om den beslektede metaforen om gjestebudet vel så godt kan få fram respekt, gjensidighet og likeverd.

Jeg vil gå fram ved først å plassere biskopenes uttalelser om religionsmøtet og deres tanke om gjestfrihet innenfor den religionsteologiske fagsamtalen. Deretter vil jeg vise noen eksempler fra økumenisk og teologisk refleksjon på hvordan begrepet gjestfrihet kan fungere som modell for religionsmøte. Jeg vil særlig stoppe ved et dokument fra Kirkenes verdensråd fra 2005 som har gjestfrihet som bærende begrep. Jeg vil foreslå at tanken om «gjestebud» har et uutnyttet potensial som tankefigur for å tilrettelegge for religionsmøter som kan preges av gjensidighet og likeverd uten påtvunget likhet. Til slutt vil jeg berøre en side av religionsmøtet som er underbelyst i den religionsteologiske refleksjonen, nemlig etikken. En refleksjon over mulige etiske konfliktsituasjoner kan gi en viss støtte til biskopenes tilbakeholdenhet når det gjelder andre religioner i kirkerommet ut fra en annen innfallsvinkel enn den frykten for religionsblanding som preger biskopenes argumentasjon.

Praksis som utgangspunkt

I Norge har mye av det teologiske refleksjonsarbeidet knyttet til møtet mellom kristendom og andre religiøse tradisjoner skjedd i tett tilknytning til kirkelige praksiserfaringer. Den

-
1. «Protokoll Bispemøte 25. mars 2020 kl 13-15», <https://kirken.no/globalassets/kirken.no/bispemotet/2020/dokumenter/bispem%C3%B8tet%2025.%20mars%202020/protokoll%20bispem%C3%B8te%2025%20mars-%202020.pdf>, besøkt 9.9.2020.
 2. Caroline Teinum Gilje, «– Også religiøse minoriteter kan trenge kirkens hjelp», *Vårt Land*, 7.4.2020, og Caroline Teinum Gilje, «Kritiserer biskopenes kriseordning: – Etisk betenkelig å stenge ute den som tror annerledes», *Vårt Land*, 6.4.2020.
 3. Teinum Gilje, «Kritiserer biskopenes kriseordning».
 4. *Religionsmøtet ved kirkelige handlinger: En veiledning fra Bispemøtet* (Oslo: Bispemøtet, 2016).
 5. *Ibid.*, 5.

norske kirkes erfaringer og behov har ofte stått i sentrum. I de akademiske miljøene har religionsteologisk arbeid ofte vært knyttet til refleksjon over dialogisk praksis.⁶ Fra den norske kirkes side har avklaringer om religionsteologiske spørsmål også vært knyttet til konkrete praksissituasjoner. Dette er ikke unikt for det religionsteologiske området. Også i for eksempel den langvarige uenigheten om LHBTQ-personers plass i kirken har de teologiske avklaringene kommet i forbindelse med konkrete praksisspørsmål som krav til ordinasjon og ikke minst fastsetting av liturgier.

Bispemøtets veileder fra 2016 står i denne tradisjonen, der teologi utvikles i møte med praktiske problemstillinger, i dette tilfellet hvilken plass det kan være for elementer fra andre religioner innenfor rammen av kirkelige handlinger. Det uttalte utgangspunktet i veilederen er altså at kirken skal vise gjestfrihet og nestekjærlighet. Disse to begrepene spiller imidlertid ikke noen tydelig rolle i selve argumentasjonen, selv om dokumentet formidler en prinsipiell imøtekommenhet overfor andres religiøsitet. Med et skapelsesteologisk utgangspunkt framholder den at det kan finnes «sannhet og skjønnhet» utenfor kirkens tradisjon som «lar seg inkorporere i en kristen livstolkning». Samtidig er anbefalingene ganske tilbakeholdne når det gjelder slike uttrykk som har opphav i andre religiøse tradisjoner. Grensen trekkes tydelig ved det som kan framstå som «tilbedelse» rettet mot noe annet enn «Den treenige Gud».⁷ Dette er noe av et gjennomgangstema, der det som kan sies å være «kultisk» eller «tilbedelse», må håndteres med varsomhet slik at det ikke oppstår «religionsblanding».⁸ Målet er å unngå «forvirring» eller at «de som sitter i kirken[,] opplever en svært flertydig situasjon», noe som for eksempel kan oppstå dersom det leses fra Koranen.⁹

I innledningen til veilederen gjør biskopene det klart at de ikke tar opp alle sider av religionsmøtet og heller ikke møtet med alle tros- og livssynstradisjoner. Sekulære livssyn er eksplisitt utenfor blikkfeltet.¹⁰ Men synet på det ikke-religiøse kan likevel utledes av at veilederen viser stor åpenhet for å inkludere kulturuttrykk uten eksplisitt kristen referanse, og av at den vesentlige grensen går ved dyrkelse av andre guddommer enn kirkens gud. Ut fra sammenhengen er det ingen tvil om at det er en ganske tradisjonell forståelse av andre guddommer som legges til grunn i advarselen, og uttrykk fra sekulære livssyn blir dermed ikke rammet. Det kortfattede vedtaket fra mars 2020 om utlån av kirker til ikke-religiøse begravelser synes derfor å harmonere godt med tankegangen i veilederen selv om det i vedtaket om utlån ikke er tale om å la ikke-kristne elementer få plass i en kristen seremoni, men å la en ikke-kristen seremoni få plass i kirkens rom.

Tanken om at det er mindre problematisk å låne kirken ut til sekulære seremonier enn til seremonier for andre religioner, atskiller seg fra mye av den tenkningen som har preget religionsteologisk arbeid internasjonalt. Grunntrekkene i en mye utbredt oppfatning finner vi i *Nostra Aetate*, det katolske grunnlagsdokumentet fra Det annet vatikankonsil om kirkens forhold til ikke-kristne religioner.¹¹ Selv om *Nostra Aetate* selv ikke bruker et slikt bilde, er det nærliggende å gjengi tenkningen i dokumentet som konsentriske sirkler der den kristne (katolske) tradisjonen er i sentrum, med jødedom og dernest islam i ringer utenfor. Disse

6. F.eks. Beate Fagerli, Anne Hege Grung, Sven Thore Kloster og Line M. Onsrud, red., *Dialogteologi på norsk* (Oslo: Verbum akademisk, 2016).

