SEGL

SEGL – katolsk årsskrift for religion og samfunn

Årgang 2012

Utgitt i samarbeid med *Nettverk for katolsk teologi*

Redaktører: Ståle Johannes Kristiansen &
Peder K. Solberg

Redaksjon: Heidi H. Øyma, Olav Hovdelien, Else-Britt Nilsen OP, Henrik von Achen, Øystein Lund

Faste medarbeidere: Christine Amadou, Sverre Bagge, Paul Otto Brunstad, Clemens Cavallin, Gunnar Danbolt, Gösta Hallonsten, Hanne Kraugerud, Henning Laugerud, Bernt T. Oftestad, Svein Rise, p. Ole Martin Stamnestrø, Øivind Varkøy

Grafisk formgivning: Peter Bjerke

© St. Olav forlag 2012
www.stolavforlag.no
ISBN: 978-82-7024-262-7

Innhold

Leder 5
Hilsen fra biskop Bernt Eidsvig Can.Reg. 9

In memoriam

P. Arnfinn Andreas Haram OP 11
Mariahymne 12
Bryllupssalme 14

Det annet vatikankonsil

Temainnledning 49
Johannes XIII:
– Med ydmyk besluttsomhet 51
George Weigel:
Tilbakeblikk på Det annet vatikankonsil – George Lindbeck i samtale med George Weigel 55
Eskil Skjeldal:
Det annet vatikankonsil i Norge – fornyelse og dialog. En samtale med Lars Roar Langslet og biskop Bernt Eidsvig ... 65
P. Arnfinn Andreas Haram OP:
Gaudium et Res (!) – saksinnhaldet i ein kyrkjeleg humanisme i dag 75
Gösta Hallonsten:
En okänd Ratzinger? – om Bonaventurastudierna, Uppenbarelsen och Andra vatikankonciliet 83
Pave Benedikt XVI:
Fellesskapet gjennom historien: tradisjonen 95
Maria Junttila Sammut:
Brudd eller kontinuitet? Dei verbum og «kontinuitetens hermeneutikk» 99
P. Erik Varden OCSO:
Skilt fra alt, forenet med alle. Klosterliv som eksperimentell ekklesiologi 105
Helene Lund:
Den dogmatiske konstitusjon om Kirken 115
Else-Britt Nilsen OP:
Økumenikk i katolsk perspektiv. Hvor står vi? Hvor går vi? 127

Litteratur

Liv Bliksrud:
Sigrid Undset som litteraturkritiker 137
Grethe F. Syéd:
«Det at vi er til». Olav Duun og religionen 151

Samfunn og politikk

P. Arnfinn Andreas Haram OP:
Illusjonen om folkekyrkja 161
Georg Fredrik Rieber-Mohn:
Fastlegers samvittighetsfrihet – like dårlig vernet som det ufødte liv 165
Ragnhild H. Aadland Høen:
Den store kampen om mennesket 171

Kunst og kultur

Gunnar Danbolt:
Ragnhild Butenschøn og katolisismen 17
Andreas Dingstad:
Eksorsisten i det 21. århundre – en filmanmeldelse 43
Trond Bjerkholt:
Alle de som bygger. Brudd og tradisjon hos Bach på Røa ... 179
Olav Egil Aune:
Rom, så store at vi får puste 183
Eirik Sukke:
Rouault og de prostituerte 189
Øivind Varkøy:
Nyttig for det som er hinsides nytten.
Om kunsterfaringen som kritikk 193
Henning Laugerud:
«Jeg har skuet Guds hemmeligheter». Om den hellige
Katarina av Siena og det visjonære blikk 205
Arne Marco Kirsebom SS.CC. khs:
Fotografiets blikk 265

Teologi og kirke

Bjørn Are Davidsen:
Levende litteratur 37
Anne Bente Hadland OP:
Kroppens herliggjørelse – et kristent perspektiv
på kropp og kroppslighet 213
Mette Nygård:
Edith Stein og hennes korsvitenskap 221
Bernt Oftestad:
Norge og jesuittordenen – et stykke av
antikatolisismens historie 231
Jakob Egeris Thorsen:
Karismatisk katolicisme i Latinamerika:
en vækkelse, der transformerer Kirken 243
Inger Marit Brorson:
Tegn som metode – Sofia Cavallettis kateketiske tenkning
og praksis 257
P. Torbjørn Olsen:
Den katolske kirke og Spitsbergen i 1913 269

Spiritualitet

Sr. Hildegard Koch OP:
Med Maria under korset 31
P. Rory Mulligan SM:
Disippel, heller enn dronning! 251

Fra akademia

Erik Tonning:
«Modernisme og kristendom»
som tverrfaglig forskningsområde 277
Eivor A. Oftestad & Kristin B. Aavitsland:
Døden i tidlig protestantisk tradisjon –
et forskningsprosjekt 281
Alexander Golding:
Fra Akademia – en presentasjon av
aktuelle avhandlinger 285
Info fra «Nettverk for katolsk teologi»: 291

Ny litteratur

Morten Erik Stensberg:
Etterfølgelse som motstand 293
Sigurd Hareide:
Nesten prima om primstaven 298
Erik Andvik:
God sex 301
Olav Hovdelien:
Festskrift til en nestor 305
Nora Stene:
Et nytt blikk på religion og sekularisme 307
Anne Samuelsen:
Ubehag, alvor – og håp 310
Olav Hovdelien:
Kulturkamp og menneskesyn –
rettssaken mot Agnar Mykle og dens kontekst 312
Karl Johan Skeidsvoll:
Den vesterlandske teologis far 314

Ståle Johannes Kristiansen og Peder K. Solberg (redaktører)

Et tidsskrift for katolsk humanisme

«For alle som søker forståelse av åndsstrømningene i tiden og deres forhold til katolsk tro, kultur og tenkning.» Slik formulerte pater Hallvard Rieber-Mohn sin visjon for St. Olav tidsskrift, som han var redaktør for i årene 1959 til 1966. Mye er endret siden den tid, både i Kirken og i samfunnet. Like fullt er visjonen den samme når vi i dag lanserer et nytt katolsk kulturtidsskrift. I denne nyutgivelsen springer to initiativ sammen til ett: for det første biskop Bernt Eidsvigs ønske om å videreføre det gamle St. Olav tidsskrift gjennom et årsskrift som åpner for refleksjoner om kirke og kultur i vid forstand, dernest et initiativ fra katolske lærere og akademikere som lenge har ønsket seg et tidsskrift som gir rom for katolsk gjennomtenkning av aktuelle spørsmål, faglige så vel som eksistensielle, med det for øye å gjenoppdage friskheten i den katolske tradisjonen.

Det siste perspektivet er hentet fra G.K. Chesterton og hans positive apologetikk for kristendommen. Om vi trenger bak konvensjonene, kan vi gjenoppdage den dramatiske *nyheten* i evangeliet, ifølge Chesterton. Da får kristendommen en forløsende effekt på kulturen; fornuften blir sunn fornuft, mennesket blir friere til å gjøre det gode. Her inngår Chesterton i en bestemt tradisjon – den kristne humanismen. Det samme gjorde Rieber-Mohn, Sigrid Undset og andre sentrale røster i miljøet omkring St. Olav tidsskrift, når de så ofte henviste til Chesterton og tilsvarende forbilder som frontet en kulturåpen katolsk tro. *SEGL – katolsk årsskrift for religion og samfunn* ønsker også å markere seg i norsk offentlighet som et tidsskrift for kristen humanisme.

> Som Guds skapning bærer vi ikke bare et stempel, en påklistret merkelapp, som forteller at Gud er vår opprinnelse. Vi er preget av et segl, en «imprint» av Gud selv.

Alt som er sant og godt

Det er god grunn til å børste støv av begrepet *kristen humanisme* i dag. Den kristne humanismen er ikke et eget spor ved siden av Kirken. Den er integrert i Kirken og springer ut av Kirkens liv. Samtidig vender den seg alltid utover, mot verden, mot alt menneskelig. For i hjertet av kristen humanisme ligger forsvaret for tanken om mennesket som person, det enkelte menneskets uendelige verdi fra unnfangelsen av. Det er her kristen humanisme markerer seg som en sann humanisme. Den humanisme som Kirken kaller oss til, stiller mennesket og dets verdighet i en sammenheng som er større enn mennesket. Som Sigrid Undset sier det gjennom en av sine romanfigurer: «Hvis dette var sannheten, da var jo hele livet ufattelig meget vidunderligere og farligere og rikere ...».

Man kan kanskje si at kristen humanisme har med Kirkens horisontale kall å gjøre, idet den retter seg ut mot menneskelivet i hele dets kompleksitet. Men den ser alltid mennesket som noe mer, og forener det horison-

tale med det vertikale, i og med den katolske troen på at Gud og hans skaperdesign er til stede i alt det skapte. Ingenting i denne verden er helt autonomt og løsrevet fra Skaperen, og følgelig er ingenting rent sekulært. Derfor kan vi både si at menneskets uendelige verdi ligger i hvert konkrete enkeltmenneske, og at denne verdighet dypere sett hviler i Gud, han som garanterer for enkeltmennesket og kaller det sin øyensten. Gud skapte mennesket i Treenighetens bilde, det vil si i bildet av ham som er et kjærlighetens fellesskap av tre *personer*. Dette er grunnlaget for den kristne personlighetstanken, at hvert menneske er til i kraft av en deltakelse i Guds kjærlighet. Og mennesket blir mer seg selv i samme grad som det åpner seg for denne kjærligheten. Menneskets verdighet kan ikke understrekes mer radikalt enn dette.

Samtidig slår det positive menneskesynet i kristen humanisme ut i et tilsvarende positivt syn på kulturen. Den hellige Paulus gir den første programerklæring for kristen humanisme når han ber de troende legge vinn på «alt som er sant, alt som er edelt, rett og rent, alt som er verd å elske og akte, all god gjerning og alt som fortjener ros». Den tanken utdypes av kirkefedrenes humanisme (lat. *humanitas*, gr. *paideia*), som hos den hellige Ambrosius når han fremholder at alt som er sant, er av Den Hellige Ånd, uansett hvem som har sagt det. Alt vi møter av godhet, sannhet og skjønnhet i verden, kan bare ha Gud som sitt opphav, sier de tidligste kristne humanistene. Med dette radikale synet på verden møtte de pluralismen i senantikken, en pluralisme som ikke er uten paralleller til dagens multireligiøse og flerkulturelle samfunn. Katolsk årsskrift vil legge til rette for en drøftelse av hva en kristen humanisme impliserer i vår ettermoderne tid.

> For en katolsk humanistisk tenkning, slik vi ønsker å bejae den, er intet menneskelig fremmed. Likevel er det heller ikke fullt gjenkjent som menneskelig før sporene av Guds segl er avdekket.

«SEGL»

Gjennom årsskriftets navn, SEGL, ønsker vi å reflektere noen av de nevnte perspektivene fra en kristen humanistisk tenkning. Troens åpne perspektiv søker å spore Guds segl på hele hans skapning, fremfor alt mennesket og vår livsverden. I all sin fremmedgjorthet bærer mennesket likevel på en særlig måte Guds segl på sin panne, slik det fortelles i Genesis om brodermorderen Kain. Som Guds skapning bærer vi ikke bare et stempel, en påklistret merkelapp, som forteller at Gud er vår opprinnelse. Vi er preget av et segl, en «imprint» av Gud selv. Om preget kan tilsløres og skades, er vår katolske tro at det ikke kan utviskes. Derimot er det troens oppgave å stadig viske bort alt som tilslører, alt som forvansker og forvrenger vår erkjennelse av denne virkeligheten.

I dåpen mottar vi i Kirken på nytt Guds segl, troens segl, som gjenoppretter og fornyer vår relasjon til Skaperen. Men dåpen er også en bekreftelse, en aksept av hele den skapte virkelighet som sakramental realitet. Her besegles menneskets kall til å være skapelsens prest, til å hegne om skapelsen og forvalte dens tilhørighet til Gud.

Når askekorset, som preger forsiden på årsskriftet, tegnes på pannen vår askeonsdag, er det et tegn som forteller om mer enn vår forgjengelighet. For vårt blikk, og dessverre også ofte for vår bevissthet, viskes dette seglet raskt ut, mens vi går videre i livet som best vi kan. Men askekorset er også en påminning om håpets segl som peker utover forgjengeligheten. Gud har merket oss, merket vår verden gjennom sitt eget offer. Vår lengsel etter det skjønne, det gode, det sanne og evige er ikke en fåfengt og utopisk drøm. Lengselen er, forankret i det kristne håpet, virkelighetsorientering, midt i det brustne og forgjengelige. Om vår virkelighet preges av ondskap, fortvilelse og død, er ikke siste ord sagt.

Et katolsk årsskrift for religion og samfunn skal verken fornekte den menneskelige virkeligheten eller bare speile den slik vi erfarer den. En katolsk humanisme lar oss heller ikke heise triumfalismens seil mens verden seiler sin egen sjø. For en katolsk humanistisk tenkning, slik vi ønsker å bejae den, er intet menneskelig fremmed. Likevel er det heller ikke fullt gjenkjent som menneskelig før sporene av Guds segl er avdekket.

Et større bilde

Idealene som fremheves i dette programmet kan lett virke svulstige og urealistiske. Om idealene er vanskelig å tilfredsstille, er det likevel vårt mål å etterstrebe og bejae dem. Vi ønsker først og fremst å tydeliggjøre at det i Norge og Norden finnes skribenter og intellektuelle som kan hjelpe oss med nettopp dette, i en stadig søken mot det katolske. Derfor tidsskriftet du nå holder i hånden. Ingen av oss kan som individer gripe og uttrykke troens katolske fylde. Den er mysteriet vi selv bæres av. Hver på vår måte kan vi likevel spore hverandre til å ane et større bilde av den.

Ingen av oss kan som individer gripe og uttrykke troens katolske fylde. Den er mysteriet vi selv bæres av. Hver på vår måte kan vi likevel spore hverandre til å ane et større bilde av den.

I dette første nummeret er de fleste bidragene blitt til på invitasjon fra redaksjonen. Med disse bidragene angir vi en tone for hvordan vi ønsker at årsskriftet skal fremstå. Gjennom bredde og genrevariasjon håper vi å inspirere skribenter til å sende oss artikkelforslag av ulik art. Vårt mål er at årsskriftet slik vil kunne fungere som en velkommen publiseringskanal for ulike skribenter med engasjement for årsskriftets formål.

Selv om årsskriftet bevisst og tydelig har en katolsk plattform, er det en klar målsetning at det vil fange interesse i en videre krets av lesere også utenfor Den katolske kirke. I dette første nummeret vil leserne kunne finne artikler og kortere tekster med et tematisk spekter fra kunst og kultur til teologi og politikk.

Tradisjonsforankring og kritisk refleksjon

For oss som redaktører, er det viktig å understreke det vi anser som et konstruktivt samspill mellom forankring i Kirkens tro og lære og en kritisk og åpen refleksjon. Her ligger det etter vårt syn ingen motsetning, men en fruktbar spenning som gir rom for kreativ utfoldelse, slik all kreativitet baserer seg på en avgrensning. Troskap mot tradisjonen er noe annet enn innbitt tradisjonalisme, slik kirkehistorikeren Jaroslav Pelikan en gang formulerte det: «Tradition is the living faith of the dead. Traditionalism is the dead faith of the living.» Den tidligere nevnte G.K. Chesterton uttrykte noe av den samme tilnærmingen gjennom sin kjente maksime: «Keep the commandments. Break the conventions.» I dette perspektivet kan trofasthet mot tradisjonen forstås som en prosess som er *avhengig* av kritisk refleksjon. Nettopp når vi slik bidrar til en kontinuerlig lutring av Kirkens levende tradisjon, der den skjelnes fra behagelige og selvtilfredse konvensjoner, fremstår den på ny med sin sanne tyngde, autoritet og utfordrende friskhet.

Tema: Det annet vatikankonsil

I rommet mellom tradisjon og nytenkning lever Kirken sitt liv. Få hendelser i moderne tid understreker dette tydeligere enn Det annet vatikankonsil. Denne høsten er det 50 år siden åpningen av konsilet. Det er derfor naturlig at vi har viet temadelen i dette første nummeret til en markering av denne begivenheten. Her presenterer vi aktuelle og historiske tekster om konsilet, deriblant pave Johannes XXIIIs kunngjøringstale av konsilet, et intervju med biskop Eidsvig og Lars Roar Langslet og et lengre intervju med en av de lutherske observatørene på konsilet. I flere artikler berøres også sentrale teologiske problemstillinger under konsilet og i forlengelsen av det.

Kirkefedrenes katolske humanisme er helt tydelig forbildet for konsilfedrene ved Det annet vatikankonsil i deres program for *aggiornamento*. I denne *oppdatering* av Kirkens kall lå det en vilje til å lytte til verdens behov («de gleder og håp, den sorg og angst som våre dagers mennesker føler»), og en respons på disse behovene ut fra aktualiteten i Evangeliets kall til å vinne sitt liv.

Dedikasjon: Arnfinn Haram OP in memoriam

Få, om noen, av samtidens katolske intellektuelle i Norge har med større vidd og iver arbeidet for å fremme de visjonene vi her har beskrevet, enn pater Arnfinn Haram OP (1948–2012). Få ville med større begeistring gledet seg over de ulike bidragene og det mangfoldige uttrykket for vitalitet i norsk og nordisk katolsk tekning som her kommer til uttrykk. Det oppleves derfor svært naturlig å dedikere det første nummeret av dette årsskriftet til pater Arnfinn. Vi er også glade for å kunne trykke flere bidrag fra hans hånd, inkludert to av de vakreste salmene han skrev.

Vi vil til sist takke Øyvind Lerø og Olav Hovdelien, som var to av initiativtakerne til årsskriftet, sammen med redaktørene. Stor takk til Peter Bjerke, Heidi H. Øyma og ikke minst Kristine Dingstad i St. Olav forlag.

Hilsen fra biskop Bernt Eidsvig

Det var ikke uten en viss sorg Oslo katolske bispedømme slo det gamle St. Olav tidsskrift sammen med Broen da 2009-årgangene var avsluttet. St. Olav hadde igjennom mange tiår hevdet katolske synspunkter på teologi, kultur og samfunnsspørsmål med utholdenhet, innsikt og saklighet. Vi kan notere flere gyldne perioder i tidsskriftets historie som da Sigrid Undset, Lars Eskeland og pater Lutz med flere utgjorde redaksjonen i mellomkrigstiden, 1960-årene, særlig konsilsårene, da St. Olav ble redigert av Hallvard Rieber-Mohn og Erik Gunnes og i Unni Klepper Joynts lange redaktørperiode. Når jeg nevner disse, øver jeg urett mot langt flere enn jeg hedrer.

Mellomkrigstiden bar preg av forsøk på mistenkeliggjørelse og marginalisering av Den katolske kirke fra luthersk hold, og apologetikken ble i perioder like uforsonlig som angrepene. Tøværet under Konsilet gav håp om en banebrytende økumenisk utvikling som kunne føre til en kirkelig gjenforening. – Håpet har vi beholdt, men den senere utvikling har vist oss at det ennu vil være langt frem. St. Olav flagget dette håp i medvind som i motvind.

Så er det med stor glede vi kan ønske SEGL – katolsk årsskrift for religion og samfunn – velkommen, og takke redaksjonen og St. Olav forlag for et meget spennende og innholdsrikt katolsk bidrag til teologi, kultur og samfunnsspørsmål i 2012.

Den katolske tanke må være fri. I historien ser vi at det ikke alltid har vært tilfellet, og det er liten trøst i at katolsk tvang er blitt balansert av annen tvang. Konsilet representerte et gjennombrudd på dette punkt. Selv når friheten måtte føre teologer og andre bort fra Kirken, er den et ubetinget gode og skal forsvares. Læreembedet er et positivt korrektiv for alle katolikker, men enda høyere skal den opplyste samvittighet verdsettes.

Redaktørene uttrykker i sin lederartikkel visjonen for SEGL: at det skal være et årsskrift for katolsk humanisme. En slik visjon er i høyeste grad aktuell. Humanisme er efter hvert et ord som i Norge blir brukt i en snever betydning. Jeg vil ikke frata noen retten til begrepet, og håper snarere på at det fører til en dypere innsikt i felles verdier, for eksempel mellom oss og Human-Etisk Forbund. Erasmus av Rotterdam, Petrarca, Dante og Thomas More, for å nevne noen, gir ordet humanisme større dybde, spenning og aktualitet enn det har på moderne norsk.

Utfordringene for SEGL er store. Jeg ønsker lykke til og mange gode årganger!

+Bernt I. Eidsvig

Foto: Øyvind Lerø.

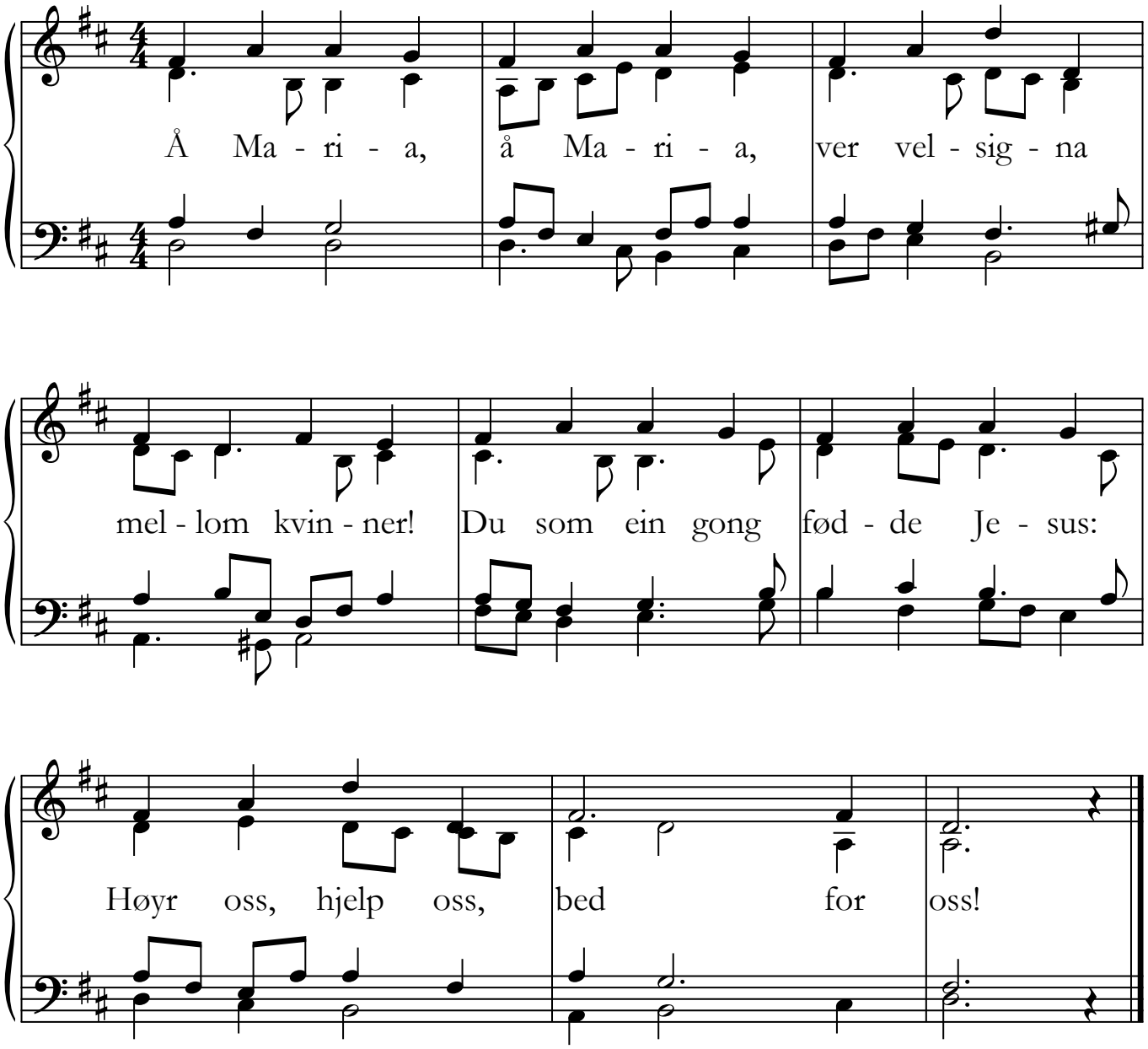
In memoriam

P. Arnfinn Andreas Haram OP

Født: 25. september 1948
Død: 10. juni 2012

In paradisum deducant te angeli,
in tuo adventu
suscipiant te martyres,
et perducant te
in civitatem sanctam Jerusalem.
Chorus angelorum te suscipiat,
et cum Lazaro quondam paupere
aeternam habeas requiem.

A Helge Landmark 2003 **T/M** Arnfinn Haram OP 2003



Mariahymne

Hymnen «Å Maria» er skrevet av p. Arnfinn noen år før han konverterte til Den katolske kirke. Den er uttrykk for en dyp mariafromhet, allerede forankret i Kirkens teologi om Guds mor, allerede hengitt til henne. P. Arnfinn har også skrevet melodien. Takk til Helge Landmark, som har gitt den en firstemmig sats.

2 Ein gong stod du under krossen,
såg med angest opp mot Sonen,
du som vugga han i krubba:
Høyr oss, hjelp oss, bed for oss!

3 Å Maria, å Maria,
ven med alle Jesu vener;
fullt av trøyst er moderhjarta.
Høyr oss, hjelp oss, bed for oss!

4 Du er Lilja i Guds hage,
angar ljuvt og strålar stille,
speglar Herren i ditt andlet.
Høyr oss, hjelp oss, bed for oss!

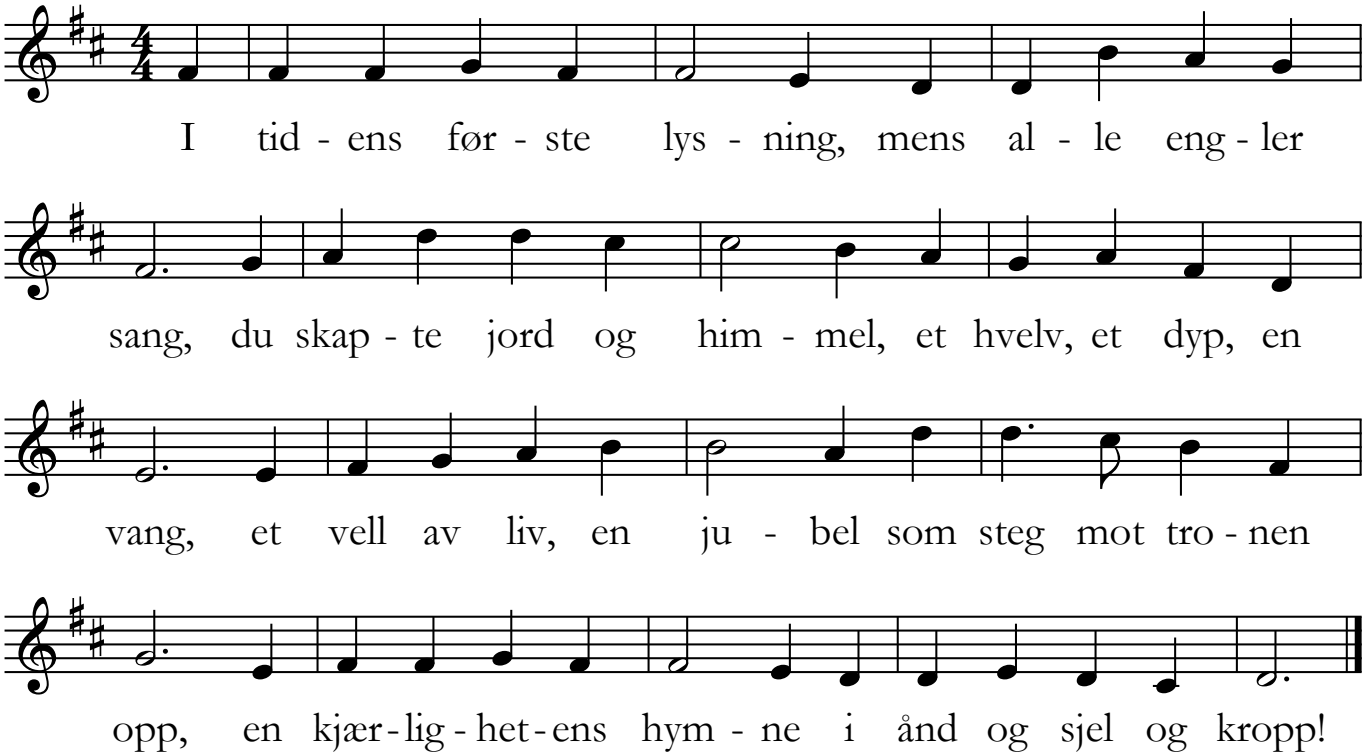
5 Å Maria, å Maria,
Stjerne klår på himmelrauda,
lys oss over hav og bylgjer!
Høyr oss, hjelp oss, bed for oss!

6 Å Maria, du som trudde,
gav deg heilt og gav deg viljug,
også vi vil overgje oss.
Høyr oss, hjelp oss, bed for oss!

7 Fader, Son og Heilag Ande:
Høyr på oss og høyr på henne,
som med oss høglovar Herren!
Amen, amen, amen!

I tidens første lysning

Tekst: Arnfinn Andreas Haram 2001 **Mel:** Samuel S. Wesley 1864



Bryllupssalme

2 For midt i alt det skapte stod det du elsket mest:
Et menneske; ditt bilde, din skapnings tolk og prest!
Å, under over under; Du selv i undring stod
og så, med fryd i hjertet, den første Adams tro!

3 Du ved hans side satte hans like; alles mor,
og mann og kvinne bød du å fylle denne jord.
Med rett de skulle råde for dine henders verk,
og gi seg hen i enhet, i lengsel, øm og sterk.

4 Å, Fader, selv du lengtet å bli i alle ett!
Så sendte du en Frelser, din Sønn hos oss er sett!
Han ble en blodig brudgom, han vant seg selv sin brud
med liv og død som innsats og førte oss til Gud.

5 Det par som her skal signes, går frem i dette tegn;
de kneler for ditt alter, de skjules av ditt hegn,
der smeltes de i flammen, forenes i din glød,
ved hellig ed forbundet i troskap til sin død

6 Men sterkere enn døden er Kjærligheten selv,
slik sol går over skyer på høye himmelhvelv!
Her skilles våre veier, her brytes mange bånd,
der skal vi alle samles, der tar du oss ved hånd,

7 der føres vi til sete i Lammets bryllupsklær
i evig, evig glede blant dem vi elsket her!
Og alle engler synger som i det første gry
– Halleluja! For alltid vi er Guds brud, Guds by!

Denne salmen skrev p. Arnfinn under sitt opphold i Strasbourg. Den var skrevet som en bryllupssalme til et bryllup i Mariakirken i Bergen, sommeren 2001. Salmen ble også sunget under hans rekviemmesse 19. juni i år, men da uten det femte verset. Her publiseres den for første gang i sin helhet, med notene til den vakre anglikanske melodien som salmen er skrevet til.

For alle som var med under rekviemmessen i juni, ble det en sterk opplevelse å synge p. Arnfinns egen salme. I denne salmen er alt med. Hele frelseshistorien, hele katolisiteten – tegnet med Arnfinns penn og med hans dype fornemmelse av troens virkelighet. Noe av Arnfinns personlige grunntone kommer til uttrykk gjennom hele salmen, og særlig i de to siste versene: hans stadige higen og lengsel etter dypere forening og enhet – med Gud og med dem han elsket her. «Her skilles våre veier, her brytes mange bånd; der skal vi alle samles, der tar du oss ved hånd.» I de siste linjene er det som om alt klarner, og når Arnfinns egne ord ble sunget i begravelsen, løftet de vissheten om at han nå er fremme i byen der oppe – og at alt virkelig skal gjenforenes der. Hans venner stod igjen med dyp sorg over å ha mistet Arnfinn, men med glede over at han vant frem i rette tid.

Salmen publiseres her, ikke bare for å gjøre den tilgjengelig som tekst, men også i håp om at den vil bli brukt i bryllup og andre sammenhenger – til velsignelse for alle.

Raghild Butenschøn i arbeid med St. Olavs-statuen. Bilde fra forsiden av Gunnar Danbolts nye bok «Gnist og flamme. Ragnhild Butenschøns skulpturer», Labyrinth Press 2012.

Gunnar Danbolt

Ragnhild Butenschøn og katolisismen

Vær kristen, og forsøk å gjøre et godt arbeid.
Prøv ikke å gjøre noe kristelig.
Jacques Maritain[1]

Det er ikke særlig mange norske kunstnere som har evnen til å komme i avisen og få de store overskriftene som gjør at man, i hvert fall for en stund, er på alles lepper. Ragnhild Butenschøn (1912-92) hørte nok ikke til dem, men det betyr på ingen måte at hun var uten betydning som kunstner. Det er ikke antall spaltemeter som er avgjørende, men den kunstneriske kvaliteten – og den var upåklagelig.

Det er ikke bare hennes beste verk som har sikret henne en solid plass i norsk kunsthistorie – også det valg hun foretok i 1962, har vært avgjørende. For da gikk hun over fra å arbeide tradisjonelt med hammer og meisel til å anvende sveiseteknikken. På det punktet var hun faktisk en pioner. Riktignok gjorde Arnold Haukeland, som i sin samtid var langt mer omtalt og berømt, det samme – også han i 1962 – men han brukte ikke sveiseapparatet direkte på metallplatene, slik Ragnhild Butenschøn gjorde. Han laget en modell i leire og på grunnlag av den sveiset andre skulpturen sammen. Likevel vakte hans skulptur enorm oppsikt, fordi den var abstrakt, mens Ragnhild Butenschøns gikk ubemerket hen, fordi den var figurativ. Men om den var figurativ, var den langt fra tradisjonell. Og hva viktigere er i vår sammenheng – overgangen hadde neppe funnet sted om hun ikke noen år tidligere hadde konvertert til Den katolske kirke. Det er en påstand som vi skal forsøke å begrunne.

Opplæring i en klassisk geometrisk-basert skulptur

Ragnhild Butenschøn fikk sin første grunnleggende undervisning hos maleren Carl von Hanno (1901-53), som var representativ for den retning som hadde hegemoniet i norsk kunstliv i mellomkrigstiden. Von Hanno hadde en klokkertro på det hans franske lærer, maleren og teoretikeren André Lhote – sammen med flertallet av norske kunstnere – kalte «kunstens evige lover». På den ene siden var Lhote modernist, fordi han fremhevet at bildet først og fremst er en todimensjonal flate, og at kunstmidlene (teknikk, form, farge, lys og komposisjon) må legges over og bryte ned motivet. Men han var også klassisist fordi han så sterkt hevdet at maleriet måtte ha feste i en geometrisk-basert struktur som hadde røtter tilbake til antikken. Alle store kunstnere hadde fulgt disse lovene, hevdet Lhote, og det kom til å prege ikke bare «Lots sønner og døtre», som elevene hans ble kalt her til lands, men også de norske Matisse-elevene. Og det var de siste – Henrik Sørensen, Jean Heiberg, Axel Revold, Per Krohg osv. – som innehadde alle de ledende posisjonene i norsk kunstliv i mellomkrigstiden.[2] Matisse-elevene hadde riktignok et annet fargesyn enn Lhote-elevene, men likhetene var større enn forskjellene.

Etter et opphold i Budapest, hvor Ragnhild Butenschøn ble oppfordret til å skifte beite fra maleri til skulptur, begynte hun i 1936 på skulpturlinjen på Statens Kunstakademi i Oslo og fikk professor Wilhelm Rasmussen (1879-1965) som lærer. Rasmussen var en dyktig og anerkjent billedhugger som tok seg godt av studentene

sine. Det kunstsyn hun der ble presentert for, var ikke ulikt von Hannos. Kunsten måtte følge de «evige lover» som man allerede i antikken hadde funnet frem til, basert på geometri, gode proporsjoner og en vektlegging av de stabile elementer i menneskekroppen – ikke øyeblikkets miner og gester. Det var denne klassiske oppfatning Rasmussen og hans elever mente utgjorde den røde tråd i skulpturhistorien.[3] Og det var den Ragnhild Butenschøn var tro mot helt frem til 1962.

Spektrum-kretsen

I 1936 giftet Ragnhild Jakhelln, som var hennes døpenavn, seg med cand.oecon. Barthold Butenschøn, som på begynnelsen av 1940-tallet startet forlaget Dreyer. Like etter krigen fikk Dreyer forlag en henvendelse fra dikteren og antroposofen Alf Larsen – som i mellomkrigstiden hadde gitt ut tidsskriftet *Janus* – om å få på bena et nytt tidsskrift. Barthold Butenschøn ble i fyr og flamme over dette initiativet. Slik ble tidsskriftet *Spektrum* til. Men det skulle hurtig vise seg at Butenschøn og Larsen ikke helt hadde den samme agenda. Butenschøn ønsket et bredt kulturtidsskrift som skulle være et forum for alle dem, uansett tilhørighet, som hadde lært av krigen at materialismen og den liberalistiske fremskrittsoptimisme hadde «fått dødsstøtet», og at alternativet enten var å følge de guddommelige lover eller å gå under. *Spektrum* skulle slik være et talerør for et spiritualistisk livssyn hvor menneskets «åndelige art» skulle være den primære, som det het i programerklæringen.[4]

Alf Larsen var ikke uenig i det, men mente at dette best kunne ivaretas ved at man tok utgangspunkt i Rudolf Steiners åndsvitenskap. Slik ble det ikke, for Butenschøn ansatte magister Carl Fredrik Engelstad, som fra 1945 var teater- og litteraturkritiker i *Morgenbladet,* som redaktør. Han sto støtt på Den norske kirkes grunn. Larsen måtte gå med på det, men han foreslo sin egen nevø, den bråmodne antroposofen Aasmund Brynildsen (1917-74), som tidsskriftets redaksjonssekretær, ellers var professor H. P. L'Orange ansvarlig for billedkunst.[5] Ser vi på de hyppigste bidragsyterne, besto de av Alf Larsen selv sammen med André Bjerke, Øistein Parmann, Jens Bjørneboe, Ernst Sørensen og Leif Wærenskjold, som alle på denne tiden tilhørte antroposofenes krets. Da Engelstad – som Alf Larsen både hadde håpet og forutsett – i 1949 ga seg, ble Ernst Sørensen, som da var Steinerskolelærer i Bergen, ny redaktør. Fra da av var tidsskriftet mer eller mindre et rent antroposofisk foretagende.

I dette antroposofiskorienterte kulturmiljøet fant Ragnhild Butenschøn hurtig sin plass. Hun møtte der kunstnere og intellektuelle som på den ene siden ga sin tilslutning til at kunsten måtte følge evige lover, men på den andre siden hevdet at den måtte være mer enn bare «form og farge og estetikk». Men dette *mer* måtte være meningsfullt og «åndelig givende», og ikke, som i samtidskunsten, destruktiv, slik Aasmund Brynildsen i artikkelen *Kunstens frihet* hevdet at Picasso og de øvrige modernistene var det:

> I denne art kunst – jeg tenker på en Picassos senere sjarlatanerier og alle hans epigoner, og beslektede fenomener innen modernistisk poesi – er den skapende evne vendt om til en destruerende. Slik må den karakteriseres – ikke fordi den nedbryter et tilvant virkelighetsbilde, men fordi den gjør dette uten å skape et nytt. Derved er den moderne kunst gått over fra kunsten til kritikken, eller til rent referat av det moderne menneskets indre tilstand – av kaos.[6]

Et eksempel på dette var ifølge Brynildsen Picassos *Guernica:*

> Picasso er kanskje også den eneste store realist i den moderne kunst – også deri at han som ingen annen har gitt oss angstens billede. Mon ikke *Guernica,* det gråbleke, avmektige *Guernica,* dog vil bli stående som det egentlige

> kunstneriske monument fra denne tid? Men hva har da dette krampaktige verk å gi, hva har det å si oss? Intet annet enn at der ennu er lidelse tilstede. Det er sandelig ikke stort! Visst ikke, men snart er kanskje allerede *det* uendelig meget.[7]

For disse antroposofene var det ikke mye optimisme å spore i samtidens kunst, men akkurat det ga *Spektrum*-kretsen og dens skribenter noe å kjempe for, nemlig en ny kunst som på den ene siden var preget av et åndelig livssyn og på den andre siden støpt i en form som var klassisk-orientert med vekt på geometri og gode proporsjoner. Dette var Ragnhild Butenschøns kunstneriske program på denne tiden.

Det ga hun også uttrykk for i flere artikler i de første årene etter krigen, tydeligst i en *Spektrum*-artikkel fra 1950 med tittelen «Kunsten på anklagebenken». De kunstnere hun der rettet sine anklager mot, er akkurat de modernistiske – representanter for retninger som kubismen, surrealismen og den abstrakte kunsten. Hver av de anklagede kunstnere fikk anledning til å forsvare seg, og det med egne ord hentet fra deres egne skrifter og forskjellige uttalelser i intervjuer. Den siste er Pablo Picasso (1881-1973) – om ham skriver hun i en fotnote:

> Maler og billedhugger, født i Spania 1881. Hovedpersonen og lederen av den anklagede kunst. Vår tids mest berømte og omdiskuterte kunstner. Skaperen av kubismen som innledet utviklingen mot den abstrakte kunst. Hans kunst har gjennomgått en mengde metamorfoser og han har stadig vært en drivende kraft i mange av de mest ytterliggående kunstretninger.[8]

Slik var hun altså helt på linje med Brynildsen og *Spektrum*-kretsen på denne tiden.

Konvertering til katolisismen

Hun hadde altså i etterkrigsårene levet og åndet i et miljø preget av et antroposofisk livssyn og et kritisk blikk på samtidens materialistisk-orienterte kultur. Selv skriver hun at hun fordypet seg i både Rudolf Steiners verk og i indiske og kinesiske religiøse skrifter. Og godt hjulpet av Alf Larsen og Aasmund Brynildsen begynte hun å få en oversikt og forståelse for Steiners åndsvitenskap.[9] Og det var ikke uten betydning for hennes oppfatning av kunstens funksjon og betydning – og av den tradisjonelle kristendom. Særlig Aasmund Brynildsen hadde lite til overs for de vestlige former for kristendom. I essayet hans *Kirken – et tankekors* oppsummerte han sin oppfatning slik:

> Av alle de motmakter som satte inn mot Kristi inkarnasjon i historien var *Romerånden* den sterkeste og vesentligste og det var den som seiret i kirken med sin rasjonalisme og sin maktvilje. Mellom den og den kristne ånd var ingen positiv forsoning mulig. ... Ikke bare Menneskesønnen ble hånet, hudflettet, dømt og korsfestet av menneskene, men også hans levende Ord. Det ble hudflettet i kirkens forbrytelser, hånet i deres praktsyke og deres maktvilje; spekulasjonens narrekappe og intellektets tornekrone måtte det bære, dømt av hårde dogmer, korsfestet av angstredne tanker.[10]

Selv om Aasmund Brynildsen – han var en nær omgangsvenn av familien Butenschøn – nok var den som skrev og snakket mest om Den katolske kirke, var dette en utbredt oppfatning i de antroposofiske kretsene som Ragnhild Butenschøn vanket i. Sett i dette perspektivet virker det ganske utrolig at hun i påsken 1955 konverterte til Den katolske kirke. Vi vet at hun ble meget sterkt frarådet å gjøre dette av akkurat Aasmund Brynildsen, men det hjalp altså ikke. Hvordan skal vi forklare det?

Jeg tror det ville ha vært vanskelig inntil det umulige å finne en rimelig forklaring på dette uventede spranget om *Spektrum*-kretsen bare hadde bestått av antroposofer. Men det gjorde den ikke. Det fantes faktisk også en katolikk der, nemlig bokkunstneren, grafikeren og essayisten Ørnulf Ranheimsæter. Han var den eneste billedkunstneren i miljøet – det var derfor ganske naturlig at Ragnhild Butenschøn ofte og gjerne samtalte med ham. Ikke bare om kunst, men også etter hvert om de livsproblemer som opptok henne.

I 1954 ga Dreyers forlag ut en essayssamling av Ørnulf Ranheimsæter med tittelen *Om tro og vantro,* som fikk stor betydning for mange unge, søkende mennesker på denne tiden – også for Ragnhild Butenschøn.[11] I den blir den kristne tro presentert på en måte som var ganske forskjellig fra den vanlige lutherske. Det menneskesyn Ranheimsæter risset opp, var ikke det protestantisk pessimistiske – mennesket som en helt ut fortapt skapning – men et positivt syn med vekt på at mennesket er skapt i Guds bilde som en unik person, utstyrt med både fornuft, frihet og ansvar. Riktignok ikke feilfritt – det har en grunnskade, en tyngde i sjelen som har brakt det ut av kurs og gjort det forvirret. Men ikke verre enn at fornuften kan bringe det et godt stykke på vei tilbake, selv om det siste og avgjørende veistykke bare kan vandres med hjelp av den guddommelige nåde. Det er dette som gjør den katolske tro kulturåpen – for både filosofi og de musiske kunster er viktige støttespillere på livsveien.

Kontrasten til Den norske kirke på 1950-tallet var iøynefallende. Bortsett fra noen få unntak var den på den ene siden preget av ettervirkningene av pietisme og lavkirkelighet, ikke minst på Vestlandet, og på den andre siden av en Ordets forkynnelse uten særlig vekt på liturgi og mystikk. Moralismen hang tungt over dens forkynnelse og utgjorde en mur som skilte den fra kulturlivet.

Den katolske kirke i Norge var på denne tiden en liten minoritetskirke som i økende grad hadde tilpasset seg norske forhold. Og som også var begynt å spille en rolle i norsk kulturliv, ikke minst takket være skikkelser som Sigrid Undset og etter krigen dominikanerpater Hallvard Rieber-Mohn (1922-82). Rieber-Mohn kan i ikke liten grad tilskrives æren for at en rekke kjente akademikere, litterater, diktere, billedkunstnere, skuespillere osv. – og blant dem altså Ragnhild Butenschøn – hadde konvertert. Den kulturåpne og liberale innstilling som Kirken ble kjent for i disse årene, skyldes nok også oversettelser av de mange betydelige katolske forfattere og intellektuelle fra det øvrige Europa. Det er tilstrekkelig å nevne navn som G. K. Chesterton, Graham Greene og T.S. Eliot fra England, Heinrich Böll fra Tyskland og Georges Bernanos, Francois Mauriac, Paul Claudel, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier og Jacques Maritain. Den siste fikk i 1957 en monumental monografi på norsk av idéhistorikeren A. H. Winsnes.[12]

Rieber-Mohn kan i ikke liten grad tilskrives æren for at en rekke kjente akademikere, litterater, diktere, billedkunstnere, skuespillere osv. – og blant dem altså Ragnhild Butenschøn – hadde konvertert.

Den latinske liturgien, den gregorianske sangen, den katolske mystikk og den lange filosofiske tradisjonen tilbake til Augustin og Thomas Aquinas gjorde Kirken til et attraktivt alternativ for søkende sjeler som Ragnhild Butenschøn. Ikke minst fordi hun her møtte en tro som ikke bare aksepterte kunsten, men også hadde tanker om den. Det hadde naturligvis også Brynildsen og hans krets, selv om de på 1940- og 50-tallet var mer opptatt av kritikk av samtidens kunst og litteratur enn hva den eventuelt kunne åpne opp for. T.S. Eliot var en ytterst radikal nyskaper i modernistisk poesi – som av *Spektrum*-kretsen ble sammenlignet med Picasso – men også anglo-katolikk. Her hjemme var katolikken og mo-

dernisten Rolf Jacobsen en lyriker som hadde gått langt utenfor de gamle opptråkkede stiene.

Så Ragnhild Butenschøns konversjon til katolisismen i 1955 satte henne ikke kunstnerisk sett utenfor det gode selskap, men plasserte henne tvert imot midt inn i et kristent humanistisk kulturmiljø som nok var mer åpent enn det antroposofisk-orienterte som hun forlot.

At konversjonen hadde betydning på det personlige plan, er det liten tvil om, men hadde den noen som helst innvirkning på hennes kunstneriske praksis? For hadde den ikke det, er det ingen grunn til å dvele ved den. Men jeg er faktisk av den mening at den fikk stor, ja, avgjørende innflytelse på akkurat kunsten hennes.

Det kunstneriske spranget

Det skjedde riktignok ikke umiddelbart – det tok en viss tid før endringene kan påvises i arbeidene hennes. I årene like etter 1955 arbeidet hun innenfor det klassisk-orienterte formspråket hun var opplært i, men likevel med et annet fortegn. Et eksempel på det er *Dansende jenter* (1959) – et oppdrag fra Christiania Portland Cementfabrikk på Slemmestad om en fontene i stort format utenfor inngangen.

Her laget hun midt i et vannbasseng en liten jordklode som bare halvveis rager opp over vannet, og på den plasserte hun fire nakne ungjenter. De står ikke rett opp og ned – de lener seg bakover i en vinkel som uten videre ville ha fått dem til å falle, om de ikke alle fire hadde holdt fast i en ring. Kroppene er spenstige, bevegelsene ledige og ansiktene vendt slik at vi av benstillingene, hodenes retning og håret aner at de tripper rundt og rundt i klokkeretningen.

Dette er klassisk-orientert naturalisme på sitt beste, men den er mer enn bare «form, farge og estetikk». For her har hun virkelig fylt formene med et budskap som faktisk ligger oppe i dagen, om man bare reflekterer litt over hva man ser. De fire jentene går helt opp i den aktiviteten de er en del av. De er, som Hans-Georg Gadamer uttrykker det, ett med leken, ja, *er* leken.[13] Jentene handler fritt, utvunget og spontant, men likevel innenfor visse forpliktende regler. For det dreier seg om et samarbeid, og det forutsetter at handlingen er regelfølgende. For hvordan ville det ellers være mulig å få fire ulike mennesker til samtidig å handle på samme måte? I barnelek er reglene som oftest implisitte, og det er de også her, men de er likevel enkle å få tak i.[14] For hvis én av dem plutselig av en eller annen grunn blir sur eller fornærmet, slipper taket og hopper i vannet, vil de tre andre ufrivillig lide samme skjebne. De er avhengige av hverandre, og slik sett er leken et uttrykk for solidaritet, men også for kjærlighet. For kjærlighet er en handling her og nå, hvor man uten baktanke og beregning gir seg hen til den eller de andre, slik disse fire jentene gjør. Og denne kjærlighetslekende handling har ingen kilde utenfor seg selv. Leken er autentisk, som kunsten, fordi den har sin mening i seg selv, og ikke tjener som middel til noe annet. Og til sist er leken, som hos disse fire jentene, en levende og organisk bevegelse som nærer seg av seg selv og derfor er fri.

Sett på denne måten er *Dansende jenter* både et uttrykk for lek og kjærlighet, for kjærlighet er ikke noe man har, men noe man *er* og uttrykker i øyeblikket. Det er derfor den er så sårbar, for ingen aner hvordan leken vil ende. Så Ragnhild Butenschøns fontene på Slemmestad inneholder en hel liten morallære, men fjernt fra den hevede pekefinger og de tyngende budene. Her aner man tanker både fra Goethe og Schiller, men om vi vil også fra Jacques Maritains oppfatning om at politikk stammer fra etikk. For solidaritet og gjensidig kjærlighet er, slik Maritain så det, noe som bare kan finne sted mellom personer, fordi gudsbildet i mennesket, fortettet i personligheten, er frihetens kilde, samtidig som den betegner det unike, uerstattelige og verdifulle ved mennesket, og, *nota bene!,* bare kan komme til uttrykk i relasjoner. Uten et *Du,* intet *Jeg,* og derfor heller ingen gjensidig kjærlighet.[15] Ja, slik kan *Dansende jenter* sette i gang en serie av refleksjoner, hvis vi gir den tid. Og dét, sammen med den sikre formen, gjør *Dansende jenter* til et

hovedverk i Ragnhild Butenschøns første mer klassiske periode, for her er teori og praksis, liv og lære, i harmonisk samdrektighet.[16]

De første arbeider med gnist og flamme

Overgangen fra modellering og hugging til en moderne sveiseteknikk kan virke brå og uformidlet i et kunstnerskap som i nesten femogtyve år har forløpt jevnt og sikkert i en stil vi har karakterisert som en klassisk-orientert naturalisme med innslag av både Auguste Rodin og Aristide Maillol. Men ikke desto mindre inntraff denne overgangen i 1962. Før vi går inn på mulighetsbetingelsene for dette bruddet, for et brudd var det, skal vi se på det første arbeidet i den nye sveiseteknikken, for vi kan vanskelig forklare og forstå et fenomen som ikke er blitt presentert.

Den første skulpturen i den nye sveiseteknikken kalte hun *Åpenbaring* (1962) – den var, i hvert fall i forhold til den norske skulpturtradisjon, laget i to utradisjonelle materialer, nemlig kobber og messing. Tittelen henviser ikke til den åpenbaring den nye teknikken nok må ha vært for henne, men til noen ord i Bibelens siste bok, Johannes Åpenbaring, der det står:

> ... og jeg fikk se ... en som lignet en menneskesønn ... Håret på hans hode var hvitt som hvit ull eller sne, og hans øyne som flammende ild. Hans føtter var som skinnende bronse, glødet i en digel ... I sin høyre hånd holdt han syv stjerner ... hans ansikt lyste som solen når den skinner i all sin glans ... Han sa: ... nøklene til døden og dødsriket er i min makt (Åp 1,13-18).

Motivet var altså tradisjonelt nok, og trygt innenfor figurasjonens rammer. Hvordan gir så Butenschøn disse ordene skulptural form? Hun fremstiller en mann med flammende bladverk rundt hodet – de tynne armene og bena har geometriske former med tydelige konturer, mens kroppen både foran og bak er dekket av store ruglede plater – den bakre videre og større enn den foran. Det er tale om plan mer enn volum. Det er dette som får den til å ligne de tidligkristne figurene med sin flatpressede kropp og markerte øyne. I høyre hånd holder han opp en konstellasjon av syv stjerner, mens han i den venstre viser en nøkkel som kan ligne på et partriark-kors.