7. *Religionsmøte ved kirkelige handlinger*, 18.

8. *Ibid.*, 13 og 19.

9. *Ibid.*, 18.

10. *Ibid.*, 5.

11. Norsk versjon (som det siteres fra i det følgende): <http://www.katolsk.no/dokumenter/dokumenter-fra-vatikanet/paul6/na>, sist besøkt 10.9.2021.

deler en monoteistisk grunnforståelse så vel som deler av kirkens tradisjon. Utenfor der igjen finner man blant annet buddhister og hinduer, hvis lære og praksis «nok i meget avviker fra det [kirken] fastholder og fremlegger, men som allikevel ikke sjelden reflekterer en stråle av den Sannhet som opplyser alle mennesker».¹² *Nostra Aetate* omtaler ikke sekulære livssyn, men det er vanskelig å se at de skulle komme bedre ut enn de religionene som er omtalt. Tanken er at gudsdyrkelse som ikke retter seg eksplisitt mot den kristne gud, er drevet av en lengsel etter Gud som Gud har lagt ned i menneskene. Liknende tenkemåter er også utbredt i protestantisk religionsteologi, og den forestilling at lengselen etter det guddommelige snarere binder sammen enn skiller religioner og religiøse mennesker, ligger under interreligiøse samarbeidstiltak som Parliament of the World's Religions og World Council of Religions for Peace. Den er også uttrykt for eksempel i den muslimske dialoginvitasjonen rettet mot kristne, *A Common Word between us and You* fra 2007.¹³

Religionsteologi

«Er det få som blir frelst?» (Luk 13,23). Forskjellige versjoner av dette spørsmålet var lenge svært fremtredende i den kristne teologiske refleksjonen om andre religioner.¹⁴ Noen lar begrepet «religionsteologi» være definert av dette spørsmålet.¹⁵ I tilfelle kan man knapt kritisere den for ikke å ha en videre interesse. Vel så tjenlig er det å tenke at religionsteologi er enhver (kristen) teologisk refleksjon over den kristne tradisjonens møte med annen religion. I tilfelle blir blant annet komparativ teologi, «scriptural reasoning» og interreligiøs teologi utviklingstrekk innenfor det religionsteologiske feltet.

Kretsen omkring spørsmål om frelsens «hvem» (og i noen grad «hvordan») ble særlig tydelig med den systematiseringen av ulike religionsteologiske posisjoner som Alan Race lanserte i 1983.¹⁶ Selv om inndelingen i «eksklusivistiske», «inkludativistiske» og «pluralistiske» posisjoner stadig kritiseres, spiller dette skjemaet fremdeles en rolle som referansepunkt.¹⁷ I Norge har biskop Halvor Nordhaug nylig utgitt en bok om religionsteologi som umiddelbart vekket til live en ny diskusjon om nettopp muligheten for frelse i andre religioner enn den kristne.¹⁸

12. Ibid., art. 2. På latin lyder det aktuelle avsnittet som det siteres fra her, slik: «Ecclesia catholica nihil eorum, quae in his religionibus vera et sancta sunt, reicit. Sincera cum observantia considerat illos modos agendi et vivendi, illa praecepta et doctrinas, quae, quamvis ab iis quae ipsa tenet et proponit in multis discrepent, haud raro referunt tamen radium illius Veritatis, quae illuminat omnes homines.» Se https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_lt.html.

13. Vebjørn L. Horsfjord, *Common Words in Muslim-Christian Dialogue: A Study of Texts from the Common Word Dialogue Process* (Leiden og Boston: Brill Rodopi, 2018), 37 f. Se også <https://www.acommonword.com/>, besøkt 12.9.2020.

14. F.eks. John Hick, red., *The Myth of God Incarnate* (London: SCM Press, 1977); Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions* (London: SCM Press, 1985); Gavin d'Costa, *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (New York: Orbis Books, 1990); Paul F. Knitter, *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility* (New York: Orbis Books, 1996).

15. F.eks. Simone Sinn, «Vulnerability and Agency in Multiple Religious Belonging: Or, Why God Matters», i *Many yet One? Multiple Religious Belonging* (red. P.J.R. Rajkumar og J.P. Dayam; Genève: WCC Publications, 2016), 63–74 (64).

16. Alan Race, *Christian and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (London: SCM Press, 1983).

17. Paul Knitter, *Introducing Theologies of Religions* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002), og Elizabeth J. Harris, Paul Hedges og Shanthikumar Hettiarachchi, red., *Twenty-First Century Theologies of Religions: Retrospection and Future Prospects* (Leiden: Brill Rodopi, 2016).

18. Halvor Nordhaug, *Men hva med de andre? Kristendommen og religionene* (Oslo: Vårt Land forlag, 2020).

Bidragene til den internasjonale teologiske samtalen har kommet både fra katolsk (for eksempel Rahner, Knitter, Küng, d'Costa) og protestantisk (for eksempel Hick, Cragg) side. Innenfor den katolske kirke er *Nostra Aetate* blitt stående som definerende for kirkens offisielle holdning. På protestantisk side er det naturligvis et mye større mangfold og en mindre hang til normering, ikke bare kirkene imellom, men innenfor hver enkelt kirke. For mange har Kirkenes verdensråds (KV) religionsteologiske arbeid vært retningsgivende. Det begynte for alvor i 1970-årene. Når det gjelder spørsmålet om frelsens «hvem», er en uttalelse fra KVs misjonskonferanse i San Antonio i 1989 blitt stående: «We cannot point to any other way of salvation than Jesus Christ; at the same time we cannot set limits to the saving power of God.»¹⁹ Kirkene har ment seg på tryggere grunn når de positivt har vist til troens sentrum enn når de har trukket opp grenser mot andre religioner.