Slik sett utgjorde *Åpenbaring* et klart brudd med den klassisk-orienterte naturalisme. Men ikke med den kristne billedtradisjonen, for der er, som antydet, mange forbindelseslinjer både med den tidligkristne kunsten og med visse deler av den tidlige renessanse. Emnet var altså hentet fra den bibelske visjonslitteraturen – Johannes får i sin ensomhet på øyen Patmos i Egeerhavet noen gløtt inn i det himmelske Jerusalem, inn i en virkelighet som langt overgår det vårt menneskelige språk og forestillingsevne er dimensjonert for. Slik Dante gjorde det litt over tusen år senere, for han har i de siste sangene av *Divina Commedias* paradisdel overbevisende fanget inn de problemer et menneske står overfor når han skal forsøke å skildre en slik mangedimensjonert virkelighet. Da kan han ikke annet enn å bable *som* et barn.[17] Barn babler fordi de mangler ord – det gjør også en dikter som Dante i en slik situasjon, men han har likevel tilgang til det Ørnulf Ranheimsæter kaller «poesiens tryllemeisel: det lille ordet *som*». Det er akkurat dette lille ordet *som* også Johannes tyr til – han sammenligner den Kristus som åpenbarer seg for ham med en menneskesønn, med sne og ull, med flammende ild, med skinnende bronse, glødet i en digel, og med solen i sin fulle glans. Hvordan skal en billedhugger gjengi dette? Kan en klassisk marmorfigur gi et bilde av en slik visjon? Eller en bronsestatue? Det er lite trolig!

Men i den tidligkristne kunsten gjorde man forsøk på dette, ikke i skulptur, men i maleri – i piktogrammets skikkelse. Man renset bort alle de naturalistiske detaljene, reduserte figurene til konturerte flater, slik at kroppen mistet sitt volum, og lot øynene, sjelens speil, være bærer av uttrykket. Professor H.P. L'Orange, *Spektrums* kunstmedarbeider, karakteriserte disse senantikke

menneskefremstillingene som åndeliggjorte eller *pneumatiske* (av *pneuma,* som kan bety både vind og ånd). Nå kan man diskutere riktigheten av dette, men Ragnhild Butenschøn hadde lest disse artiklene av L'Orange, og kan ikke ha vært upåvirket av dem.[18] I tillegg passer den tidligkristne kunsten, slik Erich Auerbach har påpekt i *Mimesis,* så godt til Evangeliets egen fortellermåte, som på semittisk vis – og i motsetning til den greske – var mer rettet mot *hva-* enn mot *hvor-, hvordan-* og *hvorfor*-aspektene.[19]

Det er i denne tidligkristne tradisjonen vi finner én viktig inspirasjonskilde til *Åpenbaring.* Men også i Donatellos (1386-1466) asketiske helgenfigurer, som *Johannes Døperen* (1438) og *Maria Magdalena* (1455), hvor føtter og armer er like slanke og tynne som i Butenschøns Kristus-figur.

I og ved denne figuren har hun gått et langt skritt bort fra den tradisjonelle skulpturoppfatning hun tidligere hadde sverget til, både når det gjelder teknikk, materialer, form, uttrykk og farger. Men det var akkurat dette som gjorde det mulig for henne å reflektere inn de mange sammenligningene som teksten fra Johannes Åpenbaring er så rik på. Det krever imidlertid én ting, nemlig en belysning som får kobber og messing til å skinne, som «glødet i en digel». Da vil den tre frem på en måte som nok vil ligne adskillig mer på den lysende og flammende skikkelse som Johannes engang så i sin visjon enn en tilsvarende bronse- eller marmorfigur ville ha gjort. Og det i første forsøk med den nye teknikken.

Denne sveiseteknikken hadde imidlertid også sin pris, for på samme måte som i senantikken måtte hun ofre både volum og klassiske proporsjoner. De såkalt «kunstens evige lover» måtte altså suspenderes. Men prisen var verd det. Derfor er det beklagelig at *Åpenbaring* ikke befinner seg i en katolsk kirke eller på et offentlig museum her i Norge, men hos en privatmann i Genéve.

Vi kan vanskelig skrive om Ragnhild Butenschøn i et katolsk tidsskrift uten å nevne det arbeid hun selv regnet for sitt hovedverk, *St. Olavs-statuen* utenfor den katolske domkirken i Oslo.

Den nythomistiske estetikk

I 1957 – to år etter Ragnhild Butenschøns konversjon – utkom professor A.H. Winsnes avhandling *Jacques Maritain. En studie i kristen filosofi.* Ett av kapitlene i dette verket har overskriften *Kunst og poesi* og gir en første introduksjon til nythomistisk estetikk på norsk.[20] Det gjorde at avhandlingen fikk stor betydning for mange kristne kunstnere, særlig de katolske – flere av dem gikk også videre til Jacques Maritains (1882-1973) egne arbeider. Nå kan vi ikke i denne korte artikkelen gi en oversikt over Maritains estetikk. Vi skal kun kort nevne noen sentrale punkter som nok var viktig for Butenschøn.

Jacques Maritain var i motsetning til det antroposofiske miljøet Butenschøn hadde forlatt, svært opptatt av den franske modernisme. Og som nythomist ønsket han å se modernismens arbeider i lys av skolastikken og da særlig av Thomas Aquinas' filosofi. Han forsøkte å finne begreper i Aquinas' filosofi som – for å bruke Thomas' eget uttrykk i en helt annen sammenheng – kunne redde modernismen som fenomen. Og det lykkes også for ham, i hvert fall langt på vei. For Maritain hadde fulgt fransk kunstliv på nært hold og var dypt fascinert av det han så – også av surrealismen og den abstrakt kunsten. Men til tross for sin fascinasjon hadde han med sin skolastiske optikk problemer med de to siste, fordi de hadde satt en strek over den *imitasjon* av naturen som Thomas og Aristoteles hadde lagt slik vekt på.

Han mente at surrealismen og abstraksjonen hadde falt som offer for en idealistisk subjektivisme og dermed overskredet de materielle betingelser som en kunstner må akseptere, fordi han er et menneske, nemlig å skape

på bakgrunn av og ved hjelp av virkelighetens ting og objekter. Derfor var han kritisk til den rene kunst, selv om han innså at kunsten har sine egne lover som er andre enn naturens. Av samme grunn hadde han problemer med for eksempel Picassos syntetiske kubisme, fordi «denne store maler likesom er grepet av raseri over ikke å kunne skape av intet og forvandle tingene, og hevner seg på maleriet». Men likevel tilføyer Maritain at man ikke må glemme «motet og skjønnheten i hans heroiske eksperiment».[21]

Selv om Maritain hadde visse reservasjoner overfor en kunst som ikke i en eller annen forstand tok utgangspunkt i det faktisk gitte, altså i virkeligheten, var han ikke uenig med surrealistene når det gjaldt deres understrekning av at en kunstner verken har eller kan ha kontroll over det hun eller han foretar seg i den skapende prosess. Han trakk likevel andre slutninger av det enn surrealistene – han var nemlig uenig i at en kunstner skulle oppgi sin fornuft og la det ubevisste strømme fritt. Derfor gikk han nøye inn på den skapende prosess, som han konsekvent kalte en *poetisk erkjennelse*.[22] Han benytter med hensikt begrepet *erkjennelse,* men understreket at det *ikke* dreier seg om en logisk-diskursiv erkjennelse som den vitenskapelige, for den bidrar ikke med begrepsmessig kunnskap om tingene. For mens filosofen er på jakt etter begreper, er kunstneren opptatt av det konkret eksisterende. Og likevel er den poetiske erkjennelse knyttet til intellektet eller fornuften, for fornuften er mer enn bare en analyserende aktivitet – den *ser* også, fordi den er intuitiv i tillegg til å være diskursiv. I den poetiske erkjennelse forenes fornuft med sjelens øvrige krefter som erindring, følelser og fantasi, og omfatter slik hele sjelelivet, ikke bare deler av det. «Poesi utgår fra det hele menneske, fra sanser, fantasi, intellekt, kjærlighet, lengsel – fra blodet og ånden på samme tid».[23]

Men hva da med Freuds begrep om det ubevisste, som surrealistene bygget på? Thomas Aquinas anvender naturlig nok ikke dette begrepet – det var ennå ikke oppfunnet – men, skriver Maritain, han er likevel inne på lignende tanker når han taler om *intellectus possibilis* – som Maritain kaller *det åndelig ubevisste* i motsetning til Freuds biologiske. Det er dette *før-bevisste* intellekt som i særlig grad aktualiseres når kunstneren skaper – ikke en begrepsmessig erkjennelse, men altså likevel en erkjennelse – så å si *i tingene.* Men ikke i tingene isolert, for kunstneren ser dem i lys av seg selv, eller mer presist, i lys av *sin opplevelse* av dem, og det får frem noe ved dem som bare kunstneren har sett – det Maritain kaller deres skjulte vesen. Og derfor er resultatet både dunkelt i den forstand at det ikke lar seg uttrykke i klare begreper, men samtidig er det «i en annen forstand mer lysende enn vitenskapsmannens og filosofens».[24]

Det klareste eksempel på dette er den tidlig modernistiske maleren Paul Cézanne (1839-1906), som i likhet med Charles Baudelaire (1821-67) blant dikterne, er den store helten i Maritains estetiske univers. Grunnen til det er at Cézanne ble seierherre i den store konflikten mellom den indre opplevelse og det Martain kaller det gjenstridige stoff (naturen). Ingen kunne ha en poetisk erfaring og erkjennelse dypere, mer personlig enn han. For han lukket seg ikke inne i seg selv og sitt eget jegs mysterier, men oppdaget i naturen en hemmelighet like enestående som han selv.

Cézannes maleri streber dunkelt etter en realitet i tingene som er dypere, mer mysteriøs og mer betydningsfull enn den som fenomenene rent logisk interpretert frembyr. For som han skriver i et brev – man må ha

Slik endret Ragnhild Butenschøn både den teori og praksis hun hadde holdt fast ved i et kvart århundre, og fikk som katolikk en kunstnerisk frihet som satte rike frukter. Det er verd å merke seg.

det syn på naturen som *Pater Omnipotens Aeterne Deus* sprer ut for våre øyne.[25]

Ut fra en slik oppfatning av den skapende virksomhet er det klart nok at den er hevet over ordene, fordi den skriver seg fra det åndelig ubevisste eller fra det førbevisste intellektet. Derfor kan hverken kunstneren selv eller kunsthistorikeren redegjøre for hva som skjer i den kunstneriske skaperakt. Det vi kan slutte av for eksempel Cézannes maleri, hevder Maritain, er at det dreier seg om to poler: kunstnerens hele sjeleliv på den ene siden – altså sanser og intellekt, vilje og erindring, fantasi og lengsel, kjærlighet og kompetanse – og virkeligheten, eller som Maritain uttrykker det, tingene, på den andre. For virkeligheten må være tilstede i kunstverket, om enn forvandlet eller deformert i større eller mindre grad. For kunstneren skaper aldri, som Gud, av intet, men alltid *connaturaliter,* dvs. kongenialt eller i dyp sympati med naturen.[26]

Ut fra Maritains tanker om den poetiske erkjennelse er det lettere å forstå hvorfor Ragnhild Butenschøn ikke betraktet *Åpenbaring* som et brudd. De to polene i hennes poetiske erkjennelse var på den ene siden hele hennes sjeleliv fra intellekt til lengsel og på den andre siden opplevelsen, ikke av naturen i dette tilfelle, men av en bibelsk visjon. Og det betyr en metafysisk størrelse som for en kristen er en like uomtvistelig virkelighet som naturen.

For å kunne formidle den opplevelse hun hadde av Johannes' visjon, hadde hun faktisk bruk for en annen teknikk enn den klassiske og andre materialer enn marmor og tre. Og forbilder hadde hun også for dette. Rent teknisk og materialmessig modernister som den spanske skulptøren González og Picasso – som hun ellers hadde et kjølig forhold til – og stilistisk den tidligkristne kunsten. Slik var valg av teknikk, materialer og forbilder så å si inkorporert i den skapende handling eller den poetiske erkjennelse. Derfor lar det seg ikke gjøre å beskrive den ytterligere enn med de antydninger vi her har foretatt. Men at resultatet er en ny erkjennelse, er tydelig for enhver som har øyne å se med, selv om den ikke har gitt oss nye begreper å fange den inn med.

St. Olav utenfor den katolske domkirken i Oslo

Vi kan vanskelig skrive om Ragnhild Butenschøn i et katolsk tidsskrift uten å nevne det arbeid hun selv regnet for sitt hovedverk, *St. Olavs-statuen* utenfor den katolske domkirken i Oslo. Hun ønsket ikke her å fremstille den modne Olav like før Stiklestad, slik det har vært vanlig i vår middelalderikonografi. Men den helt unge Olav like etter at han som 18- eller 19-åring ble døpt i Rouen. Det var som tenåring han første gang møtte kristendommen på sine vikingetokter langs Englands, Irlands og Frankrikes kyster og innså at den både innebar en ny fremtid for ham personlig og mulighetene for et reelt kongedømme i Norge. For istedenfor det trange og snevre ættesamfunnet, som ofte var begrenset til en liten bygd eller noen håndfulle gårder, ble verden i og ved kristendommen utvidet til et universelt menneskelig trosfellesskap som omfattet hele Vest-Europa. Professor Gro Steinsland har karakterisert dette fellesskapet som en inderlig universalisme som var med på å brøyte vei for ideen om menneskerettigheter. Istedenfor den gamle fatalisme og de tyngende æresbegrepene hevdet kristendommen at det var de individuelle handlingene som var avgjørende. Åpnet mennesket seg i kjærlighet for både Gud og sin neste, ville det ha en fremtid i det himmelske Jerusalem, men lukket det seg inne i seg selv, ville det falle av egen tyngde ned i Hælheim. En slik oppfatning innbefattet et nytt lineært tidsbegrep, for både Kirken som helhet og det enkelte menneske var på en reise mot et mål som ingen helt kunne vite når ville inntreffe. Både den individuelle død og dommedag innebar tidens slutt og overgangen til en ny dimensjon som gikk ut over menneskets tanke og begreper.

Alt dette sammenfattet Ragnhild Butenschøn i den sveisede stålskulpturen av Olav Haraldsøn like etter dåpen. Han holder korset høyt med sin venstre hånd, og gjør en velsignende gest med den høyre. Selv om han på

dette tidspunktet bare var et kongsemne, har han allerede kronen på hodet. Det som karakteriserer skulpturen, er kraften i bevegelsene – den hevede venstre hånd er siste del av en bevegelse som egentlig begynner i høyre fot, formidles av de brede diagonale båndene som utgjør hans kappe opp til den hånden som løfter korset høyt. Fra venstre fot går der en ikke like kraftig bevegelse opp i den markerte halsen og det store hodet. Kroppen er smal og spinkel – det er bare en tenåring vi ser – mens hodet er påfallende stort og tungt. Men også alvorlig og fattet. Det er da også der både forstand og vilje er konsentrert, slik Thomas Aquinas så det. Det er det ungdommelige pågangsmotet som slår en – en ungdom som har fattet en beslutning og setter alt inn på å nå sitt mål. Hva han ikke visste ved dåpen i Rouen, var at hans seier ville gå gjennom nederlaget. For han vant ikke slaget ved Stiklestad – han tapte det, men i og ved hans død ble hans hardeste motstander, Tore Hund, som ga Olav banesåret, overbevist om at Olav var en helgen. En håndskade han hadde pådradd seg i slagets hete, ble helbredet da Olavs blod tilfeldig falt på det.

Slik sammenfatter denne statuen egentlig hele Olavs liv – for fra denne store beslutningen gikk linjen ikke rett og direkte, men kroket og ad mange omveier og villstier, til det nederlag «som oppslukt ble til seier», som det heter i påskesalmen.

Ørnulf Ranheimsæter som veiviser

Maritain ble en viktig veiviser for Ragnhild Butenschøn, men det ble også Ørnulf Ranheimsæter – både til tro og kunstnerisk liv. Hun laget da også et nesten beåndet portrett av *Ørnulf Ranheimsæter* i gips. Ansiktet er modellert i store flater – en høy panne, hårmanken gredd til høyre for oss – et trekk som gir høyre side en viss aksent, som forplanter seg til øre, øyenbryn og øyenlokk som alle er dradd litt høyere opp enn på motsatt side. Begge øyenlokkene hans er riktignok tunge – det kan virke som om øynene ikke er helt åpne for den verden som befinner seg rundt ham, men snarere, som en romantisk poet, skuer inn i en annen og dypere virkelighet.

Skjønt Ranheimsæter hadde så visst også et godt øye for den ytre virkelighet. Det gir han et eksempel på i et av sine essays – «Kunstneren og hans etiske alvor» – opprinnelig skrevet for essaysamlingen *Den ansvarsfulle frihet* i 1958.[27] Det kunstsyn han her legger frem, er identisk med den modernistiske, idet han ser på kunstverket som en autonom virkelighet som følger egne lover som er annerledes enn både naturens, vitenskapens og etikkens. Også i synet på kunstneren holder han seg stort sett innenfor modernismens rammer. Men nythomisten viser seg når han legger til at en kunstner har visse strømførende lag, men også sider som *ikke* er det:

> … de strømførende lag i hans sinn eier han som uforskylt gave. Alt det han øser derfra, blir funn. Men alt det han øser annenstedts fra, blir påfunn. En stor del av kunstnerens kamp består da i å skjelne skarpt og ubarmhjertig nettopp her. Men vandrer han såsant i «de gjerninger som forut er lagt ferdige», og skaper han virkelig ut fra den gitte grunn i seg selv, da er hans verk noe mere enn en arbitrær ting han har diktet eller smurt sammen: Det blir en utblomstring av de krefter som skaper og bærer virkeligheten.[28]

Derfor, så lenge Ragnhild Butenschøn på den ene siden holdt seg til sine egne «strømførende lag» og på den andre siden til «virkeligheten» – i gåseøyne fordi virkeligheten kan være både det som er inne i oss, omkring oss og over oss – er teknikk og materiale likegyldig. Det var på dette punkt Jacques Maritain og Ørnulf Ranheimsæters nythomistisk-modernistiske estetikk var avgjørende for henne. For spørsmålet er om hun i det hele tatt ville ha kommet på den tanke å bryte med den klassiske teknikk og formoppfatning, om hun ikke hadde

hatt den støtte – eller det *stillas* – som denne estetikken ga henne. Riktignok understreket de begge at kunstneren på en eller annen måte bør arbeide sammen med den synlige virkelighet, men begge strakk seg langt når det gjaldt hvordan dette forholdet skulle være. I hvert fall for Maritain – og kanskje også for Ranheimsæter – var abstraksjonen et skritt for mye, selv om Maritain hadde sympati med visse sider av den. Men av et intervju med Ragnhild Butenschøn, fra 1960, går det klart frem at hun nå har senket skuldrene og lagt bak seg den restriktive holdning som preget *Spektrum*-artikkelen *Kunsten på anklagebenken* fra ti år tidligere.

Intervjuet er fra det katolske tidskriftet *St. Olav,* og intervjuer er redaktøren, pater Hallvard Rieber-Mohn.[29] De samtaler om kirkekunst, og Ragnhild Butenschøn retter hardt skyts mot alle de søtladne og sentimentale Kristus-, Maria- og helgenstatuer som i stadig økende grad befolker katolske kirker rundt omkring. Hun sier blant annet:

> Når vi ser helgener fremstilt slik at det er *det ytre* ved dem som skal godtgjøre at de er helgener: en tom gestus, himmelvendt blikk, skyer under føttene og lignende teater-tricks, så er det jo uttrykk for en illusjon, en løgn om virkeligheten ...[30]

Men så på slutten av artikkelen spør Rieber-Mohn:

> – Til slutt, fru Butenschøn: Tror De at den mest hypermoderne «non-figurative» kunsten kan få noen anvendelse i kirkene?
> – Det er ikke så lett å svare på. La meg nå se: Jeg har sett glassmalerier – av franskmannen *Manessier* – som var non-figurative, og som bidro til å gi kirkerommet en sakral verdi. Men jeg kan ikke huske non-figurativ skulptur som ville ha passet i et kirkerom. Umulig er det jo ikke![31]

I et annet intervju, denne gang med *Morgenposten* (23.01.1960), spør journalisten *Peer:*

> – Hva da med den non-figurative kunsten?
> – Hun ler smittende, men oppgitt: – Hvor De er vrien. Hva skal jeg si? Jeg selv er jo slett ikke non-figurativ, jeg kan liksom ikke tenke meg å bli det heller, jeg har intet forhold til det. Det betyr ikke at jeg fordømmer det. Men jeg er litt redd for alt ropet etter non-figurativ kunst. *Også den kunstformen må svare til noe i kunstnerens indre, som han ikke får uttrykt på annen måte.* Men blir det mote, blir det også fristelse.

Dette skulle vel vise at Ragnhild Butenschøn har lagt fra seg den sterkt kritiske holdningen som preget *Kunsten på anklagebenken.* Hun erkjenner at hennes egne «strømførende lag» neppe disponerer henne for abstrakte og non-figurative uttrykk, men ser ikke bort fra at andre kunstnere kan ha slike lag. Og hun peker i samtalen med Rieber-Mohn på Alfred Manessiers (1911-93) glassmalerier som et eksempel på et vellykket sakralt uttrykk av non-figurativt merke. Manessier var praktisende katolikk og var én av de kunstnerne som tilhørte den pariserskolen som på 1940- og 50-tallet fikk så stor betydning for norske abstrakte kunstnere som Jakob Weidemann, Inger Sitter etc.[32]

Slik endret Ragnhild Butenschøn både den teori og praksis hun hadde holdt fast ved i et kvart århundre, og fikk som katolikk en kunstnerisk frihet som satte rike frukter. Det er verd å merke seg.

Gunnar Danbolt er professor emeritus i europeisk kunsthistorie ved Universitetet i Bergen. Hans siste bok er: «Gnist og flamme: Ragnhild Butenschøns skulpturer», Labyrinth Press 2012.

Noter

1 Sitert etter Ørnulf Ranheimsæter: «Kunstneren og hans etiske ansvar», *Den ansvarsfulle frihet,* utg. av Athenation, (Dreyer) Oslo 1958, s. 30.

2 Alf Rolfsen, *Kunsten skifter ham,* (Gyldendal) Oslo 1974, s. 95-102 og *passim;* Gunnar Danbolt, *Norsk kunsthistorie. Bilde og skulptur frå vikingtida til i dag,* 3. utg. (Samlaget), Oslo 2009, s. 268f.

3 Bygger på B. Hansen: *Mannen bak søylen,* Skien 1979 og *Norsk Kunstner leksikon,* bd. 3, Oslo 1986, s. 269-275

4 Jf. Tore Rem: *Sin egen herre. En biografi om Jens Bjørneboe,* (Cappelen Damm) Oslo 2009, s. 205f.

5 Aasmund Brynildsen utviklet seg med tiden bort fra antroposofien og over mot en russisk-ortodoks-orientert kristendomsform. Men denne utviklingen tok tid, og hvis vi ser på hans artikler fra 1950-tallet, opererte han ennå med uttrykk som *Kristus-vesenet* o.lign. som stammer fra Steiner og vanskelig kan forstås i tradisjonell kristen sammenheng. Alf Larsen tok skarpt avstand fra nevøens utvikling og gjorde ham til sist «arveløs», dvs. han ønsket ikke at Brynildsen skulle være hans representant etter hans død, som opprinnelig tenkt. Men dette var lenge etter 1940-årene.

6 Aasmund Brynildsen: «Kunstens frihet», *Det nye hjertet og andre essays,* (Dreyer) Oslo 1960, s. 18.

7 *Ibid.* s. 94.

8 Artikkelen er gjengitt i både Ragnhild Butenschøns *Mine skulpturer op. cit.* og i hennes *Kunst og livssyn,* men fordi bare den siste er tilgjengelig for offentligheten, er alle henvisninger til den. *Kunst og livssyn,* s. 80.

9 *Mine skulpturer op. cit.* s. 50.

10 Aasmund Brynildsen: «Kirken – et tankekors», *Det nye hjerte op. cit.* s. 121.

11 Ørnulf Ranheimsæter: *Om tro og vantro. Essays,* (Dreyer) Oslo 1954.

12 A. H. Winsnes: *Jacques Maritain. En studie i kristen filosofi,* (Aschehoug) Oslo 1957. Av de øvrige katolske forfatterne finnes det norske oversettelser akkurat fra 1950- og 60-tallet.

13 H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik,* (J. C. B. Mohr) Tüb. 1965, s. 102, hvor det heter: «Das Spiel is es, was den Spieler in Banne hält, was ihn ins Spiel verstrickt, im Spiele hält». Derfor er «das eigentliche Subjekt das Spieles nicht der Spieler, sondern das Spiel selbst». Når man leker, gir man seg i så høy grad over til leken at det er som om man går inn i «eine geschlossene Welt».

14 Om Ludvig Wittgensteins begrep «regelfølgende adferd», se Gunnar Danbolt og Åse Enerstvedt: *Når voksenkultur og barns kultur møter,* (Norsk Kulturråd) Oslo 1995, s. 39f.

15 Jf. Winsnes, *Op. cit.,* s. 214ff.; Martin Buber: *Jeg og du,* (Munksgaard) København 1964 og Randi Berg: *Alternativ til det absurde. En studie i Gabriel Marcels filosofi med to essays av Marcel,* (Tanum) Oslo 1969, s. 54 f og 126ff.

16 Da Christiania Portland Cementfabrikk ble nedlagt i 1989, ble fonténen plassert på bryggen, men ble senere lagret. I 1998 ble den gitt av Norcem a.s. til stiftelsen Heimen på Slemmestad, hvor den igjen er plassert i et basseng, men omdøpt til *De fire gratier.*

17 Dante Alighieri: *Divina Commedia, Paradiso,* Canto xxxiii, vers 56ff, men se også George Steiner: *Language and Silence,* (Faber & Faber) London 1985, s. 59ff.

18 Gjenopptrykket i Hans P. L'Orange: *Fra antikk til middelalder: fra legeme til symbol, Tre kunsthistoriske essays,* (Dreyer) Oslo u. å., s. 49f.

19 Erich Auerbach: «Odysseus' skramme», *Mimesis. Virkelighedsgengivelsen i den vesterlandske litteratur,* (Munksgaard) København 1965, s. 11-37.

20 Winsnes, *op.cit.,* s. 225-68.

21 *Ibid.* s. 237.

22 Hele dette essays er gjengitt i Jacques Maritain: *Kunstens grænser* (Hasselbach) København 1956, s. 38-63.

23 Winsnes, *op.cit.* s. 245.

24 *Ibid.* s. 247.

25 *Ibid.* s. 238.

26 *Ibid.* s. 237 og 247.

27 *Den ansvarsfulle frihet, op.cit.* s. 9-57.

28 *Ibid.* s. 31.

29 Hallvard Rieber-Mohn: «Ukunsten er nemlig farlig ...». *St. Olav katolske tidsskrift* 12(1960): 25, s. 358-360

30 *Ibid*. s. 360.

31 *Ibid, loc. cit.*

32 Om Pariserskolen jf. Niels Chr. Geelmuyden og Gunnar Danbolt: *Inger Sitter – et portrett,* (Aschehoug) Oslo 2009, s. 165ff

Kunst og litteratur kan hver på sin måte øve en stor innflytelse på Kirkens liv. De prøver nemlig å granske menneskets særtrekk, problemer og erfaringer i forsøk på bedre å kjenne og forme både seg selv og verden.

Gaudium et Spes, 62

Maria under korset. Tolvte stasjon av korsveien, Jesus dør. Foto: Yai Images.

Sr. Hildegard Koch OP

Med Maria under korset

Det ruvende korset lot seg ikke overse. Mektig hang det i jernkjettinger under apsisens hvelving og behersket hele alterrommet i vår landsbykirke. Det var et gotisk krusifiks, altså en trebjelke med en mannshøy corpus skåret i tre. Ettersom min far var organist, tilbrakte jeg gjerne i min barndom mye tid på orgelgalleriet, og talte så å si i «øyenhøyde» med Jesus på korset, hvis ansiktsuttrykk var fylt av fred og omgitt av et mildt smil.[1]

Så langt tilbake som jeg kan huske, har jeg i alle faser av mitt liv sett det som skjedde på korset som et uttrykk for Guds kjærlighet til oss mennesker, og symbolet kors som et livstre som det nye livet spirer fra. Jeg visste at i Jesu Kristi død på korset gjør Gud noe endelig. Han tar i egen person døden på seg, den som all verdens syndere samler på seg, idet de fornekter Gud.

Martin Luther snakker om et «salig bytte». Gud tar på seg det som har gjort at vi har mistet vårt liv og gir oss del i sitt livs fylde. Jesu utstrakte armer var for meg forsikringen om at den Korsfestede og Oppstandne omfatter meg og alle troende og trekker oss til sitt guddommelige hjerte. Når jeg betraktet korset, følte jeg meg alltid trygg, og visste allerede som liten pike at han hadde lagt sin hånd på min skulder. Jeg hadde ikke noe inderligere ønske enn å følge ham og gi mitt liv helt og fullt til tjeneste for ham.

Første gang jeg snakket om mitt kall, var på min første skoledag. En nabokone gav meg en sjokoladeplate og gratulerte meg med denne min første skoledag og spurte hva jeg ville bli senere? «Nonne», svarte jeg uten å nøle, noe som førte til en bekymret blikkveksling mellom mine foreldre som stod ved siden av meg. Denne blikkvekslingen har jeg siden aldri glemt. Jeg forstod at jeg hadde sagt noe som jeg helst ikke skulle ha sagt. Men nabokonen var ikke fornøyd med mitt korte svar. «Hva tenker du at du skal gjøre som nonne?» utforsket hun videre. Stolt løftet jeg blikket og svarte bestemt: «Jeg skal kjøpe en stor traktor med tilhenger og kjøre med den til Afrika. Der jeg skal samle sammen de fattige og foreldreløse barna, og ta meg av dem.»

Fra denne dag av snek jeg meg som en tyv inn i kirken. Ingen skulle se meg, ingen skulle tenke at jeg var et spesielt fromt barn, ingen skulle bekymre seg om min fremtid. Likevel ble mine hemmelige møter med mannen

på korset stadig hyppigere og forble min lille hemmelighet, som jeg beholdt for meg selv helt til den dag da jeg trådte inn.

Under det samme kors feiret jeg hver søndag og helligdag det hellige messeoffer sammen med min familie og hele menigheten. «Dette er mitt Legeme, gitt for dere» – jeg helt i deg, du helt i meg! «Dette er mitt blod, den nye og evige pakts blod» – med hele hans Kirke. Se og smak Guds store kjærlighet, i den frir han oss fra våre synder og gjør oss hele og fulle av tillit ...

Overbevisningen vokste stadig sterkere i meg om at Gud er kjærlighet; ikke kjærlighet til seg selv, men kjærlighet til oss alle. Denne kjærlighet manifesterte seg for meg i hans hengivelse hele veien til døden på korset.

Senere, da jeg trådte inn i Dominikanerordenen, valgte jeg som motto for mitt liv «Om Guds barmhjertighet vil jeg synge til evig tid», og dette står det, etter 45 års ordensliv, fremdeles inngravert i min ring. Jeg forstod den gang, under korset, at vi selv en gang helt i dypet må erfare vår egen *armhjertighet*, for å kunne bli til varmhjertede mennesker, for også å kunne forkynne Guds barmhjertighet til andre mennesker.

Utad levde jeg som barn og ungdom et nesten «normalt» liv, bortsett fra det noe uvanlige faktum at jeg som katolikk vokste opp i en protestantisk prestegård. Da min familie hadde mistet alt under krigen og vårt hus lå i ruiner, tok den protestantiske sognepresten, som sammen med sin barnløse kone bodde i en altfor stor prestegård, min familie til seg. Som gjenytelse spilte min katolske far bl.a. på «det protestantiske orgelet» og gjorde nytte som kunstner. I en tid hvor man stort sett ikke snakket om økumenikk, levde min familie den gang i etterkrigstyskland med ett ben i hver av disse to kirketradisjonene.

Jeg forstod den gang, under korset, at vi selv en gang helt i dypet må erfare vår egen *armhjertighet*, for å kunne bli til *varmhjertede* mennesker, for også å kunne forkynne Guds *barmhjertighet* til andre mennesker.

Den vennlige, gamle sognepresten var som en bestefar for min eldste bror og meg, og på den måten kan man jo forstå at vi søsken snart merket forskjellene og prøvde å forholde oss korrekt i de forskjellige sfærene. Min eldre bror følte seg ofte kallet til å rette på meg, for å begrense mengden av mine feiltrinn.

Det jeg personlig forstod aller tydeligst, var at man måtte være forsiktig med Maria for ikke å støte våre protestantiske venner. Derfor kunne jeg i en viss alder irritere meg ganske mye over katolske damer som, da de kom inn i Guds hus, ikke først hilste på Herren, men løp rett inn i Maria-kapellet for å tenne lys der. Gud skje lov var mine foreldre gode pedagoger som roet mitt «protestantiske hjerte», idet de forsikret meg at Jesus sikkert gleder seg over at vi også ærer hans mor.

Senere, som aktiv speider, hadde jeg en dominikaner som åndelig veileder, som fortalte oss at vi måtte ha Maria som forbilde. Vi skulle likesom speile oss i henne. Et speil reflekterer lyset som det tar imot og gir det videre. Et speil er til for at vi kan betrakte oss selv og kjenne oss selv igjen. I Jakobs brev leser vi: «For den som hører Ordet uten å høre etter det, han ligner en mann som ser på ansiktet sitt i et speil: Han ser på det, går sin vei og glemmer straks hvordan han så ut. Men den ser inn i frihetens fullkomne lov og fortsetter med det, han blir ikke en glemsom hører, men en gjerningens gjører. Han skal være lykkelig i sin gjerning» (Jak 1,23-25).

14 år gammel leste jeg i en bok av den franske dominikaner p. Josef Lataste, at Dominikanerordenen hadde som formål å preke om Guds barmhjertighet både i ord og gjerning. Han hadde grunnlagt en dominikansk kongregasjon som tok seg av de såkalte «falne kvinner» som havnet i fengsel. Dette talte sterkt til meg.

Men før jeg begynte å preke til andre om Guds barmhjertighet, skulle jeg gå noen semestre i lære hos Maria. Det begynte med at jeg i ungdommen ble disippel til Dorothee Sølle, som innkalte studentene hver uke til Antoniterkirken i Köln, til den såkalte politiske nattbønnen. Vi, den berømte 68-generasjonen, var nesten imot alt og alle. Demonstrasjon og opprør var hovedprogrammet, det eneste vi aksepterte var den såkalte frigjøringsteologien. I denne tiden trakk jeg meg bort fra korset. Mine jevne, fortrolige samtaler og møter med Jesus var fortid.

I stedet begynte jeg å lese og utdype Sartre og Camus. Jeg fant svaret på alle mine spørsmål i den franske eksistensialisme. Alt var absurd! I denne tiden ble jeg dypt ulykkelig og gikk etter hvert til en ungdomsprest og fortalte ham at jeg ikke mer kunne tro, og at jeg for lenge siden hadde sluttet med å be.

Jeg sto sammen med Maria under korset, lammet av smerte. Maria hadde lært meg å ikke rømme, men å bære, bare å være!

Etter en drøy time med skriftemål tok presten ordet og fortalte meg at jeg nok aldri før i livet hadde tryglet så inderlig til Gud. Siden jeg i hemmelighet hele dagen holdt rundt rosenkransen som var skjult i lommen min, skulle Maria vise meg veien videre. Derfor skulle jeg som bot be Marias Lovsang: Magnificat. Dette gjorde jeg senere på soverommet mitt, og på et øyeblikk gikk jeg fra politisk teologi over til en veldig fruktbar frigjøringsteologi. Med Maria sang jeg: «Min sjel opphøyer Herren, og min ånd fryder seg over Gud min frelser. For han har sett til sin ringe tjenerinne.»

Plutselig var det bare varme i meg. Den sanne omvendelsen begynte med å ta imot Guds kjærlighets uuttømmelige rikdom, og tillate Gud selv å handle i og gjennom meg, det vil si å gi avkall på min usle, fattige kjærlighet og ta imot ham som er selve kjærligheten.

Plutselig kunne jeg kutte ut ord som *jeg må, jeg skal*. Porten ble åpnet til et skifte fra lov til kjærlighet. Maria sang ikke kamp- og klagesanger, men lovsanger. Hun lovpriser ikke seg selv, men Gud som har sett henne, selv i hennes ringhet. Plutselig fant jeg veien tilbake til korset mitt, og denne gangen kunne jeg knele ned under det og bare si: *«Fiat voluntas tua!»*

Jeg var 21 år da jeg kom til klosteret. Å forlate foreldrenes hus ble et vanskelig valg. Far hadde sagt at hvis jeg forlot hjemmet for å bli nonne, skulle jeg regnes som død for ham! Jeg hadde intet valg. Kallet var for sterkt. Jeg valgte å ta korset på meg og følge Ham.

Siden var jeg i kloster for å gi livet mitt til de såkalte «falne Kvinner». Men mine overordnede var overbevist om at jeg, som kom fra ungdomsarbeidet, hadde en spesiell karisma til å omgås vanskelige gutter. Så ble jeg mor til over 20 ungdommer som var sviktet av foreldrene sine, eller som hadde havnet på gaten. Jeg skulle prøve dette i lydighet i maks fem år. Tårene fløt, men etter hvert ble det 23 år som mor for «mine gatebarn», og det helt frivillig.

Og igjen står Maria som min veileder. Engelen kalte henne for den nådefulle. Nåden består i oppfyllelsen av et kall, nemlig å bli mor til Messias. Men Guds nåde virker ikke magisk, den forutsetter vårt JA. Da Maria åpnet seg for Guds nåde, kunne hun likesom bli Guds partner, og på denne måten være et redskap i Guds frelsesmysterium. Dette gjaldt også meg og alle andre.

I disse årene med et veldig aktivt, utadvendt liv vokste lengselen etter stillhet og kontemplasjon i meg. Jeg elsket apostolatet mitt, men skjønte mer og mer behovet for stillhet og bønn. På en måte følte jeg meg som Maria og Marta på samme tid. Men denne spenningen hindret meg i å kaste meg ut i bare aktivitet og effektivitet.

Hadde jeg nådd en menneskelig grense med et av «mine barn», så sa jeg ofte: «Da kan jeg bare be.» Men litt etter hvert forsto jeg at dette ikke var bare, bare. Jeg kunne etter hvert se mer positivt på mine egne begrensninger. Men først måtte jeg blir alvorlig syk. En medbror

spurte om Gud ikke ville si meg noe? Jo, svarte jeg, men jeg jobbet enda mer, fordi jeg trodde Han forventet det.

Først etter hjertestansen skjønte jeg at jeg skulle stanse opp, også jeg. Etter flere uker på sykehus og rehabilitering fikk jeg et sabbatsår i stillhet i Grande Chartreuse hos de kontemplative dominikanerinnene. Klosteret er et gammelt pilegrimssted. De første månedene gråt jeg hver kveld under *Salve Regina*-prosesjonen. Legen hadde sagt at jeg aldri fikk komme tilbake til mine barn. Jeg følte at Gud hadde berøvet meg alt. Jeg tålte ikke engang lenger å se på den gamle madonnastatuen med barnet på fanget. Den mørke natten var mitt kors.

Da snøen begynte å smelte i midten av mai, drømte jeg at jeg komponerte en symfoni. Aldri før hadde jeg hørt denne musikken, som var usedvanlig vakker. Jeg fortalte historien til en jødisk venninne som svarte: «Ja, Hildegard, dypt i deg ligger en ny sang, som vil velle fram!» Jeg satt hver kveld i flere uker under korset i det franske klosteret og grublet over meningen med ordene, inntil jeg fikk besøk av en medbror som jeg fortalte om alt som hadde hendt. Han sa til meg: «Hildegard, jeg har kjent deg nå i 25 år. Gå ikke tilbake til det aktive klosterliv. Jeg tror tiden nå er inne for å leve den mer kontemplative siden av ordenen.» Jeg forsto ingenting, men ordene hans surret hele tiden i meg. Samme kveld satt jeg igjen lenge alene foran korset, stum som en fisk. Jeg hadde ikke flere ord igjen.

Plutselige hørt jeg en indre stemme som ba meg knele ned under korset. Dette nektet jeg i flere timer, inntil jeg ved morgengry fant meg selv igjen, knelende under korset. Og så gikk alt slag i slag. Jeg fikk et nytt kall i kallet, og Maria hadde vist meg veien. Jeg skulle bli en åndelig mor. Men først måtte jeg gå i Marias skole igjen.

Nærmest kom jeg Maria da «mitt yndlingsbarn», yngstemannen Thomas, ble borte. Jeg hadde lidd så mye på grunn av ham og med ham. Foreldrene hans var satanister, og deres adferd hadde gjennom mange år stadig vært et kors, både for Thomas og meg.

Thomas var 18 år da han ble borte. Etter ni måneder fant noen skjelettet hans i skogen. Jeg kan ikke sette ord på hva jeg følte årene etter. Jeg sto sammen med Maria under korset, lammet av smerte. Maria hadde lært meg å ikke rømme, men å bære, bare å være!

Først i dag vet jeg at min høyeste form for aksjon var denne pasjon. Marias smerte hadde på en måte blitt min egen smerte. Denne gangen mistet jeg ikke troen. Maria hadde vist meg hele veien.

Etter hendelsen med Thomas hadde mye dødd i meg, men det begynte samtidig også å velle frem noe. Jeg hadde vært mor for mange, men nå kalte Gud meg igjen til noe nytt. Jeg mediterte i denne tiden kirkefedrene og rhinlandsmystikerne. Hos den hellige Ambrosius leste jeg: «Om Kristus bare hadde én mor ifølge naturen, så blir han født av alle i troen.» Ja, jeg forsto at dette var riktig. Vi skulle alle bli Maria lik, også på denne måten. Hun var prototypen.

Vi må overgi oss selv på en så radikal måte til Kristus at alt må vike plassen for Ham. «Forsvinne må alle de hindringene som ofte i den beste og helligste skikkelse, forhindrer den evige fødsel i straks å ta sin begynnelse i oss» (Tauler).

I skrivende stund er det begynnelsen av november. I morgen skal jeg ta fly hjem til Norge, mitt nye hjemland. Dagen etter skal jeg holde foredrag over «korsets betydning i mitt liv – med Maria under korset.» Men før jeg reiser, besøker jeg sognekirken der jeg ble døpt og konfirmert og hadde alle mine hemmelige samtaler med Kristus på korset.

Korset ble på 70-tallet, etter konsilet, tatt ut av kirken. *Aggiornamento* var mottoet til konsilet, ofte misforstått som en ny billedstorm. Hver gang jeg reiste hjem, hadde jeg savnet korset i kirken min. Og så skjedde underet: Korset ble etter hvert restaurert og er på plass igjen. Hvilken glede for meg, 43 år etter at jeg tok avskjed hjemme, 59 år etter jeg fikk kallet!

Lenge satt jeg der og tenkte over korsets betydning for mennesker av i dag og hva dette korset hadde betydd

for min egen erkjennelsesvei. I den diskusjon som har flammet opp på nytt, og som dreier seg om den teologiske utlegningen av døden på korset, har Preses Nikolaus Schneider nylig sagt: «Fremfor alt anser jeg at avskjeden med bestemte tradisjonelle trosforestillinger er fatal. Ikke alle forestillinger i den hellige Skrift tiltaler mennesker i dag. Men i morgen, under helt andre livsbetingelser, kan det være helt annerledes. Hva vet da vi om hva senere generasjoner trenger? Vi forløfter oss, hvis vi skal tolke Guds ord slik det passer oss.»[2]

Jeg er enig med ham. Fremfor alt er det slik at frelsen ikke er avhengig av en bestemt tolkning, men av Guds handling ved kors og oppstandelse.

Sr. Hildegard Koch OP (f. 1946) er dominikanerinne ved Lunden kloster i Oslo. Har siden sin inntreden i ordenen i 1967 blant annet vært leder av et bofellesskap i en barnelandsby i Tyskland i over 20 år. Har bred bakgrunn som pedagog, og lang erfaring som sjelesørger og foredragsholder.

Noter

1 Artikkelen er en lett bearbeiding av vitnesbyrdet «Korsets betydning i mitt liv – med Maria under korset», holdt under det økumeniske symposiet «Å favne korset – og hellige hverdagen», på Menighetsfakultetet, 4. november 2010.

2 Präses N. Schneider (Evangelischen Kirche im Rheinland), «Was bedeutet der Kreuzestod Jesu?», foredrag ved den gresk-ortodokse metropolitten i Bonns årlige mottakelse, 10. Juni 2009.

G.K. Chesterton. Blyanttegning av Elaine Golden.

Bjørn Are Davidsen

Levende litteratur

Vi har alle møtt dem. De dyrker sin ene lidenskap med glød og t-skjorter, enten vi snakker om fotball eller frimerker. Det er bare å skru på bryteren og monologen starter. Det er ikke vanskelig å plassere dem i en bås, det som er vanskelig, er å få dem ut av den. Denne artikkelen handler ikke om en slik person.

For vi skal forsøke det umulige, å fange den engelske forfatteren G.K. Chesterton (1874-1936) i en kort artikkel. Når vi sier det, er det ikke bare fordi han skrev mye, men fordi han skrev om så mye på så mange måter. Og vi snakker ikke om en person som satte sitt lys under en skjeppe. Chesterton var like berømt som han var elsket, like kjent for sin slagferdighet som for sin humanitet. Når Aftenposten skrev om ham, holdt det med GKC i overskriften. Det er ikke tilfeldig at en amerikansk avis kåret Chesterton til en av de ti mest interessante i verden og da som «the most human».[1] Ikke dårlig på en liste med alt fra tidligere presidenter, via kongelige til Helen Keller og Bernard Shaw.

Når Chesterton kunne få en slik posisjon, var det ikke fordi han var et populistisk barn av tidsånden. Tvert imot er det vanskelig å finne noen som har lyktes bedre i å svømme mot strømmen. Få forsvarte tradisjonelle verdier med større kraft i en tid der sosialdarwinisme, kommunisme, imperialisme og etter hvert nazisme var på fremmarsj. Ingen gjorde det med mer vidd. Og han gjorde det fra en posisjon som det var opplest og vedtatt at det var umulig å gjøre det fra, etter Darwin og historiekritisk teologi. Vi snakker med andre ord om en klassisk kristen, fra 1922 noe så avleggs og upopulært i England som katolikk. Chesterton ikke bare svarer forsiktig på anklager mot kristen tro og moral, han tar offensiven med et bredt repertoar av virkemidler. Samtidig som meningsmotstanderne ikke bare respekterte ham, men elsket ham.

Paradokser og polemikk

For Chestertons polemikk var ikke som andres. Ikke bare fordi han foretrakk å ta ballen fremfor mannen, men fordi han behandlet den som den reneste Maradona. Og her kan man nok med større rett snakke om Guds hånd, for ikke å si gjøgler. Når Chesterton angrep rasismen, var det på måter ingen har gjort før eller siden. Han sa han ikke ville vurderte at en rase er mindreverdig (noe

som ble hevdet med brask og bram i første halvdel av 1900-tallet, og ikke bare fra tyske forskere), før en vitenskapsmann fra denne rasen viste ham det. Han kjempet mot alt som smakte av rasehygiene, puritanisme og livslede. Hans gravtale over alle som var døde for England, sluttet med en beklagelse over at de som for tiden styrte, fortsatt levde. Han laget dikt fra perspektivet til et barn som drømte om noe så stort som å bli født. Han skildret palmesøndag fra eselets side. Han skrev krim der skurken blir avslørt på feil i synet på fornuften, siden ekte katolske patere jo forsvarer den. Han skrev salmer der han ikke ba Gud om å ta dommen fra oss, men vår stolthet, og beskytte oss mot «alle lettvinte fraser som trøster grusomme menn».[2]

Chesterton bekjempet engelsk imperialisme under boerkrigen med begrunnelsen at han var så glad i sitt eget selvstendige England, at han ønsket at alle skulle få oppleve gleden av å bo i et selvstendig land. Han skrev dikt om alt fra hvor dumt det er at plottet står på baksiden av boken, til brede sykluser om kong Alfreds seier over vikingene etter mye motgang, «The Ballad of the White Cross». Det sier noe om Chestertons posisjon at *The Times* siterte sistnevnte på lederplass under tyskernes kraftigste angrep på England i 1940, og deretter når krigen snudde.

Chestertons polemikk var ikke som andres. Ikke bare fordi han foretrakk å ta ballen fremfor mannen, men fordi han behandlet den som den reneste Maradona.

Konvensjoner og kreativitet

Nå er det ikke bare temaene og tankene som kan oppfattes som paradoksale. I alt han skrev, bruker og bryter han med litterære konvensjoner. Selv ville Chesterton sagt at det er nettopp fordi han er kristen, at han gjør det. For livet Gud har gitt oss, handler ikke om konvensjonene, men om budene.

Dette er så sentralt i hans livsfilosofi at det kommer til uttrykk i en av de spenstigste og særeste romaner som er skrevet. *Manalive* har i år 100-årsjubileum og er til og med filmet i en ganske profesjonell amatørproduksjon, uten at det er grunn til å tro at den dukker opp på norske kinoer. Når vi bruker plass på boken, er det fordi den i en så stor grad handler om forfatteren. *Manlive* åpner med en vind som blåser liv i levende og dødt på sin ferd gjennom England. På et idyllisk pensjonat dukker det opp et brev fra en viss Innocent Smith med ordene «Mann funnet i live med to bein». Hvorpå mannen selv entrer arenaen som en tornado, spretter rundt slik en tigergutt senere ble kjent for, og svinger seg i trærne for å redde en bortblåst hatt. På spørsmål om hvordan og hvorfor han viser så mye energi svarer Smith rimelig nok at «det er fordi jeg har to bein».[3] At ikke alle elsker å bruke gavene de har fått, er ikke hans problem.

Et stykke ut i boken møter han en kineser som vokter familietempelet av respekt for forfedrene, ikke ut fra en personlig tro på gudene. Smith forteller at de kinesiske gudene og keiseren er så gamle og vise og tilfredsstillende at «det er en skam at de tar feil. Vi er så vulgære og voldelige, vi har gjort dere så mye forferdelig, at det er en skam at vi likevel har rett.» Når kineseren spør hvordan han kan si dette, er svaret:

> Vi har rett fordi vi er bundet der mennesker bør være bundet og fri der mennesker bør være fri. Vi har rett fordi vi tviler og ødelegger lover og tradisjoner, men vi tviler ikke på vår egen rett til å ødelegge dem. For dere lever etter tradisjonene, mens vi lever etter trosbekjennelsene.[4]

Nå kan man sikkert diskutere om dette er en korrekt gjengivelse av kinesiske tradisjoner, men det er i det minste en korrekt gjengivelse av Chestertons trosbekjennelse. Som han ikke akkurat gjemte gjerrig bort på

støvete papir, men rundhåndet strødde om seg i fortellinger, essays, krim, dikt og salmer, for ikke å si tegninger og foredrag, dukketeater og debatter. Hans samlede verker er på over femti tusen tettskrevne sider. Få, om noen, har publisert mer på papir, enten vi teller ord eller sjangere. Og det er ikke alltid er lett å se hva som er hva. Hans romaner blir til tider like mye poesi som essays. *Manalive* er en lignelse, en krim og en humoreske.

Det betyr ikke at *Manalive* fungerer godt som en roman. Grunnen er enkel, den er ikke en roman. Chesterton var da også ute av stand til å skrive romaner. Han inkarnerte ideer, ikke mennesker av kjøtt og blod. Han skrev ikke litteratur, han drev livredning. Dette er ikke bare et finurlig ordspill av artikkelforfatteren, men noe Chesterton selv uttrykker i en av mange avsløringer av mysteriene om *Manalive*. Som altså ikke er noe mindre enn et moderne mysteriespill.

Få, om noen, har publisert mer på papir, enten vi teller ord eller sjangere.

For å forklare det, må vi røpe plottet. De som ikke liker det, kan hoppe to overskrifter frem. Men la det være sagt med en gang at det å fortelle handlingen her, i motsetning til for de fleste forfattere, ikke ødelegger opplevelsen. Ingen lar være å gå til messe fordi man kjenner plottet. På samme måte som man hører Bach fordi det er Bach, leser man Chesterton fordi det er Chesterton.

Gåter og svar

Manalive er bygget opp i to deler. Den første kalles «Innocent Smiths gåter», den andre «Innocent Smiths forklaringer». Hva er så disse gåtene som altså rulles opp i andre del?

Vel, det er ikke småtteri. Det avsløres at den i overkant sprellende og sprudlende Smith har begått en rekke forbrytelser. Han har sommer etter sommer forført damer på landsens pensjonater og rømt med dem. Han er tatt på fersk gjerning i innbrudd. Han har forlatt kona og vandret verden rundt med begrunnelsen at han har en mye bedre kone på den andre siden. Han har skutt med revolver mot en filosofiprofessor. Og han har ingen problemer med å tilstå alt sammen.

Men han har altså ikke brutt budene. Huset han brøt seg inn i, viser seg å være hans eget. Når han gjorde det, var det fordi han oppfattet det som så verdifullt at det var verdt å rane. Når han stadig har forført damer, er det hver gang den samme, nærmere bestemt sin egen kone, han rømmer med. Budskapet er like enkelt som det er vanskelig: Skal et ekteskap leve, må det erobres på nytt og på nytt. Grunnen til at han forlot hjemmet for å vandre verden rundt, var for å sette desto mer pris på sin egen familie. Og når han skjøt mot en filosofiprofessor, var det for å vise ham hvor høyt han verdsatte livet. Som det fremgår av følgende samtale, var professor Eames en heller pessimistisk filosof i retning av Schopenhauer – og Smith en heller optimistisk student:

> «Alle tenkere», sa Eames, «er pessimistiske tenkere ... Vepsen roter seg inn i syltetøyet i sin hjertelige og håpefulle streben etter å få sylteøyet inn i seg. På samme måte ønsker folk flest å nyte livet slik de nyter en dram, fordi de er for dumme til å se at prisen er for høy. At de aldri kan finne lykke – og ikke engang vet hvordan de skal lete etter den – bevises av hvor lammende klossete og stygt alt de gjør er. De kler seg i farger som skriker i smerte. Se bare på mursteinsvillaene bak universitetet på denne siden av elven. En av dem har flekkede markiser, se på den! Bare gå og se på den!»

Evans nærmer seg konklusjonen:

> «En valp med hundegalskap ville sannsynligvis kjempe i mot når vi tok livet av den, men hvis vi var snille ville vi drepe den. På samme

> måte ville en allmektig gud hjelpe oss ut av lidelsen. Han ville ha avlivet oss.»
> «Hvorfor avliver han oss ikke?» spurte studenten litt fjernt, mens han puttet hendene i lommene.
> «Han er død selv», sa filosofen; «der er han virkelig misunnelsesverdig».

Smith ser bare én løsning og peker mot professoren med revolveren han hadde i lommen. Eames oppdager etter noen protester at han likevel ønsker å leve. Han går etter hvert med på å takke «himmelen for livet, for endene i den lokale dammen og for kirkene og kapellene og villaene og folk flest og pudler og potter og panner og pinner og filler og bein og flekkede markiser».[5]

I stedet for å ta livet av ham, gir Smith ham livet – og livsgleden. Dette er ikke bare en tilfeldig spøk i en roman, men et gjennomgående tema hos Chesterton etter en filosofisk mørk og famlende ungdomsperiode der han en stund tvilte på at det fantes noe utenfor hans eget hode. Da han kom ut av dette, skrev han i sin notatbok at

> Dere ber bordbønn.
> All right.
> Men jeg ber før teateret og operaen,
> Og ber før konserten og pantomimen
> Og ber før jeg åpner en bok
> Og ber før jeg tegner, maler,
> Svømmer, fekter, bokser, går, leker, danser;
> Og ber før jeg dypper pennen i blekket.[6]

Takknemlighetens teologi

Chesterton sa da også senere at hans takknemlighet over livet var så stor at han ønsket å takke. Og da måtte det være noen å takke. Denne tanken satte ham på sporet av den Gud og den tro han skulle forsvare livet ut, selv om han ikke ble noe han selv ville kalle kristen før han nærmet seg tredve.

Når Chesterton forsvarer livet, er det, som *Manalive* viser, ikke bare en abstrakt størrelse. Det er alle de små og konkrete tingene som livet består av, eller enorme bagateller som en av hans essaysamlinger heter («Tremendous trifles»). Han er ikke av dem som elsker menneskeheten, men misliker menneskene. Hvis Gud finnes, er hver eneste skapning fantastisk og forunderlig. Og alt kan best forstås i lys av den som har skapt dem, slik Chesterton viste i et mangfoldig og meningsfullt forfatterskap som ikke bare handler om livet, men gir liv.

Bjørn Are Davidsen (f. 1958) er sivilingeniør og jobber med produktutvikling i Telenor. Aktiv skribent og foredragsholder. Forfatter av flere bøker om aktuelle spørsmål omkring tro, vitenskap, historie og konspirasjonsteorier, bl.a. «Da Vinci dekodet» og «Da jorden ble flat, mytene som ikke ville dø». Blogger på dekodet.blogspot.com.

Noter

1. Beckley, Zoe: «The 10 most interesting people in the world»; *Hearst's International combined with Cosmopolitan* (Juli 1932), side 71ff.
2. Chesterton, G.K., «O God of Earth and Altar», *Commonwealth* (1906).
3. Chesterton, G.K: «Manalive»; i Collected Works: Volume VII (2004), side 272-73
4. «Manalive», side 394
5. «Manalive», side 348-53
6. Ward, Maisie, «Gilbert Keith Chesterton», London, Sheed & Ward (1944), side 59.

Nettopp fordi barn har overflod av livskraft og er sterke og fri i sitt sinn, ønsker de at ting skal gjentas uforandret. De sier alltid: Gjør det igjen! og den voksne gjør det om igjen til han er halvdød av utmattelse. For voksne mennesker er ikke sterke nok til å fryde seg i ensformigheten. Men Gud er kanskje sterk nok til det. Kanskje Gud hver morgen sier til solen: Gjør det om igjen! og hver kveld til månen: Gjør det om igjen! Det er ikke sikkert det er den automatiske nødvendighet som gjør at alle tusenfryd er like, det kan hende at Gud skaper hver enkelt tusenfryd for seg, og aldri blir trett av å lage dem slik som de er. Det er mulig at han har barndommens evige appetitt. For vi har syndet og er blitt gamle, men vår Far er yngre enn vi.

G.K. Chesterton (1949)
Paradoks
(Land og Kirke)

P. José Antonio Fortea. Foto: www.fortea.ws

Andreas Dingstad

Eksorsisten i det 21. århundre

Norske Christian Falch fikk innpass hos en av verdens meste kjente katolske eksorsister. Slikt blir det film av.

Da kona til Christian Falch viste ham en artikkel om den spanske eksorsisten José Antonio Fortea, ble filmskaperens nysgjerrighet vekket. Selv kjente han, som de fleste andre, kun til fenomenet eksorsisme fra nettopp filmens verden.

Sommeren 2009 valgte derfor Christian og hans katolske kone å legge ferien til Forteas hjemby, Alcalá de Henares, en kort kjøretur fra Madrid. Det som opprinnelig var en uformell kaffeavtale med eksorsisten, tok fort en mer dramatisk vending.

– Da vi sto og ventet på ham på torget, viste det seg at han hadde det fryktelig travelt. Han skulle nemlig utføre et rituale. Så inviterte han meg med som medhjelper, siden hans faste hjelpere ikke kunne den dagen, forklarer Falch på telefon fra Orkdal en regntung augustettermiddag.

I løpet av de neste feriedagene hadde Falch – før han visste ordet av det – bistått ved seks ulike seanser.

– Jeg ble nok opprinnelig hyret som «bodyguard» fordi jeg er 1.90 høy og ganske bred, forteller han muntert.

Et tillitsforhold begynte sakte, men sikkert å danne seg mellom nordmannen og eksorsisten. Til slutt mannet Christian seg opp til å lufte ideen om en dokumentarfilm om Forteas liv og virke. Etter litt betenkningstid takket presten ja.

Resultatet er filmen *The Exorcist in the 21st Century.*

Produksjonen fra det Orkdal-baserte selskapet Gammaglimt har tatt Falch og regissør Fredrik Horn Akselsen på eventyr over hele verden – fra Jerusalem, Colombia, Paraguay, Spania, og Filippinene til Trondheim og Oslo.

Filmen vakte internasjonal oppsikt allerede da den offisielle traileren ble sluppet på nett i april i år. Eksorsister og djevelutdrivelser fortsetter å vekke folks fascinasjon, på tross av at de fleste nok vurderer fenomenet som lite annet enn forløsende grøss i kinomørket – godt akkompagnert av knitrende popkorn.

Filmer som *The Exorcism of Emily Rose* (2005), *The Last Exorcism* (2010) og *The Rite* (2011) – sistnevnte basert på den leseverdige boken *En eksorsist blir til* (St. Olav forlag 2011) – er eksempler fra de senere år.

Dette er dog første gang at et filmteam tillates å følge en vaskeekte eksorsist på jobb. Visst er vi spente.

– Som nordmenn flest

Selv svarer Falch at han er «som nordmenn flest» når jeg spør om hans forhold til kristen tro.

– Selv om ingen av oss er «personlige kristne», så interesserer kristendommen oss på mange måter, både på det historiske og personlige plan (...) Dessuten fikk vi i produksjonen knust mange fordommer og myter om katolske prester og katolikker generelt. De viste seg alle å være svært imøtekommende – fra erkebiskoper i Paraguay til nonner i Bronx: Alle tok imot oss med åpne armer, forteller han.

> Eksorsister og djevelutdrivelser fortsetter å vekke folks fascinasjon, på tross av at de fleste nok vurderer fenomenet som lite annet enn forløsende grøss i kinomørket – godt akkompagnert av knitrende popkorn.

Filmen

I tillegg til å være en av verdens mest kjente eksorsister er filmens stjerne, José Antonio Fortea, også menighetsprest og forfatter. Hans mest kjente verk er *Summa Daemoniaca*, en 400 siders akademisk avhandling om demonologi – og en slags håndbok for eksorsister verden over. Det har blitt betraktelig flere av dem de siste årene, spesielt etter 2004 da pave Johannes Paul II beordret alle bispedømmer til å ansette en trent eksorsist.

I mange år var pater Fortea imidlertid den eneste i hele Spania. I dag er han en av verdens mest kjente eksorsister.

– Bibelens ord om en konfrontasjon mot de demoniske krefter er vi vitner til i dag i det 21. århundret, hevder mannen med den milde fremtoningen og de sterke brilleglassene. Tonen er satt.

Selv fikk Fortea sitt prestekall allerede som 15-åring, etter å ha gjennomgått en dramatisk konversjonsopplevelse.

Vi ser ham, i reneste Don Camillo-stil, spasere over *Ponte Sant'Angelo* i Roma ikledd sin saturno og sutan, mens han leser sin tidebønn. Fra ulike lokasjoner over hele verden forteller han frimodig om sin sterke tro og sitt spesielle yrke.

Kameraet beveger seg sakte og lar hovedpersonen slippe uavbrutt til med sine historier. Vi blir servert vakre bilder fra Roma og fra ørkenen i Det hellige land, godt akkompagnert av den latviske komponisten Karlis Auzans filmmusikk.

Estetisk er filmen en nytelse. Kombinasjonen av de flotte landskapsbildene med den mer rå håndholdte stilen fungerer godt.

Eksorsismen

Men dette er ingen øvelse i estetikk, ei heller sensasjonalistisk filmmakeri med dramatiske dype fortellerstemmer. I Den katolske kirke er eksorsismetjenesten konkret pastoral omsorg for mennesker som lider. Det er dette som er Forteas kall, og som har gjort ham verdensberømt.

Vi møter Constanza, en colombiansk kvinne i tredveårene, som etter mange år med mislykket psykoterapi og medisinsk behandling begynner å se seg som etter en åndelig kur for sine lidelser. Hun oppdager pater Fortea på nettet, og mye av filmen spinner rundt hennes forsøk på å få hjelp av den etterspurte presten.

Kvinnen med det ravnsvarte håret og de intense øynene er altså filmens (ufrivillige) stjerne nummer to. Det er tydelig at hun lider. Hun har prøvd alt i kampen mot sin sykdom.

Kan hun virkelig være besatt? Filmen gir ingen klare svar, den observerer.

Vi er flue på veggen under en eksorsismeseanse med Constanza. Det er hyling og skriking, ektemannen holder den stakkars kvinnen nede, eksorsisten (ikke Fortea) ber sine bønner mens han trykker et krusifiks mot kvinnens panne. Det er både intenst og ubehagelig å bivåne.

En skremmende opplevelse?

– Hele seansen tok tre timer, den første timen skjedde det lite spektakulært. Først når presten begynte å påkalle helgenene, startet pasientens reaksjon. Da holdt vi på i to timer og kunne sikkert holdt på lenger, men alle var utslitte, forteller Falch.

– Vi har aldri opplevd noe som er på linje med det vi tidligere har sett på film, selv om det til tider har vært ganske heftig. Jeg vil betegne det vi har bevitnet som paranormale fenomener, hevder han.

Ritualet

Kirkens offisielle eksorsismeritual – *De Exorcismis et Supplicationibus Quibusdam* – er fra 1614 og har siden blitt revidert to ganger: først i 1952, så i 1998.

Eksorsister fremhever tre klassiske kjennetegn på demonisk besettelse: evnen til å snakke tidligere ukjente språk, kjennskap til de skjulte ting – samt ekstraordinær fysisk styrke.

Eksorsisten skal altså, godt støttet av Kirkens arsenal av bønner og kollektive åndelige kraft, få de onde krefter til å vike, eller «tvinge demonene til å innse sin lavere status», som Fortea selv uttrykker det.

– Vi eksorsister er selve beviset på at himmelens rike er kommet, sier Fortea, som fremhever Kristus selv som eksorsisten par excellence. Det er tydelig at han mener det.

> … dette er ingen øvelse i estetikk, ei heller sensasjonalistisk filmmakeri med dramatiske dype fortellerstemmer. I Den katolske kirke er eksorsismetjenesten konkret pastoral omsorg for mennesker som lider.

Norsk innslag

Både biskop Bernt Eidsvig av Oslo samt den populære trønderske picpuspateren Olav Müller intervjues i filmen. Falch kan avsløre at begge de norske geistlige fikk større roller enn opprinnelig tenkt. Det kan man godt skjønne. De er både veltalende og fornuftige, og for et sekulært norsk publikum kan de nok fungere som en brobygger mellom det katolske kontinent og den norske «andedammen», slik den gamle picpuspater uttrykker det.

Ikke populære

Her er det nok av karakterer. Vi møter endog den smått legendariske sjefseksorsisten av Roma, p. Gabriel Amorth – mannen som egenhendig har gjennomført mer enn 70 000 ritualer. 85-åringen kan blant annet røpe at han er stor fan av skrekk-klassikeren *The Excorcist* fra 1973, og at eksorsister som oftest ikke er spesielt populære blant sine medprester.

– Men vi har Herren selv på vår side, det får holde, sier han med et smil rundt munnen.

Hans antitese representeres av en jesuitt (det er av sine egne man skal ha det!) som i sin dress og slips kontant avviser både eksorsisme og Djevelens eksistens som mytologiske fenomener, og hevder at fokuset på dette kan være psykologisk ødeleggende for dem det gjelder.

Det er allikevel Fortea – den skjøre eksorsisten med den åndelige pondusen – som er hovedpersonen, og som binder det hele sammen.

Men etter å ha fulgt spanjolen verden rundt, vil kikkeren i oss så gjerne få sett ham i aksjon.

Jeg merker at jeg blir litt skuffet når dette ikke skjer, visstnok av tidsmessige og praktiske årsaker. Mye av filmen foregår også i Sør-Amerika. Her kan ikke Fortea gjennomføre ritualet, da eksorsister kun har lov til å vir-

ke innenfor sitt eget bispedømme, med biskopenes formelle tillatelse.

Vi får imidlertid se Fortea gi velsignelser på karismatiske bønnemøter, hvor han mottas som en rockehelt. Mannen er virkelig en stjerne i denne delen av verden. (I Norge opererer eksorsisten derimot under komplett anonymitet.)

Under møtene hyles og skrikes det blant kvinnene på fremste rad, mens lovsangen runger veggimellom. (Hvorfor er det forresten nesten alltid kvinner som mener seg besatte?)

Her kommer uansett min lille innvending:

Etter tidligere å ha hørt om de strenge reglene for eksorsismeritualet, psykiatervurderingene som kreves osv., er det litt rart å skulle bevitne disse møtene på tampen av filmen, som i hvert fall for undertegnede fremstår som nettopp den kollektive massepsykosen som katolsk eksorsisme nettopp skal være en motsats til. Eller er det bare jeg som er kynisk?

På tross av enkelte innvendinger: *The Exorcist in the 21st Century* er blitt en veldig god dokumentarfilm.

Regissørene skal ha ros for ikke å ha falt for fristelsen til å sensasjonalisere materialet. Uansett hva man måtte mene om dets karakterer, så er det befriende at de selv får anledning til å sette tonen og rolig forfekte sin verdensanskuelse. Resten er opp til seeren.

Premiere

I skrivende stund har den «norske» produksjonen akkurat hatt verdenspremiere på *Fantastic Fest* i Austen, Texas – en filmfestival som spesialiserer seg innen sjangerne horror, fantasy, sci-fi og action. Her konkurrerte den fromme spanske eksorsist med filmer som *Cockneys vs. Zombies* (!) og den japanske splatterfilmen *Dead Sushi*. Hvem sa at Den katolske kirke ikke bidrar til populærkulturen?

Norgespremieren finner sted på Bergen internasjonale filmfestival den tredje uken i oktober, mens en forkortet versjon på 58 minutter vises på NRK i begynnelsen av november. Det er bare å benke seg foran TV-en.

(Anmeldelsen er basert på fullversjonen på 84 minutter.)

Andreas Dingstad er informasjonskonsulent i Oslo katolske bispedømme, redaktør av www.katolsk.no og skribent.

Samme hva de mindre forstandige teologene sier, så er Djevelen – ifølge kristen tro – et gåtefullt, men ekte, et personlig og ikke kun et symbolsk nærvær.

Kardinal Joseph Ratzinger,
Rapporto Sulla Fede

Konsilfedrene samlet.
Foto: Lothar Wolleh (1930-1979)/
Wikimedia Commons.

Det annet vatikankonsil

50 år

«I dag, ærverdige brødre, er en gledens dag for Moderkirken: Som en særskilt gave fra Guds forsyn har den etterlengtede dagen demret for den høytidelige åpningen av Det annet økumeniske vatikankonsil her i Peterskirkens helligdom.»

Pave Johannes XXIIIs åpningsord til konsilfedrene
11. oktober 1962

Portrett av Johannes XXIII.
Foto: Vatikanet/Wikimedia Commons.

– Med ydmyk besluttsomhet

Johannes XXIII forkynner konsilet

Den 25. januar 1959 kunngjorde pave Johannes XXIII for første gang at han hadde til hensikt å innkalle til et nytt konsil. Anledningen var avslutningen av bønneoktaven for kristen enhet i San Paolo fuori le Mura i Roma, hvor kun en liten gruppe kardinaler var samlet. Ikke mer enn tre måneder var gått siden Johannes XXIII var blitt valgt som Pius XIIs etterfølger. Et par dager tidligere hadde paven i en konfidensiell samtale med sin statssekretær Tardini drøftet hva man kunne gjøre for å fremme fred og enhet mellom mennesker og skape nytt håp. Svaret ble konsilet. I anledning konsiljubileet, og som innledning til vår temaseksjon, bringer SEGL dette historiske dokumentet – for første gang på norsk.

Ærverdige og elskede sønner!

Vi er kommet sammen her i dag, ved apostelen Pauli grav nær hans berømte basilika, for å feire hans omvendelse. Den har inspirert Oss til å, i tillit til deres velvilje og forståelse, fremlegge noen tanker vi har gjort oss etter de tre første månedene av vår tilstedeværelse og kontakt med det romerske kirkelige miljø, om enkelte aspekter ved den apostoliske virksomhet.

Vårt mål er utelukkende sjelenes vel og et klart og bestemt forhold som det nye pontifikatet har til vår tids åndelige behov. Vi vet at både mange vennligsinnede og ivrige, samt kretser som er negative og usikre, ser hen til den nye paven og det spesielle man med rette kan forvente av ham.

I det daglige arbeidets vev, som omfatter hyrdeembedets viktigste og vanligste forpliktelser, innarbeides det selvsagt noen mønstre som skiller seg tydelig fra de andre. Dette fremhever det særegne, men dog ikke det eneste og fremste uttrykk ved det pontifikats fysiogonomi som nå inntar sin mer eller mindre heldige plass i historien.

Ærverdige brødre og elskede sønner! En etterfølger av den hellige Peter betros en dobbel oppgave: ansvaret som biskop av Roma, og ansvaret som hyrde av den universelle Kirke – begge uttrykk for en overmenneskelig oppgave, to forpliktelser som ikke kan adskilles, men forenes til kleresiets og hele det kristne folks oppmuntring og oppbyggelse.

Dagens Roma

Først og fremst Roma. De siste førti år har den blitt en helt annen by enn den Vi lærte å kjenne i vår ungdom. Her og der kan man ennå se de eldre arkitektoniske grunnlinjene som krever en viss anstrengelse for å bli funnet, fremfor alt i periferien, som har utviklet seg til et hav av hus, hus og atter hus, til en opphopning av familier fra alle deler av den italienske halvøy, de omkringliggende

øyer og, man kan si, fra hele verden. En sann bikube full av mennesker, hvor det strømmer en uavbrutt summing av uklare stemmer som søker harmoni, som lett finner sammen og like lett går fra hverandre igjen. Dette virvaret gjør anstrengelsen for å forene åndene og de konstruktive krefter til en orden som tilsvarer kravene til det religiøse, borgerlige og sosiale livet i byen Roma, slitsom og langsom.

Generalvikaren har med stor flid fortalt Oss hvordan den åndelige situasjonen i Roma er med hensyn til den religiøse praksis, hvordan de forskjellige sogneinstitusjonene bygges opp, om gudstjenesten, om gudstjenestebesøket og religionsundervisningen. [Paven takker så generalvikaren og alle som gjør en innsats i bispedømmet Roma.]

Man kan fastslå at hendelsen fra evangeliet gjentar seg: Mengdene kalles av Herren til å følge ham og komme til ham, men er uten evner og krefter til å finne nådens nærende føde, noe som tynger hyrdens hjerte. Få brød, få fisker, hva er det til så mange? Med denne henvisningen er alt sagt (...).

Vi forkynner dere, ganske visst noe skjelvende beveget, men samtidig med en ydmyk besluttsomhet, et dobbelt arrangement: en bispedømmesynode i Roma by og et økumenisk konsil for hele Kirken.

Verdens situasjon

Når Romas biskop ser videre utover hele verden, hvis åndelige ledelse han er gjort ansvarlig for gjennom den guddommelige misjon, ved overtagelsen av det høyeste apostelembedet som er ham betrodd, hvilket skue møter ham! Et gledelig skue der hvor Kristi nåde fortsetter å bringe frukt og tegn på åndelig oppbyggelse, tegn på frelse og hellighet i hele verden. Et trist skue der hvor mennesket har misbruk og sveket sin frihet, hvor det ikke vet at himlene er åpne, nekter å tro på Kristus, Guds Sønn, verdens Frelser og den hellige Kirkes grunnlegger, og gir seg helt hen til å søke verdens såkalte goder, inspirert av ham som evangeliet kaller mørkets fyrste, denne verdens fyrste, som Jesus selv karakteriserte ham i sin siste tale efter aftensmåltidet. Denne verdens fyrste skaper opposisjon og kamp mot sannheten og mot det gode, den uhellsvangre holdningen som understreker splittelsen mellom det som Augustin i sin genialitet kaller de to byer, og hviler aldri i sin anstrengelse for å forvirre og lure om mulig også de utvalgte og føre dem i undergang.

For skaren av Guds barn og den hellige Kirke kommer ulykkeligvis i tillegg fristelsen til og tiltrekningen mot materielle goder, som det moderne tekniske fremskritt – i seg selv nøytralt – øker og hyller.

Alt dette – altså dette fremskritt – distraherer fra å strebe etter de høyere goder, svekker åndens energier, fører til en svekkelse av disiplin og den gode, gamle ordningen, til sterk skade for det som utgjorde Kirkens og hennes barns motstandskraft overfor feilene som virkelig alltid i løpet av kristendommens historie førte til skjebnesvangre og ulykkelige splittelser, til åndelig og sedelig forfall og til nasjonenes undergang.

Dette faktum vekker i hjertet til den ydmyke presten, som, skjønt ytterst uverdig, av Guds forsyn ble opphøyet til paveverdigheten, en fast beslutning om å minne om noen gamle former for læremessig stadfestelse og vis ordning av kirkelig disiplin som i Kirkens historie, i fornyelsestider, brakte frukter som var ekstraordinært virksomme, som klarnet tanken, skapte religiøs enhet og oppflammet den kristne iver. Disse fruktene vedvarer og gir også det jordiske livet en rikdom som flommer over «som dugg fra himmelens og jordens beste frukter» (1 Mos 27,28).

Bekjentgjørelsen

Ærverdige brødre og elskede sønner! Vi forkynner dere, ganske visst noe skjelvende beveget, men samtidig med

en ydmyk besluttsomhet, et dobbelt arrangement: en bispedømmesynode i Roma by og et økumenisk konsil for hele Kirken.

For dere, ærverdige brødre og elskede sønner, behøves det ingen utførlig fremstilling av den historiske og rettslige betydning av disse to initiativene. De vil gledeligvis føre til den ønskede og forventede ajourføring av Kirkens lovbok. Denne ajourføringen av kirkeretten vil ledsage og fullbyrde disse to eksemplene på praktisk anvendelse av den kirkelige disiplins forordninger, som Herrens Ånd vil inngi oss underveis. Den forestående promulgering av Østkirkenes lovbok gir oss forhåndsvarsel om disse hendelsene.

Denne meddelelsen til hele forsamlingen av det hellige kollegium får være nok for i dag. Vi vil selv formidle den videre til de kardinaler som har vendt tilbake til sine betrodde bispeseter over hele verden. Vi vil være takknemlige om hver enkelt av dem som her er til stede, og de fraværende, personlig og tillitsfullt vil meddele Oss hvordan de stiller seg, og elskverdig gi Oss alle sine forslag vedrørende realiseringen av denne tredoble planen.

I tillit til nåden

Den erfaring Vi allerede hadde, og som disse tre månedene siden vi begynte vår tjeneste for Guds tjenere har bekreftet og utvidet, oppmuntrer oss til å stole på den himmelske nåde; fremfor alt på forbønnen fra henne som er Jesu uplettede og vår mor, fra de hellige apostelfyrstene Peter og Paulus beskyttelse, og fra Johannes døperens og Johannes evangelists beskyttelse, som er våre særskilte vernehelgener, og fra alle helgener i det himmelske hoff. Vi trygler dem alle om en god begynnelse, gjennomføring og lykkelig utgang for disse forsetter om hardt arbeid til opplysning, oppbyggelse og glede for hele det kristne folk. Dette er en fornyet innbydelse til de troende i de adskilte fellesskap, til at også de elskverdig må følge oss i denne bestrebelsen på enhet og nåde, som så mange sjeler fra alle verdenshjørner med lengsel higer etter.

Ærverdige brødre og elskede sønner! Hvor liflige og oppmuntrende lyder Leo den stores ord som den hellige liturgien nå hyppigere inviterer oss til å be! Nettopp i dag klinger denne hilsen fra den hellige Paulus, den omvendte fra Damaskus, som har tatt imot oss her ved sitt aller helligste minnested, mer levende: «Min seierskrans ... og min glede er dere, når deres tro, som fra evangeliets begynnelse er forkynt på hele jorden, har holdt seg i kjærlighet og hellighet» (fra Leo den store, Sermo 2).

O, hvilken hilsen dette er! Den er vår åndelige familie helt verdig. «Kjærlighet og hellighet», en hilsen og et ønske! Den allmektige Guds, Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds velsignelse. Amen.

Oversatt av p. Arne Marco Kirsebom sscc khs/red.

Pave Johannes XXIII i bærestol under åpningssesjonen av Det annet vatikankonsil 11. oktober 1962.
Foto: CNS/L'Osservatore Romano.

Tilbakeblikk på Det annet vatikankonsil

George Lindbeck i samtale med George Weigel

Dette intervjuet med George Lindbeck ble opprinnelig publisert i First Things i 1994. Det gir et unikt innblikk i de teologiske dragkampene som utspilte seg før, under og etter konsilet, fra en av de lutherske observatørene som fulgte hele konsilet fra begynnelse til slutt. Den kjente Johannes Paul-biografen, George Weigel, fører samtalen med Lindbeck.

Den lutherske teologen George Lindbeck deltok under Det annet vatikankonsil som en av 60 observatører fra andre kristne kirkesamfunn. Som Lindbeck har uttalt i flere sammenhenger, var de økumeniske observatørene fra ortodoksien og protestantismen en «privilegert gruppe». De ble gitt særordninger med hensyn til adgang til konsilet, satt like til venstre for høyalteret i Peterskirken, ble betjent av et korps av økumenisk innstilte katolske oversettere (alle konsilets sesjoner ble holdt på latin), og ble ofte konsultert, formelt og uformelt, om utformingen av konsiltekstene. Mer enn én biskop beklaget seg – og ikke uten grunn – over at observatørene hadde fått en bedre ordning enn biskopene, som tross alt utgjorde konsilet.

Weigel: Hvordan hadde det seg at du kom til å arbeide nærmere tre år med og på Det annet vatikankonsil?

Lindbeck: Før konsilet åpnet, inviterte pave Johannes XXIII hver av de konfesjonelle organisasjonene til å sende tre offisielle observatører som kunne delta ved konsilet. Det Lutherske Verdensforbund (LVF) var en av disse organisasjonene, og USA var på den tiden den viktigste økonomiske bidragsyter til LVF, så ledelsen i Geneve bestemte at en av de tre utsendingene skulle være en amerikaner. Amerikaneren måtte kunne latin, tysk og fransk, måtte ha noe erfaring med romersk-katolsk teologi, og – kanskje vanskeligst av alt – måtte kunne ta permisjon fra sin vanlige jobb. De lette med lys og lykt, og lengst nede fant de en vikarierende Yale-lærer som ikke var bundet av de strenge fakultetsreglene som nå hadde trådt i kraft.

Så jeg ble utnevnt til yngste medlem av den lutherske delegasjonen, og jeg var den eneste som fikk vie meg full tid til konsiliær virksomhet også mellom konsilets sesjoner, sesjonene ble – som du vet – holdt om høsten årene 1962-1965. Jeg bodde faktisk i Roma med min familie fra

1962 til 1964, men oppdraget mitt var slik at jeg måtte dra til Helsinki for å informere Det lutherske Verdensforbunds forsamling, til Montreal for å møte Faith and Order, til Skandinavia, Tyskland, Frankrike, og til alle de latinamerikanske land hvor det fantes luthersk representasjon.

Det viste seg etter hvert at jeg skulle komme til å drive mer formidlingsvirksomhet enn først planlagt. Jeg ble de protestantiske observatørenes forbindelseslinje til de latinamerikanske biskopene som snakket fransk, men ikke kunne hverken tysk eller engelsk. Så var det de spanske protestantene og de italienske valdenserne, som fant det lettere å kommunisere med en ikke-katolsk observatør enn med de katolske biskopene fra deres eget land. Formidlingen gikk begge veier; jeg husker at de franske dominikanerne i Oslo hjalp meg i å bedre kommunikasjonen mellom lokale lutherske grupperinger som unngikk hverandre.

... alle store konsil i historien har vært etterfulgt av uroligheter

Som du forstår, ble dette et studium i menneskelige motsetninger. Det var av stor betydning for meg at jeg hadde min kone, Violette, og vår lille datter med meg de to årene vi bodde i Roma. Kristen, min datter, ble jevnlig underholdt av ulike kirkelige dignitarer, og min kone hadde innpass hos den store gruppen nonner som faktisk var langt mer innflytelsesrike enn mange observatører innså. Vi gjorde en hel del bevertning, selv om midlene vi fikk fra LVF ikke var overveldende. Faktisk er en av mine favorittminner fra konsilet fra en middag hvor kardinal Willebrands (som da var biskop Willebrands og «nestkommanderende» til kardinal Bea ved sekretariatet for Kristen enhet) og min kone røykte Willebrands' utmerkede nederlandske sigarer sammen etter måltidet.

Weigel: La oss snakke litt om den teologiske dynamikken innenfor katolisismen like før konsilet. Den store sveitsiske teologen Hans Urs von Balthasar skrev en bok om den kjente franske teologen Henri de Lubac, og siterer der en av Lubacs treffende refleksjonen om det franske fenomenet, *la nouvelle théologie* (den nye teologien). Ifølge Lubac satte han og Yves Congar, sammen med noen flere, seg fore å skape et omfattende teologisk verk «som skulle være mindre systematisk enn håndbøkene, men mer preget av tradisjonen, og som skulle integrere de gyldige resultater fra moderne eksegese, patristikk, historie og filosofisk refleksjon». Men før dette arbeidet kom skikkelig i gang, «slo *Humani Generis* (1950) ned som et lyn og ødela prosjektet».

I hvilken grad dannet la nouvelle théologie på den ene side, og kreftene som formet Humani Generis på den andre side, bakteppe for konsilet? Og hvordan formet den konfrontasjonen den vanlige oppfatningen av en «liberal versus konservativ»-hermeneutikk i forhold til konsilet?

Lindbeck: Jeg tror man må gå lenger tilbake enn til *la nouvelle théologie*. Slik jeg så det fra mitt perspektiv – det vi si som en ikke-katolikk som var interessert i middelalderens tenkning og Thomas Aquinas – hadde den katolske anti-modernistkampanjen på begynnelsen av 1900-tallet skapt en situasjon hvor en rigid og bestemt fortolkning av Thomas (en fortolkning som gikk tilbake til 1600-tallet og 1800-tallet) hadde blitt bindende for de katolske og filosofiske lærestedene i hele verden, og dessuten hadde den stor innflytelse i de romerske ordenene. Så hovedsaken var konfrontasjonen med modernismen. Og enhver som ikke var «nyskolastisk» i den betydning anti-modernistene hadde definert det nyskolastiske, ble sett på med mistanke. Congar, Lubac, von Balthasar, og Karl Rahner – vår tids mest innflytelsesrike romersk-katolske teolog – var ulike som typer, og arbeidet på forskjellige prosjekter; men det de hadde til felles var at de alle sa ting på en annen måte enn den offisielle nyskolastikken. Derfor ble de sett på som mistenkelige. Jacques

Maritain og Etienne Gilson beredte også grunnen for noe nytt, men de var lekmenn. Gilson ble sett på som historiker, ikke filosof, og derfor «telte» han ikke helt.

Intensjonen var at *Humani Generis* skulle si «nei» til den typen tilnærminger som man fant i *la nouvelle théologie*, men den ble endret, ifølge Lubac, som hadde mottatt et brev fra Johannes XXIII om dette. Brevet fremholdt at Pius XII selv hadde endret de deler av *Humani Generis* som var utformet som direkte kritikk av Lubac og hans likesinnede. Så faktisk rettet ikke encyklikaen seg direkte mot de Lubac eller von Balthasar, selv om Rahners motstand mot monogenesis [forestillingen om at menneskeheten har felles opprinnelse i Adam og Eva, o.a.] nok ville falt inn under encyklikaens liste over feilaktige oppfatninger. Prinsipielt sett var det virkelige problemet med *Humani Generis* måten den forsterket posisjonen til de dominerende kreftene i ordenene og ved fakultetene, for disse brukte encyklikaen på en måte som gjorde nouvelle théologie-folkene til personae non gratae. Noe som innebar at encyklikaen forsterket den anti-modernistiske måten å håndtere mer utforskende typer teologi på.

... det progressive synet på konsilet dominerer blant ikke-katolikker

Weigel: Apropos Rahner; kjenner du den nydelige fortellingen om et av hans møter på 50-tallet med kardinal Ottaviani [lederen for troskongregasjonen]? Ifølge et selvbiografisk intervju som Rahner gav mot slutten av livet, tok Ottaviani Rahner til side under konsilet og sa til ham: «Vel, vi har absolutt ingenting imot deg. Du forstår, denne ekstraordinære romerske sensuren [som troskongregasjonen hadde pålagt Rahner] er et spesielt privilegium hvormed vi ønsker å beskytte deg mot misoppfatninger fra dumme venner.» Og Rahner skal ha svart: «Deres eminense, jeg gir avkall på alle privilegier.»

Men altså: Vil du si at det er en forbindelse mellom *la nouvelle théologie* og dens ideal om *ressourcement* («tilbake til kildene»), og det drivet vi finner på konsilet for *aggiornamento* («oppdatering»)?

Lindbeck: De som stod for *ressourcement* og de som stod for *aggiornamento* ved konsilet, tenkte om seg selv som samarbeidspartnere. *Ressourcement* og *aggiornamento* ble sett som to dimensjoner ved samme virkelighet. Men dimensjonen som fikk merkelappen «*aggiornamento*» kunne brukes i et program for tilpasning til den moderne verden, snarere enn til en åpenhet for den moderne verden; og da det skjedde, ble *aggiornamento* en motsetning til *ressourcement*. Men slik jeg husker konsilet, var det absolutt ingen spenninger mellom disse to, med unntak av debatten om det som ble den pastorale konstitusjon om kirken i den moderne verden.

Og her var det ikke-katolikker – særlig lutheranerne, og ikke minst Edmund Schlink (observatøren fra den tyske evangeliske kirke) – som hadde de mest alvorlige reservasjonene mot den positive måten dokumentet talte om verden på. Men han selv talte ut fra et spesifikt reformasjonsprinsipp, og hadde vel å merke samtidig ingen sympati med den politiske høyresidens kritikk av dokumentet. Det skal sies at Schlink var svært entusiastisk overfor ressourcement-dimensjonen ved konsilet.

Weigel: Mens vi er inne på politikk: Hvor mye av den mest giftige delen av kontroversen mellom *nouvelle théologie*-gruppen og deres kritikere i Frankrike hadde å gjøre med det faktum at de første hadde et heller positivt syn på Den fjerde republikk, ja på demokrati, enn de sistnevnte?

Lindbeck: Det er fremdeles mye fascinerende historie som venter på å bli skrevet på dette punkt. Man kunne sitte og drikke vin sammen med franskmennene, og så snart du kom litt dypere i samtalen, begynte de å snakke

om *Action Francaise* og alt det der. De franskmenn som allierte seg med kuriens parti, de franske integristene, var oftest positive til *Action Francaise* (fransk nasjonalistisk politisk bevegelse), noe *nouvelle théologie*-teologene ikke var. I det store og hele hadde de fleste integristene ikke vært vennlig innstilt til motstandsbevegelsen under krigen, og de Lubac og andre i hans gruppe hadde vært det.

Så det fantes en dyptgripende fremmedgjøring mellom *nouvelle théologie*-gruppen og deres kritikere, som mente at disse hadde forrådt den sanne franske katolisismen, slik denne ble forstått i forhold til monarkiet. De Lubac illustrerte intensiteten i denne motsetningen da han siterte en kritiker av seg som mente at Johannes XXIII hadde utvalgt Congar og de Lubac til de forberedende komiteene fordi paven hadde vært vis nok til å huske hva som hadde skjedd etter Vaticanum I (1870), da det «gammelkatolske» skisma fant sted, og at han ville være sikker på at dissidentene ikke forlot kirken denne gang.

Weigel: Så i det franske tilfellet går altså den prekonsiliære konflikten lenger tilbake enn til modernisme-krisen, og reflekterer den linje av motsetninger som går gjennom det franske samfunn fra 1789 av og fremover?

Lindbeck: Jeg likte alltid under middagsselskaper å finne ut hvor folk stod i forhold til revolusjonen før jeg begav meg inn i noen som helst diskusjon.

Weigel: I og med at dem som stod for *ressourcement* og dem som stod for *aggiornamento* på konsilet så seg selv som to dimensjoner ved en og samme sak, hvordan skal vi da forstå bildet av konsilet som en kamp mellom «liberale» og «konservative»? Hva fanger dette bildet inn, og hva utelater det?

Lindbeck: Det avgjørende spørsmålet var hvordan folk reagerte i forhold til de prekonsiliære utkastene til de foreslåtte konsildokumentene, utkast som var utformet av kuriepartiet. Folk som Congar og de Lubac advarte de forberedende komiteene om at disse utkastene – særlig det om Kirken og om åpenbaringen – rett og slett ikke holdt mål. Og det begynte å sirkulere rykter blant biskopene om at Johannes XXIII ikke likte tonen i utkastene, at de var for negative. Ikke det at han var uenig med dem læremessig, men at han ønsket en mer positiv presentasjon av katolsk sannhet, ikke fordømmelser av feil. Paven hadde sagt til forberedelseskomiteene at han ikke ønsket noen fordømmelser, og de hadde rett og slett tolket dette i retning av at det ikke skulle forekomme noen formelle anathema. Så når biskopene oppfattet retorikken som frastøtende, visste de at de ville få pavens støtte dersom de krevde endringer.

Weigel: Siden forberedelseskommisjonens dokumenter ble distribuert allerede før konsilet kom sammen, kan man si at det bygget seg opp en motstrøm før konsilet?

Lindbeck: Ja, og denne inkluderte folk som ut fra alle de formelle teologiske kriterier egentlig skulle være enige med integristene. Men de likte ikke tonen, den var ikke taktfull. Så allerede fra begynnelsen av var det bare noen få biskoper som aktivt støttet dokumentene som var skrevet av forberedelseskommisjonene – noe som pekte frem mot motstanden i de tidlige avstemningene mot at forberedelseskommisjonenes medlemmer skulle komme inn i de faktiske konsilkommisjonene.

Nå var det ingen klar enighet om hva forberedelseskommisjonenes dokumenter skulle erstattes med. Svært mange biskoper ville vært fornøyde kun med en endring i språklig stil. Så da brøt det ut til kamp mellom kuriens byråkrati og ikke-byråkratene, så å si, om revideringen av dokumentene. (...)

Weigel: Jeg har ofte lurt på det der – om ikke det som har vært sett på som en massiv teologisk endring, ikke (i hvert fall delvis) var en menneskelig reaksjon mot kuri-

ens byråkratisering som hadde skjøvet rundt på biskopene helt siden de siste årene under Pius XII.

Lindbeck: Det var helt klart en del av det som skjedde, men du må også huske på at kampanjene mot de Lubac og hans likemenn ikke bare var byråkrati. Anklagen gikk på at dette var folk som lekte med modernismen, og «modernisme» ble altfor ofte satt som merkelapp for alt man ville avvise og alt man ikke var enig i. Dette gjorde dem som ikke ville bli ansett som sympatisk innstilt mot modernistene, svært forsiktige og lavmelte.

Weigel: Så avstemingen om konsilkommisjonene brøt virkelig en psykologisk barriere, slik at det var mulig å snakke med folk, og om folk, på en måte man ikke hadde gjort før?

Lindbeck: Og «Rynne» fanget opp den dimensjonen ved konsilet, særlig i hans bok *Letters from Vatican City*. Men jeg er også kritisk i dag til hans (og andres) tendens til å demonisere motparten. Ottaviani, for gripe tilbake til ditt eksempel, var ifølge dem som kjente ham, virkelig en god person som utførte sin jobb på en menneskelig måte; men dette var det lett å glemme dersom man var uenig med ham i spørsmål om strukturelle eller politiske saker. Det er helt klart at polarisering får oppmerksomhet. Kardinal Frings (lederen for den tyske bispekonferansen) kritikk av troskongregasjonen, og kardinal Ottavianis lidenskapelige forsvar for kurien som pavens tjenere, var et av konsilets mest dramatiske øyeblikk.

En annen sak som gav virkelige spenninger, kom opp 29. oktober 1963 og omhandlet det vi kan kalle den «marianske maksimalismen», en sak som de siste tiårene har kommet så i bakgrunnen at den nærmes virker antikvarisk for mange i dag. Dette var ikke bare et protestantisk anliggende, selvsagt; for noen år senere skrev von Balthasar kritisk i sin *Theo-Dramatik* mot tendensene i pre-konsiliære kretser til å sidestille Marias «allmektige og nådefulle kraft ... med Sønnens allmektige kraft og vrede», på en måte som gjorde at Maria ble «guddommelig ... og 'erstattet Treenigheten'». For en lutheraner som meg, var dette langt mer bekymringsfullt enn pavedømmet, og jeg tror det var slik også for mine lutherske medobservatører. Så fra vårt synspunkt var det et avgjørende økumenisk-teologisk øyeblikk som fant sted da konsilfedrene under den mest jevne avstemning på konsilet (1114 mot 1074) bestemte at diskusjonen om Jomfru Maria skulle plasseres under den dogmatiske konstitusjonen om Kirken (*Lumen Gentium*), i stedet for som eget dekret.

Det er rart å tenke på at von Balthasar, ikke minst med tanke på hans kritikk av mariansk maksimalisme, engang ble oppfattet som representant for det ytterste venstre, i stedet for det ytterste høyre, hvor noen prøver å plassere ham i dag. *Ressourcement* ser ut til å føre en til yttergrensene eller til martyriet. Det underfulle ved konsilet er at foreningen av krefter fungerte på en slik måte at tilbakevendingen til kildene, for en tid, slo inn i sentrum av kirken. (...)

... man kan ikke følge dokumentenes «ånd»; man må følge det de faktisk sier

Weigel: Har du inntrykk av at Johannes XXIII hadde en velformulert forestilling om hva konsilet burde og ikke burde gjøre?

Lindbeck: Mine møter med ham var begrenset til et par sesjoner han hadde med observatørene. Jeg kan bare gjengi den generelle fornemmelsen at Johannes XXIII genuint trodde på Den Hellige Ånds ledelse av konsilet. Han var åpen for å bli overrasket.

Weigel: Hadde du inntrykk av at Johannes XXIII var sterkt influert av den franske konflikten vi snakket om ovenfor? Kom kardinal Roncalli (Johannes XXIIIs opp-

rinnelige navn) til paveembetet med en overbevisning om at kampen mot modernismen (som i en viss forstand bare var et kodeord for «moderniteten» i videre mening) måtte overvinnes?

Lindbeck: På en bemerkelsesverdig måte ser det ut til at selv når man får vite tidligere ukjente ting om Johannes XXIII, så endres ikke bildet vi har av ham. Det han sa offentlig under sitt pontifikat, ser ut til å sammenfalle med det man finner når man leter litt under overflaten. Han ønsket mer økumenikk og han ville ha mer åpenhet overfor den moderne verden, og han ville ha mer *ressourcement*. Han sa disse tingene, og det var klart at han mente alle tre. Men når det kommer til hva han mente i detalj, ser det ikke ut til at han hadde så avgjorte ideer.

Weigel: Og antakeligvis bekymret han seg ikke så mye over det. Noe som virkelig var en trosakt. Det var ikke en sosiologisk vurdering omkring kirkens stabilitet ved midten av 1900-tallet, det dreide seg snarere om tillit til Åndens nærvær i Kirken.

Lindbeck: Jeg antar at man, med noe spekulasjon, kan koble hans erfaringer som nuntius i Frankrike til konsilet, idet Johannes XXIII ønsket en Kirke som hadde stor grad av åpenhet, så det kunne finnes ærlig og fri diskusjon uten at politisk korrekte «terrorister» skremmer folk. Dette dreier seg om et ønske om å etablere en åpenhet som kunne muliggjøre ekte samtale. Og selv om det passet godt sammen med pavens karakter, var det vanskelig å gjøre om til et program.

Weigel: Og så ble Johannes XXIII etterfulgt av en mann som tenkte gjennom formuleringer og hvordan dette programmet skulle utformes.

Lindbeck: Og som var selvbevisst i sin forpliktelse overfor den type teologi som tidligere hadde vært omtalt som *la nouvelle théologie*. Så langt jeg kjenner til, var det ingen som mente at Johannes XXIII hadde klare ideer om hva *la nouvelle théologie* var.

Weigel: Hvor dyp forståelse hadde Paul VI for *nouvelle théologie*-prosjektet?

Lindbeck: Han sa at Congar var hans yndlingsteolog, og selv om jeg ikke er noen ekspert på Montini, ville jeg bli overrasket om ikke dokumentene antyder at han hadde inngående og dyp kunnskap om Congar og de Lubac.

Weigel: Vil du si noe om de ikke-intenderte konsekvensene av konsilet: innenfor katolisismen, mellom katolisismen og andre kristne kirkesamfunn, og mellom Kirken og verden?

Lindbeck: Blant obervatørene var det nærmest full enighet om at vi var uenige i den konvensjonelle oppfatning av Den romersk-katolske kirke som en monolitt, en hær som aldri bryter ut av rekkene, med kommandoer som adlydes fra øverst til nederst, og så videre. Og likevel, samme hvor mye vi trodde vi var uenige i det synet, tenkte vi likevel på grunnleggende vis at det var det Den romersk-katolske kirke var! Og dette påvirket graden av hvor optimistiske vi var i forhold til forandringene. For min del, ventet jeg en gradvis forandring som ble ledet fra Roma, en prosess hvor alt ville gå relativt fredelig for seg, i det som jeg og mine kolleger var enige om at var en god retning.

Det var, åpenbart, svært naivt. Det var sosiologisk naivt, psykologisk naivt, organisatorisk naivt; og fremfor alt, det som gjør meg mest flau over min optimisme er hvor uhistorisk den var, for alle store konsil i historien har vært etterfulgt av uroligheter. Faktisk var Vaticanum I, som nok preget våre forventninger, etterfulgt av færre uroligheter enn de fleste konsiler, og selv da var det en periode av uro som kun ble stoppet ved fordømmelsen av modernismen.

Så mange av konsekvensene var ikke-intenderte, med ett unntak som er verdt å merke seg. Det som skjedde med den økumeniske dialogen var i stor grad det vi hadde håpet på. Men konteksten endret seg så mye, og så mange andre ting skjedde som var økumenisk kontraproduktive at effekten av den store dialogen ikke har blitt som vi håpet. Likevel fulgte selve dialogene en vei som vi hadde forutsett.

Weigel: Var der ved konsilets slutt forventninger om at den økumeniske videreføring av Vaticanum II skulle kunne lindre bruddet fra 1500-tallet?

Lindbeck: De offisielle dialogene som jeg har vært mest involvert i, er de som har vært opptatt av den nåværende status av det som historisk har vært avgjørende læremessige uenigheter. På bakgrunn av en enorm mengde forskning som allerede er gjort, og ut fra resultatene av selve dialogene, synes det for oss som har vært involvert i disse dialogene at det må være mulig på begge sider å kunne si at ingen av disse uenigheter behøver å være avgjørende kirkelig sett. De forhold som kunne gjøre en gjenforening mulig, har å gjøre med flere ting. Mye mer enn oppdagelsen av at disse lærepunktene kan forstås på en måte som ikke er kirkesplittende, og det uten at man forråder ens egen kirkelige arv.

Lindbeck: Vi lærte mye etter som tiden gikk. Og selv om vi aldri var så naive at vi trodde en avtale var alt som trengtes, så trodde vi likevel at et møte med fokus på konfliktene fra 1500-tallet, i diskusjoner som ble støttet av kirkene på begge sider, ville få større effekt økumenisk enn det har fått. Vi trodde, med andre ord, at spesifikt historiske lærespørsmål var mer avgjørende enn de viste seg å være.

Enighetene vi kom frem til, er selvsagt en av betingelsene for gjenforening. Og selv om jeg ikke har noen forestilling om når fremgangen vil bidra på en substansiell måte til gjenforeningen av kirkene, så kjenner jeg på en stor tilfredsstillelse over at jobben langt på vei er gjort.

Weigel: La oss gå tilbake til debatten om det berømte «Skjema tretten», som ble til *Gaudium et Spes*, den pastorale konstitusjonen om Kirken i den moderne verden. Hadde den en for ubekymret forståelse av senmoderniteten?

Lindbeck: På den tiden, gikk jeg i retning av å være enig med Edmund Schlink om at dokumentets forståelse av verden var for optimistisk. Han var en tysk teolog som hadde gjennomlevd perioden under Hitler, og hadde vært dypt involvert i Den bekjennende kirkes kamp mot de pro-nazistiske «tyske kristne». Han var slett ikke sikker på om resten av Vesten var immun mot kriser som var like alvorlige som de Tyskland hadde gjennomgått. Videre avviste han formelt sett – og her er vi ved et annet, men relatert spor – legitimiteten i det han oppfattet som Teilhard de Chardins «kristning» av evolusjonen. Han avviste den både i seg selv og i dens implikasjoner hen mot tanken om en menneskelig utvikling med åpen slutt.

Hvis jeg husker rett fra min samtale med Schlink, så forsvarte jeg *Gaudium et Spes* ut fra at den var et nødvendig korrektiv i den katolske kontekst, og at det å se den ut fra et reformasjons-perspektiv var urettferdig fordi hele natur-nåde-skjemaet i katolsk teologi peker i retning av disse formuleringene, på en bedre måte enn evalueringene fra reformasjonen.

Så mens Schlink hadde teologiske reservasjoner, hadde jeg snarere reservasjoner om dokumentets opportunitet. Jeg var allerede pessimistisk når det gjaldt verdens tilstand. 60-årene var allerede over oss, for du kunne allerede i 1965 se hva som ville komme i 1968. (...)

Weigel: Var *Dignitatis Humanae* økumenisk viktig i 1965?

Lindbeck: Den var helt essensiell i forhold til relasjonene mellom kirkene. Men det var ikke en sak de delegerte observatørene hadde fått mye input om. Dette var tydeligvis noe katolikkene var overbevist om at de skulle løse på sin egen måte. Men det var også noe alle de historiske kirkene hadde vært gjennom, så vi tenkte ikke at religiøs frihet og kirkens løsrivelse fra statlig makt var et spesifikt katolsk problem.

Weigel: Og likevel ble det slik at *Dignitatis Humanae*, i konsilets resepsjon innenfor Den katolske Kirke, ble et kraftig splittelsespunkt, for eksempel i forhold til lefebvristene [en senere erke-konservativ og sterkt anti-konsiliær bevegelse ledet av erkebiskop Lefebvre]. Dersom det kirken lærer er evig sannhet, hvordan kan den da, spør disse, nå bejae en frihet den tidligere avviste.

Lindbeck: Det store spørsmålet var lærens utvikling: Lefebvre avviser til syvende og sist muligheten av lærens utvikling, og avviser derfor konsilet. Men det spørsmålet var aktivert i andre konsildokument, og ikke bare i *Dignitatis Humanae*. (...)

Helt bevisst lot konsilet noen formuleringer forbli tvetydige.

Weigel: På hvilken måte har konsilet hatt innflytelse på ikke-katolske kretser?

Lindbeck: Mitt inntrykk er at den dypeste innflytelsen, de facto og trolig også formelt sett, har vært gjennom frigjøringsteologien. Katolsk frigjøringsteologi har fått mange protestantiske medreisende, og når katolikker med forbindelse til frigjøringsteologien siterer konsilet, tar også ikke-katolikker det til seg. Dette innebærer at det progressive synet på konsilet dominerer blant ikke-katolikker. Blant spesialister finnes en ganske stor bevisshet om hva konsilet sa, som bygger på faktiske lesninger av tekstene. Men utenfor spesialistenes kretser, har det vært mest snakk om interessegrupper, som frigjøringsteologi. Både økumener og anti-økumeniske siterer konsilet for å vise – ut fra deres respektive syn – at ting har endret seg enormt eller ikke i det hele tatt. Interessegruppens eller den polemiske måten å bruke konsilet på, dominerer blant ikke-katolikker så vel som blant katolikker, dette finner vi på venstresiden, men også på høyresiden.

Weigel: La oss snakke litt om pave Johannes Paul II og hans implementering av Vaticanum II. Han sa helt i starten av sitt pontifikat at det villle ha som drivkraft konsilets fulle implementering, og han viser alltid til konsildokumentene i sin egne verk. Noe av det mest slående med den moralske encyklikaen *Veritatis Splendor*, er etter min mening antallet sitat fra *Gaudium et Spes*.

Lindbeck: Jeg må bekjenne at jeg kjenner langt bedre til kardinal Ratzingers implementering av Vaticanum II, så kanskje jeg kan snakke om det. Ratzingers brede tolkning av konsilet fremstår for meg som som skoleeksemplet på en ansvarlig behandling av konsilet. For man kan ikke følge dokumentenes «ånd»; man må følge det de faktisk sier.