Indirekte viser KVs teologiske utviklingsarbeid imidlertid en stor svakhet ved mye religionsteologisk arbeid. Under innflytelse fra den sosialetiske vekkelsen fra sent i 1960-årene (generalforsamlingen i Uppsala 1968 var et vannskille i KV-sammenheng) drøftet KVs misjonskonferanser kirkens virke i verden under overskrifter som «Salvation today» (1973) og «Your kingdom come» (1980). I ettertid er det påfallende hvordan denne teologiske nyorienteringen med en sterk betoning av frelsens virkninger i denne verden fikk så små nedslag i det religionsteologiske arbeidet. Det fortsatte hovedsakelig med veldig enkle forutsetninger om frelse som noe den enkelte oppnår etter døden, og som i noen grad bestemmes av individuelle valg før døden. Dennesidig orientert teologisk tenkning, som det var mye av i protestantisk teologi i andre halvdel av 1900-tallet, enten det var av sosialetisk tapning eller eksistensialistisk inspirert, har i liten grad vært reflektert i det religionsteologiske arbeidet. Heller ikke slike kreative bidrag som Mark Heims tanker om «salvations» — ulike «frelser» i ulike religiøse tradisjoner – kommer fri fra denne begrensende tankeverdenen.²⁰ George Lindbecks «postliberale» religionsteologi næres av noen av de samme kildene som ulike postmoderne retninger.²¹ Den er et sjeldent eksempel på en religionsteologi uten en implisitt tradisjonell metafysikk, men har hatt begrenset innflytelse i Norge.

Tittelen til Lindbecks viktige bok *The Nature of Doctrine* peker for øvrig mot en annen begrensning ved mye religionsteologisk arbeid. Det har i stor grad hatt oppmerksomheten på læremessige spørsmål. Spørsmålet om hvem som blir frelst, er et spørsmål til tanken og er ikke direkte forankret i erfaringer. I noen grad bærer det nok preg av at religionsteologien for mange lenge gjaldt noen «der ute». Først de siste tiårene er religionsmangfold blitt en påtrengende del av europeiske og nordamerikanske kirkers kontekst. Denne endringen har trolig vært en viktig årsak til at vi i senere tid har sett en markant endring både i spørsmålene som stilles, og måten de besvares på.

Både religionsvitenskapen og teologien har de siste tiårene vist økt interesse for det konkrete, praktiske og erfarte, og det som overskrider de etablerte normative tradisjonene. I religionsvitenskapen har det kommet til uttrykk i interessen for levd religion og kritikken av det såkalte verdensreligionerparadigmet.²² I religionsteologisk refleksjon har interessen

19. World Council of Churches Commission on World Mission and Evangelism, *The San Antonio Report: Your Will Be Done; Mission in Christ's Way* (Genève: WCC Publications, 1990), 32.

20. S. Mark Heim, *Salvations: Truth and Difference in Religion* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995).

21. George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1984), og George A. Lindbeck, «The Gospel's Uniqueness: Election and Untranslatability», *Modern Theology* (1997): 423–50, DOI: <https://doi.org/10.1111/1468-0025.00047>.

22. Nancy T. Ammerman, «Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers», *Nordic Journal of Religion and Society* 1, nr. 2 (2016): 83–99, DOI: <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2016-02-01>; Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

ikke minst dreid i retning av ritualer og «multiple belonging» — det å tilhøre flere religiøse tradisjoner samtidig.²³ I det religionsteologiske arbeidet i Den norske kirke speiles skiftet i fokus i titlene på to viktige dokumenter. I 1990 kom *Tro møter tro*, som frukt av arbeidet i en arbeidsgruppe under Mellomkirkelig råd.²⁴ 17 år senere laget en ny arbeidsgruppe *Troende møter troende*.²⁵ Oppmerksomheten flyttes fra troen til den troende. Religionsteologi handler i økende grad om de religiøse andre som kommer nær og ikke bare utfordrer tanken, men også engasjerer emosjoner og relasjoner. I denne situasjonen er det forståelig at begrepet «gjestfrihet», som det er få spor av i det tidlige religionsteologiske arbeidet, trekkes inn i refleksjonen. Det viser til både relasjoner, emosjoner og konvensjoner.

Bibelsk gjestfrihet

Gjestfrihet er et av Bibelens idealer for mellommenneskelige relasjoner. I den norske bibeloversettelsen dukker selve ordene «gjestfri» og «gjestfrihet» opp kun i brevlitteraturen i Det nye testamentet, der det forekommer i opplister av forventninger til en god Kristus-disippel (Rom 12,13; 1. Tim 3,2 og 5,10; Tit 1,8). Ordet oversetter litt ulike greske ord (φιλοξενία, φιλόξενος, ξενοδοχέω) som alle grunnleggende sett betyr å ha kjærlighet eller omsorg for den fremmede. Som motiv er dette gjenkjennelig også i andre deler av Det nye testamentet så vel som i Det gamle testamentet. I nyere norsk teologisk arbeid møter vi refleksjoner om gjestfrihet som et ideal i forbindelse med gudstjenesten, men først og fremst når det gjelder kirkens møte med migranter.²⁶

I 2005/2006 utviklet Kirkenes verdensråds misjonskonferanse et nytt dokument om religionsteologi, *Religious Plurality and Christian Self-understanding*, som ifølge innledningen skal ta opp igjen («revisit») de temaene som ble tatt opp i San Antonio-uttalelsen i 1989 (se ovenfor).²⁷ Utviklingen er den samme som jeg påpekte i forholdet mellom de norske dokumentene *Tro møter tro* (1990) og *Troende møter troende* (2007): Oppmerksomheten flyttes fra trosinnhold til relasjoner. Hovedbudskapet i dokumentet formidles ikke minst i disse formuleringene i innledningsdelen:

All religious traditions, therefore, are challenged to contribute to the emergence of a global community that would live in mutual respect and peace. At stake is the credibility of religious traditions as forces that can bring justice, peace and healing to a broken world.²⁸

og

They [endringer i det religiøse landskapet] challenge us to acknowledge «others» in their differences, to welcome strangers even if their «strangeness» sometimes threatens us, and to seek reconciliation even with those who have declared themselves our enemies.²⁹

23. Peniel Jesudason Rufus Rajkumar og Joseph Prabhakar Dayam, red., *Many yet One? Multiple Religious Belonging* (Genève: WCC Publications, 2016).