Fra mitt ståsted og ut fra de temaområder jeg kjenner best til, ser det ut til at den nåværende polarisering innenfor Den romersk-katolske kirke, har fått Ratzinger til å tolke konsilet på måter som han ikke hadde trengt bare for å si «nei» til det han anser som misbruk innenfor Den romersk-katolske Kirke. Jeg tenker her særlig på hans tolkning av konsilets lære i *Lumen Gentium* om at Kristi Kirke «subsistit in» (finnes i) Den romersk-katolske kirke.

Ifølge teologen med samme navn som deg, fader Gustave Weigel (som var den av konsilets amerikanere som observatørene satte størst pris på), formulerte konsilet spørsmålet om de eksakte grenser for Kristi Kirke bevisst mindre presist enn i *Mystici Corporis*, hvor vi fin-

ner en mer ekskluderende grenseterminologi. Formuleringen «subsistit in» var bevisst valgt. Så problemet med Ratzingers tolkning, slik jeg ser det, er at den gjør én mulig tolkning av konsilet til en definitiv formulering av konsilets forpliktelse. Helt bevisst lot konsilet noen formuleringer forbli tvetydige.

Weigel: Hvilket problem tror du kardinal Ratzinger søker å løse gjennom sin tolkning av «subsistit in»?

Lindbeck: Vel, jeg antar det retter seg mot en type katolsk økumenikk som er likegyldig til det historiske romerske kravet om at Kirkens fylde inkluderer strukturene i episkopatet og paveembetet.

Weigel: Og kanskje mer generelt en type ekklesiologisk likegyldighet i deler av den katolske verden?

Lindbeck: Ja. Det jeg nevnte er et spesisfikt tilfelle av denne likegydlighet. Og var det ikke for den likegydligheten, tror jeg spørsmålet om struktur kunne vært mer åpent for debatt, siden flere andre konsildokument peker på den gudgitte og permanente karakter av disse strukturene. Man trenger ikke hente dem ut fra «subsistit in».

Weigel: Jeg tror også Ratzingers syn på økumenikken er preget av hans skuffelser over det som skjedde på ikke-katolsk side. Han ønsker helt tydelig å unngå en læremessig ettergivenhet som impliserer at Kirkens lære er uviktig, eller en type pluralisme som gjør alle kirker læremessig sidestilte. Han inisisterer på at dette ikke er måten å lese konsilet på. Og jeg er ikke uenig meg ham i det.

Weigel: Overrasker graden av denne forvirringen deg?

Lindbeck: Jeg har vendt meg til den. Den slo først innover meg med full styrke tidlig på 70-tallet (hadde jeg bodd i Frankrike, ville jeg møtt den tidligere). Men jeg har kommet over det første sjokket. Jeg tror vi alle lett glemmer at konsilet fant sted under det som var, slik vi ser det nå, en uvanlig rolig periode i de vestlige kirkenes historie. Tilbakevisningen av teologisk liberalisme. Triumfen som lå i en tilbakevending til Kirkens historiske, læremessige forpliktelse, representert ved neo-ortodoksien. Ny betoning av bekjennelsen i kirker som den lutherske. Disse momentene var ennå ikke utfordret på konsilets tid. Den revitaliseringen av historisk tro som kom som respons på nazismen, så ut til å være definitiv. Men nå ser dette ut til å ha vært en relativt midlertidig parentes som skyldtes at det hadde vært de ortodokse, så å si, som hadde reist seg mot nazistene. I sum: Avkristningen av vestlig kultur, en type avkristning som også underminerte kirkens tro på tradisjonen, var egentlig aldri utfordret.

Tidspunktet for konsilet påvirket også de økumeniske relasjonene. Lederne på begge sider av den økumeniske dialog var så å si blitt formet av erfaringene fra Den annen verdenskrig, som i virkeligheten hadde satt fart i interessen for økumenikk. For det var under presset fra Hitler at de oppdaget hverandre som medkristne snarere enn som «protestanter» og «katolikker». Blant økumenene på konsilet fantes det ingen «bonhoeffere»; men mange av dem hadde – med stor omkostning – vært i den stille motstanden, selv om de ikke hadde lidd på dramatisk vis. Ikke desto mindre følte de seg skyldige for å ikke ha kjempet mer. Franskmennene hadde hatt en lignende, men ofte mer aktiv, erfaring med motstandsbevegelsen, og det betydde virkelig noe i de dager å si at det som bringer oss sammen er Jesus Kristus.

Vi har ikke snakket så mye om de store folkelige sammenkomstene under konsilet, så kanskje jeg kan fortelle en historie som illusterer intensiteten i de økumeniske møtene som oppstod disse årene. Erkebiskop Elchinger av Strasbourg holdt en tale i St. Peterkirken om hvor mye katolikker skylder ikke-katolikker, selv når det gjelder trosspørsmål. Et eksempel var bibelvitenskapen.

Men så talte han om det sentrale «dogmet om rettferdiggjørelsen ved tro», slik det ble «definert», som han sa, av konsilet i Jerusalem (slik det gjengis i Apostlenes gjerninger og i Galaterbrevet) da det fritok hedningekristne fra omskjærelsen og fra full overholdelse av Toraen. Dette dogmet hadde til tider blitt bedre ivaretatt utenfor enn innenfor katolisismen. Hvis det nå var slik at katolikker gjenoppdaget det, sa han, så var det på grunn av de kirkesamfunn som ble til under 1500-tallets reformasjon.

Da jeg hørte disse ordene, gråt jeg – til min egen overraskelse.

Jeg kom til å tenke på rapportene fra Vaticanum I om hva som hadde hendt da biskop Strossmeyer hadde sagt at det fantes millioner av protestanter som elsker Jesus Kristus – da ble ropene om «heresi» og «blasfemi» så høylydte at han ble tvunget til å forlate podiet. Kontrasten mellom da og nå var det som gjorde at gledestårene rullet nedover kinnene mine. Og jeg tror det er den eneste gang – utenom i begravelser – at jeg har grått i offentlighet.

Oversatt av Ståle Johannes Kristiansen

George Weigel er en amerikansk, katolsk skribent og kommentator. Han er Distinguished Senior Fellow ved the Ethics and Public Policy Center, Washington D.C. Weigel er kjent som Pave Johannes Pauls biograf med utgivelsen: «Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II» (1999).

George Lindbeck er en amerikansk, luthersk teolog. Han er kjent som en av grunnleggerne av postliberal teologi. Lindbeck var observatør under hele Det annet vatikankonsil i Roma 1962-65.

Eskil Skjeldal

Det annet vatikankonsil i Norge – fornyelse og dialog

En samtale med Lars Roar Langslet og biskop Bernt Eidsvig

I år er det 50 år siden åpningen av Det annet vatikankonsil. For yngre katolikker i Norge er det vanskelig å fatte hvilken voldsom kirkelig utvikling konsilet satte i verk. Et stikkord som tidlig kom på banen, var *aggiornamento, ajourføring*, eller å bringe Kirken *up to date*. Dette varslet en fornyelse av Kirken som troens positive svar på tidens åndelige utfordringer.

Konsilet skulle inspirere til nytt liv i troen og hjelpe til at de troende på ny kunne leve seg inn i den kristne åpenbaring. Paven ønsket samtale og dialog med andre kristne og med andre religioner om de utfordringer menneskeheten stod overfor. I dette hører vi pavens behov for et pastoralt konsil som skulle ta verdens problemer til seg som sine egne. Kirken måtte ta standpunkt *for* menneskerettighetene, *for* religionsfrihet og toleranse – *mot* rasisme, antisemittisme, diskriminering og undertrykkelse. Kirken skulle gi et tydeligere korrektiv til utviklingstrender som kunne føre menneskeheten på avveie. Kort sagt: Det gjaldt å løfte Kirkens misjonsoppdrag på en mer tillitvekkende måte, i troskap mot Kirkens Herre og den åndelige arv Kirken har ansvar for å forvalte.

Konsilet satte sterke spor i Kirkens liv over hele verden, også i Norge. Konsilet bør forstås mest som en prosess som ble satt i gang, mer enn som en samling tekster med definitive konklusjoner. Prosessene pågår i Kirken den dag i dag, og det er vanskelig å forstå Den katolske kirke i verden i dag uten å kjenne til den voldsomme innflytelsen dette konsilet hadde på hele Kirken som Guds folk.

Vi møtte Lars Roar Langslet og biskop Bernt Eidsvig til en samtale om implementeringen av konsilet i norsk kontekst. Langslet er tidligere kulturminister. Han var svært aktiv i formidlingen av konsilets avgjørelser. Han var en sentral person i dannelsen av en norsk liturgi, og han har, som biskopen, bred kjennskap til konsilets historikk og nyorienteringer. Som biskop og kirkehistoriker er Eidsvig også godt kjent med de praktiske virkningene av Det annet vatikankonsil.

Kan dere si litt om tiden i Den katolske kirke før konsilet, fra Det første vatikankonsil (1869-70) til åpningen av Det annet vatikankonsil (1962)?

Lars Roar Langslet (LRL): - Konsilet var høyst uventet for de aller fleste, det var et uttrykk for pavens per-

sonlige og gjennomtenkte initiativ. Etter at Det første vatikankonsil slo fast dogmet om pavens ufeilbarlighet *ex cathedra*, var det nok mange som regnet med at det ikke kom flere konsiler, og at alle avgjørelser fremover ble avgjort av paven og hans kurie. Den gang ble dogmet tolket som et endelig standpunkt i en gammel strid mellom ultramontanister, som mente at all kirkelig myndighet måtte utgå fra paven, og episkopalister, som la vekt på den enkelte biskops myndighet: Heretter skulle Kirkens kurs bestemmes suverent av paven, etter den gamle oppskrift *Roma locuta, causa finita* – «Rom har talt, saken er avgjort». Det pavelige «enevelde» ble nå stadfestet som uangripelig kirkelære. Både Pius XI og Pius XII hadde vært inne på tanken om et konsil, men de la den bort. Innkallelsen kom dermed som lyn fra klar himmel, og de mer tradisjonelt innstilte ble nok sjokkerte. Det gamle ordet *Ecclesia semper reformanda* – «Kirken må alltid reformeres» – var før blitt tolket som et kjettersk program, for Kirken skulle være urokkelig den samme til alle tider. Men med sin enorme reformvilje gjorde den nye paven dette programmet til sitt.

Hva var så sjokkerende?

LRL: - Når ting kom i bevegelse i en kirke der programmet nærmest hadde vært ubevegelighet, var det mange som følte frykt for hva som kunne komme til å skje. Det var nok også mange som fattet et håp. Men at det skulle komme så mye ut av konsilet som det faktisk gjorde, var det ingen som innbilte seg. Da budet om et økumenisk konsil kom, satte kurien i gang med å forberede dokumenter. Dette viste kuriens egen selvforståelse: De hadde regnet med at konsilet ville gjøre noen finpussinger på deres forslag, og så være ferdig relativt raskt. Men dette prosjektet sprakk den første dag: Konsilet fikk sin egen identitet og logikk, og dermed skjedde det mye mer enn noen hadde tort å håpe på.

Biskop Eidsvig (BE): - Mye av dette hang sammen med pave Johannes XXIIIs bakgrunn som patristiker. Han så etter Kirkens idealer langt bakover i tid. For ham var det naturlig å samle hele den universelle Kirke. Han visste at et konsil ikke ville la seg dupere av kurien. Dette var han takknemlig for, og han forstod at om makten ikke er delt, ville det gå galt for Kirken. Biskopene tok ledelsen raskt, og kurien mistet den. Dette skjedde tidlig i konsilet.

Hva er et økumenisk konsil?

BE: - Et konsil er et kirkemøte som avføder en rekke dokumenter, som kan deles i tre: konstitusjoner, dekreter og erklæringer. Et økumenisk konsil, som Det annet vatikankonsil, omfatter Den romersk-katolske kirke og alle de orientalske kirker som er i union med paven (de unerte kirker). Et økumenisk konsil består av forsamlingen av alle Kirkens biskoper, ledende abbeder og ordensoverhoder for de ordener som fungerer direkte under paven, som for eksempel dominikanerne, fransiskanerne og jesuittene. Sammen med paven besitter de alle Kirkens fullmakter til å avgjøre felles tros- og livsspørsmål. Alle beslutninger må bekreftes av paven, og konsilet er sammen med paven bæreren av alle fullmaktene. Men samtidig er konsilet under paven, for det er kun han som kan innkalle og bekrefte beslutningene.

LRL: - Et konsil med paven i sin midte er altså Kirkens høyeste autoritet. Det nytter ikke å late som om Det annet vatikankonsil nå er en tilbakelagt affære som man ikke lenger trenger å ta så høytidelig, 50 år etter. En slik nedvurdering av konsilet er dessverre ikke ukjent i ekstremt kirkekonservative miljøer – men den bærer i seg spiren til skisma, slik vi så det i erkebiskop Lefebvres konsilfiendtlige sekt.

Hvordan var klimaet i Den katolske kirke på 1960-tallet når det gjaldt de største utfordringene for Kirken?

LRL: - Det var en relativt lang periode på slutten av Pius XIIs pontifikat med stagnasjon og manglende fornyelse av kardinalkollegiet. Mange katolikker håpet at pavevalget skulle bidra til en avgjørende vending, med ny kraft og vitalitet i Kirkens toppledelse. Slagordet *aggiornamento* (ajourføring) ble brukt av Johannes XXIII selv. Dette var et program for at Kirken skulle møte samtiden med større åpenhet, for slik å forsøke å vitalisere budskapet og å gjøre det mer relevant. Det var ikke for å gjøre Kirken mer politisk korrekt, men for å styrke den kristne identiteten. Det var nok svært mange som håpet på et nytt grep i avgjørende saker som religionsfrihet, samvittighetsfrihet, forholdet til jødene, reformer i liturgien og synet på økumenismen, som til da hadde vært avvisende og nedvurdert.

BE: - I 1964 skrev professor Molland at «det virker som om døren står på gløtt fra Romas side», og at han håpet den ikke ble lukket. Når det gjelder Den katolske kirkens forhold til økumenisk arbeid, ble den så avgjort åpnet i løpet av dette konsilet.

LRL: - Konteksten i Europa var preget av Den annen verdenskrig. Mange har anklaget Pius XII for å ha stilt seg likegyldig til jødeforfølgelsene, men det er ikke riktig. Da han var kardinalstatssekretær Pacelli, skrev han det meste av teksten til den berømmelige encyklikaen «Mit brennender Sorge». Der slo Pius XI fast den alvorlige situasjonen for jødene, og han fordømte nazistenes raseteorier. Ryktet for å ha vært antisemitt er dermed fullstendig feilaktig. Det mange ikke har innsett, er at paven hadde et stort ansvar for de troende. Som verdenskirkens leder under en verdenskrig måtte han gjøre alt for å redde liv og skjerme folk for forfølgelser – det var viktigere enn å komme med krasse uttalelser, som lett kunne ha utløst hevnaksjoner. Vi må huske at pave Pius XII ga bort hele sin privatformue for å redde de bulgarske jødene. Bildet må nyanseres. Denne paven var en tradisjonalist. Da Johannes XXIII kom, så mange bare en ytterligere konservering av paveembedet. Men denne 76-åringen viste seg ikke som en tradisjonell tradisjonalist: Han stilte seg åpen for de nye prosessene og hadde absolutt ingen frykt.

Hvem var Angelo Guiseppe Roncalli (pave Johannes XXIII), og i hvilken grad var konsilet en konsekvens av hans personlighet?

BE: - Han var en pavelig diplomat: Under krigen var han nuntius i Ankara, senere i Paris. Deretter ble han patriark i Venezia. Han var en tradisjonalist, men forstod begrepet «tradisjon» bredere enn andre tradisjonalister: Han gikk lenger tilbake i tradisjon, til Kirkens første tre-fire århundrer. Dagens Kirke skulle ikke være bundet av den nære tradisjonen, men av tradisjonen fra den tidlige Kirke. Hans tilnærmingshorisont og metode var dermed tradisjonalistisk på en annen måte enn de tradisjonsbundne. På bakgrunn av sine erfaringer i Tyrkia og sin gode kontakt med Den ortodokse kirke ønsket han med dette konsilet å åpne for et bredt økumenisk initiativ fra Roma.

LRL: - Da han ble valgt, ble mange skuffet. De fikk en gammel, godslig og tykk mann på 76 år, som ikke hadde utmerket seg noe spesielt internasjonalt. Men han satte i gang en prosess i Kirken som så absolutt var hans personlige fortjeneste. Han hadde ikke helse til å bidra da prosessen nærmet seg konklusjoner i vedtatte dokumenter. Hans åpningstale var fundamentalt optimistisk, og han tok avstand fra alle dem som syntes alt var verre nå enn før. Han så nye muligheter for at Kirken kunne møte verden i dag. Dette satte en optimistisk grunntone for hele konsilet.

BE: - Han hadde også en unik evne til å si de rette tingene, til jøder, protestanter og de ortodokse. En nydannelse i dette konsilet var det at andre kirkesamfunn fikk følge diskusjonene. De fikk delta i samtalene utenfor

de formelle debatter, og de hadde tilgang på alle dokumenter. Under konsilet ble det i praksis særlig tale om dialog *innad* – mellom kirkeledere fra alle verdensdeler og deres teologiske rådgivere, og dialog med den store gruppe av observatører fra andre kirkesamfunn. De fulgte forhandlingene fra en egen tribune i Peterskirken.

LRL: - Mange av tidens fremste teologer befant seg blant rådgiverne og observatørene, deriblant den unge og reformivrige tyske presten Joseph Ratzinger og teologen Oscar Cullmann. Den viktigste dialogen foregikk naturligvis utenfor konsilaulaen, i samtaler, diskusjonsgrupper på kryss og tvers, foredrag, høringer og pressekonferanser. Selve forhandlingene ble en langt mer formell affære, med så mange konsilfedre og så strengt begrenset taletid.

Var det et monologisk eller dialogisk konsil?

LRL: - Dialog ble ganske fort et slagord, i en tid da ordet «dialog» ennå ikke var blitt et moteord. Kirken ønsket å føre dialog med den moderne verden og med andre kirkesamfunn. I konsilets nærhet, i samtaler, foredrag og grupper, utfoldet det seg en meget allsidig debatt. Det ble organisert bispekonferanser, og de katolske biskopene møtte teologer fra andre konfesjoner. Alt dette må ha spilt en stor rolle for utsilingen av det som til slutt ble konsilets konklusjoner.

BE: - Kirkens universalitet gjennom biskopene kom tydelig til uttrykk i dette konsilet. Kanskje særlig i spørsmålet om liturgien, der biskopene sa det samme uansett hvor de kom fra: Kirken tapte terreng og innsikt ved at man ikke kunne feire messen på morsmålet. Alle var entydige på dette.

Var konsilet preget av felles solidaritet eller indre spenninger?

LR: - Konsilet var solidarisk. Det var en stor grad av kollegialitet som gjennomsyret konsilet. Vi må ikke glemme at det var mange brytninger og konflikter. Men under konfliktene rådet en stor solidaritet, fordi det var et kirkelig konsil. Det var ingen som forsøkte å bryte med fundamentet.

BE: - Det var nok betraktelige spenninger og intense forhandlinger. Dette ser man tydelig reflektert i tekstene, som slår fast flere teologiske oppfatninger etter hverandre, uten å konkludere. Dette er et resultat av deltakernes ulike teologiske meninger. Men spenningene var fruktbare, man fikk belyst bredden i episkopatet. I noen situasjoner ble det brukt visse virkemidler som man ble overrasket over at kristne ledere stod bak. Forhandlingene var harde, og kurien hadde stadige motoffensiver mot biskopene.

Var konsilet en slags intellektuell vekkelsesbevegelse?

LR: - Det var en vekkelsesbevegelse, men utvilsomt på et høyere intellektuelt nivå enn de fleste norske vekkelsesbevegelser. Den forplantet seg til legfolket over hele verden, og hadde sine nasjonale bivirkninger. Også i Norge merket vi en stigende interesse for konsilet, langt utenfor katolske kretser.

Hva slags syn på liturgien ble lagt til grunn i dette konsilet?

BE: - Den katolske messen hadde blitt feiret etter latinsk ritus i alle år. Dette førte til at messen var ukjent. Men nå var det et sterkt og relativt unisont krav flere steder i verden for å bruke morsmålet. Man ønsket ikke at liturgien skulle være presteskapets forestilling der fremme, mens menigheten var opptatt av rosenkrans og andre formål nede i benkene. Mange prester over hele verden skjønte at selv Bibelen var ukjent for flere kato-

likker. Man skjønte raskt at dette ble et dårlig fundament for fremtiden. Tanken om latin som det universelle språk har absolutt sine fordeler, men det hadde destruktive begrensninger når det ikke ble forstått. Argumentet da latin overtok for gresk, var nettopp at det var folkelig. Historisk sett ga dermed det argumentet som en gang ble brukt *for* latinen, nå en god begrunnelse for å oversette liturgien til morsmålet. Åpningen for å feire messen på morsmålet hadde ikke umiddelbar effekt, og etter konsilet gikk messebesøket i særlig Europa ned. Folk som går sjelden i kirken, liker ikke forandringer. Dette ser vi også i Den norske kirke, man fremmedgjør folk ved stadig liturgiske endringer. Men konsilet slo tydelig fast at man kunne ha messen på morsmålet.

LRL: - Mange mistolket dette som et signal om at all bruk av latin skulle avskaffes, men det var ikke konsilets intensjon.

BE: - Vi forsøkte med messe på latin i St. Olav, men få mennesker dukket opp. Latinen som fag i skolen er mer eller mindre borte. En annen sak som konsilet dreide oppmerksomheten mot, var lekfolkets deltakelse i messen. Mange spurte seg om hvor sent man kunne komme for at messen var gyldig. Men konsilets fokus på stedegenhet og messens innhold, gjennom å åpne for bedre forståelse av messen, bar bud om at det var det personlige som avgjorde: Din egen forståelse og deltagelse i messen skulle telle.

LRL: - De troende skulle føle at de var med på messen, at de forstod den, at det var en forbindelse til den rike kristne tradisjonen. I Norge er de faste delene med latinsk tekst. Vi ser at de yngre kan leddene godt, og at de forstår dem. Dette gir en følelse av at man tilhører et globalt fellesskap.

BE: - Den norske liturgiske løsningen er gunstig og balansert. I Frankrike, Østerrike og Tyskland ble det mer konflikt. Om man feiret på latin, var man mot konsilet. Dette viser at man kan være dum i konsilets retning, og at noen rendyrket det stedegne og forenklingen av liturgien. Men vi kom aldri dit i Norge. Vi beholdt tradisjonen i de faste messeleddene, mens det som varierte hver søndag, som lesninger og bønner, kom på norsk.

Jeg har forstått at konsilet bidro med omfattende, dyptgripende og irreversible endringer. På hvilken måte?

LRL: - Jeg vil fremheve læren om Kirken. Konstitusjonen *De Ecclesia* representerte en ekklesiologisk nyorientering. Den kom som en erstatning til den gamle og utbredte oppfatningen av at Kirken var et hierarki: Paven var på toppen, og biskopene var pavens direkte underordnede. I stedet grep konsilet tilbake til det oldkirkelige syn på Kirken, at det var apostlene samlet som fikk misjonsoppdraget, med Peter i sin midte, som den Jesus selv hadde utpekt til leder. Dette er en mer flat struktur av kirkebegrepet. Bispekollegiet fikk en sentral stilling med paven i midten som den bærende autoritet. I dette kirkesynet inngikk en sterk betoning av Kirken som Guds folk på vandring gjennom historien.

BE: - Paven er den fremste av likemenn, og hans embedes verdighet er fundert på denne bredden. Autoriteten er sekundær, og er bare mulig om man hører på de andre i kollegiet. Paven kan ikke finne på et dogme og si at slik er det. Om paven sier noe uten tilslutning fra biskopene og Guds folk, er det ikke gitt eller mottatt, det er som et tomt slag i luften. Paven har ikke frihet til å si hva som helst, men Kirkens tro er forpliktende for ham. Troen på dogmet må deles universelt.

LRL: - Konsilet banet vei for en ny dynamikk også i læren om Kirken og i læren om åpenbaringens to kilder, Skrift og tradisjon (i *Dei Verbum*). Før hadde vekten vært lagt på det statisk uforanderlige, at Kirken er alltid den samme (*semper eadem*). Nå blir det betonet at den

hele tiden er underveis, og at den vokser også i innsyn i åpenbaringen, kfr. Evangeliets ord om at Den Hellige Ånd skal lede dere til hele sannheten. Kirken er ikke lenger den ubevegelige klippe i verdens opprørte hav. Den er bærer av en frelseshistorisk dynamikk. Du har også de irreversible erklæringene om ekklesiologien (biskopenes kollegialitet), jødene og religionsfriheten. Det ble viktig å frigjøre seg fra en uheldig og gammel arv når det gjaldt de to siste emnene. På disse områdene så vi varige resultater av konsilet.

Hva slags implikasjoner hadde konsilet i Den katolske kirke i Norge?

BE: - Vi må huske at Den katolske kirke i Norge var liten, det var mindre enn 10.000 katolikker i midten av 60-årene. Det var en veldig sammensatt gruppe, med en relativ høy andel fra andre land. Allikevel ble det handlet svært raskt: Liturgien kom på norsk, og man hadde gode krefter til å oversette missalet. Biskop Gran var svært sentral. Han ble av enkelte opplevet som pompøs, men hans liturgiske forslag var aldri det. Han forenklet liturgien, uten at det gikk på embedets verdighet. Forandringene ble forklart og begrunnet i prekener, og konsilets begrunnelser ble utlagt. Dominikanerne gjorde en stor innsats for å gjøre konsilet kjent. Mange katolske familier holdt St. Olav og Broen, tidsskrift der dominikanerne brukte mye spalteplass på konsilets innhold og vedtak.

Hvilke personer var sentrale?

LRL: - Biskop Gran var en nøkkelmann. Han spilte en sentral rolle i redigeringen av tre av de store dokumentene i konsilet, og samarbeidet med kardinal Bea. Han talte engelsk, tysk, fransk og italiensk uten problem, og hadde dermed et stort fortrinn. Han var i sin fulle vitalitet som biskop i Oslo, og satte i gang oversettelser, opprettet nye kommisjoner og organer som presteråd, legmannsråd, søsterråd osv. Det var en kommisjon for kirkekunst, en for mediene, en for språk. Han organiserte foredragsserier om forskjellige tema som konsilet hadde uttalt seg om. Han tok økumeniske initiativer og inviterte kardinal Willebrands til Norge. Kardinalen og biskop Smidt (fra Dnk) feiret gudstjeneste sammen. Det var en sensasjon at en norsk biskop og en høy geistlig fra Den katolske kirke feiret gudstjeneste sammen. Bispedømmene i Trondheim og Tromsø hadde ikke krefter til å formidle så mye som bispedømmet Oslo gjorde. I samarbeid med Danmark fikk han oversatt alle konsildokumentene. Det var en bragd, folk kunne selv lese tekstene.

BE: - Gran opplevde det som et livsverk at hele missalet kom i hans tid. Liturgien var holdt i en veldig moden liturgisk uttrykksform. Det engelske missalet kom for tidlig, men det norske har holdt seg veldig godt.

LRL: - Som person og kirkeleder var Gran balansert, moderat og forståelsesfull. Dette ble viktig for de store endringene som skulle finne sted, og Gran gjennomførte konsilets vedtak meget lojalt. Samtidig gjorde han det på en slik måte at de som følte uro for det som skjedde, ble beroliget. Det var protester i Norge mot liturgiske reformer, der kjente intellektuelle som Borghild Krane og Emil Boyson var aktive i den norske undergruppen av *Una Voce*. Men det ble aldri noen massebevegelse, og uenigheten beholdt hele tiden en elskverdig tone. Jeg opplevde også Emil Boyson i språkkommisjonen. I prinsippet ville han ikke ha liturgiske reformer. Men han gikk med på å være konsulent og se på alle våre tekstforslag. En lang rekke av de enkle formene som nå brukes i messen, er Boysons forslag. Et eksempel illustrerer godt hans genialitet: Det var store problemer med å oversette «Populus adoptionis suae», som ordrett betyr «ditt adopsjonsfolk». Boyson skar igjennom: «Det folk som du har gjort til ditt.»

BE: - Det er en genistrek.

LRL: - En annen sentral person var Hallvard Rieber-Mohn. Han briefet og informerte journalistene kontinuerlig. Han skrev mange artikler og opptrådte som kommentator i radio. Han skrev en bok om paven, «Vår venn Johannes», og skrev i de store avisene. Han formidlet innsikter fra konsilet og var ikke vanskelig å forstå. Konsilet bidro til å gjøre Den katolske kirke mer akseptert i norsk sammenheng. Julenattsmessen ble kringkastet på radio første gang i de årene, og etter hvert utvidet NRK til å sende messen på tv.

BE: - Albert Raulin var også aktiv, han var nærmest fullkommen i å skrive norsk. Raulin var den interne formidler, mens Hallvard Rieber-Mohn og Finn Thorn var mer utadvendte. Erik Gunnes var ennå pater, han hadde også erfaring direkte fra konsilet. Dominikanerne hadde en privilegert stilling i norske medier. Det stod en stor respekt av kommunitetene St. Dominikus og Katarinahjemmet. Pater Patfoort var også aktiv og informerte om gregoriansk kirkesang.

Hvilke spor ser vi etter konsilet i dag?

BE: - Kanskje først og fremst i den norske liturgien. Snart får vi et nynorsk missale, dette er en frukt av konsilet. Vi har ikke gjort noe på nynorsk siden Ragnhild Foss og Eskeland. Innvandrerbarn kommer til norske områder der de bruker nynorsk, og det er den eneste målformen de kjenner. Dette er et viktig arbeid. Vi ser også at lekfolket dominerer i mange råd, som for eksempel pastoralrådet. I mange av de andre rådene er lekfolket godt representert. Dette gir dem større innflytelse, både pastoralt og kirkerettslig. Det er ikke lenger slik at biskopen sitter på sitt kontor og treffer bestemmelser etter eget forgodtbefinnende. Lekfolket har en sterkere posisjon i Kirken, og er godt og fornuftig representert. Dette er frukter etter konsilet.

Hva er Kirkens største utfordring i Norge i dag?

BE: - I tillegg til stadig å forkynne evangeliet, er vår nåværende utfordring å få representasjon fra de store innvandrergruppene som instinktivt tror at nordmenn er i flertall. Men de etnisk norske katolikkene utgjør bare 10 % av Kirkens reelle medlemmer. Innvandrerne må ikke bare bli representert, men også påta seg ansvar. Det har vært enklest med de asiatiske katolikkene, mens polakker og litauere kommer fra mer monolittiske kirker. Samfunnet der er katolsk, og den geistlige dominans er større enn i Norge. Jeg forsøker å fremholde for dem at de er en del av Kirkens misjon i Norge. Et annet konsiltema er at Kirken alltid er misjonal. Misjon er ikke noe vi delegerer ut, indremisjon er Kirken vesen. Her trenger vi gode polske prester, og vi er i ferd med å få gode innvandrersjelesørgere. Forrige generalvikar var polsk, vi har også hatt en kroatisk, og den nåværende er vietnamesisk. Dette er ikke direkte virkninger av konsilet, men i høysete grad indirekte. Den norske katolske Kirkens evne til intern integrering blir viktig fremover. Det er ikke et stort norsk katolsk flertall å integrere innvandrere i. De må integrere hverandre, ellers er det ingen fremtid for Kirken. Dette har gått bemerkelsesverdig knirkefritt, og vi ser at vi fungerer som en universell Kirke i praksis.

LRL: - Jeg ser tydelige spor etter konsilet den dag i dag. Å være legmann og katolikk i dagens Norge er helt annerledes enn det var i mine unge år. Jeg tror konsilets vending ut mot verden er grunnen til mye av dette. Vi opplevde det i Trondheim i sommer: Det var en selvfølge at det kan holdes en katolsk messe i Nidarosdomen. Jeg føler at vi er flere og spredt utover landet på en annen måte. Det har skjedd et slags gjennombrudd for den aktelse man møtes med i det norske samfunnet generelt, men også i Den norske kirke: Vi blir ikke oppfattet som særlinger og ukristelige lenger. Et vendepunkt var pavens pastorale besøk i Norden. Jeg fulgte det tett fra

starten og hadde oppgaver under de lange forberedelsene. Bl.a. måtte jeg oppsøke statsminister Gro Harlem Brundtland, som viste stor forståelse og lot staten ta en vesentlig del av utgiftene med besøket. Det var ingen selvfølge, for besøket var et pastoralt besøk. Men det var bare velvilje på alle kanter. Noen kirkelige uenigheter kom til overflaten: Da paven skulle delta i Nidarosdomen, ble det gjort fremstøt fra geistlig hold at han ikke kunne stå foran alteret; der skulle biskop Bremer stå. Det ble begrunnet teologisk. Men de teologiske hindrene klappet øyeblikkelig sammen da NRK-fjernsynet gjorde det klart at da fikk de ikke gode billedvinklinger. Da viste det seg at luthersk teologi også lot seg forene med at paven fikk lov til å stå foran alteret, og det gjorde et stort inntrykk. Pavens besøk fikk utvilsomt ettervirkninger, i større lydhørhet og respekt for Den katolske kirke. I mine unge år var det utbredt i lavkirkelige kretser og i sektene å omtale paven som Antikrist. I dag er det bare åpenbart gale mennesker som ville finne på en slik ordbruk. Paven vant mange med sin enorme utstråling under dette besøket.

Gud selv er heller ikke langt fra de andre som gjennom skygger og bilder søker den ukjente Gud: Han gir jo liv og ånde og alt til alle, og som Frelser er det hans vilje at alle mennesker skal bli frelst.

Lumen Gentium, 18

Etter en av konsilets sesjoner.
Foto: Lothar Wolleh (1930–1979)/
Wikimedia Commons.

P. Arnfinn Haram OP

Gaudium et Res (!)

– saksinnhaldet i ein kyrkjeleg humanisme i dag

Dette foredraget holdt p Arnfinn Haram på Nettverk for katolsk teologis årlige seminar i 2010. Tema for seminaret var «Kirkens kall i et postsekularistisk samfunn», med utgangspunkt i konstitusjonen Gaudium et Spes fra Det annet vatikankonsil.

Vi har lenge tala om vår situasjon som «post-moderne», «post-sekulær» osv. Men vi har i liten grad verkeleg teke endringa inn over oss, anna enn som teoretiske perspektiv. Det vi seie: Vi held fast ved dei gamle teoriane, fordi vi forblir i dei gamle rammene, i den gamle sosiologien. Difor får vi heller ikkje nokon verkeleg ny teori, inga ny forståing og beskriving av situasjonen, av korleis vi skal tenkje og handle. Ja, eg vil påstå at Vaticanum II innsåg skiftet, men vi har ikkje teke skiftet innover oss. Vi diskuterer meir- eller mindre «liberale/konservative» grep utifrå fortidas situasjon, utifrå fortidas «sosiologi». (NB: Korleis vi tenkjer, heng saman med korleis vi omfattar sosiologien, tankens sosiologi.)

Under det eg skal tale om vidare, vil det liggje eit medvit om at situasjonen for kyrkja er endra, at relasjonen mellom kyrkja og samfunnet/religionane og samfunnet er endra. Fyrst når vi skjønar dette, kan vi tenkje kreativt.

Vaticanum II og den pastorale konsitusjonen *Gaudium et spes* (GS) er eit teikn på at kyrkja oppfatta endringar i tilhøvet mellom seg og verda. Ikkje berre langs aksen «positiv»/«negativ», men nettopp som teikn heller enn som dominator. Den prekonsiliære kyrkja hadde reagert med motstand og delvis aggresjon mot moderniteten, noko encyklikaen *Syllabus* syner oss tydeleg.

Eg meiner at den postkonsiliære kyrkja endå ikkje heilt har forstått Vaticanum II som *teikn* – og då tenkjer eg også på den delen av den kyrkjelege opinionen, med forgreiningar langt ut i den sekulære verda, som meiner at kyrkja ikkje har gått langt nok i liberal retning, som om det var konsilets dynamikk. I røynda er denne tolkinga av konsilet, berre ei spegelvending av den prekonsiliære, defensive haldninga. Ja, begge tolkingane er defensive; anten det er defensiv motstand eller defensiv tilpassing.

Det er no på tide å kome ut av denne posisjonen, å overskride denne dikotomien. Kyrkja opnar seg mot ver-

da, både i velsigning av det gode, i reinsing og tydeleggjering av det menneskelege – og i motkulturell fasthalding av det menneskelege, om nødvendig *contra mundum*! Ei kyrkje som er pompøst autoritær, er like patetisk som ei kyrkje som er pompøst liberal. Ho må slutte å tru at ho er «sjefen»; ho må gjenoppdage seg sjølv som ei fri lærarinne; ei Visdomsmøy som ropar til verda.

Det er frå denne posisjonen kyrkja også kallar til sann humanisme. Det humanistiske er ein vinkel, eit perspektiv, på heile kyrkja sin bodskap. Kyrkjeleg humanisme kan ikkje lausrivast frå trua, frå det teologiske. Humanismen er fokus på det horisontale, på breidda, på kompleksiteten i det menneskeleg livet, kulturelt, sosialt, politisk – utan at den vertikale aksen blir sletta. Ut frå sentrum av si tru, ja, ut frå fylden av si tru, har kyrkja noko å seie om mennesket og det menneskelege samfunnet. Om dette handlar konstitusjonen GS. Og ein kyrkjeleg humanisme i dag. Lat oss sjå nærare på nokre saksmoment i dette; på «*res*» (saken).

Humanismen er fokus på det horisontale, på breidda, på kompleksiteten i det menneskeleg livet, kulturelt, sosialt, politisk – utan at den vertikale aksen blir sletta.

Den menneskelege personen («kva er då eit menneske?»)

Gaudium et spes' humanisme omfattar både den menneskelege personen (individet) og den menneskelege familien (fellesskapen). Alt her viser konsilet sin katolisitet; breidda og totaliteten. Korkje ekstrem individualisme eller ditto kollektivisme tek høgde for humaniteten.

Heller ikkje talar ein inn i ei reint teoretisk diskurs. Det er eit ord til mennesket i dets faktiske, motsetningsfylde, vanskelege liv. Mennesket – som individ og fellesskap – har aspirasjonar, lengsler og voner, seier konsilet; voner som ein anerkjenner og oppmuntrar og ikkje berre avviser som illusjonar. Den menneskelege verda er samtidig prega av angst, redsle, konfliktar. Det kan høyrast sjølsagt ut, men er igjen eit uttrykk for at ein ynskjer å kome opp på sida av mennesket, fylgje med det, forstå det, gå saman med det, ikkje berre snakka ovanfrå og ned. Den kyrkjelege humanismen må vere eksistensiell, ikkje berre diskursiv; må vite noko om «min kamp»-dimensjonen i mennesket. For å knyte til den knausgårdianske humanismen.

Dette eksistensielle fordrar at kyrkja sine teologar og hennar hyrdingar, sjølve ikkje har isolert seg frå eksistensen, sjølve veit noko om det apostoliske *bonum certamen certavi* (eg har stridt den gode striden); ja, kunne vite noko om den humaniteten og humanismen som skin fram for Kristus der han står hudflengd og klungerkrynd for Pilatus som seier: *Ecce homo!* (sjå mennesket).

Humanisme er for konsilet eit ikkje-reduksjonistisk omgrep. Stadig: det katolske, ikkje det delvise, det sekteriske, men det fullstendige, det heile. Ein fastheld kristen skapartru og ser mennesket både i ljos av Guds skapargjerning og av Inkarnasjonen i Kristus. Mennesket er ånd, sjel og lekam. Meir gløymt, meir forsømt, ja, fortrengd i våre dagar og i konsilets dagar er synet på mennesket som eit mysterium, ein løyndom. Som knytt til Guds eige mysterium, fordi det er hans bilde og har ei transcendent «bestemming». Både dets heroisme og dets nederlag og fall vitnar om denne transcendente bestemminga. «Ved sitt indre liv overgår det jo hele universet», seier konsilteksten.[1] Alt mennesket gjer får transcendente, overskridande, ja, evige, dimensjonar; får konsekvensar. Når konsilet (i GS) har eit eige kapittel som heiter «Mennesket», eit antropologisk kapittel, ein tale om mennesket som nettopp intenderer å vere eit ord til verda «utanfor», ei helsing, ein dialog – så vågar det å tale uten blygsel om mennesket som skapt i Guds bilde, og om mennesket som syndar. For kyrkja er det berre dette som kan forklare at mennesket er så splitta; midt i lukke så ulukkeleg, midt i sine aspirasjonar og si von så fortvila, så desperat.

> Når vi gransker vårt hjerte, finner vi at det drages mot det onde og synker ned i all slags elendighet som ikke kan stamme fra dets gode Skaper. Ved å nekte å erkjenne Gud som sitt opphav, kommer mennesket ofte ut av balanse i forhold til sin høye bestemmelse, og dermed også til seg selv, sine medmennesker og hele skaperverket.[2]

Den intellektuelle dimensjonen ved mennesket er ikkje berre omtala som «fornuft», *ratio*, men som «visdom», som forstand og dømekraft. Ja, denne evna blir sett som Den Heilage Andes gåve og verk i mennesket. Heile tida ser vi at det ikkje er noko kunstig skilje mellom ein appell til alle menneske og bruk av teologiske termar og implikasjonar.[3] I det same kapitlet talast det også tydeleg om samvitet, som «menneskets hemmeligste kjerne og helligdom, her er det alene med Gud, og Hans røst lar seg høre i sjelens dyp».[4] Samvitet er også fellesmenneskeleg, universelt, det som bind menneska saman i ein felles moralsk sfære og identitet.

> Ei kyrkje som er pompøst autoritær, er like patetisk som ei kyrkje som er pompøst liberal.

GS godtek ikkje at humanisme er identisk med ateisme, slik humanisme tenderer til å bli oppfatta i vår tid. Gud og mennesket høyrer saman. Ateisme kan vere systematisk/politisk/utopisk – og personleg: «De som, med forsett og strid med sin samvittighet, prøver å drive Gud ut av sitt hjerte ...».[5] Utsegner som dette viser at GS heile tida talar utifrå trua sin integritet, ikkje i eit ueigentleg diplomatspråk. Ateisme er antihumanisme; «disse skadelige teorier og handlemåter som strider mot fornuften og den allmenne menneskelige erfaring».[6] Men: GS lar oss skjøne at ateisme også kan sjåast som eit resultat av synder og svik frå kyrkja og dei truande si side. Ateismen må møtast apologetisk, med sober presentasjon av trua og ikkje minst med eit heilagt og truverdig liv frå dei truande si side. Og: Kyrkja både kan og bør samarbeide om det gode med ikkje-truande menneske, noko som førutset at «alle oppriktig og nøkternt kommer på talefot med hverandre. ... Og i vennskap oppfordrer den ateisten til å studere Kristi Evangelium med åpent hjerte».[7] Her ser vi skissert ein modus vivendi, ein modus loquendi med ei ikkje-truande omverd som det nettopp er grunn til å merke seg som meir enn «høflighet» en passant. Den opne og venleg samtalen frå begge sider er både nødvendig og muleg!

Dristig og eksplisitt teologisk og kristent lyfter GS fram *Kristus* som sjølve urbiletet på det menneskelege. Vi har å gjere, ikkje berre med ein teologisk, men også med ein kristologisk fundert humanisme: «Menneskets mysterium finner ikke sin sanne belysning annetsteds enn i det menneskevordne Ords mysterium.»[8] Fordi Kristus; Ordet/Logos, er Den nye Adam, Det nye mennesket. Heile skaparverket ber Logos-mønsteret i seg; mennesket er *imago Dei* nettopp fordi menneskenaturen er oppteken i Gud, i det inkarnerte Ordet, i Gud-mennesket Jesus Kristus.[9] Ja, alt no kan vi røpe denne foredragshaldarens konklusjon at «saksinnhaldet» i ein kyrkjeleg humanisme i dag, er Jesus Kristus sjølv. Fordi han er Gud og menneske, i sin person – men også fordi han har teke på seg spenninga, splittinga og det destruktive, det eksistensielle trykket i menneskelivet, og har forløyst mennesket. Kristen humanisme handlar om forløyst humanitet: «Ved Kristus og i ham belyses lidelsens og dødens gåter, som uten hans Evangelium sønderknuser oss.»[10]

Den menneskelege fellesskapen («de er alle brør»)

Mennesket finn seg sjølv i fellesskapen. Etter refleksjonane kring den menneskelege personen fylgjer GS opp med det kollektive og korporative, det sosiale og det politiske, for å seie det slik. Her er det ikkje snakk om den hobbske «alles kamp mot alle» som må haldast i sjakk av

den sterke staten. Her er det ikkje Leviatan, men viljen til «det felles gode» som dominerer. Konsilet støttar uttrykkjeleg si samtids oppvakning for de politiske som etisk relevant. Ein går i rette med variantar av kristen etikk som er einsidig individualistisk og overser sosial rettferd og samfunnsformer som gjer det muleg for menneskja å framstå som ein familie, ikkje berre nasjonalt, men internasjonalt: «De nuværende [...] samfunnsendringer tillater ikke at noen ... nøyer seg med en ren individualisme på det etiske plan». Det er snakk om «grunnleggelse av en ny menneskehet».[11]

Vi merkjer oss at også det sosiale er forankra i «det menneskevordne Ord».[12] Kristus stifta ein fellesskap, flokken av læresveinar, kimen til kyrkja som er hans lekam. I Gud og i Kristus er den fundamentale likskapen mellom menneska stadfest og framheva. Mennesket lever i ein brorskap; Vi er alle brør (og systre). Menneskja, humaniteten, er ein brorskap!

Dette er ikkje ukjende tankar, korkje kyrkjeleg eller allment; det er ein del av vårt kulturelle gods, med stor universell aksept – men konsilet syner oss i kor stor grad dette er kristent og teologisk forankra. Konsilet, GS, står fram som ein humanistisk «anamnese», kunne vi seie: Hugs kvar desse sanningane kjem frå; sanningar som også kyrkja sjølv ofte har gløymt, ja, som ofte verda har teke vare på, i sitt minne, i sitt møte med Evangeliet framgjennom historia.

GS rundar av sjølve hovudframstellinga si med eit utblikk over det dokumentet kallar «den menneskelege verksemda», altså om mennesket som stadig meir aktivt, i stadig meir dynamisk utfalding. Her ser vi ein glimt av epoken – etterkrigstida på topp, sekstitalet/syttitalet – i si ekspansive, progressive, optimistiske sjølvoppleving, «den menneskelege streben», som er eit omgrepa GS brukar for å fange opp denne mentaliteten.[13] Konsilfedrene ynskjer (eg hadde nær sagt: så inderleg) å vise at kyrkja ikkje ringeakter eller fordømer den menneskelege verksemda, «den menneskelege streben». Dei ynskjer å klare opp den misstydinga, både på den sekulære og den kyrkjelege sida, at menneskelege aspirasjonar strir mot Guds vilje, at det forringar Skaparens ære:

«De kristne skal ikke tro at de resultater som mennesket oppnår ved å utnytte sine evner og krefter, står i strid med Guds makt, og at den fornuftsbegavede skapning er Skaperens konkurrent. De skal snarere være overbevist om at menneskeslektens triumfer er et tegn på Guds storhet og en frukt av Hans vidunderlige plan.»[14]

Men målet for all utvikling, all progress, må vere mennesket; mennesket si moralske utvikling og foredling, det felles beste i den menneskelege brorskapen og heile menneskja og kvar einskild menneske sitt mål i Gud. Inga økonomisk eller teknologisk utvikling kan dispensere frå dette. Heile denne problematikken aktualiserer spørsmålet om den menneskelege autonomien, om tilhøvet mellom fridom og autoritet. Konsilet innskjerpar at vitskap og kultur har eit legitimt sjølvstende som spring ut frå dei ibuande lovene i alle deler av skaparverket. All menneskeleg verksemd har rett til å verke utfrå sin eigenart.

Likevel finst det ein ekstrem variant av denne autonomi-tenkjinga, seier GS, ein ekstremisme som ikkje innser at både det som høyrer trua og det som høyrer skaparverket til, har same opphav, nemleg *Gud*. Autonomien blir feil dersom ein hevdar at skapningen ikkje er avhengig av Gud. «Uten Skaper forsvinner skapningen i intet. ... Skaperverket fordunkles ved at Gud blir glemt».[15] Dette er ord som vi skal leggje merke til; at konsilet opprettheld denne teologale retninga heile vegen. Difor munnar houvudteksten i GS ut i det eskatologiske utblikket, mot «den nye himmel og den nye jord». Ja, dette blir nettopp kalla «jordens og mennskehetens fullbyrdelse». All sann mennes-

Humanismen treng, som alle verdisystem, meir enn papir og dokument å leve av. Tekstane treng ein livskontekst, tankane treng ein økologi, ein biotop, eit miljø.

keleg «streben», dynamikk og utvikling vil, på ein underfull måte, bli med inn i det komande Gudsriket. Gaudium et spes syner oss ein eskatologisk orientert humanisme.[16]

Dokumentet har fleire appendiks, om viktige livsområde: Ekteskapet og familien, det intellektuelle og kulturelle livet, arbeidslivet, økonomi, krig og fred-spørsmålet (når dokumentet blir til, er vi i den kalde krigen og atomtrugselens epoke, det er lett å merke).

Her kan ein trygt seie at understrekinga av rolla til ekteskapet og familien fylgjer tradisjonelle katolske og kristne liner, på ein måte som verkar nesten oppsiktsvekkjande i dag. Famlieplanleggjing, abort – som teksten omsveipsfritt kallar «fosterdrap» – her hevdar ein utan vidare katolsk etikk. Nesten rørande naivt seier ein at «Myndighetene bør betrakte det som en av sine fundamentale oppgaver å erkjenne, beskytte og fremme familiens sanne karakter, verne om den offentlige moral og sørge for hjemmenes velstand og trivsel.»[17]

Om kulturliv og vitskap seier ein at kyrkja ser dette som noko godt, og at evangeliet stimulerer alle folks og alle epokars kulturelle gåver innanfrå, og freistar å sjå dei i ljoset av det overnaturlege og av alle tings gjenoppretting i Kristus.[18] Når det gjeld økonomi og arbeid, legg ein sterk vekt på dette skal tene mennesket – og dermed markerer ein klårt grenser for uhemma marknadsdynamikk, profitt og kapitalisme. Rett til å eige og forvalte jordiske godar, ser ein som grunnleggjande for at eit menneske skal kunne ha reell fridom. Samtidig må ein alltid ha klårt for seg at «jorda og alt som fyller henne, høyrer Herren til»: Djupast sett, er alt felleseige, og også det kvar har fått til forvalting, skal brukast med sikte på det felles gode.[19] Ja, om ein fattig radikalt manglar livsopphald, kan han legitimt ta det han treng til livsopphald der det finst: «Den som virkelig befinner seg i nød, har rett til å forsyne seg med det nødvendige av andres rikdommer.»[20] Så vi kan i høgda snakke om ein relativ «privat eigedomsrett» i GS.

Det korte kapitlet om det politiske samfunnet er interessant, med si erkjenning av legitim pluralisme, menneskerettar og demokrati. Det vert lagt stor vekt på fridom, ikkje berre for individa, men også for ulike meiningsgrupper, for religiøse tradisjonar og trussamfunn. Tydleg blir det understreka at den katolske kyrkja hevdar sin eigen fridom og at ho ikkje skal sikte på å «overta» det politiske samfunnet. Ho er, som samfunnsaktør, inspirator, støttespelar, kritikar – og skal ikkje setje sin lit «til de fordeler den politiske makt er villig til å innrømme den». Tvert om skal ho gje avkall på visse rettar (materielle, økonomiske til dømes) når det er nødvendig for hennar vitnemål, hennar kredibilitet.[21]

Konsilet går ikkje inn for absolutt pasifisme, men «ser det som innlysende at vi av alle krefter må streve for å forberede tider hvor enhver krig vil kunne bli totalt forbudt ved internasjonale avtaler».[22] Kyrkjeleg humanisme er universalistisk.

Oppsummering og poengtering («Gud er æra til mennesket»)

Korleis kan vi summere og poengtere dette? Aller fyrst ved å vere heilt klår over at mine poengteringar er uttrykk for preferansar og profileringar som nettopp er mine. Eit konsil og eit konsildokument som GS må hentast fram på ein aktiv måte med vilje til å formulere aktualiteten og utfordringa i det. Korleis kan vi sjå konturane av ein kyrkjeleg humanisme i dag?

Ein slik humanisme må vere grunnleggjande positiv og samtidsnær. Sjølv når vi er medvitne om kontrastar og meiningsskilnader i høve til samfunnet rundt oss, må vi vere fri frå det tilbakeskodande, gamalmannsaktige, sure og sytete. Samfunnskritikk av omkvedstypen: *Carthago destruenda est* (Kartago bør øydeleggjast). Ikkje slik Cato-lisisme. Det tyder ikkje at vi skal ha ein rein tilpassingsstrategi. Men vi skal gje inntrykk av å trivast i samspelet med samtida; i interesse, nyfikne, appetitt på å samtale, diskusjon, dialog. Kyrkjeleg/katolsk humanisme må vere samtids-nysgjerrig! Ikkje monden, verdsvan, dekadent, blasert – men *på plass* i verda! Vaken, parat.

Og difor også apologetisk, i tydinga tydeleg, hevdande, kommuniserande, med vilje til å gjere seg gjeldande. Difor også motkulturell. Her markerer eg ein annan aksent enn det vi finn i mentaliteten i og kring Vaticanum II; viljen til å vere open og positiv, å kome ut av aggresjonen og forskansinga pendla over i ein kanskje lite kritisk haldning til den allmenne framtidsoptimismen i etterkrigstida.

Dette medvitet om at tida er inne til skarpare kantar, til ein meir utfordrande humanisme, inneber at vi gjenoppdagar nettopp dette potensialet i konsiltekstane. Det er på tide å framheve dei klårt kyrkjelege og teologiske aspekta og forutsetningane i den humanismen vi finn i *Gaudium et spes*. Det dreier seg om tydeleg teologal/teologisk humanisme. Vi må overvinne den splittinga mellom det teologiske og den allmenne kulturelle diskursen. Vi har lenge funne oss i den «tidleg-habermasiske» modellen: Trua og teologien har måtta fortrengje sitt teologiske språk, eller omsetje til sekulært språk for å bli teke på alvor. Sjølvsagt skal vi alltid prøve å forklare, sjå samanhengar og tilknytingspunkt. Men ikkje late som om sanninga om mennesket – som er humanismens «res» – kan vere like bra utan Gud. Vi må tenkje Gud og mennesket saman, ikkje berre i den indre pieteten, men i den heilskaplege framstellinga av det vi meiner og tenkjer. Også kristologien er uoppløyseleg forbunden med ein kristen humanisme. Kristus, den inkarnerte Logos, er det menneskeleg urbildet. Og, i humanismens praksis, så å seie, vil det vere lagnadssvangert om Kristi bilde blei borte. Han er den som «lyser for kvart menneske»,[23]opplyser det humane. Kyrkjeleg humanisme er teologal; teosentrisk og kristosentrisk.

Til sist: Humanismen treng, som alle verdisystem, meir enn papir og dokument å leve av. Tekstane treng ein livskontekst, tankane treng ein økologi, ein biotop, eit miljø. Humanismen angår alle, kyrkja deler sine tankar med alle, og engasjerer seg saman med alle menneske av god vilje. Men kanskje skjønar vi betre enn før, betre enn då GS vart sett i omløp, at verda både kan vere venleg og fiendtleg, at folket kastar seg over Ervingen, sjølve Mennesket, som eigaren sende til vingardsmennene. Skal ein kyrkjeleg humanisme kunne haldast saman og, ikkje minst, praktiserast, trengs kyrkja som eit humant miljø. Og familien, som huskyrkje, som primær-arena for øving i humanitet. Fordi kyrkja er Kristi kropp. Ho er ein sosialitet, eit samfunn, i Kristus. Kyrkjeleg humanisme er ekklesiologisk forankra.[24]

Her høver det å understreke nettopp det sosiale og politiske ved humanismen. Humanisme kan lett bli abstrakt «finkultur»; esoterisk interesse for tekster og kulturelle former. Reint akademisk verksemd. Seminarhumanisme. Kyrkjeleg humanisme må vere etisk og politisk handlingsorientert.

Ein slik humansime gjev mennesket *gaudium et spes* – glede og von.

Noter

1 *Det annet Vatikankonsils dokumenter* (Oslo: St. Olavs forlag 1966) s. 30.
2 Ibid., s. 29.
3 Ibid., s. 31.
4 Ibid., s. 32.
5 Ibid., s. 35
6 Ibid., s. 36
7 Ibid., s. 38
8 Ibid.
9 jfr Hebr 1.
10 Ibid., s. 40
11 Ibid., s. 48
12 Ibid., s. 50, overskrifta til punkt 32.
13 Ibid., s. 53
14 Ibid.
15 Ibid., s. 55
16 Ibid., s. 61
17 Ibid., s. 80
18 Ibid., s. 89
19 Ibid., s. 104
20 Ibid.
21 Ibid., s. 115
22 Ibid., s. 123
23 Joh 1,9.
24 jfr. s. 61.

De gleder og håp, den sorg og angst som våre dagers mennesker føler, og da især de trengende og alle de som har tungt å bære, er også Kristi disiplers gleder og håp, sorg og angst, og intet av det som angår mennesket, er uten gjenklang i de kristnes hjerter.

Gaudium et Spes, 1

Joseph Ratzinger og Yves Congar
i samtale under konsilet.

Gösta Hallonsten

En okänd Ratzinger?

– om Bonaventurastudierna, Uppenbarelsen och Andra Vatikankonciliet

När Joseph Ratzinger år 2005 valdes till påve, ansågs han i vida kretsar «konservativ», ja rentav «reaktionär». Detta är sannerligen en historiens ironi eftersom Ratzinger under Andra Vatikankonciliet tillhörde den inflytelse rika gruppen «progressiva» koncilieteologer.

Men många menar att Ratzinger redan åren närmast efter konciliet övergav sin «progressiva» hållning och sedan som prefekt för troskongregationen tillsammans med påven Johannes Paulus II gjorde vad han kunde för att vrida klockan tillbaka. Som Benedictus XVI har «pansarkardinalen» visserligen fått en mjukare framtoning, men hans åtgärder för att återföra Pius X-brödraskapet till den kyrkliga gemenskapen kan tolkas som en beredskap att tona ned konciliets uppbrott och omvälvning.

I sitt kända jultal till kurian 2005 skiljer påven på två sorters konciliehermeneutik, «a hermeneutic of discontinuity and rupture» som det heter i den engelska översättningen och och å andra sidan «reformens hermeneutik». Den första problematiserar kompromisserna och motsägelserna i koncilietexterna och menar att de måste tolkas utifrån den anda av uppbrott och «aggiornamento» som präglade konciliet och den närmaste tiden därefter. Här står diskontinuiteten med det tidigare i centrum och behovet av fortsatta reformer betonas. Benedictus XVI förespråkar själv den andra linjen, som lika gärna skulle kunna kallas «kontinuitetens hermeneutik». Här ser man kontinuiteten med föregående koncilier och tonar ner motsägelser och kompromisser i texterna. Men framför allt är det i denna senare hermeneutik snarare själva texterna än konciliets anda som står i centrum.[1]

Om man tar «diskontinuitet» och «kontinuitet» i dess mest radikala form är det lätt att hamna i en ofruktbar motsättning. Men koncilieceptionen kan inte tecknas i svart och vitt, oavsett om man har den ena eller andra utgångspunkten. En italiensk historiker, Roberto de Mattei, gav 2010 ut en bok med titeln «Andra vatikankonciliet. En hittills oskriven historia».[2] Han menar just att den nämnda motsättningen är ganska ofruktbar. Konciliet innebar både (upp)brott och kontinuitet. Men framförallt pekar historikern de Mattei på den oerhörda mängd nya dokument som man idag har att ta hänsyn

till när man skriver Andra vatikankonciliets historia. Det rör sig om stora mängder arkivmaterial, förslag och utkast i arbetet med konciliedokumenten, dagböcker av konciliefäderna, rapportböcker av deltagande koncilieteologer, ekumeniska gäster och observerande journalister, etc. Att skriva Andra vatikankonciliets historia är m.a.o. en hel vetenskap.[3]

Man kan i detta sammanhang nämna att konciliets texter redan 1966–68 förelåg i en tvåspråkig, kommenterad utgåva som trebandigt appendix till det kända *Lexikon für Theologie und Kirche* (2. Aufl.). Denna standardutgåva för den tyskkunniga läsekretsen avlöstes redan 2004–05 av *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* i fem band, utgiven av Peter Hünermann. Den nya kommentaren innehåller dessutom en helt ny översättning till tyska av samtliga koncilietexter. Den förra kommentaren behåller emellertid sitt värde inte minst därigenom att de teologer som skrivit kommentarerna, själva upplevt konciliet och i flera fall aktivt medverkat vid bearbetningen av koncilietexterna. Så finns t.ex. i *LThK:s* kommentardel Joseph Ratzingers kommentarer till inledningen och tre av kapitlen i *Dei Verbum,* samt till kapitel 1:1 i *Gaudium et Spes.*[4]

Skriften är det viktigaste vittnet om uppenbarelsen, men uppenbarelse är något levande, större och mera. Till uppenbarelsen hör också att den uppfattas och tas emot, annars är det inte fråga om uppenbarelse.

Konciliediskussionen om Uppenbarelsen och Ratzingers roll

Joseph Ratzingerns roll i tillkomsten av *Dei Verbum* kan man bara ana sig till i den nämnda kommentaren. Känt är dock att han redan från början var rådgivare åt Kardinal Frings från Köln, som spelade en viktig roll vid konciliet. Redan mot slutet av första sessionen blev Ratzinger officiell koncilieteolog, *peritus.* I sina memoarer, *Aus meinem Leben,* har han själv kortfattat berättat om detta.

Det är allmänt känt att den text om uppenbarelsen som den förberedande kommissionen utarbetat och skickat ut på våren 1962, var präglad av nyskolastisk handboksteologi och stötte på starkt motstånd från majoriteten konciliefäder. Schemat, som koncilietermen lydde, hade titeln *De fontibus revelationis* vilket avspeglade den gängse uppfattningen att Skrift och tradition var de två (sidoordnade) källorna till uppenbarelsen. Men åren före konciliet hade Tübingenteologen J.R. Geiselmann väckt uppseende med sin «upptäckt» att Tridentinum faktiskt avvisat denna form av «tvåkällshypotes» genom att i den slutliga koncilietexten ändra ett föreslaget *partim – partim* till *et – et.* Det förra betyder «dels-dels», medan *et – et* översätts «både och» eller «såväl-som». Tridentinum hade alltså *inte* ställt sig bakom det som sedan fram till mitten på 1900-talet blev den dominerande uppfattningen inom katolsk teologi, att uppenbarelsen fanns dels i Skriften och dels i traditionen, så att man kunde betrakta dessa två storheter som «uppenbarelsens källor». I stället benämnes i Trientdekretet evangeliet källa, nämligen till all frälsande sanning och etik, och detta ges vidare både i skriftlig och muntlig form.

Ett ingående studium av akterna från Tridentinum ledde Geiselmann till slutsaten att detta koncilium inte avgjort frågan om traditionen innehåller något mer än Skriften eller om traditionens roll endast är hermeneutisk och funktionell. Han menade sig därför som katolsk teolog ha goda skäl för att hävda Skriftens sufficiens, inte i formell, men väl i innehållslig bemärkelse. Hans tes hade fått stor utbredning bland teologer strax före Andra vatikankonciliet och medverkade till att motsättningen till förberedelsekommisionens nyskolastiska schema blev särdeles skarp. Förberedelseschemat var delvis riktat mot Geiselmann och andra som företrädde

hans uppfattning, men också mot dem som ville ge den historisk-kritiska exegetiken en större roll inom kyrkan. Som Ratzinger påpekar i sina memoarer, gjorde Geiselmanns tes frågan om den historisk-kritiska utforskningen av Skriften akut.[5]

Ratzinger delade kritiken mot «två-källshypotesen» och accepterade Geiselmanns interpretation av Tridentinum. Detta stämde väl överens med den syn på uppenbarelsen som han förvärvat genom sina studier av Bonaventura. Tack vare sina kunskaper i fornkyrklig och medeltida teologi hade Joseph Ratzinger, enligt egen utsago, lagt grunden för en annan syn på uppenbarelsen än den som nyskolastiken och därmed schemat *De fontibus* tog för självklar. Men intressant nog innebar detta också att han avvisade Geiselmanns tes om Skriftens materiella sufficiens. Kanske kan man redan här se en skillnad mellan Ratzinger och andra av denna tids «progressiva» teologer. I sina memoarer beskriver Ratzinger sin inställning vid konciliets början:

> Jag hade funnit att konciliefäderna i Trient i det väsentliga delade den grundriktning i sin uppfattning om uppenbarelsen som högmedeltiden hade haft. Med denna utgångspunkt ... var mina invändningar mot förberedelseschemat av helt annan karaktär än Geiselmanns teses, som dessutom hade förgrovats i det alltmer upphetsade konciliekli-matet.
>
> Det viktigaste skall jag ... antyda: Uppenbarelse, dvs att Gud närmar sig människan, är alltid något större än vad som kan gripas med mänskliga ord, ja även större än Skriftens ord. Som redan sagts ... skulle det under Medeltiden eller i Trient ha varit otänkbart att helt enkelt kalla Skriften 'Uppenbarelsen' som är vanligt i dag. Skriften är det viktigaste vittnet om uppenbarelsen, men uppenbarelse är något levande, större och mera. Till uppenbarelsen hör också att den uppfattas och tas emot, annars är det inte fråga om uppenbarelse.[6]

I memoarerna berättar Ratzinger vidare att Kardinal Frings bett honom att skriva ner sin kritik av de förberedelse-schemata som konciliäderna fått sig tillskickade. Dessutom ombads han att föredra sin kritik av *De fontibus* för de tysskspråkiga biskoparna den 10. oktober 1962, kvällen före konciliets högtidliga öppnande. Ratzingers blygsamma omdöme är att åhörarna fann texten «intressant ... men just då naturligtvis varken kunde eller ville avge något omdöme om den». Vidare framhåller han att «mitt lilla försök hade skrivits i stor brådska»,[7] och naturligtvis inte kunde ersätta en grundlig bearbetning av schemat. Men Ratzinger fick i uppdrag att tillsammans med Karl Rahner göra en sådan bearbetning, och denna fick sedan stor betydelse i den fortsatta konciliediskussionen.

Det är svårt att fastställa Joseph Ratzingers andel i det som vanligen kallas «der Rahner-Entwurf» – «Rahners utkast».[8] Själv säger Ratzinger att texten «måste skrivas betydligt mer på Rahners konto än på mitt», och tillägger att det var under detta samarbete som det gick upp för honom att «Rahner och jag teologiskt sett levde på två olika planeter trots överensstämmelse när det gällde många önskningar och slutsatser».[9] Det är inte svårt att instämma i att det finns en himmelsvid skillnad mellan Ratzingers teologiska ansats i Skriften och kyrkofädernas teologi och å andra sidan Rahners transcendentalfilosofiska ansats i kombination med inspirationen från Heidegger och Rahners grundläggande skolastiska skolning. Ändå är det ingen tvekan om att de båda tyska teologerna i början av konciliet arbetade för samma mål, inte minst ifråga om den «nya» synen på uppenbarelsen.

Dramatiken kring habilitationsskriften

Sedan Joseph Ratzinger blev vald till påve, har intresset för hans teologi och hans roll vid konciliet ökat markant.

Ett forskningsinstitut har grundats i Regensburg, den stad där han efter Bonn, Münster och Tübingen tjänstgjorde som professor vid det nygrundade universitetet och där han hade tänkt tillbringa sin tid som pensionär. *Institut Papst Benedikt XVI.* är centrum för utgivningen av *Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften,* som skall omfatta 16 band och i tyskt original utges av Herder Verlag.[10] 2009 publicerades Band 2 under titeln *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras.* I detta band gömmer sig något av en sensation, nämligen den del av Ratzingers habilitationsskrift som 1955 återsändes till författaren med krav på omfattande bearbetning. Dramatiken kring habilitationen beskriver Ratzinger själv i sina memoarer.[11] Hela habilitationsskriften omfattar i *Gesammelte Schriften* 600 trycksidor. Av detta har den sista delen om Bonaventuras historieteologi (200 sidor) publicerats separat 1959, medan det övriga alltså legat opublicerat tills nyligen. Den tidigare opublicerade delen är onekligen den mest intressanta, och den belyser tydligt Ratzingers väg fram till den uppenbarelseteologi som han kort och koncist gav uttryck åt i det nämnda föredraget för de tyskspråkiga biskoparna. Denna syn på uppenbarelse – skrift – tradition går sedan som en röd tråd genom många av hans senare skrifter. Hanjürgen Verweyen har med all rätt gett sin bok om Ratzingers Bonaventura-avhandling titeln *Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie*.[12]

I en tidigare introduktion till Ratzingers teologi skriver samme Verweyen: «Att just Joseph Ratzinger, vars (enligt Michael Schmaus) farliga fuskverk inte ens blev publicerat, han som sedan var en ansedd företrädare för det teologiska avantgardet under Andra vatikankonciliet, efter bara några år kom att räknas bland de värsta reaktionärerna, måste betraktas som ett trist kuriosum».[13] Den kände dogmatikern Michael Schmaus hade, enligt Ratzinger själv, dubbel anledning att underkänna den unge doktorns habilitationsskrift. Dels hade Ratzinger i sitt arbete med Bonaventura funnit att den medeltidsforskning som bedrevs i München under just Schmaus' ledning, inte nådde upp till tidens standard utan stannat på mellankrigstidens nivå. «Jag kritiserade denna föråldrade forskning med en skärpa som nog var opassande för en nybörjare. Det var uppenbareligen för mycket för Schmaus, särskilt som det nog gick honom till sinnes att jag hade forskat på ett medeltida tema, utan att be honom om handledning».[14]

Teologiskt intressantare är emellertid det resultat av Ratzingers Bonaventurastudium som också stötte på Schmaus' kritik. Ratzinger hade funnit att det hos *Doctor Seraphicus* helt enkelt inte fanns ett sådant uppenbarelsebegrepp som nyskolastiken förutsatte. Uppenbarelse för de nyskolastiska läroboksförfattarna betydde helt enkelt trons formulerade innehåll såsom uppenbarat av Gud. Tyngdpunkten låg på meddelandet av sanningar, alltså det som numera kallas den «instruktionsteoretiska» uppenbarelsemodellen. Även om man räknade med både Skrift och tradition som «källor» till denna samling av uppenbarade formuleringar, kunde ändå Skriften i dagligt tal kallas just «Uppenbarelsen». På medeltiden var det omöjligt att säga så. Uppenbarelse är för Bonaventura, konstaterade Ratzinger, ett «akt-begrepp»: «Ordet betecknar den akt i vilken Gud visar sig, inte det objektiverade resultatet av denna akt.»[15] Därför hör också, tillägger Ratzinger, det mottagande subjektet med till begreppet, dvs den troende människan och därmed de troendes gemenskap, Kyrkan. Författaren säger sedan helt kort att dessa insikter som han förvärvade genom sitt Bonaventurastudium var honom till stor hjälp under konciliet. Schmaus kom långt senare att acceptera Ratzingers arbete, men 1956 ansåg han det vara exempel på en farlig modernism som endast kunde resultera i en subjektivering av uppenbarelsen.[16] Eftersom Schmaus dock inte haft några invändningar mot den sista tredjedelen av Ratzingers inlämnade manus, bearbetade han denna och fick den godkänd som habilitationsskrift 1957.

Bonaventurastudiens betydelse

Utgivningen av den refuserade delen av habilitationsskriften ger oss alltså nu möjlighet att tränga in i det som är grunden för Joseph Ratzingers syn på uppenbarelse, Skrift och tradition. Eftersom det är fråga om ett omfattande och grundligt verk, går det inte att sammanfatta kort. Det är också uppenbart att de nu publicerade bonaventurastudierna ger stoff för många olika slags studier om Joseph Ratzingers teologi och hur hans avhandling skall inplaceras i de följande femtio årens Bonaventuraforskning.[17] De övergripande linjer och grundläggande insikter som är verksamma i Ratzingers fortsatta teologiska arbete, står dock klara för läsaren redan efter femtio till hundra sidor. Det är påfallande hur väl det han beskriver som Bonaventuras syn på uppenbarelsen, passar in i allt han själv senare säger och skriver om saken. Den ovan citerade sammanfattningen av Ratzingers invändningar mot schemat *De fontibus* liksom det som anförts ur memoarerna om habilitationsskriften, ger en mycket god sammanfattning av vad det handlade om.

> Schmaus kom långt senare att acceptera Ratzingers arbete, men 1956 ansåg han det vara exempel på en farlig modernism som endast kunde resultera i en subjektivering av uppenbarelsen.

I väntan på utförligare sammanfattningar och analyser av Ratzingers habilitationsskrift och dess betydelse för det senare författarskapet, lönar det sig dock att konsultera två kortare texter som nu är tillgängliga i tryck. Den ena är inledningen till habilitationsskriften där Ratzinger gör viktiga ställningstaganden formulerade med den unge forskarens frejdighet. Den andra är det nämnda föredrag som Ratzinger höll för de tyska biskoparna kvällen före konciliets invigning och som nu utgivits av Jesuiten och förre professorn vid Gregorianauniversitet, Jared Wicks.[18] Ratzinger formulerar sig här mycket tydligt i sin kritik av schemat, och trots att denna text av honom själv betecknas som «mitt lilla försök [som] hade skrivits i stor brådska» är det påfallande hur tydligt linjerna kan dras bakåt till Bonaventurastudien och framåt till hans senare skrifter. Joseph Ratzinger/Benedikt XVI är från början intill nutiden synnerligen konsekvent i sitt tänkande. Kanske är det också därför som han utan några bifogade *retractationes* medger publiceringen av dessa tidiga texter. Men diskussionsläget har förändrats radikalt sedan mitten på 50-talet, och man kommer heller inte ifrån att den unge Ratzinger formulerar sig häpnadsväckande öppet och rakt på sak i sin kritik av det som samtidens kyrkliga läroämbete tycktes ta för självklart.[19]

Hermeneutisk och ekumenisk orientering

Inledningen till Bonaventurastudien visar på en ung forskare med vida horisonter. Slående är den hermeneutiska medvetenheten.[20] Medan den akademiska teologin vid denna tid i Sverige var helt i positivismens grepp, och Lundateologin besvarade många viktiga frågor med att «de var fel ställda», visar Ratzinger en hermeneutisk medvetenhet som är häpnadsväckande. Den kan naturligtvis förklaras av att den akademiska teologin i Tyskland förblivit konfessionell, men också med den annorlunda filosofiska traditionen. Inledningens början är värd att citera:

> Historisk förståelse (Erkennen) är alltid avhängig av det systematiska (-teologiska) vetande som bestämmer forskarens synfält. Vilka utsagor i en medeltida tänkares verk som uppfattas som svar på frågan om uppenbarelsens väsen, beror på vilken förförståelse (Vorwissen) av uppenbarelse som historikern bär med sig in i sin undersökning. Därför fordrar ytterst själva den historiska noggrannheten att den förförståelse av ‘uppenbarelse

> och frälsningshistoria' som har väglett denna undersöknings författare och hans sätt att fråga framställs innan man påbörjar den egentliga historiska uppgiften.[21]

Författarens förförståelse formuleras därvid uttryckligen i frontställning mot den dominerande nyskolastiken, så att «chansen att nå en omfattande historisk kunskap blir större ju vidare den systematiska horisonten öppnar sig, ju mera den spränger skolteologins invanda avgränsningar och upptäcker hela det traderade innehållet i de ifrågavarande begreppen».[22] Detta är *ressourcement,* återgång till källorna, en linje i den för-konciliära teologin som den unge Ratzinger uttryckligen ansluter sig till, dock på ett självständigt sätt.[23] I denna vidgning av horisonten ingår dialogen med den evangeliska teologin som självklar i samtalet om uppenbarelse, skrift och tradition. Ratzingers lärare Gottlieb Söhngen var starkt engagerad i dessa frågor. Söhngen hade tagit starka intryck av Karl Barths teologi och särskilt intresserat sig för *analogia fidei,* «trons analogi», ett begrepp som Barth omhuldade, medan han förkastade läran om *analogia entis,* «varandets analogi».[24] Det fanns m.a.o. ett levande utbyte mellan evangelisk och katolsk teologi i Tyskland redan under decennierna före konciliet.[25]

I denna vidgning av horisonten ingår dialogen med den evangeliska teologin som självklar i samtalet om uppenbarelse, skrift och tradition.

Uppenbarelsen som akt – evangeliskt och katolskt

Med denna utgångspunkt arbetar sig nu Ratzinger i inledningen fram till de huvudfrågor som utifrån den nutida diskussionen kan och bör ställas till Bonaventura. Valet av Bonaventura motiveras intressant nog både av att han är en av de stora i den katolska skolastiken, men också av Bonaventuras förkärlek för *analogia fidei,* som gör ham til «vittne för en *katolsk* teologi som var mera eftertryckligt medveten om sitt *evangeliska* arv än mången senare teologi som förefaller vara mera motreformatoisk än katolsk».[26] Det bör förstås tilläggas att *analogia fidei* inte bara omhuldades av Barth, utan av tradition hör hemma både i katolsk och reformatorisk teologi, vilket onekligen gör Söhngens förslag till Ratzinger att han skulle studera just Bonaventura, mera förståeligt.[27]

I såväl evangelisk som katolsk teologi diskuteras intensivt frågan om uppenbarelsen, säger Ratzinger vidare i sin inledning. På ytan tycks motsättningen bestå i att uppenbarelse på katolskt håll betecknas som «sacra doctrina», som en lära vilken sammanfattar vad Gud på ett övernaturligt sätt meddelat människorna. Mot detta sätter evangelisk teologi uppenbarelsen som «actio divina», en handling från Guds sida där han skapar en ny relation till människorna. Men, säger författaren, detta är en ytlig motsats som inte berör det som djupast skiljer. I själva verket betonar även samtida katolsk teologi uppenbarelsens karaktär av akt. Gud uppenbarar sig genom att handla i historien, en betoning som gör diskussionen med den samtida «frälsningshistoriska skolan» inom evangelisk teologi fruktbar. Det är ju också detta som sedan slår igenom i *Dei Verbum.* När Ratzinger här vidare framhåller att t.o.m. «Garrigou-Lagrange, en teolog som i så liten grad är misstänkt för nymodigheter», tillmäter *actio divina* en avgörande roll i sin definition av uppenbarelse, förstår man dock hur radikalt diskussionläget förändrats med konciliet. 1955 var det nödvändigt att framhålla att «katolsk teologi med sådana utsagor inte slår in på en ny väg, utan griper tillbaka på den egna, stora traditionen».[28]

Skillnaden gentemot evangelisk teologi ligger dock djupare i själva faktum att uppenbarelse är en akt, fortsätter författaren. Att uppenbarelse inte är ren akt utan också innehåller ett moment av information, en lära, måste evangelisk teologi medge, om än motvilligt. Men rädslan för att detta innehåll skall objektiveras och bli något som människan kan «besitta», går som en röd

tråd genom den evangeliska polemiken. Här menar Ratzinger att den grundläggande frågan är den om Guds ords «metafysiska» ställning, en fråga som har vida konsekvenser. För evangelisk teologi är visserligen Guds Ord helt och hållet handling, akt. Men denna akt kan inte beskrivas metafysiskt och har inga ontologiska konsekvenser. «Uppenbarelsen är varken konkret lära eller objektivt vara, den är en akt som inte kan lösgöras från Guds person och är därför en *personlig* akt av just denna Gud, genom vilken han öppnar sig för den mänskliga *personen.*»[29] Ur denna uppfattning kan man härleda hela det avståndstagande från den katolska sakramentspraxis och läroämbetets roll som ännu idag efter decennier av dialog utgör den grundläggande skillnaden. Med detta sammanhänger en annan kontroverspunkt, nämligen att «att katolsk teologi är övertygad om att nåden inte endast är Guds personliga öppning mot människan och människans mot Gud, utan också en ontologisk *qualitas divina* hos människan.»[30] Motsättningen gäller ontologins och metafysikens roll gentemot en radikalt frälsningshistorisk, ibland rent existentialistisk uppfattning av uppenbarelsen. Euforin kring det ekumeniska uppbrottet genom konciliet, och de till att börja med så framgångsrika dialogerna, har knappast gjort analysen från 1955 inaktuell.

Bonaventura

När Joseph Ratzinger på 50-talet började studera Bonaventura, följde han inte enbart ett förslag från sin lärare Söhngen. Han visste säkert att Bonaventura som «mystikens mästare och försvarare av den frälsningshistoriska traditionen»,[31] var särskilt väl ägnad att illustrera både likheter och skillnader mellan «den stora traditionen» och den reformatoriska teologin. Affiniteten mellan Bonaventuras frälsningshistoriska ansats och Ratzingers egen skrift- och kyrkofädersinspirerade teologi är dessutom stor. I den nu publicerade habilitationsskriften kan man ana hur Ratzingers egen kristocentriska och skriftutläggande teologi formades i analysen av hur frälsningshistorien, mystiken och betoningen av *analogia fidei* hos Bonaventura innesluter och implicerar ontologi, naturlig teologi och *desiderium naturale*.[32] Joseph Ratzinger har aldrig varit «thomist». Augustinus och Bonaventura är hans grundläggande inspirationskällor. Men inte som skolbildare utan som representanter för «den stora traditionen».

I inledningen till bonaventurastudien går Ratzinger vidare med att ställa frågan om hur uppenbarelsen blir närvarande för oss vilket konkret är den kontroversteologiskt brännande frågan om skrift och tradition. Skriften är självfallet en främsta principen för uppenbarelsens närvaro, men frågan om det är den enda principen måste ställas. Ratzinger slår med hänvisning till Tridentinum och Vaticanum I fast att katolsk dogmatik lär «en komplettering av Skriftprincipen genom traditionen och en nära bindning av båda principerna till Kyrkan. Men bortsett från det rena konstaterandet av de två principerna och bindningen till Kyrkan är här ännu alla frågor öppna.»[33]

Uttalandet visar åter tydligt hur öppen diskussionen var före konciliet. Den dramatik som uppstod i början av konciliet när den teologiska förnyelsen och den nyskolastiska handboksteologin, konfronterades var förutsägbar. Ratzinger framstår i detta sammanhang som en ganska frispråkig, men genomtänkt, företrädare för den «nya teologin». I fortsättningen av det nyss citerade skriver han: «men man gör klokt i att inte så mycket se traditionen som en innehållslig princip vid sidan av Skriften ... utan mer som ett uttryck för skriftordets bindning till Kyrkan.»[34]

Ratzinger erkänner alltså självklart att traditionen vid sidan av Skriften har en funktion att fylla i tillägnandet av uppenbarelsen.[35] Men han tar avstånd från tanken att det skulle finnas «ett förråd av ‘uppenbarelsesanningar’» bredvid Skriften.[36] I stället läggs betoningen på att Skriften ges som uppenbarelse i den «levande Kyrkan». Skriftutläggningen, säger han vidare, är «inte en sak för historikerna». Historikern kan bara skapa förutsättningarna för skriftutläggningen som i grunden är ett verk av

Anden i Kyrkan. Detta är för Ratzinger tradition, som därigenom blir mera en process än ett traderat innehåll. Men, säger han vidare i en ganska remarkabel formulering: «*Sekundärt* kan dock genom en sådan kyrklig utläggning nytt *innehåll* framträda. Men detta är bara i andra hand det det handlar om. Framförallt kan det nya innehållet bara framträda genom en ny utläggning av *Skriften.*»[37]

Guds Ord är oss givet i Kyrkans tradering, avslutar författaren denna utläggning, varefter han tillämpar det sagda i ställningstagandet till reformatorisk teologi. De alternativ denna ger till hans egen framställda syn är förstås inga riktiga alternativ. Verbalinspirationen fungerar ju bara som en «dogmatisk krycka» och resultatet är i regel en «papierenen Papst» [papirpave], medan betoningen av Skriftens självutläggning å andra sidan utmynnar i en individualistisk ståndpunkt som idag gärna får formen av «historism».[38] Hur omöjlig än den reformatoriska sola scriptura-principen är för Ratzinger, avslutar han dock med en viktig reservation: «Otvivelaktig finns det dock en fara i betoningen av traditionens självständiga roll, och mot detta kan det protestantiska sola scriptura fungera som en hälsosam förmaning.»[39]

Som avslutning på genomgången sammanfattar Ratzinger de fyra problemområden hans habilitationsskrift om Bonaventura skall belysa:

1. Uppenbarelsens väsen: akt eller lära?
2. Uppenbarelsens ontologi. Uppenbarelse och historia.
3. Uppenbarelsen och den 'naturliga teologin'.
4. Uppenbarelsens närvaro: problemen uppenbarelse och tradition, uppenbarelse och kyrka.[40]

Den enda källan och de två strömmarna

Alla dessa problem är centrala i den teologiska förnyelse som ledde fram till konciliet, och har i olika grad fått sitt nedslag i konciliets texter. När det gäller konciliediskussionen om uppenbarelsen, är det dock punkterna 1 och 4 som står i centrum. Hur Ratzinger tar upp dessa båda punkter i kritiken av förberedelseschemat *De fontibus*, är värt att avslutningsvis belysa.

Huvuddelen av föredraget som han höll för de tyskspråkiga biskoparna, ägnas åt frågan om skrift och tradition. Här åberopar han Tridentinum och den äldre traditionen i sin kritik av talet om «två källor». Det är dock inte primärt tvåfalden som är problemet. Skrift och tradition är i själva verket inte «uppenbarelsens källor» utan uppenbarelsen själv är «the *unus fons* [one source], from which then the two streams Scripture and tradition flow out».[41] Talet om två källor betyder att man inte skiljer tillräckligt på «the order of reality from the order of our knowing. Scripture and tradition are *for us* sources from which we know revelation, but they are not *in* themselves its sources, for revelation is itself the source of Scripture and tradition.»[42]

Uppenbarelsen i sig är alltså något som föregår Skrift och tradition, ett förhållande som mycket riktigt kommer till uttryck i *Dei Verbum.* Ännu ett påpekande görs sedan av Ratzinger. Om man talar om Skrift och tradition som uppenbarelsens källor, identifierar man i praktiken uppenbarelsen med dess materialprinciper. Då lurar, fortsätter han, «the acute danger of slipping into 'scripturalism', that is, holding *sola scriptura* [Scripture alone] and identifying Scripture and revelation.»[43] Ratzinger har helt enkelt genomskådat motiven för nyskolastikens och därmed schemats förespråkande av tvåkällshypotesen: om Uppenbarelsen identifieras med det formulerade innehållet (materialprincip) måste traditionen innehålla «things proper to it», eftersom det blir det enda sättet «to ward off a *sola scriptura* position». «But there is no danger at all of scripturalism, once you grasp that revelation comes before its material attestations».[44]

Anden och historien

Författaren är, det måste framhållas, mycket klarsynt i sin analys. Detta gör sig gällande när han fortsätter att

kritisera förberedelseschemat för att man hävdar det av Tridentinum avvisade *partim-partim.* Att uppenbarelsen skulle fördelas innehållsmässigt på Skriften och traditionen, och därmed den senare innehålla ett «plus» gentemot Skriften, är förvisso en utbredd uppfattning i samtidens läroböcker. Men anledningen till att schemat vill att konciliet skall bekräfta denna lära, ligger nu inte primärt i motsättningen till reformationen, utan i den debatt som Geiselmann satt igång. Ratzinger instämmer förstås i Geiselmanns analys av Tridentiums dekret om uppenbarelsen (jfr. ovan) och slår fast att «in the Church up to now the position can stand that holds the existence of particular truths contained only in tradition, but one can also hold that Scripture is materially complete.»[45] Det vore oklokt att frångå denna öppenhet, menar Ratzinger, och anför två synpunkter som gör detta särskilt viktigt idag. Här blir han väldigt tydlig i sitt avståndstagande från att den kyrkliga traditionen skulle innehålla något utanför Skriften: «History can name practically no affirmation that on the one hand is not in Scripture but on the other hand can be traced back even with some historical likelihood to the Apostles.»[46] De saker som vanligen anföres, kanonbildningen, sakramentens sju-tal och barndopet, kan inte åberopa sig på någon utom-skriftlig källa som skulle härstamma från apostlarna. Sakramentens sju-tal fastställdes på 1100-talet. Barndopet kan visserligen ha praktiserats under apostolisk tid, men entydiga belägg saknas, och det måste därför anses som «a part of the actual being of the church and of her life in the Holy Spirit».[47] På liknande sätt talar Ratzinger om kanonbildningen som en Kyrkans kamp för sanningen under den Helige Andes ledning. «This living struggle in the Holy Spirit is a process of *tradere* [handing on], with the plus of tradition over Scripture and its letter, with the former not being a prepared statement to be handed on.»[48]

En invändning är förstås de senaste dogmförklaringarna, och man kan här påminna om att det 1962 bara var tolv år sedan Jungfru Marias upptagning till himlen proklamerades som dogm. Men att göra anspråk på att den från 4/500-talet omvittnade tron på Marias *assumptio corporalis* skulle bygga på dittills icke nedskrivna muntliga traditioner, är enligt Ratzinger, fullkomligt ohistoriskt. Det rör sig snarare om «a process of spiritual appropriation and of elaboration of the mystery of Christ amid the Church's historical struggles.»[49] Slutsatsen är att man inte kan definiera traditionen som «communication of unwritten affirmations».[50]

Kyrkans man och Ordets teolog

Det finns mer att hämta i Ratzingers föredrag, bl.a. en reflexion kring begreppet *paradosis-traditio-tradition,* liksom en kritik av schemats formuleringar om Skriftens inspiration och ofelbarhet («Irrtumslosigkeit, Inerrancy»). Men det sagda må räcka som en inblick i hur den unge koncilieteologen resonerar. I förhållande till nyskolastiken och schemat är det radikalt och ganska frimodigt formulerat. Samtidigt är det tydligt att den genomtänkta synen på Uppenbarelsens karaktär lagt grunden för det som senare, i ett förändrat kyrkligt klimat, gör Ratzinger till en konsekvent försvarare av Kyrkans lära och tradition. När *Dei Verbum* 9 säger att «kyrkan får sin visshet om allt i uppenbarelsen inte enbart genom den heliga skrift», är det därför inget problem för Ratzinger. Ty om man uppfattar Uppenbarelsen som något som både föregår och är större än Skrift och tradition «then there is no trouble in having only *one* material principle, which even so is still not the whole, but only the material principle of the superior reality revelation, which lives in the Church».[51] Konsekvensen är, som också *Dei Verbum* 10, framhåller att Skrift, tradition och Kyrkan läroämbete är så sammanbundna att ingen kan bestå utan de andra.

Det är inspirerande att läsa den unge Ratzinger. Hans stil och formuleringar har en friskhet som ännu inte är märkt av de efter-konciliära kontroverserna. Det må vara osagt om det i Joseph Ratzingers/Benedikt XVI:s syn på uppenbarelse, skrift och tradition finns accentförskjutningar. I grunden förblir hans syn på dessa ting

dock densamma genom åren. Det är fascinerande att se hur kunnigt han från första början engagerar sig i samtalet med evangelisk teologi, liksom han går in för att alltid försvara Kyrkans tro och lära mot tidsbundna skolbildningar. Men framförallt är och förblir han en Ordets teolog och förkunnare.

Gösta Hallonsten er professor i systematisk teologi ved Lunds Universitet. Har har vært medlem av Den katolske kirkes internasjonale teologkommisjon (1992-2002), og har tjenestegjort som professor ved The Catholic University of America, Washington, DC (2002-05).

Noter

1 Påvens jultal kan läsas på Vatikanens hemsida: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_en.html. Det är i andra delen av talet som han kommer in på tolkningen av konciliet.

2 *Il concilio vaticano II. Una storia mai scritta.* Turin 2010. Tysk översättning 2011: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine bislag ungeschriebene Geschichte.* Edition Kirchliche Umschau.

3 Litteraturen om konciliet är oöverskådlig. Den utförligaste och bäst dokumenterade framställningen av konciliets förberedelse och förlopp, har utarbetats av den numera framlidne Bologna-historikern Giuseppe Alberigo. Även om den tydligt utgår från uppbrottshermeneutiken, anses den vara ett oundgängligt referensverk för den som studerar konciliet. *History of Vatican II.* edited by Giuseppe Alberigo; English version edited by Joseph A. Komonchak. Volume 1–4. New York: Maryknoll, Orbis, Leuven: Peeters 1995-2003.

4 Joseph Ratzingers kommentar till *Dei Verbum* återfinns i Volym 13 och till *Gaudium et Spes* i Volym 14. Det finns givetvis en stor mängd kommentarer till enskilda koncilietexter på olika språk. De nämnda tyska kommentarerna är dock heltäckande.

5 Se Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-77).* 1998, 106-07, 128-29. För Geiselmanns tes se: R.J. Geiselmann, «Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen», 123-206 i: *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition.* Hg. v. M. Schmaus. Hueber: München 1957. Se också Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition.* Freiburg ...: 1962. För Tridentinums dekret om de heliga böckerna och de apostoliska traditionerna se Denzinger-Hünermann, *Enchiridion symbolorum ...* 39. Aufl. Herder: Freiburg ... 2001, Nr. 1501-05 eller Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils II.* Sheed&Ward & Georgetown UP: London & Washington, DC 1990, 663-64. Belysande för Ratzingers syn på uppenbaresle, Skrift och tradition är den under pågående koncilium tillkomna uppsatsen «Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs», i: Rahner-Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung.* Quaestiones Disputatae 25. Freiburg: Herder 1965 (nytryck 2005 i: *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt).*

6 *Aus meinem Leben*, 129. Alla översättningar från tyska är gjorda av artikelförfattaren.

7 *Aus meinem Leben*, 130.

8 Se Helmut Hoping, «Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung», i: *Herders THeologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Hg. von Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath* Band 3, 690-860. För «der Rahner-Entwurf» se 722-23. Under tiden strax före konciliets öppnande och under de första månaderna var aktiviteten stor bland biskopar och teologer för att få tillstånd en förändring av schema *De fontibus.* Särskilt viktiga i detta sammanhang anses Edward Schillebeeckx och Karl Rahner ha varit. Se *History of Vatican II.* edited by Giuseppe Alberigo; English version edited by Joseph A. Komonchak. Volume 2, Chapter V.

9 *Aus meinem Leben,* 129-30.

10 Se institutets hemsida: www.institut-papst-benedikt.de. JRGS som förkortningen av *Gesammelte Schriften* lyder ges ut i italiensk översättning av Libreria Editrice Vaticana.

11 *Aus meinem Leben,* 77ff. Se också min redogörelse för saken sid. 327–28 i: «BenediktXVI/Joseph Ratzinger». Ståle Johannes Kristiansen og Svein Rise (red.), *Moderne Teologi: Tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer.* Høyskoleforlaget: Kristiansand 2008, 324–337.

12 Regensburg: Verlag Fr. Pustet 2010.

13 Verweyen, Hans-Jürgen, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens.* Darmstadt: WBG 2007, 25. Min övers.

14 *Aus meinem Leben,* 83.

15 *Aus meinem Leben,* 84.

16 Ib.

17 En första sammanfattning och analys av habilitationsskriften och dess teologiska betydelse föreligger i den ovan

citerade Verweyen, *Ein unbekannter Ratzinger ...* Mer specialiserade studier presenterades vid vetenskaplig kongress som hölls i anslutning till publiceringen av det aktuella bandet av JRGS. Se Marianne Schlosser, Franz-Xaver Heibl (Hg), *Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers* (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2011. Band 2 av «Ratzinger-Studien» utgivna av institutet i Regensburg).

18 Jared Wicks, «Six texts by Prof. Joseph Ratzinger as *peritus* before and during Vatican Council II», *Gregorianum* 89 (2008) 233–311. De sex texterna återges i original och med engelsk översättning, samt kommentar av Wicks. Föredraget som här åsyftas är text nummer 4 «Bemerkungen zum Schema *De fontibus revelationis*» (295–309). Nedan hänvisar jag till och citerar Wicks engelska översättning med titeln «Observations on the Schema *De fontibus revelationis*» (269–285).

19 För förändringar i Ratzingers teologi, se min i not 11 nämnda uppsats.

20 Verweyen, *Ein unbekannter Ratzinger ...*,35 talar med rätta om Ratzingers «Vertrautheit mit dem zeitgenössischen Stand der Hermeneutik historischen Forschens».

21 *JRGS* 2, 57. Jag använder förkortningen *JRGS* 2 när jag hänvisar till habilitationsskriften. Den fullständiga titeln är angiven ovan.

22 Ib.

23 Jfr. min ovan nämnda uppsats.

24 För dessa begrepp, se artiklarna «Analogia fidei» och «Analogie» i *Lexikon für Theologie und Kirche,* 3. Aufl. Bd 1. För ett klassiskt katolskt ställningstagande till Karl Barths teologi se Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie.* 4. Unveränd. Aufl. Einsiedeln: Johannes Verlag 1976. Marianne Schlosser skriver i sin inledning till utgåvan av Ratzingers habilitationsskrift, *JRGS* 2, 32: «Das Eingangskapitel der Arbeit macht deutlich, dass Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. – in einem Mass, wie es vielleicht auf keinen anderen Papst seit dem 16. Jahrhundert zutriftt – seine theologischen Positionen in der Perspektive des ökumenischen Diskurses entwickelt hat, und zwar hier speziell unter dem Blickwinkel des Gesprächs zwischen katholischen und reformierten Positionen ... Vermittelt wurde dieser Zugang durch Gottlieb Söhngens Nähe zu Karl Barth – bei Söhngens gleichzeitiger Distanz zum Thomismus seiner Zeit.» Det bör här för klarhetens skull framhållas att Schlossers korrekta iakttagelse om det ekumeniska perspektivet hos Ratzinger inte innebär att han skulle tona ner de katolska positionerna. Tvärtom går hans avståndstagande från nyskolastiken och från den protestantiska sola scriptura-principen hand i hand, som framgår vidare nedan.

25 I Tyskland fanns sedan Andra världskrigets slut också en samtalsgrupp, den informella s.k. Stählin-Jäger-Kreis. Denna kan sägas ha förberett de senare dialogerna. Den ombildades 1968 till «Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen», som ännu existerar och under senare decennier på direkt uppdrag från kyrkorna i Tyskland arbetat med projektet «Lehrverurteilungen – kirchentrennend?»

26 *JRGS* 2, 58.

27 Söhngen hade själv skrivit några uppsatser på 1930-talet om *analogia fidei.* De viktigaste föreligger nu i engelsk översättning i tidskriften *Pro Ecclesia. A Journal of Catholic and Evangelical Theology.* Vol. XXI, 56–76, 169–194.

28 *JRGS* 2, 60.

29 *JRGS* 2, 61-62.

30 *JRGS* 2, 62-63.

31 *JRGS* 2, 64.

32 *JRGS* 2, 252-318.

33 *JRGS* 2, 66.

34 ib.

35 Se 64 för den «gnoseologiska» aspekten.

36 *JRGS* 2, 66.

37 *JRGS* 2, 67.

38 Se *JRGS* 2, 68-69.

39 *JRGS* 2, 70.

40 Ib.

41 «Observations on the Schema *De fontibus revelationis*», 270.

42 Ib.

43 «Observations ...», 271.

44 Ib.

45 «Observations ...», 273.

46 «Observations ...», 274. Längre fram i föredraget upprepar han detta och tillägger: «If this is so, and it is so, one may not define tradition as the communication of unwritten affirmations.» «Observations ...», 275.

47 «Observations ...», 274.

48 Ib.

49 «Observations ...», 275.

50 Ib.

51 «Observations ...», 276. I konsekvens härmed förefaller det riktigt när Ratzinger i sin kommentar till DV 9 i *LThK* 13, 523–24 säger att «die Redeweise von den *duo fontes* bleibt ... weiterhin möglich». Jfr. Hopings invändningar i *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* 3,760.

Kristus [er] alltid til stede i sin Kirke, og da fremfor alt i de liturgiske handlinger. Han er til stede i messens offer, såvel i den som forretter tjenesten («den som nå ofrer via prestenes tjeneste, er den samme som den gang frembar seg selv på korset»), som – i høyeste grad – i de eukaristiske skikkelser. Med sin kraft er han til stede i sakramentene, slik at når noen døper, er det Kristus selv som døper. Han er til stede i sitt ord, slik at det er han selv som taler når de Hellige Skrifter leses opp i kirken. Han er også til stede når Kirken ber og lovsynger han som lovte: «Hvor to eller tre er kommet sammen i mitt navn, der er jeg selv i blant dem». For til fullbyrdelsen av denne sin gjerning, hvorved Gud ydes all heder og ære, og menneskene helliges, knytter Kristus alltid sin Kirke. Den er hans elskede Brud, som påkaller ham som sin Herre og som gjennom ham bringer den Evige Far sin hyllest.

Sacrosanctum Concilium, 7

Pave Benedikt XVI

Fellesskapet gjennom historien: Tradisjonen

I 2006 begynte pave Benedikt XVI en serie onsdagskatekeser om apostlene og andre bibelske personer, utgitt på St. Olav forlag i 2010 under tittelen «Apostlene og Kristi første disipler – et blikk på Kirkens første tid». Denne undervisningsrekken ble innledet av noen betraktninger rundt hva Kirken er og hva tradisjon er. I disse tekstene ser vi hvordan paven fremdeles beskjeftiger seg med temaer som var sentrale under konsilet, og populariserer dem. Vi bringer her katekesen fra 26. april 2006.

I den nye katekeseserien vi begynte for kort tid tilbake, søker vi å forstå hvilken opprinnelig hensikt Herren hadde med Kirken. Slik kan vi bedre forstå vår egen plass, vårt kristne liv, i det store kirkelige fellesskap.

Alle tider tilhører oss

Hittil har vi forstått at det kirkelige fellesskap er inspirert og opprettholdt av Den Hellige Ånd og bevart og fremmet av den apostoliske tjeneste. Og dette fellesskapet, som vi kaller «Kirken», omfatter ikke bare alle troende i en viss historisk periode – det omfavner alle tider og alle generasjoner. Slik har vi en dobbel universalitet: en synkron universalitet – vi er forenet med troende i alle verdens hjørner – og også en såkalt diakron universalitet, som betyr: Alle tider tilhører oss, og alle troende før oss og etter oss danner ett stort fellesskap med oss.

Den Hellige Ånd viser seg for oss som garantist for mysteriets aktive tilstedeværelse i historien, som ham som sikrer dets virkeliggjørelse gjennom århundrene. Takket være Talsmannen vil det alltid være mulig for kommende generasjoner å oppleve det samme møte med Den Oppstandne som man erfarte i det apostoliske fellesskapet i urkirken, siden den formidles og aktualiseres gjennom tro, gudstjeneste og fellesskap blant Guds Folk – på pilegrimsferd gjennom tidene.

Slik er det at vi i dag, i påsketiden, lever møtet med Den Oppstandne ikke bare som noe som skjedde før, men som skjer her og nå i fellesskapet i tro, liturgi og kirkeliv. Kirkens apostoliske tradisjon består av denne overleveringen av frelsens goder, som ved Åndens kraft gjør det kristne fellesskap til den permanente virkeliggjørelse av det opprinnelige fellesskap. Tradisjonen kalles «apostolisk» fordi den har sitt opphav i apostlenes vitnesbyrd og det første disippelfellesskapet. Den ble overlevert, under veiledning av Den Hellige Ånd, gjennom Det nye testamentets skrifter og det sakramentale liv, gjennom troens liv. Kirken refererer fremdeles til den – til denne tradisjonen, som er den fulle, alltid aktuelle virkeliggjø-

relse av Jesu gave – som hennes fundament og lov, gjennom den uavbrutte apostoliske suksesjon.

I sitt offentlige virke begrenset Jesus sitt virkeområde til Israel alene, men gjorde det allerede klart at gaven ikke bare var bestemt for israelsfolket, men for hele verden og alle tider.

Den Oppstandne overlot så eksplisitt til apostlene oppgaven å gjøre alle folkeslag til disipler (jfr. Luk 6,13), og han forsikrer dem om sitt nærvær helt til verdens ende (jfr. Matt 28,19f).

Herren Jesu Kristi frelsende nærvær

Frelsens universalitet krever videre at minnet om Kristi påske feires uavbrutt gjennom historien, inntil Kristus kommer igjen i herlighet (jfr. 1 Kor 11,26). Hvem skal virkeliggjøre Herren Jesu Kristi frelsende nærvær gjennom apostlenes tjeneste – apostlene som skal være overhoder for det eskatologiske Israel (jfr. Matt 19,28) – og gjennom livet til den nye pakts folk? Svaret er klart: Den Hellige Ånd. I kontinuitet med Lukasevangeliet gir Apostlenes gjerninger oss en levende beskrivelse av hvordan Ånden, Kristi utsendinger og det fellesskap disse har grunnlagt, er realiteter som utgjør en helhet og griper inn i hverandre.

Takket være Talsmannen kan apostlene og deres etterfølgere til enhver tid virkeliggjøre det oppdrag de fikk fra den Oppstandne: «Dere er vitner om dette. Jeg sender over dere det som min Far har lovt» (Luk 24,48f). «Men dere skal få kraft når Den Hellige Ånd kommer over dere, og dere skal være mine vitner i Jerusalem og hele Judea, i Samaria og like til jordens ender» (Apg 1,8). Dette løftet, som til å begynne med hørtes utrolig ut, fikk sin oppfyllelse allerede mens apostlene levde: «Vi er vitner om alt dette, vi og Den Hellige Ånd som Gud gav dem som lyder ham» (Apg 5,32).

> Takket være tradisjonen, som sikres av apostlenes og deres etterfølgeres tjeneste, når livets vann, som flommet fra Kristi side, og hans frelsende blod frem til mennesker til alle tider.

Det er altså Ånden selv som gjennom apostlenes håndspåleggelse og bønn konsekrerer og sender ut nye forkynnere av evangeliet (for eksempel beskrevet i Apg 13,3f og 1 Tim 4,14). Det er interessant å legge merke til at det noen steder i Bibelen heter at Paulus innsatte eldste i menighetene (jfr. Apg 14,23), mens det andre steder heter at det er Ånden som innsetter tilsynsmenn for hjorden (jfr. Apg 20,28).

Tradisjon

Åndens og Paulus' gjerninger er altså tett sammenvevd. Ånden er nærværende for og veileder Kirken når hun tar høytidelige avgjørelser. Dette Åndens veiledende nærvær er spesielt sterkt ved apostelmøtet i Jerusalem, som ble avsluttet med følgende rungende forsikring: «Den Hellige Ånd og vi har besluttet ... » (Apg 15,28). Kirken vokser og lever «i ærefrykt for Herren, ... styrket av Den Hellige Ånd» (Apg 9,31). Denne vedvarende virkeliggjørelsen av Herren Jesu Kristi aktive nærvær blant sitt folk, bevirkes av Den Hellige Ånd og kommer til uttrykk i Kirken gjennom den apostoliske tjeneste og det kristne søskenfellesskap. Det er dette som menes med det teologiske begrepet *tradisjon*: Det dreier seg ikke bare om en materiell overlevering av det som i begynnelsen ble gitt apostlene, men om den korsfestede og oppstandne Herre Jesus Kristi virksomme nærvær, han som ved Ånden ledsager og rettleder det fellesskap han har samlet.

Tradisjonen er de troendes fellesskap rundt sine rettmessige overhyrder gjennom historien, et fellesskap næret av Den Hellige Ånd, idet han sikrer forbindelsen mellom den apostoliske troserfaring, som ble levd av det første disippelfellesskap, og den nåværende Kirkes erfaring av Kristus.

Med andre ord: Tradisjonen er den organiske kontinuitet i Kirken, som er Gud Faders hellige tempel, bygget på apostlenes grunnvoll og holdt sammen av hjørnesteinen, Kristus, ved Åndens livgivende gjerninger: «Altså er dere ikke lenger fremmede og utlendinger, men dere er de helliges medborgere og tilhører Guds familie. Dere er bygd opp på apostlenes og profetenes grunnvoll, men hjørnesteinen er Kristus Jesus selv. Han holder hele bygningen sammen, så den i Herren vokser til et hellig tempel, og gjennom ham blir også dere bygd opp til en bolig for Gud i Ånden» (Ef 2,19-22).