24. Halvor Nordhaug, red., *Tro møter tro* (Oslo: Verbum, 1990).

25. *Troende møter troende: Et studiehefte om religionsmøtet* (Oslo: Mellomkirkelig råd, 2007).

26. Harald Hegstad, «Gudstjenesten som tegn», *Teologisk tidsskrift* 1, nr. 4 (2012): 344–57; Kari Storstein Haug, «Migrasjon og teologi», *Kirke og Kultur* 118, nr. 2 (2013): 188–201; Hans Morten Haugen, «Hvorfor har Den norske kirkes ledere advart mot å stemme Fremskrittspartiet?», *Teologisk tidsskrift* 3, nr. 1 (2014): 4–18.

27. World Council of Churches, *Religious Plurality and Christian Self-Understanding*, <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2006-porto-alegre/3-preparatory-and-background-documents/religious-plurality-and-christian-self-understanding>, besøkt 12.9.2020.

28. Ibid., art. 3.

29. Ibid., art. 8.

I det første av sitatene er gjensidighet og respekt vektlagt, mens det andre blant annet legger vekt på «de andres» rett til å være og forbli annerledes. Det er altså, som i Bispemøtets veileder ti år senere, snakk om likeverd uten (påtvunget) likhet.

Gjestfrihet er det bærende motivet i dokumentet og blir brukt som nøkkel til å forstå bibelske tekster om møte med fremmede også der dette motivet ikke er eksplisitt til stede i tekstene, som for eksempel i beretningen om den barmhjertige samaritanen og domsscenen i Matteus 25.³⁰ Gjestfrihet («hospitality») forstås som ubetinget mottakelse og knyttes konseptuelt til «generosity» og «graciousness». Gjestfriheten rettes mot fremmede som blant annet identifiseres som de religiøst «andre». I så måte er gjestfrihet en oppfyllelse av neste-kjærighet.³¹

I religionsteologisk refleksjon utenom disse kirkelige prosessene er det særlig Marianne Moyaert som har brukt gjestfrihetsbegrepet. Også hun bruker bibelske fortellinger om møtet med den fremmede som et viktig utgangspunkt. I Bibelen finner hun to begrunnelser for gjestfrihet overfor den fremmede, begge med rot i Det gamle testamentet: (1) Israelfolket var selv innflyttere i et fremmed land (3 Mos 19,33–34), og (2) Gud kan åpenbare seg gjennom det fremmede (1 Mos 18). Den første begrunnelsen innebærer en form for gjensidighet både ved at alle kan komme til å trenge andres gjestfrihet, og at alle, ved å reflektere over sine egne erfaringer, har forutsetninger for empatisk å sette seg i den fremmedes sted.³² Tanken om at gjestfrihet kan være nøkkelen til et møte med Gud siden Gud åpenbarer seg i den fremmede, dukker opp mange steder i Bibelen: I tillegg til møtet i Mamres eikelund i 1 Mosebok 18 finnes tanken i Hebreerbrevets formaning: «Glem ikke å være gjestfrie, for på den måten har noen hatt engler som gjester, uten å vite det» (Hebr 13,2), så vel som i domsscenen i Matteus 25 og i fortellingen om Emmaus-vandrerne i Lukas 24.³³ Sistnevnte fortelling ga som kjent navn til et av de tidligste organiserte interreligiøse prosjektene i tilknytning til Den norske kirke, Emmaus-senteret i Oslo. Gjestfrihet går, slik Moyaert forstår det, lenger enn til å vise imøtekommende åpenhet. Hun knytter interreligiøs gjestfrihet («interreligious hospitality») til «hermeneutisk gjestfrihet», som hun, sterkt inspirert av Ricoeur, beskriver som å gi rom for den andre ved selv å tre tilbake.³⁴

Problematisk gjestfrihet

Så langt framstår gjestfrihet som et godt bibelsk forbilde for møtet med fremmede enten de er migranter eller religiøse andre. Tanken om gjestfrihet har imidlertid to problematiske sider som er nært beslektet: For det første har gjestfrihet et hierarkiserende element. Det kan være noe mildt nedlatende i det å utsette andre for gjestfrihet. For det andre skaper gjestfrihet forpliktelser som binder opp gjesten, noe som gjør relasjoner mellom gjest og vert langt mer komplisert enn det de enkle anvendelsene av begrepet tar høyde for.

Det hierarkiserende ved gjestfriheten er blant annet tatt opp i norsk teologisk sammenheng av Trygve Wyller innenfor forskningsprosjektet «Nordic hospitalities», som blant annet tok for seg kirkelig respons på flyktningkrisen i 2015–16.³⁵ Selv om prosjektet altså

30. Ibid., art. 30 og 31.

31. Ibid., art. 36.

32. Marianne Moyaert, *Fragile Identities: Towards a Theology of Interreligious Hospitality* (Amsterdam: Rodopi, 2011), 262–64.

33. Ibid.

34. Ibid., 266.

35. Trygve Wyller, «Gjestfrihet og rettferdighet: Teologi og etikk i møte med flyktninger og migranter», *Kirke og Kultur* 122, nr. 3 (2017): 234–47, DOI: <https://doi.org/10.18261/issn.1504-3002-2017-03-03>.

har «gjestfrihet» i tittelen og har som normativt utgangspunkt at kirker (og andre) bør vise gjestfrihet overfor migranter, går Wyller også i rette med gjestfrihet som en egnet metafor. Gjestfriheten er asymmetrisk og impliserer en forutsetning om at migranten grunnleggende sett ikke har rett til å være her. I stedet for gjestfrihet ønsker Wyller at migranter skal møtes med (tale om) rettferdighet.³⁶

Den andre innvendingen mot gjestfrihet som ideal i teologisk sammenheng er at det er en idealisert gjestfrihet som forutsettes å danne mønster, en gjestfrihet som oppfattes som ren og uforpliktende gave overfor mottakeren. Et stykke på vei er dette den teologiske eller bibelske gjestfriheten, men det er ikke slik gjestfrihet fungerer i den erfarte verden. Også her er gjestfrihet gave, men gaven kommer aldri uten tråder av forpliktelse. Det finnes ingen gratis lunsj. Dette illustreres tydelig når man søker på «gjestfrihet» i vitenskapelige tidsskrifter i Norge. Ved siden av dem som beskjeftiger seg med teologi, dukker begrepet opp i juridisk sammenheng, nærmere bestemt i tilknytning til korrupsjon.³⁷ Gjestfrihet er et problem som må reguleres. Den som mottar gjestfrihet, påtar seg en gjeld. Slike emosjonelle gjeldsposter må minimum rapporteres åpent og helst unngås helt. I en internasjonal undersøkelse kom «gjestfrihet» nest øverst på bedriftslederes bekymringsliste med tanke på korruperte praksiser.³⁸ Det kan anføres (hvilket den aktuelle kilden ikke gjør) at det engelske «hospitality» kan ha noe mer preg av å være en teknisk term enn «gjestfrihet» på norsk, men dette underminerer ikke det grunnleggende poenget her.