En levende elv

Takket være Tradisjonen, som sikres av apostlenes og deres etterfølgeres tjeneste, når livets vann, som flommet fra Kristi side, og hans frelsende blod frem til mennesker til alle tider. Tradisjonen er altså det bestandige nærvær av Frelseren som kommer oss i møte for å forløse og helliggjøre oss gjennom Ånden, gjennom sin Kirkes tjeneste, til Faderens ære.

Som konklusjon og oppsummering kan vi derfor si at tradisjonen ikke er en overføring av ting eller ord, en samling av noe dødt. Tradisjonen er den levende elv som forbinder oss med kildene, den levende flod hvor kildene alltid er nærværende – den store flod som fører oss til evighetens havn. Og siden det forholder seg slik, blir de Herrens ord vi i begynnelsen hørte fra tekstleserens munn, ustanselig virkeliggjort i denne levende flod: «Se, jeg er med dere alle dager inntil verdens ende» (Matt 28,20).

Vi påminnes om at det ikke gavner mennesket noe, om det vinner hele verden, men mister seg selv. Og allikevel skal ikke vår lengsel etter den nye jord svekke, men snarere stimulere den omsorg vi har for denne jord, hvor selve legemet for den nye menneskehet utvikler seg og allerede her og nå gjenspeiler noe av den kommende verden. Det er sant at der omhyggelig skal skjelnes mellom det jordiske fremskritt og Kristi rikes vekst, men det jordiske fremskritt er ikke desto mindre av stor betydning for Guds rike i og med at det kan bidra til å bedre forholdene i menneskesamfunnet.

Gaudium et Spes, 39

Maria Junttila Sammut

Brudd eller kontinuitet?

Dei Verbum og «kontinuitetens hermeneutikk»

«Kontinuitetens hermeneutikk» er blitt en utbredt merkelapp for en bestemt måte å forholde seg til Det annet vatikankonsil på, nærmest et slagord. Hva ligger i begrepet, og er det fruktbart i møte med konkrete konsiltekster?

I samfunnsvitenskapelig forskning er hermeneutikk i dag et etablert begrep. Så også i teologien. Kort sagt kan hermeneutikk sies å være det blikket man bruker når man leser en tekst, eller det redskapet man benytter som utgangspunkt for hvordan man skal forstå teksten. Grunntanken bak dette er at man aldri leser en tekst uten et slikt utgangspunkt.[1] En leser er aldri helt blank, men kommer til teksten med en forforståelse som farger hvordan man forstår det man leser. Noe av sitt hermeneutiske utgangspunkt kan man velge bevisst ved å velge å sette en tekst inn i en bestemt ramme fremfor en annen, mens noe er slikt man har med seg uavhengig av bevisste valg. Dette er farget av livserfaring, religion osv. Det foregår derfor en dynamikk mellom tekst, leser og ny tekst, og forståelse er ikke noe som ligger som en objektiv sannhet i teksten i seg selv. Forståelsen skapes i dynamikken mellom leseren og teksten.

I tillegg til at hver enkelt leser har sin helt egen forforståelse, finnes det også grupper av lesere som deler forforståelse og som dermed utgjør et hermeneutisk fellesskap. Disse fellesskapene dannes i mer konkrete fellesskap som også deler historie, steder, riter osv. Det kan være nasjonale fellesskap, forskerfellesskap, religiøse fellesskap o.l. Fellesskapene i seg selv har delte forforståelser som også er bestemmende for hvordan de forstår ulike tekster.

Når det derfor diskuteres hvorvidt noe skal ses som uttrykk for den ene eller den andre hermeneutiske retningen, er det ikke bare det rent teoretiske det vises til, men også til de konkrete hermeneutiske fellesskapene og deres utforming av teksttolkning. Dette er viktig i all samfunnsvitenskapelig forskning, men det er særlig viktig innen religiøse fellesskap der felles tekstforståelse og felles verdensanskuelse i visse sammenhenger er avgjørende for fellesskapets eksistens. Ved å tolke tekster plasserer man seg nemlig også i et konkret fellesskap, og man viser også hvilket konkret fellesskap man er en del av.

Benedikt XVI og kontinuitetens hermeneutikk

Disse spørsmålene er sentrale i Benedikt XVIs teologiske forskning, og gjentatte ganger har han argumentert for det han kaller en «kontinuitetens hermeneutikk». På et vis kan denne sammenstillingen forstås som en selvmotsigelse da hermeneutikk nettopp er en åpning for endring i måter å forstå ting på, mens kontinuitet mer peker på noe fast. Det er likevel nettopp en dynamikk som tillater både fasthet og utvikling Benedikt ønsker å beskrive når han benytter seg av uttrykket kontinuitetens hermeneutikk.

I denne artikkelen vil jeg først helt kort forklare Benedikts forståelse av hva «kontinuitetens hermeneutikk» er, og deretter vil jeg vise hvordan man kan benytte dette redskapet på en helt konkret tekst, nemlig paragraf to fra Det annet vatikankonsils dogmatiske konstitusjon om Guds åpenbaring, *Dei Verbum* (DV), lest opp mot kapittel to fra Det første vatikankonsils dogmatiske konstitusjon om den katolske tro, *Dei Filius* (DF).

Utgangspunktet for Benedikt er behovet for kontinuitet i Kirken. Kirken er et eget subjekt som gjennom sin historie har etablert måter å forstå, skrive og lese sine egne tekster på. Kontinuitetens hermeneutikk brukes dermed av Benedikt for å forklare hvordan Kirken forholder seg til sine *egne* tekster. Det er dermed ikke snakk om noe som kan benyttes utenfor det hermeneutiske fellesskapet Kirken selv utgjør. Et godt eksempel på denne forståelsen kan vi se i en tale han holdt til den romerske kurie samme år som han ble valgt til pave. I forbindelse med at han snakker om Det annet vatikankonsil og implementeringen av dette, sier han:

> På den ene side er det en tolkning som jeg vil kalle «diskontinuitetens og bruddets hermeneutikk». Denne har stadig skaffet seg massemedias sympati, og utgjør også en retning innen moderne teologi. På den annen side er det «reformens hermeneutikk», en fornyelsens hermeneutikk i den ene Kirkes kontinuitet med seg selv, forstått som et subjekt gitt oss av Herren. Hun [Kirken] er et subjekt som vokser og utvikler seg i tiden, som dog alltid forblir den samme, det ene subjekt som Guds folk på vandring utgjør.[2]

For Benedikt er det altså kontinuiteten i subjektet som er det avgjørende, og det er derfor i dette lyset man må lese hva han legger i kontinuitetens hermeneutikk.

Det er imidlertid også et annet viktig punkt å merke seg, og det er Benedikts fokus på teksten i seg selv. Han hevder at flere som argumenterer for en diskontinuitetens hermeneutikk ofte snakker om konsilets ånd som en hermeneutisk nøkkel. Benedikt sier på sin side at man ikke kan operere med et slikt upresist «redskap» i tekst-tolkningen. Ånden som det her vises til er ikke den tredje person i Treenigheten, men mer den stemning som rådet ved Det annet vatikankonsil. Denne, sier Benedikt, er subjektiv og kan ikke brukes som objektivt kriterium for tolkning av hva konsilet mente. Det er tekstene alene som kan fortelle til ettertiden hva konsilet mente. Og tekstene må leses i lys av tidligere kirkelige tekster og tradisjoner som snakker om de samme tingene. Slik er Kirken i dialog med seg selv, og i denne dialogen utvikler Kirken seg.

Når jeg nå i denne artikkelen skal ta for meg *Dei Verbum* som et konkret uttrykk for denne kontinuitetens hermeneutikk, vil jeg gjøre det ved å se på hvordan enkeltord og –uttrykk kan leses enten som brudd med tidligere tekster og tradisjoner, eller i kontinuitet med disse.

Dei Filius og Dei Verbum

Hele *Dei Verbum* begynner med en svært ordknapp innledning (DV 1) som beskriver hensikten med hele dokumentet. Deretter følger det utsnittet vi her skal se nærmere på, og de utgjør de første linjene i første kapittel. Hensikten med hele kapittelet er å si noe grunnleggende om hva man legger i begrepet 'åpenbaring' før man sier noe om hvordan åpenbaringen formidles gjennom historien (i skrift eller uten skrift).

Kirkelige dokumenter kan ofte være tunge å lese, og de bærer preg av et spesielt språk og en spesiell stil man må lære seg å lese. Dette lærer man primært ved å lese ett dokument opp mot andre kirkelige dokumenter som omtaler samme tema. Når det gjelder DV er det nærliggende å finne ut av om andre konsiler har uttalt seg om åpenbaring, skrift og tradisjon. Trent uttalte seg omfattende om skrift og tradisjon, men ingenting om guddommelig åpenbaring som sådan, og er derfor ikke nyttig for oss i denne sammenhengen.[3] Derimot ser vi at det umiddelbart forutgående konsilet, Vaticanum I (1870), har etterlatt seg en viktig tekst om åpenbaringens vesen. Denne teksten er å finne i *Dei Filius*. Satt ved siden av hverandre ser disse to tekstene slik ut:

Vaticanum I	**Vaticanum II**
...attamen placuisse eius [Dei] sapientiae et bonitati, alia, eaque supernaturali via, se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humani generi revelare, dicente Apostolo: *Multifariam, multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime, diebus istis locutus est nobis in Filio* (Heb 1,1-2). ... men det behaget derimot hans [Guds] visdom og godhet å åpenbare seg selv og sin evige viljes lover til menneskeheten på en annen og overnaturlig måte, slik Apostelen sier: *Mange ganger og på mange måter har Gud i fordums tid talt til fedrene gjennom profetene. Men nå, da de siste tider er kommet, har han talt til oss gjennom Sønnen* (Hebr. 1,1-2).[4]	Placuit Deo in sua bonitate et sapientia seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae (Eph 1,9), quo homines per Christum, Verbum carnem factum, in Spiritu sancto accessum habent ad Patrem et divinae naturae consortes efficiuntur (Eph 2, 18; 2 Pt 1,4). I sin godhet og visdom behaget det Gud å åpenbare seg selv og å gjøre kjent sin viljes mysterium (Ef 1,9). Dette innebærer at menneskene ved Kristus, Ordet som har blitt kjød, og i Den hellige Ånd har tilgang til Faderen og får del i den guddommelige natur (Ef 2, 18; 2 Pet 1,4).[5]

Hvis man skummer over begge tekstene, vil man se at de benytter seg av en rekke av de samme ordene, men en nærlesing røper likevel store ulikheter. I begge tekstene brukes for eksempel ordene godhet og visdom (*bonitate et sapientia*) for å beskrive noe grunnleggende ved åpenbaringen. I DF fremstår imidlertid Guds godhet og visdom som subjekter for verbet *placuisse* (behaget), mens det i DV er Gud selv som er subjektet for det samme verbet. Godhet og visdom beskrives i DV som Guds sinnstilstand eller egenskaper, ikke som subjekter i seg selv. Dermed er allerede en avgjørende forskjell mellom dokumentene etablert. Når DV plasserer Gud selv som subjekt etableres en personlig og nær relasjon mellom mottakeren av åpenbaringen (mennesket) og Gud selv, og ved å tilføye at Gud ble beveget til denne åpenbaringen ved godhet og visdom, tegnes det et bilde av en Gud med følelser og egenskaper som mennesker kan kjenne seg igjen i. Guds innerste vesen er aktivt involvert i åpenbaringen. DF plasserer imidlertid godhet og visdom som egne subjekter som så å si operer «utenfor» Gud selv. Guds innerste vesen beveges ikke ved sinnstilstander til å åpenbare, men godhet og visdom fremstår så å si som personifiseringer av Gud, på lik linje med de gammeltestamentlige personifiseringene av Gud. Gud selv holdes slik noe «utenfor» åpenbaringsakten, og Gud later ikke til å gå i personlig relasjon med mennesket.

I fortsettelsen ser vi også at objektet for åpenbaringen er noe ulikt i de to tekstene. I DF står det *se ipsum ac aeterna voluntatis suae* (seg selv og sin evige vilje). Gud selv og Guds vilje står på samme nivå og beskrives som likeverdige objekter for åpenbaringen. Det er *både* Gud *og* Guds evige vilje som åpenbares. I DV er det derimot kun ett objekt for åpenbaringen, Gud selv. Kjennskapen til Guds vilje fremstilles her mer som en følge av at Gud selv er åpenbart, enn som et mål med åpenbaringen i seg selv. Det er dermed Guds innerste vesen, Guds person, som er gjenstand for åpenbaringen og som settes i relasjon til mennesket. Hvis vi strekker det gammeltestamentlige grepet videre, kan vi i DF lese en parallellisme mellom *se*

ipsum og *aeterna voluntatis suae*. Dette vil bety at Gud selv og Guds evige vilje er ett og det samme. Samtidig som denne sammenstillingen er en gammel kristen forståelse av hva Guds vilje er, kan det i denne sammenhengen virke noe reduserende for hva som skjer i åpenbaringen. DV vil unngå denne reduksjonen av Guds selvåpenbaring, og stiller dermed Gud og Guds vilje på to ulike nivå.

I beskrivelsen av Guds vilje er det videre en annen avgjørende nyanse. DF beskriver Guds vilje ved hjelp av et juridisk farget språk (*aeterna voluntatis suae decreta*), mens DV benytter seg av et mer sakramentalt språk (*sacramentum voluntatis suae*). DF legger seg dermed også her på en mer gammeltestamentlig forståelse av Guds vilje som noe som åpenbares i lovtekster. Man kan slik tilegne seg Guds vilje ved å tilegne seg lovens ord. Disse lovens ord er nedtegnet ved hjelp av menneskelige ord i skrift, og er slik tilgjengelige for alle som vil. I DV fremstår en annen måte å forstå Guds vilje på. Guds vilje beskrives ikke som en lovtekst man enkelt har tilgang til bare man kjenner åpenbaringens ord. Den er mer et mysterium som man lever seg inn i ved å møte den Gud som er åpenbart. Man kan ikke bare studere seg til kunnskap om Guds vilje, man må leve seg til den i relasjon med Gud. DV fokuserer dermed igjen mer på den personlige relasjonen mellom Gud og mennesket.

Ved hjelp av et par linjer tekst som benytter mer eller mindre de samme ordene har vi nå sett hvordan Kirken etablerer et noe forskjellig syn på samme sak. Denne lesningen er åpen for alle som kjenner til eksegetiske verktøy, og som i tillegg vet hvilke tekster man skal lese opp mot hverandre. Men det dypere hermeneutiske spørsmålet er hvordan man kan lese kontinuitet og ikke brudd inn i dette. Ulikhetene er åpenbare, men hvor er likhetene og kontinuiteten i innholdet?

Det enkle svaret på dette spørsmålet er at kontinuiteten ligger i subjektet selv. Både DF og DV er Kirkens egne autoritative tekster. Men Kirkens tekster blir alltid til innenfor bestemte historiske rammer. Når Kirken under konsil skriver tekster er det også her konkrete spørsmål som er utgangspunktet. Under Det første vatikankonsil dreide det seg om menneskets rasjonalitet, om menneskets mulighet til å ha sikker kunnskap om Gud, og om muligheten for guddommelig åpenbaring i det hele tatt. Det var viktig for Kirken å slå fast denne muligheten, og som en frukt av dette ble et mer juridisk presist språk benyttet. Man fokuserte ikke så mye på det personlige i åpenbaringen, for det var ikke dette som var det presserende spørsmål. Konteksten for utformingen av DV var en helt annen. Her måtte Kirken forholde seg til og ta stilling til den enorme bibelteologiske utviklingen som hadde funnet sted i årene siden DF kom ut i 1870. Man ønsket også å åpne opp for et positivt forhold mellom Kirken og den uspesifikke «verden for øvrig», og dermed å se hvordan dette samspillet fant sted på ulike plan. Det hermeneutiske utgangspunktet er altså ulikt.

Argumentet for kontinuitet ligger primært i subjektet. Men subjektets kontinuitet kan man også lese i tekstene selv. Den senere teksten «adopterer» så å si den tidligere teksten ved å benytte seg av de samme ordene og den samme rekkefølgen. Ved å reflektere over den i lys av flere og andre bibeltekster «drøvtygges» teksten fra DF slik at et vell av nye nyanser og betydninger kommer opp.

Dette ligger nært den klassiske *lectio divina*, der man tar en bibeltekst og «drøvtygger» den slik at den stadig taler på nytt og inn i nye sammenhenger. På denne måten åpnes det opp for at Bibelens tekster rommer mange betydninger og nyanser ut ifra livssituasjonen til den som leser, uten at disse nyansene motsier hverandre, og uten at det historiske utgangspunktet for tekstens tilblivelse endrer seg.

Når DV bruker DF bevisst på denne måten, vil den vise at den ikke motsier og argumenterer imot, men at den ser nye og dypere nyanser som tidligere ikke var fremtredende. DV ønsker dermed ikke å si at rasjonelle argumenter for muligheten av Guds åpenbaring er ugyldige. Snarere ønsker DV å ta det ett skritt videre. DV tar det for gitt at det DF allerede har sagt om åpenbaring

enda er gyldig; guddommelig åpenbaring *er* mulig, og mennesket har de nødvendige redskaper for å kunne kjenne til den. Deretter går DV et skritt videre og sier at det som faktisk åpenbares ikke bare er menneskelige ord og en evig lov, men Guds eget innerste vesen.

Den noe ulike forståelsen av Guds vilje som fremkommer i de to dokumentene kan brukes som en god illustrasjon på hvordan denne utviklingen finner sted i praksis. Det er ikke noe i DV som direkte motsier at Guds vilje også kan forstås som nedfelt i lovtekster. DV bruker ikke negasjoner, men snarere positivt språk for å si noe om hva som menes med Guds vilje. Det som står i teksten om Guds vilje er at den er hemmelighetsfull eller skjult (*sacramentum*). For å forstå hva som ligger i dette er det nødvendig å gå til den bibelteksten dokumentet viser til, nemlig Ef 1,9. Der står det:

> I ham [Guds elskede Sønn] har vi forløsningen
> som ble vunnet ved hans blod,
> tilgivelse for syndene.
> Så stor og rik er hans nåde,
> som han i rikt mål har latt oss få.
> Slik ga han oss all visdom og innsikt,
> **da han kunngjorde oss sin viljes hemmelighet, den frie beslutning han hadde fattet**
> om å fullføre sin frelsesplan når tiden var inne:
> å sammenfatte alt i Kristus, alt i himmel og på jord.
>
> (Ef 1,7-10. Vers 9 er satt i uthevet skrift.)

Dette er et utdrag fra den kristologiske hymnen i Efeserbrevets første kapittel, og her står det om Guds vilje i sammenheng med hele frelsesplanen som sammenfattes i Kristus. Det hemmelighetsfulle er knyttet til Kristus og hans fullbyrdelse av frelsesplanen. I Kristus finner man fullbyrdelsen av Guds vilje, den vilje som tidligere har blitt åpenbart i loven. Guds vilje er derfor både åpenbart og skjult. Den er åpenbart i Kristus for den som står i relasjon til ham og som har tatt imot den «visdom og innsikt» (Ef 1,8) Gud selv gir. Men den er skjult for dem som ikke har tatt imot denne gaven fra Gud, selv om den både er åpenbart i lovens ord og i mennesket Jesus.

Når DV viser til hymnen i Efeserbrevet for å utdype hva som legges i begrepet om Guds vilje, utelukkes dermed ikke en mer juridisk forståelse. Den juridiske lovforståelsen omsluttes av Kristus som oppfyller hele loven og som sammenfatter det hele i sitt eget livs mysterium. DV legger seg slik opp til en videre kristologisk og sakramental forståelse av Guds vilje, og her kan man tenke seg at den gitte loven som er nedfelt i skrift forstås som sakramentets materiale aspekt, mens menneskets guddommeliggjøring ved Kristus og i Den hellige Ånd står som dets formale aspekt. Dermed vil man ikke fullt ut kunne gripe fylden av Guds vilje uten ved *både* lovens ord i skrift *og* ved å la seg forvandle i den treenige Gud. Slik elementene brød og vin er materiale bærere av Kristi legeme og blod, kan man forstå lovens ord som bærere av Guds vilje til menneskets guddommeliggjøring ved Kristus og i Ånden. Dimensjonene utvides dermed bevisst, og DV understreker slik at det er flere dyp i Skriften enn det som umiddelbart kan leses.

Konklusjon

Vi har nå sett et konkret eksempel på hvordan *Dei Verbum* kan leses i kontinuitet med *Dei Filius* også de stedene der man kan finne og argumentere for brudd og ulikhet. Dette gjør man ved å lese tekstene inn i en større sammenheng og ved å benytte seg av den hermeneutikken som ligger til grunn for Kirkens egen selvforståelse. Kontinuitetens hermeneutikk er slik en måte å tenke seg Kirkens dogmeutvikling. I stedet for å tenke at dogmeutvikling handler om at Kirken i utformingen av nye dogmer enkelt og greit formulerer ting som de kristne alltid har visst, vil kontinuitetens hermeneutikk åpne for at det finnes nye måter å forstå ting på som tidligere kristne ikke har grepet på samme måte, samtidig som det ikke dreier seg om noe som er totalt annerledes og

som står i motsetning til det som tidligere er sagt. Når Benedikt XVI og andre med ham stadig refererer til kontinuitetens hermeneutikk, er det for å beskrive nettopp denne dynamikken mellom utvikling og kontinuitet som er å finne i Kirken. Denne dynamikken er å finne i tekstene selv, og ikke i andre eller subjektive kriterier for teksttolkning. Kontinuitetens hermeneutikk tar derfor utgangspunkt i lesernes forforståelse, men forholder seg mer til hermeneutiske fellesskap enn til hermeneutiske subjekter i denne dynamikken. Det er ved å gå inn i det hermeneutiske fellesskap Kirken selv utgjør at man vil kunne lese de ulike tekstene i kontinuitet og ikke i brudd med fortiden.

Maria Junttila Sammut er master i teologi og doktorgradsstipendiat ved Det teologiske menighetsfakultet i Oslo, med avhandlingen «The Theology of Tradition of Joseph Ratzinger: A Historical and Systematic Analysis.»

Noter

1 Jfr. Hans-Georg Gadamer i *Wahrheit und Methode*

2 Benedikt XVI, PP: *Tale til den romerske kurie*, Vatikanstaten, 22.12.2005. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_en.html (per 9.7.2012). Oversettelse av artikkelforfatter.

3 Spørsmålet om guddommelig åpenbaring som teologisk begrep ble ikke aktuelt før på 1800-tallet i forbindelse med rasjonalismen og modernismestriden. Tidligere tok man for gitt at åpenbaringen hadde funnet sted, men det var ingen teologisk refleksjon rundt hva åpenbaring er, hvordan åpenbaring er mulig eller hva mennesket får vite om Gud i åpenbaringen. Da denne refleksjonen oppstod på 1800-tallet var det dessuten først en refleksjon rundt muligheten for åpenbaringer (i flertall) i det hele tatt. Det var dermed først utover 1900-tallet i takt med den bibelteologiske utviklingen at spørsmålet om den ene guddommelige åpenbaring ble teologisk sentralt.

4 DF, kapittel 2, Tanner, Norman P., S.J. (English editor): *Decrees of the Ecumenical Councils* (London/Washington: Sheed & Ward and Georgetown University Press 1990), s. 806. Sitater på latin fra konsiltekstene er hentet fra denne engelske versjonen av den kritiske standardutgaven på latin/italiensk utgitt i 1972 med Giuseppe Alberigo som redaktør. En norsk oversettelse av tekstene fra Det annet vatikankonsil kan leses på www.katolsk.no/dokumenter/dokumenter-fra-vatikanet/dokumenter-fra-det-annet-vatikankonsil. Det finnes ingen offisiell norsk oversettelse av tekstene fra Det første vatikankonsil. Her er sitatene fra begge konsil oversatt til norsk av artikkelforfatter.

5 DV 2, «Ibid», s. 972.

Fr. Erik Varden OCSO

Skilt fra alt, forenet med alle

Klosterliv som eksperimentell ekklesiologi

Før vi kan gå løs på en ekklesiologisk utlegning av monastisk liv, er det nødvendig å legge kortene på bordet og innrømme at det ingenlunde er allment godtatt at klosterliv har en kirkelig dimensjon.

Adolf von Harnack, en av det nittende århundres fremste kirkehistorikere, satte tonen i en studie om *Das Mönchtum: Seine Ideale und seine Geschichte* fra 1881. Det opprinnelige klosterliv hadde, ifølge Harnack, som mål «å få del i ren Gudsbetraktning»; middelet var «en fullstendig forsakelse av alle livets goder, som endatil omsluttet det kirkelige fellesskap».[1] Kontemplativt liv, skulle det være «rent», forutsatte avsondring. Det utelukket ikke bare verdens larm, men enhver form for menneskelig fellesskap. Munken fremstår som «ensom med den Ensomme», en solipsistisk idealist man kan beundre, kanskje, men neppe billige. Det er overflødig å bemerke at idealet ikke fant særlig behag hos Harnack, liberal protestant som han var, men anfektelsen lar seg ikke avfeie som konfesjonell polemikk.

Hundre år etter Harnack skrev den britiske bysantinisten Cyril Mango i en viktig bok at «klostervesenet, både i anakoretisk og coenobitisk form, utgjorde en trussel mot den etablerte Kirken. Munken [...] søkte fullkommenhet ikke gjennom, men utenfor Kirken.»[2] Øverst på kransekaken kan vi sette Hippolyte Delehaye, den lærde bollandist, som var så sympatisk innstilt som noen, men allikevel syntes han måtte bemerke, for seksti år siden, at «Aspirantens hensikt når han trer inn i klosteret er å tjene Gud ved å arbeide på sin egen fullkommenhet og frelse. Han beveges ikke av noen brennende iver for andres beste; [...] tanken om apostolisk virksomhet ser ikke ut til å forfølge ham.»[3]

Er da monastisk liv en sublimert form for selviskhet? Spørsmålet er jeg selv blitt stilt ofte. Skal vi si noe som helst om klostervesen og ekklesiologi, må vi finne ut om det er hold i det. I første kapittel vil vi gå de tidlige monastiske kilder i sømmene for å se om Kirken der er til stede. Jeg mener å kunne vise at den er det, men vi må ta det på alvor at så mange lærde bestrider munkenes sans for *ecclesia*. Hvorfor? Kanskje fordi man lett overser klostervesenets kirkelige dimensjon hvis man søker spor etter den hierarkiske, institusjonelle Kirke når munkenes

ekklesiologi (dels av overbevisning, dels av pragmatiske grunner) helst uttrykker seg eksistensielt og symbolsk. Innebyrden av symbolikken de bruker vil jeg utlegge i annet kapittel, ved å la funnene fra ørkenen resonnere innenfor det fullstendigste uttrykk vi i våre dager har for Kirkens selvforståelse, i *Lumen Gentium*. Utfra samklangen kan vi så, i tredje kapittel, kaste et blikk på den form for klosterliv som står oss nærmest i tid og rom, og vurdere Kirken som *ethos* i det vestlige, benediktinske prosjekt. Når vi er kommet dithen, vil det avslutningsvis være fort gjort å si hva jeg legger i uttrykket «eksperimentell ekklesiologi» og hvorfor jeg mener munken, ved å være, slik Evagrios Pontikos sa det, «skilt fra alt, forenet med alle», *vesentlig* er en Kirkens mann.[4]

Kirkelighet i klosterlivets opphav

Som begrunnelse for den sveipende dom jeg siterte innledningsvis, referer Cyril Mango blant annet til klostervesenets opphavsmann, Antonios den store (251–356). Antonios, sier Mango, «ble en hellig mann uten å ha noen forbindelse med geistligheten. I løpet av tyve år som eneboer, følte han aldri behov for å gå til nattverd».[5] Det er sant at Antonios tilbragte lang tid alene. Det er sant at han i løpet av den tid, såvidt vi vet, ikke mottok sakramentene. Men vi skal huske hvor og hvorledes hans tilbaketrukne liv begynte. Det var da han «sin vane tro gikk til Herrens hus» at den attenårige Antonios hørte ordene som satte hans hjerte i brann: «Vil du være fullkommen» osv. (*VA* 2.2s.).[6] Han fulgte lydig opp, og solgte sitt gods. Kort tid etter, gikk han til kirke igjen, og hørte da formaningen om ikke å bekymre seg for morgendagen (*VA* 3.1). Sporenstreks brant han broene som gjenstod, og begav seg inn i ensomheten.

Antonios' askese var et personlig svar på et kall mottatt i, ved, Kirken. Hans kamp mot onde makter var en videreføring av eksorsismen han var blitt gjenstand for i dåpen. Frukten av hans eneboerliv var da heller ikke likegyldighet i forhold til Kirken, men en lidenskapelig lojalitet. Da Keiser Maximinus omkring 310 satte seg fore å tilintetgjøre Egypts kristne, var Antonios nesten seksti. «La oss gå for selv å kjempe», sa han, og vandret avsted til Aleksandria for å bistå Kirkens bekjennere (*VA* 46.1ss.). Antonios, som selv var legmann, viste «stor respekt for Kirkens hierarki og ville at enhver klerk skulle rangeres foran ham selv». Han ville ikke ytre en liturgisk bønn hvis diakoner var tilstede (*VA* 67.1ss.). Like før sin død, var han urolig over arianismens fremgang, men viss på at «Kirken snart vil få sin stand [*kosmos*] tilbake» (*VA* 82.12). Det var da også til to biskoper, Athanasios og Serapion, at han på Elia-vis testamenterte sine kapper, som tegn på inderlig fellesskap (*VA* 91.8s.).

Selv en så overfladisk sondering antyder at vi bør overprøve litteraturens uttalelser om det tidlige klostervesens kirkefjernhet. De troskapsbånd vi bemerker hos Antonios, dukker ikke mindre tydelig opp i andre tidlige kilder. Den sagnomsuste Johannes av Lykopolis nektet å lese bønner offentlig hvis en prest eller diakon kunne gjøre det isteden.[7] Melania oppfordret sine søstre til ærbødig underdanighet overfor presteskapet.[8] Adalbert de Vogüé har påvist en kirkelig dimensjon hos Cassian.[9] Heinrich Bacht har vist at pakomiansk klosterliv (lenge ansett som en «pneumatisk» reaksjon mot «verdenskristne»), i virkeligheten levde i nært, lojalt forbund med biskopene.[10] Som Bacht påpeker, stemmer det at selve begrepet «kirke» sjelden brukes, altså kommer vi ikke langt ved bare å *google*. Vi må lese, lytte og tålmodig lære. Munkenes forhold til Kirken som institusjon oppdager vi kun ved nitidig granskning; deres kirkelige *selvforståelse* kommer til uttrykk først hvis vi knekker en slags symbolkode. Pakomianerne, for eksempel, omtalte gjerne seg selv som «Guds barn», «det sanne vintres grener», eller «får av den åndelige hjord». Har vi gehør, sier Bacht, for den

> Kirken er fundamentalt sett et index, den viser til en virkelighet større enn seg selv; en virkelighet den, ved å vise, gjør tilgjengelig.

bibelske resonansen i slike uttrykk, begriper vi snart at de utgjør en johanneisk orkestrering av «det altomfattende kjærlighetsfellesskap som forener alle som er forløst i Kristus. Selv uten at ordet *ecclesia* ytres, befinner vi oss [...] midt i hjertet av Kristi Kirke».[11]

Det er altså ved å tolke symboler, ved å lese holdninger og handlinger, at vi ser munkenes konkretisering av kirkebegrepet de forfektet. Også her er det nærliggende å begynne med Antonios. Går vi fra Athanasios' *Vita* til *Apophthegmata Patrum*, finner vi vitnesbyrd om radikal forankring i *ecclesia*, i en bærende kommunion. «Fra vår neste», sa Antonios, «får vi liv eller død. For vinner vi vår neste, vinner vi Gud. Får vi nesten til å snuble, synder vi mot Kristus.»[12] Antonios var tro mot egen lære. Vi aner for eksempel et betydelig menneskelig drama implisitt i følgende elliptiske beretning: «En bror var engang gjenstand for fristelse i Abba Elits kloster. Da han ble jaget bort derfra, kom han til Abba Antonios på berget.»[13] Antonios, lutret i sin egen svakhets skjærsild, mottok uredd en offentlig synder, som derved fikk kraft til å begynne et nytt liv. I *Apophthegmata Patrum* møter vi stadig munkenes omsorg og ansvarstagen for hverandre. Abba Poimen sa at Thenos pleide å si: «Hvis én har vunnet en dyd, er det ikke kun til ham at Gud har gitt slik nåde; Gud vet nemlig godt at han ikke forblir trofast utfra egen anstrengelse. Gir han derimot videre til sin neste, forblir nåden tilstede.»[14] Det vi får, får vi for å gi det videre. Når Makarios hører djevelen skryte av en så god venn han har i Sketis, går den ærverdige *abba* straks avgårde til vedkommende, en munk ved navn Theopemptos. Broderlig fintfølende byr han på trøst og oppmuntring. Han forteller Theopemptos hvordan han kan komme tilbake på rett kjøl: «Overhold fasten inntil kvelden, lev asketisk, les evangeliet og de andre skriftene utenat. Melder en ond tanke seg, så se ikke ned, men alltid opp; og med én gang kommer Herren til hjelp.» Makarios vender først hjem når han får forsikring fra den onde selv, rasende over tapet av sin «eneste venn», om at Theopemptos er utenfor fare.[15]

Dette handlingsmønsteret, at en ørkenasket skynder seg til unnsetning når en bror eller søster er i fare, møter vi ofte i litteraturen. «De gamle», leser vi, «sa at enhver skal dele nestens kår, hva enn de måtte være; han skal bentfrem ikle seg ham med kroppen og bære hele mennesket: vise medlidenhet med ham, glede seg med ham og gråte med ham. Kort sagt, skal det være som om de to hadde én kropp, ett åsyn og én sjel.» La oss merke oss realismen som ligger i budet om å ikle seg sin neste «med kroppen» [*meta tou somatos*]. Det er ingen prinsipiell sympati (i ordets moderne, svevende forstand) det er snakk om her, men en fysisk *bæring* av en annens mest intime, inkarnerte svakheter og fristelser. Når den asketiske tradisjonen byr oss dette, avslutter teksten, er det fordi Kristus vil det slik: vi er «ett legeme i Kristus» (jfr. Rom 12,5); mengden av de troende «hadde ett hjerte og én sjel» (jfr. Apg 4,32).[16] Det opprinnelige kirkefellesskapet i Jerusalem er et normativt forbilde, om man aldri så mye er Ørkenfader. Likeledes forblir Kirken kriteriet for rett tro: «Du skal ikke argumentere om troen og kristen lære, men følge Den katolske Kirke», formaner tradisjonen.[17] For å leve slik, avhenger munkene av den kraft Kirken forvalter, som Abba Poimen påpeker i en selvbiografisk utlegning av Salme 42: «Som hjorten lengter etter bekker med vann, lengter min sjel etter deg, min Gud.» Hjorten, sier Poimen, lengter etter vann fordi den har det med å spise giftige slanger (en gjengs oppfatning blant kirkefedrene). Likeså går det med munker, som i ørkenen brennes av onde makters gift og derfor «lengter etter lørdag og søndag, når de kommer til vannkildene, altså Vårherres Jesu Kristi legeme og blod, og får renses fra all ondskaps bitterhet.»[18]

Vi kan enes, tror jeg, om at mønsteret vi finner hos Harnack og hans meningsfeller rakner. De tidligste monastiske kilder beretter om et radikalt, definerende fellesskap, ikke bare munkene imellom, men i forhold til Kirken *i verden*. Innsikten finner med tiden stadig klarere uttrykk. Det er fascinerende å se, for eksempel, hvorledes biografien om Hypatios av Rouphinianai midt på

firehundretallet utbroderer innsikter den åpent siterer fra *Vita Antonii*. Ifølge Hypatios, har munken ikke bare et moralsk ansvar for Kirkens ve og vel. Ved sitt viede liv, *bærer* han Kirken idet han består som verdens «førstegrøde», et nåtidig symbol på en kommende helhet.[19] Allerede oppunder Kalkedon-konsilet finner vi altså munken fremstilt som symbolsk representant for Kirken, slik Kirken er symbolsk representant for verden.

Dorotheos av Gaza, en generasjon eller to etter Hypatios, tenker seg selve klosterfellesskapet som Kirken i miniatyr: «Hva tror dere vel et kloster er?», spør Dorotheos. «Synes dere ikke det er som ett legeme, med lemmer som tilhører hverandre? [...] Skynd dere til å bli ett med hverandre; for i den grad [munken] blir ett med sin neste, i den grad forenes han med Gud».[20] Disse er fromme og oppbyggelige tanker; men kan vi tale om en monastisk *ekklesiologi*? Ja, jeg tror det. Jeg mener vi i disse tekstene møter en eksperimentell artikulering av Kirkens vesen som først senere kom til orde i dogmatiske utsagn. Med andre ord, antyder jeg at *erfaringen av* Kirken foregikk *teorien om* Kirken, uten at det derved oppstår noe motsetningsforhold. Faktisk er det slående hvor mye tidlig-monastisk oppfatning har til felles med en virkelig teologisk kirkeforståelse, ikke minst slik den ble artikulert av konsilfedrene i 1964. *Lumen Gentium* er eksplisitt dogmatisk, selvfølgelig, mens munkenes ekklesiologi er *implisitt*: de henga seg ugjerne til spekulasjon av noe slag. Jeg vil da heller ikke legge ut på noen *sammenligning* av så ulike kilder. Jeg foreslår simpelthen at vi bruker den moderne tekst som klangbunn for funnene fra antikken. Så kan vi bedømme om harmoniene som oppstår klinger vel eller skjærer i ørene.

Gammel innsikt, nytt uttrykk

Fra første til siste kapittel er *Lumen Gentium* preget av en veldig spenning. Kirken, får vi gang på gang høre, defineres i omtrent lik grad av en sublim bestemmelse og av en mangelfull virkelighet. Kallet mottatt i tro prøves kontinuerlig av begrensninger i levet liv; samtidig lar timelig svakhet seg utholde ved vissheten om fremtidig fullkommenhet *tross alt*. Guds folk på vandring, «*ecclesia peregrinans in terra*», er et grunnmotiv i teksten, som derved får et dynamisk, fremadskuende preg. Det finnes andre uttrykk for vekst som ikke er mindre viktige. Kirken er kalt til å være en «kime til enhet, håp og frelse for hele menneskeheten» (n. 9); en «surdeig [...] til verdens helliggjørelse» (n. 31). Dette at Kirken per definisjon *blir* noe den ennå ikke *er*, gjør dens egenart her på jorden til et *tegn*; et *signum efficax* kunne vi si med Augustin (eller Rahner), altså et tegn som virksomt realiserer det det forestiller. *Lumen Gentium* viser en forkjærlighet for begreper med tegn-valør. Den snakker om det «exemplum» kristne skal vise hverandre (n. 13); om det katolske fellesskap som «*signum Dei vivi*» (n. 38). Den omtaler Kirken som «*repraesentatio*» av Kristi bryllupspakt (n. 44); som «*conmonstratio*» av den evige Gud i tidens flom (n. 48). Kirken er fundamentalt sett et *index*, den viser til en virkelighet større enn seg selv; en virkelighet den, ved å vise, gjør tilgjengelig. Innenfor rammen av slikt tegnspråk, finner monastisk erfaring og innsikt seg til rette. La oss forsøke å si noe om betydningen av Kirkens vesen som *tegn* slik det antydes i *Lumen Gentium*.

Det annet vatikankonsil har på ingen måte minsket Kirkens misjonsiver i forhold til tidligere tider. *Lumen Gentium* både begynner og slutter med visjonen om «alle folk» innlemmet i Kristi rike (nn. 1; 69). Derimot uttrykkes kristen universalisme på nye premisser. Mens før-konsiliær ekklesiologi gjerne uttrykte seg affirmativt, med djerve uttrykk for hva Kirken *er*, ser vi nå en tendens til å fokusere på hva Kirken er kalt til å *bli*. Kirkens fullkommenhet er noe vi aner i et eskatologisk perspektiv. Det er «i den kommende verden» at den fullendes (n. 68), mens dens jordiske fremtoning inntil videre kan være lite imposant. Ofte, står det i *Lumen Gentium*, fremstår Kirken som en «liten flokk», en «kime til enhet, håp og frelse for menneskeheten» (n. 9). Kimen («*germen*») står for potensielt liv, potensiell vekst; den defineres av en ennå usynlig finalitet. Selv om det ikke dreier

seg om motsetninger i formell forstand, konstaterer vi en holdnings-endring når vi sammenligner denne vekstmodellen med en tidligere epokes ekklesiologi. Mens Leo XIII i 1885 omtalte Kirken som et «*societas [...] genere et iure perfecta*»,[21] setter *Lumen Gentium* «fullkommenheten» resolutt i futurum: Kirken er kalt til å *bli* fullkommen (n. 32), den vil fullbyrdes av Kristus selv i himmelsk herlighet (n. 48). Her og nå, derimot, er fullkommenheten kun «foregrepet» av den «ufullkomne hellighet som Kirken allerede på jorden er utrustet med» (n. 48). Kirken her nede er noe stykkevis som står for noe helt, som hemmelighetsfullt bærer kraften til egen fullbyrdelse.

Det faktum at en synlig del står for et skjult hele, danner grunnlaget for en dynamikk som kan observeres på mange plan. Enkelte, symbolske uttrykk for Kirkens vesen utstyres med almen-ekklesiologisk status. Klarest kommer dette frem i siste kapittel av *Lumen Gentium*, når konsilfedrene utlegger Kirkens lære om Jomfru Maria (n. 52). «Jesu mor, herliggjort i himmelen på legeme og sjel, er et bilde på og en innledning til Kirken slik den skal bli fullendt i den kommende verden» (n. 68). Hun er et slags pant på det Kirken skal bli, for «ved å betrakte hennes skjulte hellighet, [...] blir Kirken selv mor. [...] Og samtidig er Kirken den jomfru som purt og rent verner om troskapen den har lovet sin Brudgom» (n. 64). Læren om Guds Mor er grunnleggende for kristent liv fordi Kirken av natur *er* et mariansk mysterium. Som helhet unnfanger den Kristus og bringer ham inn i verden. Kirken står for «Kristi rike mystisk [*in mysterio]* tilstede» midt iblant oss (n. 3). Den formidler Kristi liv (n. 7). Det sier seg selv at Guds Mors historiske rolle i frelsesmysteriet er unik og ugjentagelig. Symbolsk og sakramentalt, derimot, står hennes *Fiat* for en respons som berører enhver av oss konkret. «Alle lemmer plikter å bli likedannet med ham, inntil Kristus vinner skikkelse i dem» (n. 7). «Alle Kristi disipler» skal frembære seg selv «som et offer, levende, hellig og Gud velbehagelig» (n. 10). *Lumen Gentium* insisterer på at slik «*conformatio*» og «*oblatio*» ikke kun angår den enkelte troende som agerende subjekt; det har nemlig «behaget Gud å helliggjøre og frelse menneskene, ikke enkeltvis og uavhengig av hverandre, men ved å samle dem til et folk» (n. 9). Utfra Kirkens sakramentale realisme, utgjør summen av døpte kristne en organisk enhet, «*arcano ac reali modo*». Vi er ett legeme og hverandres lemmer (n. 7, jfr. Rom 12,5). En kristen *kan ikke* leve utenfor Kristi legeme. Likesom den enkeltes synd bryter helheten ned, bygger den enkeltes helligelse helheten opp.

Guds Sønn, påpekes det, «*har* frelst [*redemit*] mennesket og forvandlet [*transformavit*] det til en ny skapning» (n. 7). Kirkens bestemmelse oppfylles når dette historiske *perfektum* realiseres som *presens* i individers liv. Når forvandlet, frelst menneskelighet leves inn i verden, oppfyller Kirken sin fremste oppgave, nemlig å omskape et pragmatisk «forbund» av folk til en «enhet». Tilfeldig «*coniunctio*» blir ved nådens alkemi til vesentlig «*unitas*» (n. 1). I kraft av enheten sørger Kirken for at ikke det minste fragment av godhet «går tapt, men tvert om leges, opphøyes, og fullendes til Guds ære, djevelens skam og menneskets salighet» (n. 17) – en storartet innsikt! Enhver kamp for det gode som utkjempes i Jesu navn, inngår i en kosmisk konflikt mellom ytterligheter. Enhver timelig seier tjener en evig sak. Ofte vil dette skje i skjulte, uanselige former, for Kirken «er ikke reist for å søke jordisk ære [...], men for å utbre ydmykhet og selvfornektelse ved sitt eksempel» (n. 8). Det er ved selvuttømmelse – *kenosis* – at Kirkens egenart trer frem. Ved i enkelte lemmer å oppleve seg selv utstrakt mellom himmel og jord, på én gang hellig og med behov for renselse, kunngjør den «Herrens

I kraft av enheten sørger Kirken for at ikke det minste fragment av godhet «går tapt, men tvert om leges, opphøyes, og fullendes til Guds ære, djevelens skam og menneskets salighet» (n. 17) – en storartet innsikt!

mysterium i verden, inntil det endelig blir åpenbart i full klarhet» (n. 8). Kirkens marianske mysterium er en objektiv virkelighet bygget på subjektiv erfaring. Subjektivitet blir imidlertid aldri kun individualisme. For din erfaring er min, min er din. «Fra vår neste», kunne vi si med Antonios, «får vi liv eller død.»

Communitas, communio

I Vatikankonsilets konstitusjon *Christus Dominus*, om biskopenes hyrdeverv, forekommer en definisjon som kaster lys over disse temaer fra *Lumen Gentium*. Definisjonen opptrer når det redegjøres for bispedømmenes status som «ecclesiae particulares» i katolsk ekklesiologi. Mens man i tiden før og etter første Vatikankonsil kunne høre uttrykk for ekstrem universalisme, hvor Kirken bentfrem ble betraktet som ett gigantisk bispedømme, underlagt én overhyrde med lokale stedfortredere, arbeidet neste konsil seg frem til en ganske annen stillingtagen: «Idet et bispedømme er knyttet til sin hyrde og av ham ved Evangeliet og eukaristien er samlet i Den Hellige Ånd, utgjør det en lokalkirke, der i sannhet Kristi ene, hellige, katolske og apostoliske Kirke er til stede og virker» (n. 11). Tre kriterier forutsettes: lydighet mot den lokale biskop, sakramentalt fellesskap og troskap mot evangeliet. Tilfredsstilles de, er jeg like nær Kirkens hjerte i en snøhule på Svalbard som i en rokokkomøblert salong på Via della Conciliazione.

I den grad vi assimilerer slik katolisitet, kan vi ane noe om opplevelsen av Kirken som lå til grunn for den tidlige klosterbevegelsens ekklesiologi. For de tidlige munkene *var* Kirken den *lokale* Kirke. Ved kommunion med den, visste de seg innlemmet i Kirken *kath' holou*. Vi har sett troskapen munkene viste sine biskoper og prester, fullstendig klar over at hierarkiet stod som garant for fellesskapet med trosfeller i hele den vide, ukjente verden. Med utgangspunkt i slikt fellesskap levde de sine skjulte, tilbaketrukne, kjempende liv (tenk på Antonios). For å bygge fellesskapet opp la de vekt på å trøste en sørgende søster, å oppmuntre en fallen bror (tenk på Makarios). Overbevist om at Kirken i sine enkeltlemmer er en «kime til frelse», forstod de etterhvert seg selv som en mystisk «førstegrøde» (tenk på Hypatios). Midt i sin ensomhet, kjempet de for en *større* sak. Vi husker Poimens formaning: Nåden en kristen får, får han ikke for egen del, men for å gi den videre.

Også når vi beveger oss fremover i tid og nordover på kartet, fra koptisk-gresk til latinsk kultur, finner vi uttrykk for monastisk liv som konkretisert *ecclesia*. Vi observerer i tillegg en bevisstgjøring i forhold til munkens representative, omfattende rolle. Stadig oftere artikuleres første person entall som potensielt første person flertall. Munken ikke bare ber for Kirken; han bærer Kirken. Han vet at hans tilværelse får lov til, i sin begrensning, å tjene «enhet, håp og frelse *for hele menneskeheten*». En flyktig historisk skisse må få innlede to samtidige uttrykk for slik bevissthet.

Da St. Benedikt la ut på sin kallsvei, hadde han, sier Gregor den Store, kun ett mål: «*soli Deo placere*» (*Dial.* II.*Prol.*1).[22] Han oppdaget at det kun var én måte å nå målet på: han måtte gå helt til bunns i seg selv. Skjult for verden, levde han i sin hule i Subiaco. Han kjempet med sine drømmer, sin fantasi, sine begjær. Lutret av kamp ble han en far for andre. Et klosterfellesskap i nærheten valgte ham til abbed, men fant at Benedikt la listen for høyt, og angret utnevnelsen. Benedikt vendte derpå fredelig tilbake til sin ensomhet «*et solus in superni spectatoris oculis habitavit secum*» (*Dial.* II.3.5). Hva betyr *det*? spør Peter, samtalepartneren i Gregors Dialog. Enhver benediktiner spør seg om det samme, siden å «bo alene med seg selv» er blitt et ledemotiv i vestlig klosterfromhet. Gregor forklarer seg utfra lignelsen om den fortapte sønn. Står det ikke om ham at han «kom til seg selv»? *Ergo* må han først ha vært et annet sted, utenfor. Likedan gikk det med Benedikt. Så opptatt hadde han vært av brødrenes ulydige levnet, at han ga mindre akt på sitt eget, og derved tapte seg selv uten å finne de andre. For det skjer daglig at vår tanke driver oss utenfor oss selv. Vi forblir dem vi er, men er ikke *hos* oss selv, for

mens vi vandrer omkring blant andre ting, ser vi ikke lenger oss selv (*Dial*. II.3.5-6).

Bare ved å være hos oss selv, sier Gregor, lever vi for Guds åsyn. For Gud søker oss der vi faktisk er, ikke der vi ønsker å være, eller føler vi burde være. Det storslagne ved Benedikts livsløp, er at han lærer å forbli «hos seg selv» mens han samtidig er *hos* andre. En nødvendig forbindelse består mellom *habitare-secum*-motivet og den grensesprengende visjon Benedikt har kort tid før sin død. Etter en dag tilbragt i samtale med vennen Servandus, står Benedikt, gammel og mett av dage, om natten ved vinduet i sitt værelse og ber til Gud.

Plutselig, mens han skuet ut i nattens dyp, så han et lys fra oven som jaget bort nattemørket, og så strålende var det, lyset som skinte slik, at det midt i mørket overgikk høylys dag. Mens [Benedikt] stod slik og så, skjedde noe aldeles vidunderlig, for han så, som han senere selv fortalte, hele verden ført frem for sine øyne, samlet, liksom, i en eneste lysstråle (*Dial*. II. 35.2-3).

Ved trofast å «bo hos seg selv for Guds åsyn», var Benedikt blitt en forvandlet mann. «For en sjel som har sett Gud», sier Gregor, «har ikke skaperverket lenger noen bredde» (*Dial*. II.35.6). Benedikt ser verden i Guds lys, slik Gud ser den. Hans hjerte, større, nå, enn alt som er skapt, kan romme verden. Først etter å ha beskrevet visjonen, nevner Gregor at Benedikt forøvrig også skrev en klok regel for munker. Vil vi lære Benedikt bedre å kjenne, sier han, finner vi ham der. «For han kunne ingenlunde lære bort annet enn det han selv levde» (*Dial*. II.36).

Nettopp løftet om det «utvidede hjerte», gitt i siste del av Regelens *Prolog*, byr oss nøkkelen til benediktinsk liv og benediktinsk ekklesiologi. Dette kan virke som en underlig påstand når vi tenker på benediktineres bidrag til katolsk kirkeliv gjennom halvannet tusen år. Vi husker monastiske misjonærer som Ansgar og Bonifatius, engelske katedralklostre, skolene i middelalderens Bec og nåtidens Collegeville, mauristenes lærdom og sangen i Solesmes. Sant nok: vi finner her kreative *uttrykk* for et kirkelig engasjement i institusjonelle former. Men motivasjonen må vi søke i en dypere, inderligere sfære. Benedikts prosjekt er å gjøre gjeldende den «nye menneskelighet» vi hører om i *Lumen Gentium*. Han kaller oss ut på tokt, væpnet med lydighetens våpen, tilbake til den frie omgang med Gud vi tapte ved vår ulydighet. Han lover oss en fremtid i Herrens hus. Klosteret er tenkt som et verksted, hvor Gud er håndverkeren, vi det lovende råmateriale. Holder vi den kreative prosessen ut, ved *stabilitas* i fellesskap, blir Kristi frelsesverk en realitet i våre liv. Selve vår erfaring av å være menneske forvandles. Hjertet blir større og større. Der vi før gikk og subbet på omvendelsens vei, løper vi nå jublende, drevet av en uutsigelig kjærlighetens sødme. Ønsker du deg liv og gode dager, sier Benedikt i Regelens *Prolog*, så hast avgårde mens du ennå kan.

Davidsalmene, foreskrevet av Regelen som munkens næring og hans *arbeid*, taler om det «udelte hjerte» (Sal 86,11). Motivet er ofte tilstede i Benedikts formaninger. Enhver tanke som ikke har borgerrett i hjertet, skal umiddelbart knuses (*RB* IV.58).[23] Et hjerte som murrer, besmitter enhver from praksis, selv om munnen er taus (*RB* VI.42). Munkens hjerte skall være «*compunctus*», gjennomboret av Guds nåde (*RB* XLIX.9). Hans bønn avhenger ikke av mange ord, men av et hjerte som er rent og rett orientert (*RB* XX.6; LII.9). Anbefalinger som gis til enkeltmennesker, gjelder også for kommuniteten. Benedikt utvikler ikke kroppssymbolikken like eksplisitt som sin samtidige, Dorotheos av Gaza, men han tar den for gitt. Når han mot slutten av Regelen en enkelt gang omtaler klosterfellesskapet som «*corpus monasterii*» (*RB* LXI.17), kommer bildet liksom av seg selv, som noe forutsatt.

Benediktinsk klosterliv innbyr til integrering av hjertet; samtidig virker det integreringen av ens person i et samfunn av andre personer. Lydigheten som definerer Benedikts lære, dreier seg ikke om kadaverdisiplin for selvfornektelsens skyld, men om opprettelsen av *unanimitas*. Apostelgjerningenes ord om de første kristne i Jerusalem inspirerer nostalgi hos Benedikt, slik den gjorde det hos ørkenfedrene (selv om Benedikt anvender

dem mer pragmatisk, som i *RB* XXXIII.11). En benediktinsk munk investerer sin fremtid i forstillingen om at det *er* mulig for flere hjerter å bli *ett* hjerte. Han vet at det kollektive hjerte, likesom hans eget enkelte, er kalt til å utvides til Guds dimensjoner. Derved oppstår en dialektikk vi gjenfinner i enhver benediktinsk fornyelse, som i cistercienserbevegelsen på 1100-tallet. Cistercienserne utviklet en hel antropologi utfra *habitare-secum*-motivet, der kristen omvendelse tenkes som et tilbaketog fra «ulikhetens egn» til «likhetens egn», som forsonet enhet i hjertedypet. Samtidig la de uhyre vekt på enheten innad i kommuniteten, endatil i Ordenen. Som det står i Abbed Stephen Hardings *Carta Caritatis*, et dokument fra første generasjon som fremdeles har juridisk status:

> Med dette dekret vil brødrene forebygge at freden oss imellom på et fremtidig tidspunkt gjør skipbrudd. Derfor har de forklart og bestemt og overbragt sine etterkommere hvorledes, ved hvilken pakt og i hvilken kjærlighet, munkene skal forbli uløselig ett i ånden selv om de materielt er fordelt på klostre i alle verdenshjørner.[24]

Fordypning i egen sannhet muliggjør enhet mennesker og fellesskap imellom. En slik dobbelt prosess forutsetter inkarnasjonslogikken, det marianske mysterium, noe vi best ser, kanskje, i cisterciensernes forkjærlighet for julen, som de kommenterte med særlig glød. Julen, sier Bernard, viser oss hvorledes Kristus lever i Kirkens hjerte og Kirken i Kristi hjerte, mer intimt forenet enn to elskere (*Vig. Nat.* III, 1).[25] Vil vi utleve det vi i tro bekjenner, må vi også i egne liv forkaste det fragmenterende og fragmentariske for å omfavne det som er helt (*ibid.*, III, 5). Vårt fellesskapsliv må preges av «*custodia unitatis*», en vaktsomhet som realiseres når vi ikke bare *ber* for helheten, men er rede til å *bære* den (*ibid.*, III, 6).

Munken innser gjennom tid og erfaring at denne form for bæring, forening og forsoning er hans kall og, ved løftene, hans plikt. Følgelig åpnes et sublimt perspektiv. Med ærefrykt hører vi Guerric av Igny (også i forbindelse med jul) beskrive munken som et menneske utstrakt mellom himmel og jord, korsfestet med den Kristus på lengselens kors.[26] Munkens hjerte strekkes ikke bare oppad, det strekkes utad, drevet av lengsel etter en stadig mer fullkommen kommunion blant mennesker. Vi finner et slående, moderne uttrykk for en slik utvidelsesprosess i et av Thomas Mertons dagboknotater fra 1957. Etter å ha boltret seg i en litt hoven kritikk av Berdyayevs tanker om enheten i Kristus, viser Merton seg plutselig på sitt mest profetiske og briljante. Vi skal passe oss for å abstrahere enhetstanken, sier han; vi skal ikke postulere noen ny virkelighetsdimensjon, for slik abdisere vi bare vårt eget ansvar for Kirkens og skaperverkets enhet. Isteden skal vi utfra enhetens imperativ formulere vårt livsprosjekt. Enheten er nemlig ikke abstrakt, men personlig:

> Hvis jeg i meg selv, i mitt eget åndelige liv, kan forene Østens og Vestens tanke, de greske og latinske fedre, kan jeg i meg selv skape en gjenforening av den splittede kirke. Utfra enheten *i meg*, kan så den ytre, synlige enhet oppstå. Vil vi bringe Øst og Vest sammen, kan det ikke gjøres ved å pålegge den ene part den andre. Vi må omslutte begge i oss selv, og overgå begge i Kristus.[27]

Forankret i Kristus, må jeg gå inn i meg selv, for eksperimentelt å forene størrelser som på det historiske plan butter mot hverandre i vedvarende konflikt. Vi møter her et slående eksempel på den benediktinske spenning mellom *habitare secum* og *dilatatio cordis*. Vi skal merke oss at Thomas Merton omfavner spenningsfeltet, ikke som tankespinn, men som en åndelig utfordring. Som den nærmest manisk formulerende person han var, visste han utmerket godt at ingen traktat om enhet kan bære myndighet (i evangelisk forstand) hvis enheten ikke

først er blitt inkarnert virkelighet i den som tar det på seg å tale.

I så måte består en fascinerende komplementaritet mellom Merton og hans jevngamle søster i Ordenen, Maria Gabriella Sagheddu, selv om de to rent menneskelig sett hadde fint lite til felles. Maria Gabriella var datter av en gjeter på Sardinia og trådte ung inn i klosteret Grottaferrata sør for Roma. Under Bønneoktaven for kristen enhet i 1936, opplevde hun kristenhetens splittelse til de grader som en personlig smerte, at hun ba abbedissen om lov til å gi sitt liv for enhetens skyld. Lov fikk hun, og både Maria Gabriella og hennes overordnede opplevde tuberkulosen som umiddelbart etter brøt ut som et tegn på at offeret var Herren velbehagelig. «Jeg har bragt mitt liv som offer til Herren», skrev Maria Gabriella kort tid før hun døde, «og Herren har vist meg den ære å ta meg på ordet.»[28]

Hun hadde ingen utdannelse å snakke om, ingen historisk forståelse av kirkeskillet. Sannsynligvis hadde hun aldri møtt et kristenmenneske som ikke var katolsk. Ved sitt radikale klosterliv, hadde hun dog *opplevd* hva det vil si at Kristi legeme ikke lenger er ett. Hun led ved det hun opplevde, og følte ansvar for å finne en løsning. Erkjennelsen, visste hun, kalte på handling; handling forutsetter kjærlighet; og kjærlighet, for en Kristi disippel, består til syvende og sist i å gi sitt liv for sine venner. Maria Gabriella var et ydmykt menneske. Bortsett fra sin familie, hadde hun ingen kontaktflate utenfor klostermurene. Allikevel var hun ikke i tvil om offeret hun bar i hemmelighet, hadde reelle følger for hele Kirken, i tid og evighet. Maria Gabriella opplevde Kirken som selve grunnlaget for sin egen eksistens. På samme tid visste hun seg kallet til selv å bære den *ecclesia* som bar henne. Maria Gabriellas innsikt, synliggjort i besluttsom, selvutslettende handling, førte Johannes Paul II til å saligkåre henne i 1983 og til å utrope henne, en sky og vàr fugl, til skytshelgen for kristen enhet.[29]

Jo nærmere han kommer Guds hjerte, jo tydeligere møter han der, som Bernard sier, Kirkens mysterium: Kirken som oppgave, Kirken som løfte, Kirken som smerte, Kirken som jublende glede.

Konklusjon

En munk er altså, ifølge Evagrios, «skilt fra alt, forenet med alle». Jeg håper å ha vist at vi her har med en dypt personlig virkelighet å gjøre. Monastisk avsondring er intet mål i seg selv. Den er et middel som disponerer menneskehjertet, i tro, til å bli mer og mer tilgjengelig, mer og mer åpent. Fra forskjellige kanter har vi betraktet forbløffende bilder av munkens hjerte utstrakt fra himmel til jord, fra øst til vest, med kapasitet til å romme skaperverket. Bilder som disse er ikke hypoteser eller proposisjoner, men famlende forsøk på å sette ord på erfaring. Vi møter spenningsmotivet fra *Lumen Gentium* som selvbiografi. Og nettopp derfor tror jeg at det ikke er så absurd å betrakte klostervesenets litteratur som en *eksperimentell* ekklesiologi. Skilt fra alt, har munken ingen andre holdepunkter enn Gud selv. Jo nærmere han kommer Guds hjerte, jo tydeligere møter han der, som Bernard sier, Kirkens mysterium: Kirken som oppgave, Kirken som løfte, Kirken som smerte, Kirken som jublende glede. Vi som leser munkens vitnesbyrd, får på det vis hjelp til å skimte hvilke holdninger og handlinger som forutsettes av de enorme begreper Kirken bruker for å snakke om seg selv. Vi ser hva som ventes av *oss*.

Det kan være på sin plass å avslutte med en anekdote om Sofronij Sakharov (1896–1993), St. Silvans biograf og grunnlegger av Johannes Døperens ortodokse kloster i Essex. Som ung munk på Athos, gikk Sofronij en gang gjennom et altoppslukende indre mørke. En kveld mens han vandret håpløs langs havet, så han en munk som satt på en klippe og bad. Sofronij gikk opp til ham og sa, «Be for meg!». Det kom ikke noe svar. Han prøvde seg igjen og

sa, «Jeg trenger din bønn!» Ikke en lyd. Da han henvendte seg en tredje gang, nesten voldsomt, holdt den sittende munken rolig sitt knyttede bedebånd opp for ham og sa, «Ser du denne knuten? Der inne befinner du deg. Du *er her.*» Med det ville han si at når han ber, «Herre Jesus Kristus, Guds Sønn, forbarm deg over *meg*», inneholder ordet «meg» hele Adam, hele den reelle og potensielle Kristi Kirke.[30] «Jeg» er ugjenkallelig blitt til «vi». En slik måte å leve og be på er munkens vei. Og kanskje ikke bare hans?

P. Erik Varden OCSO tilhører Mount Saint Bernard Abbey i England.

Noter

1 *Das Mönchtum: Seine Ideale und seine Geschichte*, 6. utgave (Giessen: Töpelmann 1903), s. 22.
2 *Byzantium: The Empire of New Rome* (New York: Scribner's 1980), s. 108.
3 «Byzantine Monasticism»; i Baynes, N.H. og Moss, B.L., *Byzantium* (Oxford: Oxford University Press 1948), s. 163. Delehaye befatter seg med klosterliv i det østlige Romerrike. Tendensen han nevner er dog rotfestet i antikkens anakoretiske ideal, som like fullt deles av *vestlige* kontemplative.
4 Sitatet kommer fra traktaten *Om bønn* som lenge ble attribuert til S. Nilus. En kritisk utgave lar vente på seg, men teksten er å finne i Mignes *Patrologia Graeca*, LXXIX, c. 1193, n. 124.
5 *Byzantium*, s. 108.
6 Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, redigert av G.J.M. Bartelink, *SC* 400 (1994). Alle bind i Sources Chrétiennes [*SC*] er utgitt i Paris på forlaget Cerf. Henvisninger til antoniosvitaet gis i parentes i teksten.
7 *Historia monachorum in Aegypto*, redigert av A.-J. Festugière, Subsidia Hagiographica 53 (Bruxelles: Société des Bollandistes 1971), n. I.13–15.
8 *Vie de Sainte Mélanie*, redigert av D. Gorce, *SC* 90 (1962), n. 65.
9 'Monachisme et Église dans la pensée de Cassien', i essaysamlingen *Théologie de la vie monastique: Études sur la Tradition patristique*, redigert av teologifakultetet i Lyon-Fourvière (Paris: Aubier 1961), s. 213–40.
10 «Mönchtum und Kirche: Eine Studie zur Spiritualität des Pachomius»; i Daniélou, J. og Vorgrimler, H., *Sentire Ecclesiam: Das Bewusstsein der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit* (Freiburg, Basel, Wien: Herder 1961), s. 113–33.
11 «Mönchtum», s. 123.
12 *Patrologia Graeca*, LXV, c. 9.
13 *Patrologia Graeca*, LXV, c. 21.
14 Jeg siterer *Apophthegmene* fra den kritiske utgaven i *SC*, bind 387 (1993), 474 (2003) og 498 (2005), alle redigert av J.-C. Guy. *SC* 474, n. X.85.
15 *SC* 498, n. XVIII.13.
16 *SC* 498, n. XVIII.45.
17 *SC* 474, n. XV.27.
18 *SC* 498, n. XVIII.22.
19 Callinicos, *Vie d'Hypatios*, redigert av G.J.M. Bartelink, *SC* 177 (1971), n. XXIV.42.
20 Dorothée de Gaza, *Oeuvres spirituelles*, redigert av L. Regnault og J. de Préville, *SC* 92 (1963), n. 77.
21 Henvisningen, fra Leo XIIIs encyclica *Immortale Dei*, er å finne i H. Denzingers *Enchiridion Symbolorum*, 5. utgave ved P. Hünermann (Bologna: Dehoniane 2009), n. 3167.
22 Grégoire le Grand, *Dialogues, t. II (Livres I-III)*, redigert av A. de Vogüé og P. Antin, *SC* 260 (1979). Henvisninger angis i parentes i teksten.
23 *La Règle de Saint Benoît*, 2 bind redigert av A. de Vogüé og J. Neufville, *SC* 181–82 (1972). Henvisninger angis i parentes i teksten.
24 Den latinske teksten er utgitt i *Les plus anciens textes de Cîteaux*, redigert av J. de la Croix Bouton og J.B. Van Damme, Commentarii cistercienses studia et documenta 2 (Achel: Sinite parvulos 1985). Sitatet er hentet fra dokumentets prolog, s. 89.
25 *Sancti Bernardi Opera*, redigert av J. Leclercq m.fl., 8 bind (Roma: Editiones cistercenses 1957–77), IV, 211ss.
26 Guerric d'Igny, *Sermons*, redigert av J. Morson og H. Costello, *SC* 166 (1970), Første Adventpreken, n. 3.
27 *A Search for Solitude: The Journals of Thomas Merton*, bind 3 (1952-60), redigert av L.S. Cunningham (San Francisco: HarperCollins 1996), s. 87.
28 Gabriella dell'unità, *Lettere dalla Trappa*, redigert av M. Carpinello (Milano: San Paolo 2006), s. 128.
29 Jfr. Encyclicaen *Ut unum sint*, n. 27.
30 *Bulletin* de l'Association Saint Silouane 2009, s. 56.

Helene Lund

Den dogmatiske konstitusjon om Kirken

Dokumentets betydning for Den katolske kirkes ekklesiologi og relasjon til andre kirkesamfunn i dag

De Ecclesia, også kalt *Lumen Gentium* (LG),[1] fra 1963 var en av de viktige konstitusjonene som kom fra Det andre vatikankonsil (Vaticanum II)[2]. En av Johannes XXIIIs hovedintensjoner for å sammenkalle konsilet, var at det skulle fremme gjenopprettelsen av enheten mellom alle kristne.[3] LG kom ut på samme dag som dekretet om økumenikk *Unitatis redintegratio* (UR, *Enhetens gjenopprettelse*), der vår norske biskop Gran spilte en rolle i tilblivelseshistorien.

LG og UR henger nært sammen. LG representerte Den katolske kirkes teologiske gjennomtenkning og forståelse av seg selv, sitt oppdrag og plassering i samtiden, som i større grad enn tidligere tok inn over seg den erfaring man hadde at Den Hellige Ånd virker blant folk og grupper også utenfor Den katolske kirkes organisatoriske rammer.

På mange måter kan man si at konstitusjonen LG oppsummerer noe av hoveddreiningen i Kirkens kollektive måte å møte samtidens utfordringer og å agere på i verden. Den rådende måte å tenke og forholde seg til omverdenen på som Den katolske kirke hadde inntatt efter reformasjonen og motreformasjonen, ble av mange opplevd som problematisk. Man opplevde en ghettoiserende måte å forholde seg til verden for øvrig. Det var et sterkt kollektivt ønske om å bryte ut av dette og forholde seg mer sannferdig i forhold til verden omkring. Den rådende oppfatning som hadde preget Kirken siden motreformasjonen, la størst vekt på Kirken som organisasjon, som et fullstendig samfunn (*societas perfecta*), som p. Albert Raulin OP påpeker i det norske forord til dokumentet. Uten på noen måte å benekte den rådende oppfatning, ønsket den nye generasjon å fremheve Kirken som et fellesskap (*communio*).

Historisk kontekst

Vaticanum I (1869–70), innkalt av pave Pius IX, ble avbrutt av den tysk-franske krig. Bare få saker ble behandlet på dette konsil, og mye sto ugjort. Blant de avklarte saker fra Vaticanum I var pavens rolle og ufeilbarlighet ved tale *ex cathedra*. Den tidsånd som preget 1800-tallet, ble brutalt revet vekk av første verdenskrig, samt borgerkrig og revolusjon i Russland, og videre ble verden preget av krigen mot nazismen under Den annen verdenskrig. Det er først etter at alt dette har skjedd, at Vaticanum II blir en realitet. Verden var preget av gjenoppbygging og optimisme, selv om optimismen ble

dempet av den tiltagende frykt for en ny krig mellom Sovjetunionen/Østblokklandene og Vesten.

I mellomkrigstiden hadde mange teologer interessert seg for forståelsen av Kristi mystiske legeme, og pave Pius XII kom med sin berømte encyklika *Kristi Mystiske Legeme* (*Mystici Corporis*). Det vokste frem en økt forståelse for den organiske helhet og lekfolks oppdrag, apostolat og betydning for Kirkens virke. Dette fenomen ble av samtiden kalt katolsk aksjon.

Kardinal Augustin Bea oppsummerte oppløpet frem mot Vaticanum II i 1963 ved å fremheve at det hadde vært tre viktige bevegelser i Kirkens liv i de siste 50 år, disse var (1) den liturgiske bevegelse, (2) betoningen av lekapostolatet (katolsk aksjon) og (3) misjonsbevegelsene.[4]

Kapittel 1: Kirkens mysterium – *De Ecclesiae mysterio*

Først kommer kapittelet om Kirkens mysterium. Konsilet forkastet et forslag til et kapittel kalt «Den kjempende kirkes vesen». Avery Dulles mener at dette valg er symptomatisk for konsilets ekklesiologi.[5] Før konsilet hadde motreformasjonen og særlig Robert Bellarmines (d. 1621) lære preget katolsk ekklesiologi med sine tre kriterier som understreket Kirken som synlig fellesskap (*coetus hominum*) som (1) bekjenner den sanne tro, (2) er i sakramental kommunion (deler nattverdbord) og (3) underkaster seg de legitime pastorer og særlig den romerske pave. [6]. Den gamle teologi sto i polemikk og reagerte særlig på en kalvinsk kirkeforståelse ved å understreke Kirkens synlighet. Den fremhevet Kirken som *societas perfecta*. LG ville profilere Kirkens selvforståelse på en ikke-polemisk måte. Istedenfor ensidig å betone Kirkens synlighet, hentet man inn gammelt tankegods fra Thomas Aquinas og andre klassiske teologer som hevdet at Kirken må forstås i lys av sin overnatur eller «connatur». Kirkens mysterium er nært forbundet med Kristi mysterium: Kristus som utfører sin frelsesplan i Kirken ved Den Hellige Ånd.

Fellesskapet kommer i fokus. Kapittelet setter forståelsen av Kirken i verden inn i den store fortellingen om Guds selvåpenbaring og det frelseshistoriske drama. Et viktig anliggende i kapittelet er å forstå Kirken som det *fellesskap* (*communio*) som Kristus har kalt sammen. Dette samlingsprosjektet – forståelsen av Kirken som fremveksten av fellesskapet mellom mennesker og Gud – har sitt opphav i Gud Faders frie vilje og den store fortelling om skapelsen, om Guds trofaste paktslutning med Israels folk og sendelsen av Sønnen, om Jesu korsdød og oppstandelsen og ikke minst sendelsen av Den Hellige Ånd. Den store konteksten etableres i dette kapittelet og danner basis og rammen for forståelse av hva Kirken er.

I artikkel 8, som for ettertiden kanskje er den mest kjente og siterte delen av dette kapittel, utfylles og suppleres en ensidig betoning av Kirken som synlig fellesskap (*societas perfecta*):

> Man må vokte seg for å betrakte det hierarkisk oppbyggede samfunn og Kristi mystiske legeme, den synlige forsamling og det åndelige fellesskap, den jordiske kirke og den kirke som er rik på himmelens skatter, som to forskjellige ting. De utgjør tvertom en eneste virkelighet som består både av et menneskelig og et guddommelig element.[7]

Det benyttes tre uttrykk for å beskrive den synlige kirke:

(1) det hierarkisk oppbyggede samfunn (*societas autem organis hierarchicis instructa*),
(2) den synlige forsamling (*coetus adspectabilis*) og
(3) den jordiske kirke (*Ecclesia terrestris*),
og disse suppleres og settes i sammenheng med en usynlig og guddommelig virkelighet
(1) Kristi mystiske legeme (*mysticum Christi Corpus*),
(2) åndelig fellesskap (*communitas spiritualis*) og

(3) den kirke som er rik på himmelens skatter (*Ecclesia coelestibus bonis ditata*)

Den gamle lære at Kirken er konkret, synlig og hierarkisk blir ikke forkastet, men satt inn i en kristologisk og åndelig kontekst. Det synlige aspekt ved Kirken settes i LG inn i en større og mer grunnleggende kontekst. Konsilet innså at denne sannhet, at Kirken er synlig, ikke måtte bli stående alene. Revet ut av sin større kontekst mister denne sannhet sin basis. Den usynlige virkelighet fremstilles som basis for å forstå den synlige virkelighet. Konstitusjonen kan forstås som et av konsilets pastorale svar på det som ble forstått som Kirkens store utfordring i samtiden – å restaurere Kirkens enhet som er skadet. Man kan si at det gjennom konsilet kom til en slags erkjennelse av at man som synlig katolsk fellesskap hadde kommet til kort med å vitne om Lyset og om fellesskapet med Kristus, og dette ville man gjøre noe med.

Den motreformatoriske understrekning av Kirkens synlighet (som korrektiv til en reformert kirkeforståelse) ble supplert ved å understreke dennes relasjon til den transendente og usynlige virkelighet i Kristus og ved Den Hellige Ånd. Konsilet ville revitalisere Kirkens grunnleggende oppdrag: å vitne om lyset! Enheten og fellesskapet mellom Gud og mennesker understrekes. Konsilfedrene forsto ikke dette som noe nytt, men som et forsømt og underkommunisert perspektiv. Konsilet ved dokumentet LG stimulerte til indre fornyelse.

Et annet påfallende og nytt aspekt ved dette kapittel, og særlig artikkel 8, var konsilfedrenes vilje og ønske om å relatere Kirkens selvforståelse bedre til forståelsen av den empiriske (erfarbare) virkelighet, slik man opplevde denne. Det var en vilje til å foreta en ny realitetsorientering av sin egen teologi, og et ønske om ikke ukritisk å gjenta gårsdagens sannheter. Mye av den polemiske stil som hadde preget katolsk teologi de siste århundrene, ble opplevd som problematisk, av den grunn at de fiendebilder som hadde blitt tegnet av andre kristne kirkesamfunn, rett og slett ikke ble opplevd som å samsvare med virkeligheten. Artikkel 8 ble derfor banebrytende for sin samtid i det den anerkjente hellighet og sannhet også utenfor Den katolske kirkes synlige struktur:

> Denne kirke, stiftet og ordnet i denne verden som et samfunn, eksisterer konkret i Den katolske kirke, styrt av Peters efterfølger og de biskoper som står i kommunion med ham, selv om flere elementer av hellighet og sannhet også finnes utenfor dens organisasjon, elementer som, fordi de er Kristi Kirkes særegne gaver, trekker i retning av katolsk enhet.[8]

Marias frie vilje og samtykke til inkarnasjonen ved bebudelsen tillegges vekt i dokumentet. Med dette virkeliggjør hun urbildet på sann menneskelighet.

Denne setningen ble i juli 2007 igjen gjenstand for internasjonal oppmerksomhet da Troskongregasjonen ved kardinal William Joseph Levada (og ikke Rådet for kristen enhet) kom med et skriv som het «Svar på noen spørsmål angående visse aspekter ved Kirkens lære».[9] Dokumentet skapte om mulig like mye forvirring som oppklaring. Dokumentet som kommunikasjonshandling «glemte» å få frem hvem dokumentet rettet seg til og hvor problemsstillingene kom fra. Dermed manglet leserne viktig informasjon for å forstå disse svarene. Dokumentet tar, uten å etablere en kontekst for problemstillingene, tak i kjernebegrepet «subsistit in» i LG og presiserer betydningen av dette. Deretter svarer dokumentet på det viktige spørsmål om *hvorfor uttrykket ble tatt i bruk* i LG. Svaret er imidlertid relativt oppsiktsvekkende fordi hovedverbet ikke samsvarer på spørsmålet som er reist.

Bruken av dette uttrykket, som tilkjennegir Kristi Kirkes fulle identitet med Den katolske kirke, forandrer ikke læren om Kirken.[10]

Svaret på spørsmålet finner vi i relativsetningen og ikke i hovedpoenget i denne setningen Hvorfor «subsistit in» ble brukt, kan avledes og forklares med å omskrive «som» med «fordi det» «tilkjennegir Kristi Kirkes fulle identitet med Den katolske kirke». Sagt på en annen måte: «Subsistit in» kan brukes fordi det presiserer betydningen av «est». Hovedbudskapet i denne setningen er at LG ikke forandret Kirkens lære om Kirken. Hovedbudskapet i setningen svarer på et helt annet spørsmål, nemlig spørsmålet: «Ble Den katolske kirkes selvforståelse endret i og med LG?» Hvem har stilt dette spørsmålet? Hvem er det Troskongregasjonen henvender seg til? Denne spørsmålstillingen hører hjemme i intern katolsk (eventuelt ortodoks) diskurs. Dette berører spørsmålet om konsilet går utover sitt mandat. Konsilet har ikke mandat til å sette til side gamle doktriner, men kan fortolke Kirkens lære i samtiden.

Dokumentet som kommunikasjonhandling burde ha fått frem at det svarer på en intern pastoral utfordring, at det ønsker å berolige urolige katolikker som lurer på om konsilet gikk utover sitt mandat og forandret Kirkens lære. Først andre setning efter det artikulerte spørsmålet kommer Troskongregasjonen med den positive begrunnelsen for hvorfor «subsistit in» ble brukt. Begrunnelsen lyder: Det «bringer klarere til uttrykk det faktum at 'flere elementer av hellighet og sannhet også finnes utenfor dens organisasjon, elementer som, fordi de er Kristi Kirkes særegne gaver, trekker i retning av den katolske enhet'». Innholdsmessig er dette en gjentagning av LGs erkjennelse av elementer av hellighet og sannhet utenfor Den katolske kirkes organisasjon, og at dette dermed fremdeles er Kirkens lære.

Troskongregasjonen ertet med dette dokumentet på seg irritasjon og indignasjon fra særlig protestantiske kirkesamfunn. Hvordan skulle kristne søstre og brødre i andre kirkesamfunn kunne gjette at disse spørsmålene handlet om et viktig internt anliggende om fortolkningen av konsilets autoritet, når dette ikke ble uttrykkes mer eksplisitt? Relasjonspolitisk bidro spørsmålsstillingene i dokumentet som teksthandling til å reversere tillitsforholdet til protestantiske kirker. Dette oppklarende dokumentet ble misforstått som et forsøk på å bagatellisere betydningen av erkjennelsen av sannhet og hellighet utenfor Den katolske kirke, hvilket jo ikke var tilfelle.

Kapittel 2: Om Guds folk – *De populo Dei*

Det andre kapittel var ikke med i det opprinnelige utkast til konstitusjonen. Når det så kom med, er det ikke uvesentlig å se på plasseringen av dette kapittelet. Temaet har av ettertiden blitt utpekt som det dominerende kjennetegn ved konsilets utlegging av Kirkens ekklesiologi.[11] Kapittelet plasseres rett etter innledningen. Dermed kommer det foran kapittelet om hierarkiet/episkopatet, hvilket er påfallende.

Det latinske ordet for folk (*populo*) som brukes her i underoverskriften, er et annet enn det som brukes i hoveddittelen på dokumentet (*gentium*). Dette språklige poeng forsvinner på norsk. Ordvalget av *populus* er interessant fordi det er et ord som med sikkerhet også omfatter magisteriet, og ikke forstår folket i betydningen undersåtter eller de som blir hersket over. Dette passer med plasseringen av kapittelet foran både kapittelet om magisteriet og om lekfolk. *Populus Dei* – Guds folk – er et paraplybegrep som inkluderer magisteriet og hierarkiet.

Kapittelet om Guds folk tar systematisk for seg forholdet til katolikker med orientalske ritus, til ikke-katolsk kristne og mennesker av andre religioner. I norsk kontekst er det særlig relevant å fremheve artikkel 15:

Kirken vet at den av flere grunner er forenet med dem som er døpt og bærer hedersnavnet kristne, dog uten å bekjenne seg til den uavkortede tro eller uten å bevare fellesskapet med Peters efterfølger. Mange ærer nemlig Den hellige skrift som troens og livets norm, og legger for dagen en oppriktig religiøs iver, de tror med

kjærlighet på Gud, den allmektige Fader, og på Kristus, Guds Sønn, Frelseren, de mottar dåpens segl for dermed å bli forenet med Kristus, ja, de anerkjenner og mottar også andre sakramenter i sine egne kirker eller kirkelige samfunn. Flere av dem har et episkopat, de feirer den hellige eukaristi og nærer en oppriktig hengivenhet til jomfru Maria, Guds mor. Dertil kommer fellesskapet i bønnen og de øvrige nådemidler, og, mer enn det, en viss ekte forening i Den Hellige Ånd, hvis helliggjørende kraft virker også i disse ikke-katolske kristne ved sine gaver og nådegaver, og som har styrket enkelte blant dem til å gi like til sitt liv.

Yves Congar angir tre grunner som konsilfedrene hadde for å plassere dette kapittelet før og ikke etter kapittelet om «Kirkens hierarkiske struktur og episkopatet i særdeleshet». De tre begrunnelsene er:[12]

> å vise/utdype at Kirken vokser frem og konstituerer seg innen rammene av menneskenes historie, som kollektivt fenomen.
>
> å vise at denne kirke ekspanderer og når forskjellige menneskegrupper som er ulikt situert i relasjon til *den fylde av liv som er i Kristus* og fra hvilken Kirken selv er et sakrament.
>
> å rette fokus på de grunnvilkår som alle mennesker deler i Guds folk, at de alle deler den samme verdighet av kristen eksistens forut for alle distinksjoner mellom dem basert på stand eller yrke.

Congar viste at det i tiårene før konsilet hadde vært en økt interesse for den bibelske tanke om Guds folk blant katolske ekklesiologer.[13] Han pekte på en reaksjon mot en ensidig betoning av Kirken som det mystiske legemet, bl.a. gjennom å vise til M. D. Klosters bidrag fra 1940.[14] Kloster mente at den dominerende tanke og understreking av det mystiske legemet bidro til å holde det teologiske fagfelt innen ekklesiologi på et førvitenskaplig stadium. Han ønsket å reorientere ekklesiologien ved å ta utgangspunkt i tanken om Guds Folk (av Kristus), i hvilket man blir innlemmet ved dåpen og konfirmasjonen, og næret ved et liv med sakramentene.

Lumen Gentium var særlig banebrytende i sin nye anerkjennelse og vilje til å artikulere at elementer av hellighet og sannhet også finnes utenfor Den katolske kirkes organisasjon.

Cerfaux var en samtidig teolog og ekklesiolog som argumenterte for at Paulus ikke først og fremst tok utgangspunkt i tanken om det mystiske legeme for å definere Kirken. Han hevdet at Paulus, med sin jødiske bakgrunn, tok utgangspunkt i tanken om Israel som Guds folk. Kristne er dypest sett det nye folk, nært forbundet med Israel, og deres forsamling, og i likhet med Israel kalt til å være Guds folkeforsamling.

Det skjer med andre ord en annen viktig overgang ifra en betoning av (Kristi) mystiske legeme til å betone tanken om Kirken som Guds Folk, det nye folk kalt og helliget av Gud. Fra å ta utgangspunkt i det som ligger utenfor erfaringen, får man en dreining mot det historiske konkrete og erfarbare i tanken om Guds folk. Det er altså ikke snakk om et enten eller, men om utfyllende perspektiver og ett nytt innsteg. Historien om Guds relasjon med sitt folk, om tilgivelse og frelseshandlinger i GT, brukes som bilde på Kirken. Guds folk på vei til Guds rike. Med denne innfallsvinkelen har man rom for å erkjenne og se at i Kirkens fellesskap begås feil og synd, og det er en pågående kamp om trofasthet og et vedvarende behov for reform.

Kapittel 4: Lekfolket – *de laicis*

Kapittel 4 kommer etter kapittelet «Om Kirkens hierarkiske struktur i sin alminnelighet og episkopatet i sær-

deleshet.» Kapittel 3 kom som en nødvendig utfylling og understrekning av biskopenes kollegiale oppgave, etter 1800-tallets og Vaticanum Is understrekning av pave og prest. Kapittel 4 fokuserer på lekapostolatet, eller det som man hadde vært opptatt av i katolsk aksjon. Man kan i dette kapittelet se et ønske fra konsilfedrene om å løfte frem og stimulere til vekst og liv blant den store mengde av troende. I denne gruppen er jo de fleste av oss (som ikke er geistlige og ordensfolk). Kapittelet får frem hva konsilfedrene ønsket av lekfolk.

Den viktigste observasjon har vi allerede vært inne på, plasseringen av kapittelet om lekfolket kommer som en naturlig og dynamisk del av Guds folk, der dåpen knytter medlemmene til et skjebnefellesskap med Kristus og hverandre. Lekfolk er hverken mer eller mindre verdt enn geistligheten og ordensfolk, de er nært forbundet med dem i et tett og dynamisk forhold og deler samme verdighet. Det er dette Congar understreket ved å si at alle kristne «deler den samme verdighet ... forut for alle distinksjoner.»[15] Hva var så poenget med å si dette? Sannsynligvis sprang dette ut av en nødvendig erkjennelse av at denne gruppen trengte å bli løftet frem og styrket, at de trengte hjelp til å se med større frimodighet og glede på det oppdrag som hviler på dem. En kan si at det synes som om kapittelet i relativt stor grad henvender seg til geistligheten med en oppfordring til dem!

De vet at de selv ikke er blitt innsatt som hyrder av Kristus for i seg selv alene å konsentrere Kirkens hele oppgave med hensyn til verdens frelse. Deres ... embete består i å være hyrder for de troende, anerkjenne deres tjenester og nådegaver, slik at hver enkelt efter evne sammen med de andre bidrar til det felles verk (LG art 30).

Det synes å være en oppfordring om ikke å tolke sin egen geistlige rolle på en hovmodig måte, men isteden søke å inkludere, gjøre bruk av, lede og inspirere de troende (lekfolket) som aktive deler av Kristi Legeme.

Lekfolket og dets oppdrag

Alle blir lekfolk i dåpen, når de innlemmes i Kristus og opptas i Guds folk. Hele Guds folk, inkludert lekfolket, tar aktivt del i Kristi preste-, profet- og kongeembete, som er dette folks misjon i Kirken og i verden. Dersom lekfolk tar imot ordinasjonens sakrament eller avlegger ordensløfter, regnes de ikke lenger som lekfolk. Denne gruppen – lekfolket – er stor og uensartet. Lekfolk kan være kongen, nobilitas, overklassen, øvre middelklasse, middelklasse, arbeidere, arbeidsløse, fattige, alle yrkesgrupper, fra alle folkeslag og kulturer, og det kan være mennesker av begge kjønn. Om dette lekfolk heter det: «Legfolk har sin egenart i forhold til verden.» Oppdraget eller misjonen til lekfolk defineres som følger:

> Legfolk har det kall å søke Guds rike ved å ivareta de jordiske ting og innrette dem med Gud som mål. Lekfolket lever i verden, i alle slags verdslige oppgaver og virksomheter, innenfor det vanlige familie- og samfunnsliv som hele deres liv blir vevet sammen med. Der er de kalt av Gud ... til å oppfylle sin egen misjon. ... Det er først og fremst deres livs vidnesbyrd, lysende av tro, håp og kjærlighet, som ... åpenbarer Kristus (LG art. 31).

Hele legfolket har derfor den ansvarsfulle plikt å bidra til å gjøre Guds frelsesplan mer og mer kjent av alle mennesker til alle tider og overalt i verden. Dette forutsetter at man gir dem virkelig anledning til selv ... å ta sin del av Kirkens virke for frelsen, den enkeltes krefter og tidens behov tatt i betraktning (LG art. 33).

Dernest understrekes det at lekfolk villig tilbyr hyrdene og lærerne sitt samarbeid. Det oppfordres til aktivt initiativ, og til å tilby sin kompetanse til fellesskapet. Dokumentet stimulerer til frimodig innsats fra lekfolk. Lekfolk skal være jordens salt.

Lekfolket er delaktige i *det alminnelige prestedømme*:

> For da legfolket er viet til Kristus og salvet ved Den Hellige Ånd, blir det kalt på vidunderlig vis og formet til å bære stadig rikere åndelige frukter. Alt det de foretar seg, deres bønner og apostolisk virksomhet, deres samliv med ektefellen og den øvrige familie, deres daglige arbeide ... blir til «åndelig ofre som Gud gleder seg ved i Jesus Kristus» (1 Pet. 2,5) og som under nadverdsfeiringen bæres frem ... til Faderen sammen med ofringen av Herrens legeme. Lekfolket innvier således selve verden til Gud ... (LG art. 34).

Det er altså et prestelig folk, inkludert og delaktige i Jesu ypperstеprestlige virksomhet.

Lekfolket er også delaktige i *Kristi profetiske embete*:

> På samme måte som den nye pakts sakramenter, næringen for de troendes liv og apostolat, er et forbilde på den nye himmel og den nye jord (jf. Åpenb. 21,1) er også lekfolket en mektig forkynner av sin tro på hva håpet gjelder (Heb. 11,1) når det liv som springer ut av troen forenes med en frimodig bekjennelse (LG art 35).

Ekteskapet løftes frem som et sakrament som på særlig måte knyttes til lekmannsapostolatet. Ekteskapet er skole og praksissted for lekapostolatet. Her knyttes troen til alle livets sider og forvandler de involverte dag for dag.

Det fremgår at friheten er en gave som gir mennesket *del i en kongelig tjeneste*. Friheten er menneskets adelsmerke – blant andre skapninger og et tegn på dets rojale herkomst. Friheten er gitt for å brukes til å utøve lydighet – etter Kristi eksempel. Kristus har gitt sitt folk:

> kongelig frihet, for at de ved sin selvoppofrelse og et hellig liv skulle beseire syndens makt i seg selv og dessuten ... i ydmykhet og tålmod å tjene Kristus ... i sin neste, føre sine brødre til den Konge det er en kongelig ære å tjene (LG art. 36).

Kapittelet får frem at den kongelige tjeneste skal utføres av fellesskapet, der lekfolk sammen med geistlige og ordensfolk står sammen. Tjenesten er til fellesskapets beste, og lekfolks kompetanse er Guds gave, som skal tas i bruk. Guds folk skal bidra til realiseringen av sivilisasjonenes fremgang og til rettferdig fordeling. Lekfolk skal være aktive samfunnsborgere, bekjempe systemer som bidrar til synd og fremme gode verdier.

Det skjelnes mellom retter og plikter man har som medlemmer i Kirken og som medlemmer i profane samfunn.

Forholdet til hierarkiet

Alt efter sine kunnskaper, sin kompetanse og sine kvalifikasjoner har lekfolk anledning til, ja, noen ganger plikt til å gjøre sin mening kjent i alt som angår Kirkens beste (LG art. 37).

Kapittelet fremhever at lekfolket har to særlige plikter: (1) Rette seg i lydighet etter Kirkens hyrder/lærere og (2) be for sine åndelige ledere. Konsilfedrenes oppfordring til geistligheten er mer omfattende. De geistlige får fem pålegg:

> Anerkjenne og støtte lekfolkets verdighet
> Benytte deres kompetanse og råd
> Betro dem oppgaver i Kirkens tjeneste
> Vise dem tillit ved å gi handlefrihet og selvstendighet
> «Geistligheten bør nøye respektere den velbegrunnede frihet som alle har rett til i det profane samfunn.»

Kapittelet om lekfolk handler om å tilrettelegge for en mer åpen samtale mellom lekfolk og geistlige. Målet er å gi lekfolk en sterkere følelse og bevissthet om eget ansvar, større glede og dermed at lekfolk kan avlaste

geistligheten med en del av de oppgaver som også andre kan utføre.

Kapittel 5: Om at alle er kalt til hellighet – *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*

Deretter følger et kapittel om hellighet. Denne plasseringen er litt påfallende. Man har tidligere understreket at Guds folk utgjøres av tre grupper, men bare to av dem er ennå behandlet – hierarkiet og lekfolk. Den tredje gruppen som først og fremst assosieres med hellighet, er ordensfolkene – de som vier sitt liv til saligprisningenes ånd – og kapittelet om dem er ennå ikke behandlet. Kapittelet om at *alle* er kalt til hellighet, kommer altså etter lekfolket og før kapittelet om ordensfolk. Det kan synes som om konsilfedrene må ha ønsket å løfte det alminnelige kall – at også dette, ikke bare de særskilte kall – har del i Kirkens kall til hellighet. Konsilfedrene skriver:

> Troen tilskriver Kirken ... en usvikelig hellighet. Kristus, Guds Sønn ... har nemlig elsket Kirken som sin brud og gitt seg selv for den – *for å hellige den* (Ef. 5,25–26). ... Og derfor er alle i Kirken kalt til hellighet, enten de nu tilhører hierarkiet eller de ledes av det ... (LG art. 39).

Konsilet ønsket å utvide sin forståelse av at hellighet utøves på mangfoldige måter. Alle er kalt til å ta del i det kristne liv og til å være hellige i det jordiske samfunn, og dermed fremme en mer menneskelig tilværelse. De troende skal bruke sine krefter, som Kristus har tildelt dem, til å nå fullkommenhet: omvendelse, etterfølgelse og bot, å transformeres og vokse i hellighet. Alle skal jobbe for å bli helgener ... ikke bare ordensfolkene.

Kapittel 8: Den salige Jomfru Maria, Guds Mor, i Kristi og Kirkens mysterium – *De beata Maria Virgine Deipara in mysterio Christi et Ecclesiae*

Når det gjelder salige Jomfru Maria Guds mors plass i katolsk ekklesiologi, er det interessant å huske at det under Vaticanum II en stund hersket uenighet omkring hvorvidt Gudfødersken skulle få sitt eget dokument eller om hun skulle få et kapittel i konstitusjonen om Kirken. Sistnevnte ble valgt.

Innledningsvis til behandlingen av Jomfru Marias plass i LG vil jeg reise spørsmålet: Kan Jomfru Marias plass i ekklesiologien bringe nyttige perspektiver som kan være av interesse for å forstå kvinners muligheter for livsutfoldelse og bruk av sin kompetanse i Kirken? I så tilfelle, på hvilken måte?

Guds åpenbaring i historien knytter seg til inkarnasjonen: «For vår frelses skyld er han steget ned fra himmelen, og han er blitt kjød ved Den Hellige Ånd og av Jomfru Maria.» Hun er den første blant mennesker som i frihet tar imot Guds Sønn og får følge ham på nært hold frem til hans død og oppstandelse, og som vitner om sin Sønn. I så måte er hun, og bør være, et forbilde for oss alle. Om henne sier konsilfedrene:

> Hun fikk den enestående oppgave og verdighet å være mor til Guds Sønn og dermed Faderens høyst elskede datter og Den Hellige Ånds tempel, og en så stor nådegave stiller henne langt foran alle de øvrige skapninger i himmelen og på jorden. ... Den Katolske kirke har lært av Den Hellige Ånd å nære overfor henne det hengivne sinnelag som et barn nærer overfor en høyt elsket mor (LG art. 53).

Dernest følger et avsnitt om at konsilets hensikt med dette kapittel ikke er å fortrenge legitime «eksisterende oppfatninger av henne» i Den katolske kirke. Jeg forstår dette dit hen at den nylige erkjennelse av dogmet om Marias himmelfart ikke fortrenger den gamle tradisjo-

nen om Marias hensovelse. Begge disse tradisjoner hviler på en vesentlig innsikt, at Maria fremheves som Herrens ydmyke og fattige, som med tillit venter og mottar frelsen ved Kristus.

Marias frie vilje og samtykke til inkarnasjonen ved bebudelsen tillegges vekt i dokumentet. Med dette virkeliggjør hun urbildet på sann menneskelighet. Hun bruker sin frihet til å tjene og ære Gud. Deretter følger en redegjørelse om Kirkens erkjennelse av Marias renhet og fromhet gjennom hele hennes liv, ved henvisninger til Skriften og kirkefedrene. Her tegnes et bilde av en kvinne som helt og fullt samarbeider med Gud, og som viser og virkeliggjør et menneskeliv uten synd. Likevel understrekes det at hun trenger Kristus til frelse.

Det er en utfordring for den økumeniske diskurs at partene ikke må stivne i egen selvgodhet og selvtilfredshet. Det er det ingen grunn til, heller ikke fra katolsk side.

Ved å samtykke i Guds ord ble Maria, Adams datter, Jesu mor. I frihet sluttet hun seg til Guds frelsende vilje med et helt hjerte, uten å la seg hindre av noen synd. I artikkel 59 bekrefter konsilet både pave Pius IX bulle *Ineffabilis* fra 1854 og Pius XII apostoliske konstitusjon *Munificentissimus* fra 1950. Der står det:

> Og da den rene jomfru, som helt hadde vært beskyttet mot arvesyndens plett, hadde endt sitt jordiske liv, ble hun med legeme og sjel opptatt i den himmelske herlighet og av Herren opphøyet til universets dronning, for enda sterkere å bli likedannet med sin Sønn, Herrenes Herre og seierherren over synden og døden.

Maria tegnes som forbilde for alle kristne. Slik hun åpnet seg i lydighet for Guds Ord, inviteres alle mennesker til å gjøre det samme. Teksten oppfordrer leseren til å betrakte Marias skjulte hellighet og til å etterligne henne i kjærlighet og trofasthet mot Gud, ved å motta Guds Ord.

Det er med rette at Kirken med særlig dyrkelse ærer Maria, som ved Guds nåde er blitt opphøyet nest etter Sønnen – over alle englene og mennesker, fordi hun er Guds høyhellige mor og har fått sin del i Kristi mysterier (LG art. 66).

Det er viktig i denne sammenheng å se presist hvilke ord som bli brukt her (Maria ... *speciali cultu ab Ecclesia merito honoratur*). LG bekrefter den eldgamle tradisjon med å venerere Maria, og at hun rangerer som nummer to etter sin Sønn. Å *venerere* en helgen må ikke (selv ikke når det gjelder Guds mor) forveksles med det norske ordet *tilbe*, som vanligvis bare brukes med Gud som objekt. Maria var og forblir et hellig menneske, og de troendes forhold til henne er av en helt annen karakter enn de troendes forhold til Gud, noe som viser seg i ordvalget.

Katolsk kirkeforståelse og utfordringer i møte med andre kirkesamfunn idag

Frem til Vaticanum II var Den katolske kirkes forhold til andre kristne kirkesamfunn preget av avstandstakning og distanse. Denne distanse og polemiske stil var ikke unik fra katolsk hold, men hadde vært relativt gjensidig fra protestantisk hold. Det må imidlertid påpekes at i fremveksten av den moderne økumeniske bevegelse fra begynnelsen av 1900-tallet, var det Den ortodokse kirke og de protestantiske kirkesamfunnene som satt i førersetet. Enkelte katolske teologer, som åpenlyst satte seg utenfor den offisielle katolske posisjon, deltok og var aktiv på oppstarten av *Faith and Order* og *Life and Work,* forløperne til *Kirkenes* Verdensråd (KV). Men det var altså ikke før i tiden rundt Vaticanum II, på tidlig 1960-tall, at Den katolske kirke for alvor ble med i den internasjonale økumeniske bevegelse. Selv om DKK ikke er offisielt medlem av KV, ble den medlem av *Faith and Order* og aktiv observatør av KV.

LG var særlig banebrytende i sin nye anerkjennelse og vilje til å artikulere at elementer av hellighet og sannhet også finnes utenfor Den katolske kirkes organisasjon. I efterkant av konsilet fulgte en periode av optimisme, og mange viktige samtaler ble ført mellom Den katolske kirke og mange kirkefamilier (lutherske, metodistiske, anglikanske, pinsevenner osv.) Den store optimismen som rådet i den økumeniske bevegelse på 1970- og 1980-tallet synes å ha dabbet noe av. 1990-tallet og det første decenniet på 2000-tallet har av mange blitt karakterisert som den økumeniske vinter. Denne tiden kunne også beskrives som en tid for å få frem en mer realistisk beskrivelse av suksesshistorien for den moderne økumeniske bevegelse – kartlegge hvor langt man har kommet, men også hvor forskjellene består. Dessuten har nye problemer dukket opp for den økumeniske bevegelse, som for eksempel endret syn på ekteskap og kjønn i store deler av den vestlige verden, noen kirkesamfunn har siden 1960-tallet endret kirkeordningspraksis ved for eksempel å innføre ordinasjon av kvinner og personer som lever i samkjønnede ekteskap.

LG har gitt Den katolske kirke en tydelig plattform og ekklesiologisk utgangspunkt for samtaler og dialog med andre kristne kirkesamfunn. Ikke alle kristne kirkesamfunn har en tilsvarende offisielt forankret og avklart forståelse av sin egen kirkes relasjon til den kirke vi bekjenner i trosbekjennelsen og forståelse av sin relasjon til andre kristne kirkesamfunn (og eventuelt religioner). Kirkenes Verdensråd utfordret i år 2000 sine medlemskirker til å reflektere over to spørsmål[16]: Hvordan forstår, utrykker og forklarer din kirke sin tilhørighet til den ene, hellige, katolske og apostoliske kirke? De ortodokse medlemmer fikk spørsmålet: Er det plass for andre «kirker» i ortodoks ekklesiologi? Hvordan vil din kirke beskrive dette rom og dets begrensninger? Grunnen til at disse spørsmålene ble reist, var behovet for å få til en fordypet forståelse av sammenhengen mellom ekklesiologisk posisjon og de ulike aktørenes tilnærming til andre kirkesamfunn i et økumenisk perspektiv. Den katolske kirke var ikke part i denne samtalen, men pga. LG er den i stand til å besvare disse spørsmål på en presis måte.

Det er en utfordring for den økumeniske diskurs at partene ikke må stivne i egen selvgodhet og selvtilfredshet. Det er det ingen grunn til, heller ikke fra katolsk side. Jesu ypperstеprestlige bønn om enhet for sin flokk utfordrer oss alle til å utøve selvkritikk og selvransakelse. LG et nøkkeldokument. Det er et positivt og åpnende dokument som burde kunne inspirere til indre fornyelse også idag.

Helene Lund er PhD i teologi med en avhandling om ortodokse og orientalske kirkers deltagelse i Kirkenes Verdensråd med særlig henblikk på konflikter knyttet til ekklesiologi og etikk.

Noter

1 Det annet vatikankonsils dogmatiske konstitusjon *De Ecclesia*: Kirken (Oslo, St. Olav forlag 1997) og Det Andet Vatikanconcil: Konstitusjoner, dekreter og erklæringer (København: Ansgarstiftelsens Forlag 1997), s. 93–182.

2 Denne artikkelen er en lett bearbeidet utgave av et foredrag holdt 5. mars 2012 på Nettverk for katolsk teologi årlige fagdag på Menighetsfakultet.

3 «Et av de viktigste mål Det annet Vatikankonsil har satt seg er å gjenopprette enheten mellom alle kristne.» Unitatis Redintegratio, art.1

4 Bea, Kardinal Agustin: *The unity of Christians* (London, Geoffrey Chapman Ltd 1963)

5 Dulles, Kardinal Avery: *Models of the Church*, (New York, Doubleday 1974/2002), s. 9

6 Ibid s. 8 (min oversettelse)

7 Societas autem organis hierarchicis instructa et mysticum Christi Corpus, coetus adspectabilis et communitas spiritualis, Ecclesia terrestris et Ecclesia coelestibus bonis ditata, non ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant, quae humano et divino coalescit elemento. Jf. Pius XII, Mystici Corporis, Humani generis

8 Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata(13), licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt.

9 Congregatio pro doctrina fidei, Responsa ad quaestiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de ecclesia pertinentibus

10 http://www.katolsk.no/dokumenter/dokumenter-fra-vatikanet/benedikt-xvi/20070629

11 Hans Küng: *The Church* (London: Burns and Oates 1968), Dulles: *Models of the Church*, s. 22 og Ratzinger, Kardinal Joseph: *Kalt til fellesskap* (Oslo: St. Olav Forlag 1996).

12 Congar, Yves: «The Church: The People of God» i *Concilium – theology in the age of renewal*, Vol I (1964), s. 11.

13 Ibid s. 11.

14 Kloster, M. D. O.P: *Ekklesiologie im Werden* (Paderborn 1940)

15 Congar, Yves: «The Church: The People of God» i *Concilium – theology in the age of renewal*, Vol I, (1964), s. 27.

16 Interim report from the 2nd meeting of the Special Commission on Orthodox Participation in the WCC, punkt 6,2 og 6.3 http://wcc-coe.org/wcc/who/cc2001/gs4-e.html

Katolikkene skal i glede erkjenne og verdsette de ekte kristne skatter som stammer fra den felles arv, og som finnes hos våre adskilte brødre.

Unitatis redintegratio, 4

Sr. Else-Britt Nilsen OP

Økumenikk i katolsk perspektiv

Hvor står vi? Hvor går vi?

Det vi kaller økumenikk, har sitt grunnlag i det testament som Jesus ga oss kvelden før sin død: «*Ut unum sint*» – «Må de alle være ett» (Joh 17,21). Det annet vatikankonsil definerte arbeidet for kristen enhet som et av dets viktigste mål og som et kall fra Den Hellige Ånd. Johannes Paul II erklærte at økumenikk er en prosess man ikke kan snu,[1] og Benedikt XVI tok det som en av sine fremste oppgaver allerede fra første dag av sitt pontifikat å påse at man ikke lot noe være ugjort for å gjenopprette fullstendig og synlig enhet blant alle Kristi etterfølgere.[2] «Økumenikk er ikke et valg, men en hellig forpliktelse» – som kardinal Walter Kasper uttrykte det høsten 2008 under et norgesbesøk.[3]

Kasper var president for Det pavelige råd for fremme av kristen enhet i perioden 2001-2010. I denne artikkelen, opprinnelig et foredrag, trekker jeg generelt – og uten detaljerte henvisninger – store veksler på de orienteringer og fremstillinger han har gitt i løpet av sin embetsperiode knyttet til arbeidet for kristen enhet.[4] Dermed får perspektivet uvegerlig et *offisielt* kirkelig preg.