Det er i sosialantropologien at den empiriske gjestfriheten er grundigst utforsket. Marcel Mauss' klassiske arbeid med gavens logikk og økonomi (først utgitt på fransk i 1925) har umiddelbar anvendelse på gjestfrihet. Her er det mentale regnskapsførere og metaforiske revisorer som dominerer arenaen heller enn barmhjertige samaritaner. Gjestfrihet er en av gavens typiske former.³⁹ Mauss' arbeid er basert på nitide undersøkelser av gavepraksiser i konkrete førmoderne samfunn, men som Mary Douglas slår fast om Mauss' hovedkonklusjon: «It is not merely that there are no free gifts in a particular place, Melanesia or Chicago for instance; it is that the whole idea of free gifts is based on a misunderstanding», og «[e]ven the idea of a pure gift is a contradiction.»⁴⁰ Selv om det har kommet innvendinger mot deler av Mauss' arbeid og noen har påpekt at det finnes gavesituasjoner som er uten forpliktelse for mottakeren, altså altruisme, for eksempel når man gir til en tigger i en fremmed by, så står Mauss' grunnleggende innsikter støtt. Siden den skaper forpliktelser, er gjestfrihet en god strategi for emosjonell avvæpning av den fremmede som alltid i utgangspunktet utgjør et usikkerhetsmoment. Det er dokumentert fra mange ulike kulturer at omsorg overfor den fremmede har som funksjon å bringe henne eller ham under kontroll.⁴¹

Det antropologiske studiet av den virkelige verdens gjestfrihet utgjør en betydelig utfordring til bruken av gjestfrihet som ideal i en del teologisk arbeid også når det er knyttet til religionsmøtet. KV-dokumentet fra 2005, for eksempel, identifiserer gjestfrihet med både nestekjærlighet og nåde, med andre ord det å gi uten å vente noe igjen.⁴² Spørsmålet er hvor

36. Ibid., 245 f.

37. Are L. Brautaset, «Korrupsjonslovgivningen og etterlevelse», *Lov og rett* (2011): 381–82;

Helge Kvamme, «Gransking av korrupsjonssaker – Hvordan skjules korrupsjon i regnskapene?», *Praktisk økonomi og finans* 28, nr. 4 (2011): 12–20.

38. Ibid., 15.

39. Marcel Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies* (London: Routledge, 2002), 17, 24, 35 og 89.

40. Mary Douglas, «Foreword: No free gifts», i Mauss, *The Gift*, ix–xxiii (ix f.).

41. Anh Nga Longva, «Nordmenn, høflighet og kunsten å omgås fremmede», *Norsk antropologisk tidsskrift* 14, nr. 1 (2003): 16–26 (18).

42. WCC, *Religious Plurality*, art. 29 og 30.

godt dette fungerer som veiledning for møter mellom mennesker i den virkelige verden. Det er viktig å merke seg her at diskusjonen ikke handler om teologi i snever forstand, om egen-skaper ved Gud og Guds forhold til mennesker. Dette kan formodentlig gjerne være kjen-netegnet av uforbeholden og ufortjent gave, slik mange kristne tenkere har framholdt. Det handler heller ikke om hvorvidt det bør være et ideal i møte med andre å gi uten at det hos noen av partene skapes en forventning om motytelse. Spørsmålet er snevrere, men like fullt viktig: Er begrepet om gjestfrihet egnet til å beskrive slike idealer, eller vil det alltid bære med seg virkelighetens verden, den erfarte gjestfriheten med sine hierarkier, bånd og for-pliktelser?

I sin utforskning av gjestfrihet i forbindelse med interreligiøse relasjoner kommer Moyaert også til den erkjennelse at Bibelens gjestfrihetsidealer i bunn og grunn har begren-set anvendelse når det gjelder de religiøse fremmede: Gjestfrihet rettet mot den fremmede (og i Bibelen er som nevnt ordene for gjestfrihet knyttet til kjærlighet til den fremmede) dreier seg om å møte den andres behov eller nød («need»). Det er uunngåelig asymmetrisk.⁴³ Men møtet med den religiøse andre er i utgangspunktet ikke et møte med nød, men med annethet i øynehøyde. I slike situasjoner fordrer gjestfrihet ikke et aktivt arbeid for å møte behov, men snarere vilje til å tre tilbake og gi den andre plass til å være på egne premisser.⁴⁴ Møtet med den religiøse andre må ha et symmetrisk utgangspunkt, noe som ikke er tilfellet i de bibelske forbildene.

Gjestebud: likeverd uten likhet

Tanken om gjestfrihet har med sine forbilder i Bibelen altså åpenbart appell i teologisk sam-menheng for refleksjon over visse mellommenneskelige relasjoner, inkludert interreligiøse relasjoner, slik blant annet Bispemøtets veileder og dokumentet fra Kirkenes verdensråd viser. Like tydelig er det at det har problematiske sider. Det er særlig tanken om gjensidighet eller likeverd som vanskelig lar seg fastholde i den konvensjonelle anvendelsen av gjestfrihet i forbindelse med religionsmøtet. Mitt forslag er at et beslektet konsept, gjestebudet, med sine bibelske forbilder, kan være nyttig for refleksjonen om kristendommens møte med andre religiøse tradisjoner og mer spesifikt fungere som et prisme for å vurdere konkrete spørsmål knyttet til hvilket rom andre religioners ritualer bør kunne få i kirkelig sammenheng. Et prisme bryter lyset slik at de ulike fargene trer fram. Hvis vi ser på religionsmøtets gjestfri-het gjennom gjestebudet (som representerer et spesialtilfelle av gjestfrihet), kan vi skille ut og kaste nytt lys over noen bestemte aspekter av dette møtet. Vi kan unngå noen av proble-mene knyttet til gjestfriheten som ideal, og vi kan vende andre av gjestfrihetens problema-tiske sider til en tankemessig ressurs.

Rent språklig er Bibelens gjestfrihet og gjestebud ikke direkte forbundet. Mens «gjestfri-het» brukes som oversettelse av ord som har med kjærlighet til den fremmede å gjøre (se ovenfor), oversetter ordet «gjestebud» et ord for «fest» eller «måltid», *δειπνον*, i Det nye tes-tamentet. I den norske oversettelsen forekommer ordet faktisk kun i liknelsen om det store gjestebudet i Lukas 14. Men det som ordet «gjestebud» fanger inn, ulike former for fest og feiring med det gode måltidet i sentrum, er et velkjent motiv også ellers i Det nye testamen-tet. Bryllupet i Kana (Joh 2) er et åpenbart eksempel, og også i Matteus' versjon av liknelsen om gjestebudet dreier det seg om et bryllup (Matt 22).

43. Moyaert, *Fragile Identities*, 266.

44. *Ibid.*

Språklig er altså gjestebudet noe annet enn gjestfriheten, men innholdsmessig er de nært forbundet. Et gjestebud, eller en fest, fordrer en gjestfri vert. I den antropologiske utforskningen av gavens logikk er det å være vert for en generøs fest en av gavens typiske former. Gjestebudet er følgelig i en forstand et spesialtilfelle eller en underkategori av gjestfrihet i vid forstand. Som påpekt ovenfor innebærer gaver alltid forventning om gjensidighet. Hvis vi tenker om møtet mellom religiøse tradisjoner som et gjestebud, er dette nettopp ikke et problem, men en ressurs. I forventningen om at gjestebudets gjestfrihet blir gjengjeldt, ligger det en anerkjennelse av gjesten som en likeperson som kan innta rollen som vert ved en annen anledning. Gjestebudet i sin ordinære form etablerer en relasjon av gjensidighet eller likeverd uten likhet, noe som er et godt prinsipp for møtet mellom ulike religiøse tradisjoner. Det er verdt å understreke at det er gjestebudet i normalutgave som dermed er utgangspunktet. I det ene tilfellet der ordet «gjestebud» forekommer i Det nye testamentet, er det nettopp ikke et normalt gjestebud vi hører om. Der innbys de fattige og uføre og blinde og lamme som ikke kan gjøre gjengjeld (Luk 14,21). Det som gir kraft til liknelsen, er imidlertid kjennskapen til gjestebudet i normalutgaven og gjenkjennelsen av normbruddene. For at konvensjonsbruddene skal få effekt i fortellingen, må andre konvensjoner overholdes. Gjestebud i normalutgave møter vi også beskrevet eller som forutsetning mange andre steder i Det nye testamentet.

Hvis vi bruker gjestebudet som prisme for det konkrete spørsmålet om å slippe religiøse uttrykk fra andre religioner enn kristendommen til i kirkerommet, kan vi dele refleksjonen opp i tre temaer: konvensjoner, roller og arenaer. Hver får fram det vesentlige poenget om likeverd uten likhet.

Konvensjoner. Gjestebudet er definert av at det følger visse konvensjoner. Konvensjonene kan veksle noe gjennom bibelsk tid og fra bibelsk tid til vår tid og kultur, men mye er konstant. Gjestebudet er per definisjon noe som plasseres utenfor strømmen av ordinære hendelser, både i tid og rom. Innenfor rammen av gjestebudet betaler man for eksempel ikke for mat og underholdning slik man gjør ellers i livet. Hverdagslogikken er for en tid suspendert. Festen følger visse fastlagte mønstre med tanke med på hvem som sier hva, når. Fenomenet «hedersgjest» kan reprodusere de hierarkiene som finnes utenfor festlighetene, men det er også vanlig at festen for en kort periode etablerer et alternativt hierarki ved å opphøye noen som i dagliglivet er likestilt med gjestene. Det kan være et brudepar (både i bibelsk tid og nå), en jubilant eller en konfirmant.

Roller. Konvensjonene foreskriver at deltakerne inntar klart definerte roller. Det blir ikke fest uten at det er både en vert og gjester. Det knytter seg tydelig ulike forventninger til de to rollene, men begge er nødvendige. Gjestebudet bryter sammen som gjestebud hvis den ene prøver å gå inn i rollen til den andre. En gjest som tar ordet for å ønske velkommen, eller overtar styringen med talerlisten, blir neppe invitert igjen. Motsatt vil en vert som ikke ønsker velkommen, ikke oppfylle sine forpliktelser, og hvis hun forventer å bli vartet opp av gjestene, skaper hun forvirring og usikkerhet. Den hierarkiske ordningen mellom vert og gjest er imidlertid ikke entydig. På den ene siden er verten i en overordnet posisjon og ærer gjestene med en invitasjon. Verten hersker over menyen og gjestelista. Men gjestene har også makt. De kan avslå invitasjonen og bringe vanære over verten (som de opprinnelig inviterte i liknelsen om gjestebudet i Lukas 14), eller de kan akseptere og dermed gi verten ære. Det siste er for eksempel poenget når Jesus møter tolleren Sakkeus og lover å komme på besøk (Luk 19,5) og i de mange situasjonene der disipler eller andre murrer over at Jesus besøker «tollere og syndere».

Hovedpoenget når det gjelder hierarkiet, er imidlertid at differensieringen mellom vert og gjest kun gjelder innenfor gjestebudets rammer. Neste gang er rollene byttet om. Det er nor-

malsituasjonen som også de bibelske fortellingene om konvensjonsbrudd får kraft fra. Dette er et viktig skille mellom gjestebudet og andre versjoner av tydeligere hierarkiserende gjestfrihet rettet mot den fremmede med udekkede behov, som preger annen bibelsk forankret tale om gjestfrihet.

Arena. Rollene er nært forbundet med arenaen. Arenaen tilhører verten, enten hun eier den permanent eller har kjøpt råderett over stedet for en kort periode. I gjestebudet er noen på hjemmebane og andre på bortebane. Det er vertens regler som gjelder. «Føl dere som hjemme» er en sjenerøs verts signal om at gjestene kan senke skuldrene, men det er ikke bokstavelig ment, og det er likevel vertens regler som gjelder. Når festen er over, er det noen som går og andre som blir igjen. De som blir igjen, skal kanskje bruke arenaen til helt andre formål senere. Idet gjestebudet er over, skifter selve stedet karakter, andre konvensjoner trer i kraft, og aktørene fyller nye roller. Ulikt det ganske statiske forholdet mellom «vi» og «de fremmede» som den alminnelige bibelske gjestfriheten prøver å si noe om, er gjestebudet et dynamisk forhold og tydelig avgrenset i tid og rom.

Gjestebud og kirkens ritualer

Som et bibelsk forbilde kan gjestebudet fungere som prisme og tankehjelp for hvordan kirken kan gi rom eller ikke for andre religioners ritualer. På samme måte som gjestebudet er ritualer i kirkerommet, typisk kirkelige handlinger som gravferd, vielser eller alminnelige gudstjenester, hendelser hvor det gjelder egne konvensjoner som setter dem utenfor den ordinære strømmen av hverdagshendelser. Det kan være alle mulige gode grunner til å ønske å få ta del i en seremoni, men ingen grunnleggende materielle behov dekkes gjennom ritualet. Slik likner ritualet mer på gjestebudet enn på den omsorgsfulle gjestfriheten overfor den fremmede som trenger å dekke sine materielle behov.

Hovednøkkelen for tilnærmingen til andre religioners ritualer i kirkerommet er, som i gjestebudet, likeverd uten likhet. Som Moyaert påpeker, er ikke utgangspunktet at den religiøse andre trenger hjelp.⁴⁵ Hun eller han kan inviteres som en ønsket og velkommen gjest. Men likeverd betyr ikke likhet. Forholdet mellom gjest og vert har elementer av over- og underordning, men forholdet er komplekst, og viktigst av alt, det er ikke stabilt. Den som er gjest i dag, kan være vert når neste anledning byr seg. I kirkens sammenheng betyr det at når noe foregår i kirken, er det et hierarki der de elementene fra andre religioner som måtte gis rom, må innpasses og tilpasses på en slik måte at de ikke overtar helheten.

Det stedet der ritualet finner sted, vanligvis kirkebygningen, er åpenbart kirkens hjemmebane. Det er kirkens bruk som definerer rommet, og det er den kristne tradisjonen som skal fortsette å gi liv til rommet når ritualet er over. I kirkerommet er det altså kirkens regler som gjelder, uansett hvem som inviteres inn der.

Så langt kan argumentene se ut til å bygge opp under en restriktiv praksis. Men det motsatte er tilfelle. Som for gjestebudets del er avklaringen av ulike roller og eierskapet til arenaen bare nødvendige forutsetninger for det som skal skje. Det er ikke festen selv. Det samme gjelder kirkens ritualer. Avklaringene rundt roller og arena bidrar til avgjørende tolkningsrammer for de ritualene som utspiller seg. Det gir et stort slingringsmonn til enkelt-elementer i ritualene så lenge rammene sier at helheten er kirkens. En gjestfri vert kan gi gjestene ganske stort rom til å utfolde seg uten at det oppstår problemer. Det er først hvis gjesten prøver å innta vertens rolle, prøver å overta eierskapet til arenaen, at festen står i fare.

45. Ibid.

Kristne ritualer skal formidle Guds nåde, frelse, håp, trøst og forventning. Dette er ulike sider av det samme, og det formidles ikke kun av ordene. Helheten av ord, handlinger og ytre rammer gir ritualene mening. Når rammene sier at ritualene er til den treenige Guds ære og formidler den treenige Guds nåde, skal det mye til før enkeltelementer hentet fra en annen religiøs tradisjon rokker ved denne helheten.

Bispemøtets veileder, kristen livstolkning og etikk

Argumentet ovenfor likner ganske mye på et poeng som framholdes også i Bispemøtets veileder fra 2016. Der heter det at kirken vil «se positivt på at kirkehuset får romme et mangfold av menneskelige uttrykksformer som formidler skjønnhet, livserfaring og visdom». Videre heter det:

I et skapelsesteologisk perspektiv vil dette gjelde også om disse innslagene ikke direkte gir uttrykk for kristen tro. Ved at de fremføres i kirkens rom gir kirkehuset i seg selv en kristen tolkningsramme. Men hvis de kommer i konflikt med en kristen livstolkning, må kirken kunne avvise disse som upassende i en kirkelig handling.⁴⁶

Biskopene mener altså, som jeg foreslår over, at kirkerommet styrer deltakeren i retning av kristne tolkninger også av slike elementer som ikke har utgangspunkt i kristen tradisjon. Men frykten for tvetydighet og religionsblanding leder dem altså likevel til å forutsette at dette ikke kan gjelde slikt som har opphav i andre religioner. Dette antas tydeligvis (a priori) å være i konflikt med «kristen livstolkning». Jeg argumenterer altså for at det ikke trenger å være tilfelle.

Det veilederen ikke gjør, men som kunne bidratt til økt forståelse av mulige avgrensninger for bruk av kirkerommet, er å reflektere grundigere over forståelsen av «kristen livstolkning» på etikkens område. Fraværet av slik refleksjon er ikke overraskende i den forstand at betydningen av etikk i religionsmøtet generelt er kraftig underbelyst i religionsteologisk tenkning. Riktignok har det vært mange forsøk på å utforske felles etisk grunn eller utvikle en tverreligiøs etikk både i Norge (for eksempel nansenskoledialogene i 1990-årene) og internasjonalt (aller tydeligst i Hans Küngs initiativ for en global etikk eller global etos).⁴⁷ Men hvilken rolle etikken har som begrensende faktor for viljen til å vise åpenhet og å lære eller la seg påvirke i møte med andre religiøse tradisjoner, har det vært lite oppmerksomhet om.

Veilederen berører etikken i en kort omtale av Paulus' anerkjennelse i Romerbrevet av at også de som ikke kjenner Kristus, kan ha innsikt i Guds lov (Rom 2,14 f.).⁴⁸ Denne innsikten er «vesentlig og verdifull som utgangspunkt for etisk handling», sier veilederen, men den er ikke tilstrekkelig. Dette er, som rimelig kan være i biskopers veiledning, konvensjonell kristen tenkning. Av dette skulle det også følge at kompatibilitet med «kristen livstolkning», som altså ifølge Bispemøtet er et kriterium for at noe skal kunne få plass i kirkerommet, omfatter etiske og verdimesse standpunkter. Ett slikt sentralt verdimesse standpunkt gjelder alle menneskers likeverd. I diskusjonen om gjestfrihet ovenfor ligger ønsket om likeverd under som et tydelig premiss. Ønsket om å vise gjestfrihet overfor den fremmede kan

46. *Religionsmøte ved kirkelige handlinger*, 16.

47. Oddbjørn Leirvik, *Religionspluralisme: Mangfold, konflikt og dialog i Norge* (Oslo: Pax, 2016), 76–81; Hans Küng og Karl-Josef Kuschel, *Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions* (London: Bloomsbury, 1997).

48. *Religionsmøte ved kirkelige handlinger*, 7.

begrunnes i ønsket om å se den andre som likeverdig. Men innvendingene mot gjestfrihet som begrep er minst like tydelig begrunnet i ønsket om likeverd: Den empiriske gjestfriheten overfor den fremmede har ulikeverd som utgangspunkt og opprettholder hierarkier. Forpliktelsene som gjestfriheten skaper ut fra gavens logikk, er også slik at de undergraver likeverd i forholdet og gir den ene parten makt over den andre. Det fører altfor langt i denne sammenheng å utforske hvordan idealet om likeverd er blitt viktig innenfor kristen livstolkning. Det er tilstrekkelig å konstatere at det er det i vår tid, i hvert fall i den mer spesifikke kristne livstolkning som Den norske kirke ønsker å formidle.

Av dette følger et mulig avgrensende kriterium for hva det er rom for i kirkerommet, og som ikke har med «tilbedelse» av andre guddommer å gjøre. Enten det er ved utlån av kirker eller som elementer i en kirkelig seremoni, bør det ikke være rom for uttrykk eller elementer som utfordrer tanken om alle menneskers likeverd. Dette bør gjelde enten de har opphav i religiøse eller sekulære tradisjoner. De mest aktuelle spesifikke utfordringene kan knytte seg til kjønn og seksuell orientering, etnisitet eller klasse (inkludert kaste), og også moralsk status. Selv om representanter for mange religioner vil framholde at likeverd er en sentral verdi i deres religiøse tradisjon, vil man innenfor de fleste religiøse tradisjoner, også innenfor mange kristne tradisjoner, kunne møte uttrykk for eksempel i forbindelse med vigsel som framholder kvinnens underordning under mannen, eller uttrykk i forbindelse med gravferd som innebærer fordømmelse av den som har brutt med utbredt moral. Uten at det er grunn til å gå inn på konkrete eksempler, er det ikke vanskelig å tenke seg at slik problematikk kan dukke opp når mennesker ønsker å bringe elementer fra andre religiøse tradisjoner inn i kirkerommet.

I prinsippet gjør ikke et slikt krav som jeg har skissert her, det mer naturlig å gi rom for ikke-religiøse elementer i kristne seremonier eller for ikke-religiøse seremonier i kirkerommet. Men en konkret vurdering av den norske konteksten tilsier likevel at det er slik. Når det gjelder slike sentrale verdispørsmål som jeg har nevnt, har Den norske kirke antakelig atskillig mer til felles med Human-Etisk Forbund enn med mange religiøse tradisjoner, inkludert mange kristne. Dette er en pragmatisk vurdering, men den peker, via en annen vei, mot den samme konklusjonen som biskopene: Det er lettere å gi rom for det ikke-religiøse enn det religiøse som hører til i andre tradisjoner. Samtidig peker tanken om gjestebud i retning av en mer liberal praksis overfor andre religiøse tradisjoner enn det biskopene anbefaler, og kriteriene når det enkelte tilfellet skal vurderes, flyttes fra spørsmålet om gudsdyrkelse til formidling av verdier.

Konklusjon

Det er ikke overraskende at gjestfrihet dukker opp i religionsteologisk refleksjon samtidig som denne refleksjonen gradvis vender seg fra trosforestillinger til personer og relasjoner. Ved å beskrive Den norske kirkes holdning til andre religioner med ordene «gjestfrihet», «gjensidighet» og «respekt» knytter Bispemøtet an til religionsteologisk refleksjon fra de siste par tiårene. Men gjestfriheten, med sine bibelske forbilder knyttet til omsorgen for den fremmede, har også klare begrensninger som modell for møtet med mennesker med annen religion. Tanken om gjestfrihet kan undergrave tanken om gjensidighet og likeverd. Dersom vi gjør gjestebudet til modell for religionsmøtet, unngår vi en del av de problemene som tanken om gjestfrihet bærer med seg, og vi kan vende andre av gjestfrihetens problemer til styrker for gjennomtenkningen av de aktuelle problemstillingene. Som gjestfriheten i andre sammenhenger, innebærer gjestebudets gjestfrihet asymmetriske relasjoner, men de er mindre statiske enn forholdet mellom verten og «den fremmede». Dermed kan det brukes som

modell for likeverd uten likhet når det gjelder rommet for andre religiøse uttrykk i kirkerommet.

Selv om gjestebudet kan være tankehjelp i det religionsteologiske arbeidet, peker det naturligvis ikke ut løsningen på alle konkrete spørsmål. Den norske kirke kommer ikke unna å måtte reflektere over sine historiske privilegier og de maktforholdene som følger av det. De teologiske utfordringene som følger av det, løses verken av tanken om gjestfrihet eller av gjestebudet som modell.