Økumenikk er hverken ensbetydende med lettvint humanisme, eller ekklesiologisk relativisme. Den er grunnlagt på den trygge bevissthet Den katolske kirke har om seg selv og sine allmenne prinsipper, som omtales i Det annet vatikankonsils dekret om økumenikk (UR 2-4).[5] Det er en økumenikk bygget på sannhet og nestekjærlighet. Disse to er nær knyttet sammen, og kan ikke erstatte hverandre. Fremfor alt må en sann dialog respekteres. De konkrete retningslinjene for dette er bindende fremlagt i Det økumeniske direktorium fra 1993.[6]

Gjenopprettelsen av det kristne brorskap er det viktigste og gledeligste resultat av økumenikken de siste tiårene. Dokumenter og overenskomster er viktige, men enda viktigere er dette at vi har gjenoppdaget at vi er brødre og søstre i Kristus, at vi har lært å sette pris på hverandre, og at vi sammen har lagt ut på ferden mot full enhet (UUS 42).

På denne ferden har Peters stol i løpet av de siste førti-femti årene blitt et stadig viktigere referansepunkt for alle kirker og kirkelige fellesskap. Selv om den første begeistringen er blitt erstattet av større edruelighet, viser dette bare at økumenikken er blitt mer moden, mer voksen. Nå er økumenikken blitt en daglig virkelighet som oppfattes som normal i Kirkens liv. Vi må med stor takknemmelighet erkjenne at her er Ånden som leder Kirken.

Tre områder innen økumenikken

Vi kan skjelne mellom tre områder innen økumenikken.

Først og fremst må vi nevne forholdet til de gamle østlige kirkene og til de ortodokse kirkene fra det første årtusen, som vi erkjenner som autentiske kirker i ekklesiologisk forstand, siden de, likesom oss, har beholdt troen i dens fylde, og den apostoliske suksesjon.

For det andre minnes vi forholdet til de kirkelige fellesskap som oppsto direkte eller indirekte ut fra Reformasjonen i det 16. århundre. Disse har utviklet sin egen ekklesiologi på grunnlag av Bibelen.

Endelig har kristendommen i nyere tid sett en såkalt «tredje bølge», i de karismatiske og pentekostale (pinsekirkelige) bevegelsene som oppsto i begynnelsen av det 20de århundre, og som siden har spredt seg som ild i tørt gress, over hele verden.

Derfor står økumenikken overfor en mangfoldig og differensiert virkelighet, preget av svært forskjellige trekk, avhengig av de forskjellige kulturelle sammenhenger og lokale kirker. I de offisielle læresamtaler som oppstod i kjølvannet av Det annet vatikankonsil har Den katolske kirke vært en viktig aktør internasjonalt. Det pavelige råd for fremme av kristen enhet er i dag engasjert i 16 dialoger med forskjellige kirker og kirkesamfunn; ulike reformerte og lutherske grupper, anglikanere, ortodokse, orientalske og pentekostale.[7] Læresamtalene finner oftest sted mellom to parter (bilateralt), men det hender også at flere parter er involvert (multilateralt). Den katolske kirke er ikke medlem av Kirkenes Verdensråd (KV). Likevel er det samarbeid mellom kirken og verdensrådet, og Den katolske kirke er medlem av KVs kommisjon for «Faith and Order».[8]

> Dokumenter og overenskomster er viktige, men enda viktigere er dette at vi har gjenoppdaget at vi er brødre og søstre i Kristus.

Kirkene fra det første årtusen

La oss begynne med kirkene fra det første årtusen. Mange viktige resultater ble oppnådd allerede i perioden 1980 og 1990 i dialog med *De orientalske ortodokse kirker* (også kalt pre-kalkedonske eller ikke-kalkedonske kirker).[9] Takket være den overenskomst som ble oppnådd av pavene Paul VI og Johannes Paul II med de forskjellige patriarkene, ble det mulig å bevege seg forbi de gamle kristologiske uoverensstemmelsene som oppsto rundt konsilet i Kalkedon (451), og med hensyn til Den assyriske kirke i Øst, rundt Konsilet i Efesos (431).[10]

I den andre fasen fokuserte dialogen på ekklesiologien, eller på begrepet kirkelig fellesskap og dets kriterier. Så fulgte et møte i Maarrat Saydnaya, Syria (2008), med diskusjoner om utkastet til et dokument om «Kirkens natur, konstitusjon og misjon» som ble avsluttet i Roma (2009).[11] Under de påfølgende årlige samlinger har man utdypet hvordan kirkene uttrykte sitt fulle fellesskap i de første fem århundrene med særlig vekt på de kirker som står i tradisjonen fra Aleksandria, Antiokia, Armenia, Persia og India.

Takket være denne dialogen er kirkene som tilhører de gamle tradisjonene – den apostoliske tradisjon innbefattet – i ferd med å opprette kontakt med den universelle kirke, etter at de har levd i utkanten i 1500 år. At dette skjer langsomt og skritt for skritt, er fullstendig hva man kan vente etter omstendighetene, eller de lange århundrene med atskillelse og de store forskjellene i kultur og mentalitet.

Dialogen med *de ortodokse kirkene som følger bysantinske, syriske og slaviske tradisjoner*, startet offisielt i 1980. Med dem deler vi dogmene fra Kirkens første tusen år: nattverden og de andre sakramentene; venerasjonen av Jomfru Maria, Guds mor, og helgenene; Kirkens episkopale struktur.[12]

Det eksisterte allerede forskjeller i det første årtusen, men på den tiden ble de ikke betraktet som noen årsak til splittelse i Kirken. Den reelle atskillelsen foregikk gjennom en lang prosess med isolasjon og fremmedgjøring, skapt av mangel på gjensidig forståelse og kjærlighet, som Det annet vatikankonsil observerte (UR 14). Det som skjer i dag er derfor nødvendigvis den motsatte prosess, en gjensidig forsoning.

De viktigste skritt ble tatt under Det annet vatikankonsil. Noen husker kanskje fortsatt møtet og brevvekslingen mellom pave Paul VI og den økumeniske patriark Atenagoras, og at den gjensidige ekskommunikasjonen av 1054 ble slettet fra kirkens minne, dagen før avslutningen av konsilet (7.12.1965). På dette grunnlag ble det mulig og gjenopplive enkelte former for kirkelig fellesskap fra det første millennium: utveksling av besøk, budskap, hilsener og gaver mellom paven og patriarkene, særlig den økumeniske patriarken, det hjertelige samliv og samarbeid mellom mange lokale kirker; Den katolske kirkes tillatelse til at dens gudstjenestelige bygninger kan brukes av ortodokse kristne som bor blant oss i diaspora, som et tegn på gjestfrihet og fellesskap. Under Angelusbudskapet på festen for SS. Peter og Paulus i 2007, understreket pave Benedikt XVI at vi allerede er i *nesten* fullt kirkelig fellesskap med disse kirkene.

I de første tiårene med dialog, fra 1980 til 1990, ble det lagt vekt og satt fokus på det vi har til felles med hensyn til sakramentene (først og fremst eukaristien) og det biskoppelige og prestelige ministerium. Ikke desto mindre gjorde de politiske omveltningene i 1989-1990 sitt til at forholdet oss imellom ble mer komplisert heller enn lettere. At de østlige katolske kirker vendte tilbake til offentlighetens liv etter årelang brutal forfølgelse og tapper motstand, som til og med ble betalt med blod, ble betraktet som en trussel om ny «uniatisme»[13] fra de ortodokse kirkers side. Derfor stagnerte dialogen i 1990årene.[14] Krisen ble enda alvorligere i forholdet til Den russiske ortodokse kirke, etter at det ble opprettet fire (katolske) bispedømmer i Russland i 2002.[15]

Heldigvis ble det, etter mange tålmodige forsøk, mulig å gjenoppta dialogen i 2006. Det ble holdt et møte i Beograd, og året etter i Ravenna. Ved denne anledning har det vært en definitiv forbedring i atmosfære og forhold, til tross for at den russiske delegasjon forlot møtet av interne ortodokse grunner. Slik har man kommet frem til en lovende tredje fase i dialogen.

Dokumentet fra Ravenna, med tittelen «De ekklesiologiske og kanoniske konsekvenser av Kirkens sakramentale natur» var et viktig gjennombrudd (2007).[16] For første gang erkjente våre ortodokse motparter et universelt nivå i kirken, og vedgikk at det også på dette nivå finnes et overhode som bare kan være biskopen av Roma, ifølge den tidlige kirkes hierarki.

Alle deltakerne er oppmerksomme på at dette bare er et første skritt, og at veien til full forening mellom kirkene vil være lang og vanskelig. Ikke desto mindre er det lagt et grunnlag for fremtidig dialog med dette dokumentet. Det tema som er blitt drøftet på de etterfølgende plenumsmøter er: «Biskopen av Romas rolle i kirkens fellesskap i det første årtusen».

Særlig med hensyn til Moskva-patriarkatet i Den russisk-ortodokse kirke er forholdet blitt betraktelig lettere de senere årene. Mange enhetssøkere hadde store forventninger da denne kirkes nye overhode patriark Kirill I ble innsatt 1. februar 2009. I et budskap som ble sendt til pave Benedikt XVI forsikret patriarken paven om at Den russisk-ortodokse kirke «fortsatt vil være åpen for samarbeid med dem som er erklærte etterfølgere av Jesus Kristus og som holder fast ved det tradisjonelle syn på innholdet i det budskap som kristne bør bære med seg til dagens verden. Blant samarbeidspartnerne på dette området står Den katolske kirke i Roma i en særstilling», medgav han. «Jeg håper oppriktig på en fruktbar utvikling av forholdet mellom våre to kirker», la Kirill til. Det har lenge vært snakk om et offisielt møte mellom de to kirkelederne, men ifølge en nylig uttalelse fra kardinal Kurt Koch – Kaspers etterfølger som president for Det pavelige råd for fremme av kristen enhet – «vil det ikke

skje snart». Og Moskva-patriarken selv skal ha tilføyd i samtale med kardinalen: «Vi kan enda ikke snakke om datoer. Det er nemlig viktigere å forberede et slikt møte grundig enn å offentliggjøre datoer».[17]

Oppsummerende kan vi si at det fremdeles vil være behov for en vedvarende renselse av historiske minner, og for mange bønner slik at vi på vårt felles grunnlag fra det første årtusen kan lykkes i å helbrede bruddet mellom Øst og Vest, og kunne gjenopprette full kirkelig forening. Til tross for vanskelighetene som gjenstår er det et sterkt og legitimt håp om at Kirken, med Guds hjelp, etter splittelsen i det andre årtusen, i det tredje kan gå tilbake til å puste med begge lunger.

De kirkelige fellesskap som oppsto ved reformasjonen

Nå går vi videre til forholdet til de kirkelige fellesskap som oppsto ved reformasjonen.[18] Vi har også sett oppmuntrende tegn på dette området. Alle kirkelige fellesskap har uttrykt sin interesse for dialog, og Den katolske kirke er i dialog med praktisk talt alle kirkelige fellesskap. Det er oppnådd en viss enighet når det gjelder trossannhetene, særlig når det gjelder grunnleggende spørsmål om læren om rettferdiggjørelse. På mange steder er det fruktbart samarbeid innen det sosiale og humanitære område. Det har gradvis spredt seg en holdning preget av gjensidig tillit og vennskap og et dypt ønske om enhet, som vedvarer selv om det fra tid til annen finnes heftige ordskifter og dype skuffelser. Faktisk har det solide nettverk av både personlige og institusjonelle relasjoner som er blitt utviklet, vært i stand til å motstå midlertidige spenninger.

Det har ikke vært noen stopp i de økumeniske bestrebelser, men heller en dyp forvandling. Dette er den samme forvandling som oppleves i kirken og i verden generelt. Her kan noen eksempler nevnes.

Etter å ha oppnådd en grunnleggende enighet om rettferdiggjørelseslæren, er det klart at man på ny må diskutere de klassiske kontroversielle emnene, fremfor alt når det gjelder ekklesiologien og de ordinerte tjenester (jf. UUS 66).

De forskjellige ekklesiologier fører nødvendigvis til forskjellige synspunkter angående økumenikkens målsetninger. Det foreligger et problem i det faktum at vi mangler et felles begrep om kirkelig enhet (*ecclesial unity*) som et mål vi ønsker å oppnå. Dette problemet er desto mer alvorlig hvis vi anser at kirkelig enhet er en forutsetning for eukaristisk fellesskap for oss katolikker, og at fraværet av eukaristisk fellesskap medfører store pastorale vansker, fremfor alt når det gjelder blandede ekteskap og familier.

Mens vi på den ene side strever for å overvinne gamle uoverensstemmelser, dukker det på den annen side opp nye forskjeller på det etiske plan. Disse angår særlig spørsmål som har med forsvar av livet, ekteskapet og familien, og med menneskets seksualitet å gjøre. På grunn av disse nye splittelsene som oppstår, blir et felles offentlig vitnesbyrd betraktelig svekket, om ikke direkte umulig.

Protestantisk teologi, som de første årene med dialog ble preget av «den lutherske renessanse» og av Karl Barths teologi om Guds ord, har nå kommet tilbake til motivene for den liberale teologi. Følgelig ser vi nå at det kristologiske og trinitære grunnlag som inntil nylig utgjorde et felles grunnlag, nå av og til blir ganske utvannet.

Men det har også oppstått sterke motstrømmer som en reaksjon på de fenomenene som vi nettopp har omtalt. Over hele verden er det nå en sterk fremvekst av såkalte «evangelikale» grupper, hvis synspunkter for det meste faller sammen med våre når det gjelder fundamentale dogmatiske spørsmål, særlig på det etiske plan, men som ofte er svært avvikende når det gjelder ekklesiologi, sakramentsteologi, bibelsk eksegese, og tradisjonsforståelsen. Det finnes høykirkelige organisasjoner som ønsker å tilføre elementer fra den katolske tradisjon mht liturgi og den ordinerte tjeneste til den anglikanske og lutherske kirke. Dessuten finnes det et stigende antall

klosterfellesskap som ofte lever etter Benedikts regel og føler seg nær Den katolske kirke. Videre er det pietistiske fellesskap, som overfor krisen angående etiske spørsmål, føler et visst ubehag i de protestantiske kirkelige fellesskap. De ser med takknemlighet på pavens klart uttrykte stillingtagen til forskjellige spørsmål, uansett om de for kort tid siden omtalte ham i lang mindre vennlige ordelag.

Alle disse gruppene, sammen med de katolske klosterfellesskapene og de nye kristne bevegelsene, har i det siste skapt «åndelige nettverk», ofte samlet rundt klostre som Chevetogne, Bose og ikke minst Taizé, men også i bevegelser som Focolare og Chemin Neuf. På denne måten kan man si at økumenikken vender tilbake til sitt opphav i små grupper med bønn, dialog og bibelstudier. I det siste har disse gruppene til og med uttalt seg offentlig, for eksempel ved flere store samlinger av slike bevegelser i Stuttgart. På denne måte dukker det opp lovende nye former for dialog ved siden av de offisielle samtalene, som ofte blir vanskeligere.

Vi bør begynne med å spørre hvor vi selv kommer til kort, heller enn å spørre hva som er galt med de pentekostale.

Slik viser denne generelle oversikten oss at det ikke bare finner sted en økumenisk tilnærming, men også at oppsplittinger og sentrifugale krefter er virksomme. Hvis vi tilføyer de mange såkalt «uavhengige kirker» som stadig oppstår, særlig i Afrika, og vrimmelen av små grupper som ofte er svært aggressive, begynner vi å forstå at dagens økumeniske landskap er svært ujevnt og forvirrende. Denne pluralismen er intet annet enn et speilbilde av det såkalt «postmoderne» samfunns pluralistiske situasjon, som ofte fører til religiøs relativisme.

I denne sammenhengen er derfor enkelte møter av særskilt betydning, som for eksempel generalforsamlingen i Kirkenes Verdensråd, som fant sted i Porto Alegre i Brasil i 2006, The Global Christian Forum (Nairobi 2007, Manado 2011) og The European Ecumenical Assembly (Sibiu 2007). Disse konferansene har til hensikt å føre de forskjellige gruppene sammen i dialog, og så mye som mulig å holde den økumeniske bevegelsen sammen, med dens lyspunkt og skyggesider, og med dens nye utfordringer i en situasjon som raskt endrer seg.

Utbredelsen av karismatiske og pentekostale grupper

Begrepet pluralisme fører oss tilbake til den tredje bølgen i den kristne historie, eller spredningen av karismatiske og pentekostale (pinsekirkelige) grupper, som, med over 400 millioner troende over hele verden, er nest størst i antall blant kristne samfunn, og opplever en rivende utvikling med et tilsvarende frafall av katolikker. Bare i Brasil utgjorde Den katolske kirke ca. 90 % av befolkningen i 1960-årene. I 2010 var tallet sunket til 65 %.

Uten noen felles struktur eller sentral autoritet er disse bevegelsene svært ulike hverandre, og Vatikanet beskriver dem som «sekter» – noe som oppleves diskriminerende. De betrakter seg selv som frukten av en ny pinse, følgelig står åndsdåpen svært sentralt hos dem. Pave Johannes Paul II hadde allerede festet seg ved dette trekket, og bemerket at det ikke måtte oppfattes som ensidig negativt, for, bak umiskjennelige problemer vitner det om et ønske om en åndelig opplevelse. Men dette dekker ikke over det faktum at mange av disse fellesskapene har omfavnet en religion som lover jordisk lykke.

Fra katolsk side har det vært mulig å komme i dialog med de klassiske pinsevennene. Med andre pentekostale og karismatiske grupperinger er det alvorlige vansker på grunn av deres nokså aggressive misjonsmetoder. Stilt overfor denne utfordringen har Det pavelige råd for fremme av kristen enhet organisert seminarer om økumenikk for biskoper, teologer og legfolk på de forskjellige kontinenter. Det er fremfor alt nødvendig fra katolsk hold å gjøre en pastoral samvittighetsransakelse, og

stille oss selv et selvkritisk spørsmål: Hvorfor forlater så mange kristne vår kirke? Vi bør begynne med å spørre hvor vi selv kommer til kort, heller enn å spørre hva som er galt med de pentekostale. Hvordan kan vi svare på denne nye utfordringen med en liturgisk, kateketisk, pastoral og åndelig fornyelse?

Den økumeniske dialog i Norge

Den økumeniske dialog i Norge bærer preg av etapper, og er i stor grad – om enn ikke utelukkende - preget av landets «lutherske» dominans. Men det som tas opp på nasjonalt nivå er i høy grad inspirert og påvirket av det som skjer internasjonalt.

Uformelt ble det i 1963 opprettet en studiegruppe i Oslo bestående av katolske og lutherske teologer. Initiativtakere var sokneprest Karl Hafstad (Den norske kirke) og dominikanerpater Hallvard Rieber-Mohn. Gruppen fungerte gjennom flere år, og fikk også et medlem fra Den ortodokse kirke, fader Therapon Hümmerich. Disse teologene gjennomgikk først i fellesskap konsildokumentene, så fulgte en vurdering av Den augsburgske bekjennelse i lys av tekstene fra konsilet.

> Til syvende og siste forutsetter en interreligiøs dialog at kristne kan snakke samme språk; ja, nødvendigheten av interreligiøs dialog gjør den økumeniske dialog enda mer påtrengende nødvendig.

I 1967 fikk Universitetet i Oslo sin første lærestol i økumenikk og misjonsvitenskap. Det var heller ikke uten sammenheng med utviklingen som hadde skjedd i kjølvannet av Det annet vatikankonsil. Teologiprofessor Inge Lønning formulerte det slik:

> Med den nye situasjon som var oppstått i forholdet kirkene imellom, kunne et teologisk fakultet ikke lenger sies å innfri sine forpliktelser i forskning og undervisning uten å etablere en slik lærestol. Samtalen kirkesamfunnene imellom var rett og slett blitt en så ufrakommelig del av den kirkelige virkelighet at ansvarlig forskning i teologi og undervisning ikke lenger kunne drives uten faget økumenikk.[19]

Som en konsekvens av den internasjonale katolsk-lutherske dialog, begynte en norsk katolsk-luthersk samtalegruppe sitt arbeid i 1979. Ifølge sine retningslinjer skulle gruppen være «et fast forum for teologiske samtaler» mellom de to partene. Og gruppens medlemmer ble oppnevnt henholdsvis av Norsk Katolsk Bisperåd og Mellomkirkelig Råd for Den norske kirke. Fra denne samtalegruppen foreligger det tre uttalelser: *Nattverden – Herrens måltid* (1982), *Kirkens embete* (1986), *Rettferdiggjørelsen* (1991). Etter utgivelsen av det siste dokumentet i 1991, ble den katolsk-lutherske samtalegruppen i Norge «lagt i dvale». I forlengelsen av dette, fulgte et initiativ fra Teologisk Nemnd (under Mellomkirkelig Råd, Den norske kirke) «at det vert oppretta ei uoffisiell kontaktgruppe med Den romersk-katolske kyrkja i Noreg».[20]

Det skjedde høsten 1992 da det ble etablert en katolsk-luthersk kontaktgruppe. Oppdraget var å videreformidle resultatene av samtalerundene mellom de to kirkene (internasjonalt og nasjonalt), og å øke samarbeidet for bedre å ivareta kirkenes samfunnsansvar.[21] Denne gruppen fungerer stadig vekk og har de siste årene både i navnet og gagnet blitt dagens «Katolsk-lutherske samtalegruppe» med tiltagende vekt på fagteologisk arbeid. Bl.a. har felleserklæringen om rettferdiggjørelseslæren aktualisert dette.[22] På dagsorden for de siste møtene har studiedokumentet om Kirkens apostolisitet (*The Apostolicity of the Church*) – fra Den offisielle luthersk-katolske kommisjon for enhet i 2006 stått sentralt. Femtiårsmarkeringen av åpningen av Det annet vatikankonsil (høs-

ten 2012) og Reformasjonsjubileet (2017) vil få selvskreven plass på dagsorden.

Mens arbeidet i den katolsk-lutherske samtalegruppe har vært *bilateralt*, har det i Norsk Teologisk Samtaleforum (NTSF) vært *multilateralt*. På stiftelsesmøtet i 1983 ble det understreket at deltakelse i Norsk Teologisk Samtaleforum innebar et moment av offisiell anerkjennelse fra de forskjellige kirkelige fellesskaps side av at en samtale om teologiske spørsmål var nødvendig. Dette for å få et bilde av hvor kirkelige fellesskapene står sammen og hvor de skilles. Deltakerne ble – og blir fortsatt – oppnevnt fra sine respektive kirkelige fellesskap. I de senere års samtaler har disse vært representert: Den Evangelisk Lutherske Frikirke, Den katolske kirke, Den norske kirke, Den ortodokse kirke, Det norske Baptistsamfunn, Det norske Misjonsforbund, Frelsesarmeen, Metodistkirken, Vennenes Samfunn Kvekerne, Pinsebevegelsen, utenlands menighetene, Adventistene (observatør) og tidvis Oslo kristne senter.

De første årene (frem til 1987) var «Lima-dokumentet» om dåp, nattverd og embete tema for samtalene.[23] Siden falt valget på et annet av prosjektene til Kirkenes Verdensråds kommisjon for «Faith and Order»: «Vi bekjenner den ene tro».[24] Ved hjelp av dette dokumentet var målet å komme frem til hva kristne kirker og trossamfunn i Norge kunne si sammen om den felles tro ved avslutningen av det 20. århundre. Dette arbeidet resulterte i «Trosbekjennelsen i vår tid. En økumenisk kommentar til Den nikenske trosbekjennelse» (2001).[25]

Ved avslutningen av arbeidet med trosbekjennelsen har NTSF i dialog med Norges Kristne Råd (NKR)[26] definert seg selv som den faste norske økumeniske «Faith and Order»-gruppe med det mål å kunne komme med utkast til responser og uttalelser på dokumenter fra det internasjonale økumeniske miljø til hjelp for styret i NKR. I 2009 kom teksten om «Kirkens vesen og oppdrag» – nok engang med utgangspunkt i et dokument fra «Faith and Order».[27] Allikevel har NTSF stor frihet i valg av emner for dialog. Forholdet til Israel og Palestina har vært oppe,[28] og i høst utgis nok en rapport. Denne gang om gudstjenestene i de forskjellige kirkelige tradisjoner.[29]

Hvor går vi videre?

De siste årtier har økumenikk og den økumeniske bevegelse blitt vanlig, «normalt», for de fleste kristne. I en situasjon hvor begrepet globalisering preger vår tilværelse med all sin tvetydighet, synes økumenikk å være en opplagt ting for folk flest. Likevel har den første euforiske fasen av den økumeniske bevegelse som fulgte etter Det annet vatikankonsil, i de siste ti årene vært preget av tretthet, desillusjoner og stagnasjon.[30] Mange kristne forstår heller ikke lenger forskjellene som kirker og kirkefellesskap kives om. Andre hevder at økumenikk er gammeldags og at interreligiøs dialog nå representerer den nye agenda. Men det er likevel en forskjell, – ikke konkurranse – mellom de to dialogene: Til syvende og siste forutsetter en interreligiøs dialog at kristne kan snakke samme språk; ja, nødvendigheten av interreligiøs dialog gjør den økumeniske dialog enda mer påtrengende nødvendig.

I dag er menneskene nærmere hverandre takket være nye former for kommunikasjon og reiser; nasjoner og folk er mye tettere knyttet sammen; de er så å si i samme båt, på godt og vondt. Dette gir en impuls til kristne kirker og fellesskap som blir utfordret til å reflektere over sine splittelser og forsøke å beseire dem. Slik er økumenikken på sitt vis et tegn i tiden. Den er desto mer nødvendig, siden splittelsen mellom kristne blir mer og mer skammelig og skandaløs, og hindrer dem i å være et felles vitnesbyrd om liv, rettferdighet, fred, menneskelig verdighet og solidaritet i en verden som i aller høyeste grad trenger et slikt vitnesbyrd.

Hvordan går vår økumeniske ferd videre? Et klart og entydig svar er umulig å gi. Til det er situasjonen for forskjellig; avhengig av hvor man befinner seg geografisk, kulturelt og lokalkirkelig. For Den katolske kirke er det imidlertid tre elementer som – uavhengig av de mer ytre

omstendigheter – er forutsetning for fullt fellesskap: fellesskap i tro, felles sakramenter og fellesskap i det apostoliske oppdrag.[31]

I prinsippet bør vi begynne på grunnlag av vår felles trosarv, og forbli trofast mot det som vi med Guds hjelp på allerede har oppnådd økumenisk. Vi bør så mye som mulig frembære et felles vitnesbyrd om vår tro i en stadig mer sekularisert verden. Dette betyr også, i vår nåværende situasjon, å gjenoppdage og forsterke grunnlaget for vår tro. Faktisk blir alt ustabilt og meningsløst hvis vi ikke har en fast og bevisst tro på den levende Gud, Treenig og Én, på Kristi guddom, på korsets frelsekraft og på oppstandelsen. For dem som ikke lenger vet hva synd er, og hva det vil si å være viklet inn i synd, er synderens rettferdiggjørelse ikke relevant.

Det er bare ved å basere oss på vår felles tro at vi er i stand til tale om våre forskjeller. Og det må foregå på en klar, men ikke-polemisk måte. Vi må ikke krenke andres følelser eller være respektløse; vi på ikke peke på hva andre ikke er og hva de ikke har. Vi må isteden være vitner om vår tros rikdom og skjønnhet, på en positiv og imøtekommende måte. Vi forventer samme holdning fra andre. Hvis dette skjer, vil vi og våre motparter være i stand til å virkeliggjøre Johannes Paul IIs visjon: ikke bare en utveksling av ideer, men av gaver som vil berike begge sider (UUS 28; 57). En slik utvekslingsøkumenikk er ikke utarmende, men en felles berikelse.

I den dialog som er grunnlagt på åndelig utveksling, vil teologisk dialog også ha en vesentlig rolle i fremtiden. Her er man inne i en ny og krevende fase. Den norske teologen Turid Karlsen Seim bemerker: «Tidligere faser i dialogen var veldig optimistiske. Nå er en kommet inn i et forandringsalvor. Dette gjør resepsjonen vanskeligere, og motstanden større. Det er ikke uttrykk for en økumenisk vinter, men for at en nå står overfor de avgjørende spørsmål.»[32] Og spørsmål som tidligere har vært oppe, kommer igjen på sakslisten: Embetstenkning og ekklesiologi; utøvelsen av enhetstjenesten («Peterstjenesten»).

Men dette teologiske arbeid vil bare være fruktbart hvis det blir støttet opp av en bønnens økumenikk, en hjertets omvendelse og personlig helliggjøring. Åndelig økumenikk er i realiteten den økumeniske bevegelses sjel (UR 8; UUS 21-27), og vi bør være de første til å sette den ut i livet. Uten en sann fellesskaps spiritualitet, som lar oss gi plass for den annen uten å gi avkall på vår egen identitet, vil alle våre anstrengelser bli sprett i en gold og tom hyperaktivitet.[33]

Sr. Else-Britt Nilsen OP (f. 1946) er dominikanerinne ved Katarinahjemmet i Oslo, hvor hun også tidligere har vært priorinne i til sammen 12 år. Utdannet dr. theol, og har hatt en rekke sentrale kirkelige verv. For tiden blant annet professor II ved Menighetsfakultetet, leder for Norges Kristne Råd og generalpriorinne for kongregasjonen Notre-Dame de Grâce.

Noter

1 Ioannes Paulus PP. II *Ut unum sint*, UUS, 1995. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint_en.html

2 Prekenen var den nyvalgte paves aller første, og ble holdt foran kardinalkollegiet 20. april 2005. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2005/documents/hf_ben-xvi_mes_20050420_missa-pro-ecclesia_en.html

3 Jf. intervju med kardinal Walter Kasper; Nilsen, Else-Britt: «Økumenikk er ikke et valg, men en hellig forpliktelse»; i *St. Olav* årg. 120, nr 9/10 (2008). Kardinalen besøkte Norge i anledning Menighetsfakultetets 100-årsjubileum oktober 2008.

4 Jf. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/sub-index/index_card-kasper.htm - i særdeles Kaspers orientering 23.11.2007 som delvis er resymert.

5 *Unitatis Redintegratio*, UR, 1964.

6 *Directory for the application of principles and norms on ecumenism.* http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/general-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19930325_directory_en.html

7 Jf. Nilsen, Else-Britt: «Kardinal Kurt Koch – Enhetens tålmodige tjener» »; i *St. Olav kirkeblad* 4-2011, s. 10-11.

8 http://www.oikoumene.org/en/who-are-we/organization-structure/consultative-bodies/faith-and-order.html
9 De skilte seg fra resten av kirken etter Konsilet i Kalkedon i 451. De orientalske ortodokse kirker godtok ikke konsilets to-natur-lære om at Kristus har to naturer, den menneskelige og den guddommelige. Jf. Per Kværne og Kari Vogt (red.) *Religionsleksikon*, Cappelen, Oslo 2002:257.
10 Under det nestorianske skisma i året 431, brøt kristendommen i Mesopotamia med resten av den opprinnelige kristne kirke, altså tjue år før de orientalske ortodokse kirker. Nestorius (c. 381-451) utformet en kristologi som, for å hevde Kristi sanne menneskenatur skilte Kristi guddommelige og menneskelige natur fra hverandre på en slik måte at personens enhet gikk tapt. Han avviste betegnelsen *theotokos*, Gudføderske om Maria og ble derfor midtpunkt i en stor teologisk strid. Dømt som kjetter på kirkemøtet i Efesos i 431. Jf. http://da.wikipedia.org/wiki/%C3%98stens_Assyriske_Kirke
11 http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/anc-orient-ch-docs/rc_pc_christuni_doc_20090129_mission-church_en.html
12 Bispeembetet er konstituerende for kirken; enhetens garantist: Ingen biskop, ingen kirke.
13 *Unerte kirker* «betegner de ortodokse og orientalske kirkelige samfunn som er blitt forent med Den katolske kirke ved å anerkjenne pavens overhøyhet, men som har beholdt sin liturgi og kirkeforfatning ... I 1990 ble det utgitt en felles kanonisk rett for disse østkirkene som hører inn under Vatikanets kongregasjon for øst-kirkene»; Kværne /Vogt: *Religionsleksikon*, s. 379.
14 Dette til tross for viktige klargjøringer som fant sted ved møtene i Balamand (1993) og Baltimore (2000).
15 Jf. Lukash, Dmitry: *Katolikker i dagens Russland: Identitet og selvforståelse i det post-sovjetiske samfunn* Masteroppgave i religion og samfunn (Oslo: TF/UiO 2012).
16 http://www.zenit.org/article-21012?l=english
17 http://www.catholicworldreport.com/Item/1057/gods_ecumenical_copilot.aspx; http://www.kath.net/detail.php?id=37562
18 For dialogen med disse; jf. også Kasper, Walter: *Harvesting the Fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue* (London / New York: Continuum 2009).
19 Bloch-Hoell, Nils: *Katolske kristne og vi andre* (Oslo: Land og kirke/Gyldendal 1986), s. 9-10.
20 Skriv datert 05.05.1992.
21 Første møte fant sted i Oslo 27.10.1992. Biskop Gerhard Schwenzer hadde innkalt de katolske deltakerne, mens de lutherske var oppnevnt av Teologisk Nemnd. Katolsk-luthersk kontaktgruppe har alltid én biskop fra hver kirke, og som annen hver gang er «ordfører».
22 Foreligger på norsk, *Felleserklæringen om rettferdiggjørelseslæren* (Oslo: Den norske kirke/Mellomkirkelig Råd 2009). I denne utgaven foreligger dessuten Metodistkirkenes Verdensråds tilslutning fra 2006.
23 *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper No. 111, Geneva, World Council of Churches, 1982.
24 *Confessing One Faith. Towards an Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as Expressed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381)*, Faith and Order Paper No. 140, Geneva, World Council of Churches, 1987.
25 *Trosbekjennelsen i vår tid. En økumenisk kommentar til den nikenske trosbekjennelsen.* Norges Kristne Råds skriftserie Nr 4 (2001).
26 Norges Kristne Råd ble opprettet i 1992, og fusjonerte i 2006 med det mye eldre Norges Frikirkeråd (1902). Etter fusjonen har Norge et av de bredest sammensatte nasjonale økumeniske råd i verden. Jf. http://www.norgeskristnerad.no/index.cfm?id=350106
27 «Kirkens vesen og oppdrag»; i *Hva er kirken? To økumeniske bidrag*, Norges Kristne Råds skriftserie Nr. 15 (2006). Jf. *Faith and Order Paper 198: The Nature and Mission of the Church.* Faith and Order Paper No. 198, WCC, 2005.
28 *Israel og Palestina – En økumenisk utfordring*. Norges Kristne Råds skriftserie Nr. 14 (2006).
29 *«Når dere kommer sammen ...» Gudstjenesten i kristne kirker og trossamfunn i Norge*. Norges Kristne Råds skriftserie Nr. 16 (2012).
30 Jf. Ola Tjørhom, «An 'Ecumenical Winter'? Challenges in Contemporary Catholic Ecumenism», *The Heythrop Journal* Sept. 2008, s. 841–859.
31 Det sistnevnte omfatter hele kirkens apostolat som er både personalt og innholdsmessig forstått.
32 Jf. Turid Karlsen Seim i møte med Katolsk-luthersk samtalegruppe, Oslo 20. mai 2008. Jf. *How Can the Petrine Ministry Be a Service to the Unity of the Universal Church?* James Puglisi (Ed.), Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids MI, 2010.
33 Jf. Kasper, Walter: A *Handbook of Spiritual Ecumenism* (New York: New City Press 2007); Nilsen, Else-Britt: «Kardinal Kurt Koch – Enhetens tålmodige tjener».

Sigrid Undset.
Foto: Aschehoug.

Liv Bliksrud

Sigrid Undset som litteraturkritiker

Sigrid Undsets artikler og essays om litteratur ble trykt i aviser, samleverk, bøker og tidsskrifter. Som etterspurt internasjonal forfatter kunne hun skrive hvor hun ville. Men som katolikk følte hun seg forpliktet overfor katolske organer. Slik sto Undset i en særstilling i offentligheten. Både i Norge og i utlandet publiserte hun artikler om litteratur dels i etablerte forlagstidsskrifter, dels i mindre kjente, konfesjonsbundne blader. Artikkelen vil søke å belyse Undsets særegne kommunikasjonssituasjon og arten av hennes litterære kritikk.[1]

Parallelt med sitt skjønnlitterære forfatterskap skrev Sigrid Undset (1882–1949) flittig i aviser og tidsskrifter, og hun etterlot seg rikholdig produksjon – om lag tre tusen sider – med essays og artikler.[2] I disse tekstene tok hun direkte standpunkt til avgjørende spørsmål i tiden, og hun kom til å vikle seg inn i heftige debatter.

Som sakprosaforfatter holdt hun et høyt tempo til det siste. Bare ti dager før hun døde i 1949, publiserte hun to artikler i *Verdens Gang*, den ene var om Johan Falkberget, den andre om et amerikansk verk om hagiografier. Litteratur er da også et tema som blir berørt i nesten alle hennes essayistiske tekster, men bare i en mindre del av dem gjør hun litteraturen til hovedsak. I årene før 1920 skrev hun mest om kvinnesak og sosiale spørsmål, i mellomkrigstiden om historie, religion og livssyn. I 1930-årene og under krigseksilet i USA dreide det seg særlig om kampen mot nazismen, og etter krigen engasjerte hun seg igjen i politiske og moralske diskusjoner om bl.a. pasifisme og kommunisme.

Av Undsets rundt regnet 260 essayistiske tekster er omtrent en fjerdedel litterære, i den forstand at de tar for seg et verk, en forfatter, et forfatterskap, en sjanger, gir litterære oversikter eller behandler spørsmål om diktning. De representerer et mangfold av teksttyper og ble publisert i ulike sammenhenger, bare et fåtall av dem i tidsskrifter. Noen var bidrag til festskrifter, bl.a. til Georg Brandes, William Nygaard og Thomas Mann[3], eller bestilte artikler til større bokverk. Det gjelder for eksempel det lange essayet «Strømmen tyner», om eventyr og eventyrfortellere, som opprinnelig inngikk i folkloristen Rikard Berges samling *Norsk sogukunst* (1924). Andre var innledninger til skjønnlitterære utgivelser, eksempelvis det korte forordet til den engelske oversettelsen av Aksel Sandemoses *En flyktning krysser sitt spor* (1936).[4] Også et 80 siders litterært essay, monografien *Steen Steensen Blicher*

(1957), var opprinnelig innledningen til en amerikansk Blicher-utgave i 1945.[5]

De aller fleste av Undsets litterære artikler er av opplysende karakter og dreier seg om nordisk og europeisk middelalderlitteratur, særlig om saga, folkeviser og hagiografier. Som katolsk forfatter fra midten av 1920-årene følte hun seg forpliktet til å gjøre nyere utenlandsk katolsk litteratur kjent i Norge. Hennes favoritt var den engelske katolske forfatteren G.K. Chesterton. Hun skrev flere artikler om ham og oversatte i 1931 hans verk *The Everlasting Man* (1925) til norsk (*Det evige menneske*), forsynt med et langt forord. I mindre omfang introduserte hun franske[6] og tyske[7] katolske forfattere.

Undset skrev også om norske forfatterkolleger og deres verk. Noen av artiklene var basert på minnetaler, som hun i egenskap av formann i Den norske forfatterforening hadde holdt ved deres bortgang (bl.a. Olav Duun, Nordahl Grieg, Regine Normann). Andre var hyllestartikler til fødselsdager (bl.a. Peter Egge, Johan Falkberget). Hun var også anmelder av aktuell norsk og nordisk samtidslitteratur. De fleste bokomtaler er korte og levert på bestilling, av og til ba hun selv om å få anmelde. Hun skrev helst om romaner innenfor den realistiske tradisjon – av Peter Egge, Kristian Elster d.y., Charles Kent, Moa Martinson og Sally Salminen m.fl. I anmeldelsene gir hun oftest et handlingsreferat av verket, så kommer kritikken. Hun setter gjennomgående som kvalitetskriterier at menneskeskildringen er overbevisende, at det er en troverdig sammenheng i figurenes liv og skjebne, og at miljøskildringen virker sann og ekte. Dette er virkningsestetiske kriterier, og de spiller en stor rolle i Undsets litterære vurderinger. Hun er ikke opptatt av estetisk raffinement. Hun kan påpeke at et verk virker uferdig eller tilfeldig i oppbygningen, men hun bryr seg sjelden om å utdype svakheter.

Når hun mislikte et verk, kunne hun bli polemisk og satirisk, men også grundigere og mer detaljert. Et eksempel er den lange anmeldelsen av professor Samson Eitrems språk i boken *Det gamle Grækenland* (1918), en oversettelse av antikkens tekster.[8] Undset viser med mange eksempler hvorfor hun synes boken lider av en definitiv mangel på stilsans. De greske sagn bør dufte av ville roser, timian og vin eller av stanken av blod og smuss, men professoren «fylder dem med kaffe og kakao». Hans Cicero lukter langpipe. Sagnfigurene er fri for historisk sus: «Det gaar *ikke* an at fortælle om Phaidra og Hippolyt som om hun var fru direktør dit eller dat paa Slemdal, skjæbnesvangert optat av sin stedsøn, cand. theol., dydig og sportsmand med puttis.»[9] Eitrem gjengir nemlig tekstene i hverdagsspråk og tar ikke høyde for forskjellen mellom sagnfigurenes universalitet og moderne menneskers individualitet. I forlengelsen av sitatet ovenfor skriver hun:

> Derimot gaar det an å fortelle om fru direktøren og den skiløpende teolog saa vi mindes Phaidra og Hippolyt. Det er det som er pointet – vi kan forstørre vore egne individuelle følelser og skjæbner op imot de gamle sagn – vi kan ikke krympe sagnene ind for at faa dem til at ligne en privat liten nutidsskjæbne.[10]

Undset skrev en rekke mer inngående essays om norske og utenlandske diktere hun følte en særskilt tilknytning til. Blant dem sto Tryggve Andersen, Jane Austen, de engelske søstrene Brontë, Marie Bregendahl, Selma Lagerlöf og D.H. Lawrence i en særstilling. Under sitt femårige krigseksil i Amerika skrev hun en god del om norsk, nordisk og amerikansk litteratur, mest i form av oversiktsartikler.

Undset og *Samtiden*

Undset publiserte i *Aftenposten*, *Dagbladet* og *Morgenbladet*, *Tidens Tegn* og *Verdens Gang*. Når det gjaldt norske tidsskrifter, bidro hun mest til det allmennkulturelle *Samtiden*. Her finner man tolv tekster av Undset over et tidsrom på over 40 år, fra 1908 til 1949, om lag halvparten er om litteratur. Tidsskriftet ble grunnlagt av

Gerhard Gran i 1890 og ble først utgitt på Johan Griegs forlag i Bergen. I de første ti årene var hovedsaken for Gran litterære bidrag – dikt og noveller og anmeldelser av ny litteratur.[11] Ved århundreskiftet ble *Samtiden* overtatt av William Nygaard og utgitt på Aschehoug, som var Undsets forlag. Overtakelsen av *Samtiden* innebar et utvidet samfunnsmessig engasjement fra Nygaards side. Han kastet seg aktivt inn i samarbeidet med Gran, som ble en av hans viktigste litterære rådgivere, og han vervet sine egne forfattere som bidragsytere til tidsskriftet. bl.a. Garborg og Kinck.[12] Nygaard behandlet de diktende damer med respekt og ærbødighet, og i det nye århundret ble Aschehoug deres forlag. De slapp også til i *Samtiden*. I perioden 1900 – 1910 hadde tidsskriftet, foruten Undset, flere av Aschehougs etablerte kvinnelige diktere som bidragsytere: Nini Roll Anker, Ragnhild Jølsen og Hulda Garborg.

Den unge Sigrid Undset var blitt et navn i norsk litteratur straks hun sto frem med romanen *Fru Marta Oulie* i 1907, og med nobelprisverkene i 1920-årene skulle hun bli den reneste gullgruven for Aschehoug.[13] Men hun var blitt en suksessfaktor for forlaget lenge før den tid. Fra debuten til 1920 leverte hun en vellykket bok nesten hvert år. Nygaard og Gran skjønte fra første stund at Undset var en forfatter å satse på, og allerede i 1908, året etter debuten, ble hun vervet til *Samtiden*. Hennes første bidrag til tidsskriftet var tre elegiske dikt i nyromantisk stil – «Credo», «Maiaften» og «Høstvarsel» – som siden ble innlemmet i diktsamlingen *Ungdom* (1910). Tre år senere brakte *Samtiden* igjen en smaksprøve på en Undset-tekst *in print*. Det var novellen «Simonsen», om en taper i det moderne industrisamfunnet. Den gikk inn i novellesamlingen *Fattige skjæbner* (1912).

I 1911 slo hun igjennom for fullt med romanen *Jenny*. Boken ble ansett som «usedelig» og ble en sensasjon, men kritikerne var i villrede om forfatterens hensikt. *Norsk Familiejournal* oppfordret henne til å komme med en redegjørelse. I en kort artikkel i journalen svarte hun at boken måtte tale for seg selv: «Kommer ikke de tanker frem som var de ledende under arbeidet, tilstrekkelig frem i en bok, er det bokens feil».[14] Det var kvinnesakskvinnene som hadde størst problemer med romanen. Jennys lengsel etter kjærlighet var upassende i forhold til kampen for kvinners selvstendighet, og i 1912 innkalte Kvindelig stemmeretsklub til en debatt, som utviklet seg til et rabaldermøte.[15] Undset var til stede, men unnlot å si noe. Mange spurte nå om hvor Undset «egentlig» sto i kvinnesaken. Det gjorde også *Samtidens* redaksjon, og i 1912 ble hun anmodet om å anmelde boken *Verden som manden har indrettet den* av den fremstående amerikanske feministen Perkins Gilman.[16]

Samtiden hadde helt fra begynnelsen vist interesse både for kvinnesaken og dens kritikere. Gilman var blitt oversatt til norsk i 1905, og da hadde redaksjonen invitert Hulda Garborg, som var ikke var den mest radikale i synet på «kjønnsroller», til å anmelde Gilmans bok *Hjemmet*.[17] Det er derfor mye som tyder på at redaksjonen hadde oppfordret Undset til å komme med kritiske ytringer om kvinnesaken. I så fall ble den ikke skuffet. Undset, som i 1912 oppholdt seg i London, suffragettenes arnested, svarte på utfordringen med essayet «Nogen kvinde-saksbetragtninger».[18] Dette var hennes første signerte innlegg som i sin helhet var viet kvinnespørsmålet.[19] I en feministisk sammenheng er dette en viktig tekst, fordi den i all hovedsak inneholder det man gjerne har kalt Undsets «kvinnesyn».

Undset skriver ganske utførlig om Gilmans bok, men bruker den først og fremst som et påskudd til å fyre løs med sine – feministisk sett – utidsmessige betraktninger over kvinnespørsmålet. Hun deler ikke den populære oppfatning Gilman sto for, at kvinnen nå har reist seg til frigjøring fra mannens tusenårige undertrykkelse. Undset ser ikke på kvinnebevegelsen som en primært frigjørende bevegelse, men som en tilpasning til en ny teknologi og et nytt kapitalistisk samfunnssystem. Men fordi industrisamfunnet og «maskinkulturen» har forrykket den gamle arbeidsdelingen mellom kjønnene, mener hun at det nå er «en tvingende nødvendighet for kvinderne

at skaffe sig indflydelse over de faktorer, som bestemmer disse forhold».[20] Derfor er hun glad for at kvinnene i Norge har adgang til å ivareta sine interesser i samfunnet i høyere grad enn i noe annet europeisk land. Hun godtar heller ikke Gilmans idé om at kvinnene, i egenskap av mødre, er i besittelse av spesifikke omsorgs- og fredselskende egenskaper som burde komme offentligheten til gode. Undset anser morsomsorg som et naturlig instinkt, men det borger ikke for omsorg for andre barn enn kvinnens egne. Moderlighet i videre forstand, omsorgen for de svake og hjelpeløse, har ifølge Undset ikke i særlig høy grad vært utøvet av mødre, men vesentlig av barnløse kvinner. Det å være mor betegner ikke noe annet enn et fysisk faktum, men et faktum av en helt spesiell karakter: «Dette fysiske faktum betyr i det menneskelige samfund så meget, at en kvinde ikke kan bli noe bedre enn en god mor, og ikke noget værre end en daarlig mor».[21] Til tross for at hun synes Gilman røper begrenset kjennskap til verden som den er, og menneskene som de er, avslutter hun med å si at det «rørende og vakkert» å lese hva amerikanerinnen går ut fra er kvinnenes interesser, og vil ønske at boken hennes blir meget lest. Undsets kritikk av Gilmans bok er analytisk i formen og ironisk og overbærende i tonen. Teksten er mer ideologikritisk enn litteraturkritisk og kom til å stå som det første essayet i samlingen *Et kvindesynspunkt* (1919).

Brontë og Lawrence

Av en helt annen karakter er det over femti sider lange essayet «Tre søstre», om de engelske diktersøstrene Emily, Anne og Charlotte Brontë, som gikk over tre nummer av *Samtiden* i 1917.[22] Essayet er et biografisk og litteraturvitenskapelig arbeid basert på grundige kildestudier. Undset beundret både søstrene Brontë og andre engelske forfatterinner fra det tidlige 1800-tallet. Det var nemlig, ifølge Undset, en tidsalder som frembrakte mer interessante kvinneskildringer enn samtidens. Med velkjent brodd mot sin egen tids ideologiske kvinnesyn fremholder hun at selv om kvinnene i victoriatiden ble pålagt strenge regler om hva som var sømmelig adferd, var dette bare i det ytre. Kvinnens indre liv var det ingen som blandet seg i. Epokens dydsirede kvinneideal «handlet mere om hvordan hun skulde være, end hvad hun skulde ville».[23] Verre ble det sist i århundret, da idealet gikk ut på at kvinnen skulle være som hun ville. Men det var et ideal som foreskrev henne at hun skulle ville mannens frihet og mannens arbeide. Undset finner det derfor rimelig:

> at kvindelitteraturen viser meget mere avvekslende fysionomier i en tidsalder da kvinderne er underkastet forbud, end senere da dagsordenen var paabud. Man finder ikke let inden nogen nations litteratur i de sidste femti aar en række saa indbyrdes ulike kunstnerfysionomier som Jane Austen[24] (som iøvrig tilhører en tidligere tid end dronning Victorias), Mrs. Gaskell, George Eliot, Mrs. Browning, Christina Rossetti og de tre indbyrdes saa ulike søstre Brontë.[25]

Av de tre søstrene satte hun Charlotte høyest. Hun poengterer at Charlotte Brontë skildret sine figurer i lys av den tidlige victoriatidens *Weltanschauung*, som i motsetning til den moderne tids var metafysisk forankret. Hos Brontë var mennesket fremdeles mystiker og hadde lov til å tenke stort om sin egen sjel og sitt eget liv: «Hver eneste liten ubetydelig ungpike fik ha i fred forestillingen om at hennes hviskede ja og nei hørtes i universets centrum og hendes dyder og udyder, hendes kampe, hendes seire og hendes nederlag var av betydning hinsides stjernerne».[26] Hun beundrer Brontës evne til å skildre elskovens skjebnesvangre makt over menneskene: «Saa dyp er Charlottes forstaaelse av lidenskapens væsen, at hun avviser de smaa følelsers pjankede snak om kjærlighetens ret og elskovens lov; hun vet at elskoven skaper ingen love, den bryter alle».[27] Her fant Undset en gjenklang av middelalderens nådeløse syn på kjærligheten,

slik hun selv hadde funnet det i middelalderens litteratur, særlig i folkevisene, og slik hun selv skulle dikte om kjærligheten i sine middelalderromaner.

I dette essayet gir Undset momenter til hva man kan kalle hennes poetikk. Essensen i den at diktningen skal være realistisk i betydningen hensynsløst ærlig mot livet og virkeligheten. Men livet og virkeligheten, det er i dikterens «eget hjerte, i dets ubegrænsede muligheter, i drømmene og længslerne, i hungerens og tørstens luftspeilinger – og i alle de smaa graasten av dage som tilværelsen rinder hen over».[28] I dette perspektiv kaller hun Charlotte Brontë en realist av overbevisning og med overlegg. Men denne forfatterinnens største ære, skriver Undset, var at hun satte sig ut over tidens fordommer, når de hindret henne i å skrive sant og kunstnerisk.

D.H. Lawrence var en annen engelsk dikter som satte seg utover tidens fordommer. Om ham skrev Undset i essayet «D.H. Lawrence» i 1935. Hun skrev det i anledning utgivelsen av romanen *Sønner og elskere*, som var hans første roman på norsk, med forord av Undset.[29] I *Samtidens* jubileumsantologi fra 1965 er det trykt opp igjen, som eksempel på en av tidsskriftets godbiter gjennom tidene. Redaktørene Arthur Holmesland og Philip Houm skriver i forordet til antologien: «I den lange rekken av sentrale artikler om ikke-norske kunstnere og andre personer har vi valgt ut én, og denne gang var valget ikke vanskelig, det falt på *Sigrid Undsets* essays om D.H. Lawrence.»[30]

Essayet er et inspirert dypdykk, både i Lawrences livsverden og hans dikterverden. I Lawrence så Undset et visjonært geni og en kunstner som i sjelden grad virker direkte på sansene. Undset tok avstand fra enhver diktning som benekter det seksuelle instinkt i den menneskelige erfaring, og hun forsvarer her Lawrence mot godtfolk og puritanere som fant hans seksualskildringer umoralske – aldri hadde vel noen dikter tatt kjønnet så dødsens alvorlig som han. Hun er fascinert av hans grunnmotiv, kjønnsforholdet som en krig på liv og død mellom mann og kvinne. Hun sporer en latent angst i dette motivet, som hos Lawrence «kulminerer i opptrin av en vill, uhyggelig skjønnhet, ulikt alt annet som er skrevet om ur-angsten i livet».[31] Hun leser Lawrences seksualevangelium «sympatisk», som et desperat svar på skrekken for følgene av tilværelsens mekanisering, for kuldedød og nedsettelse av vitaliteten: «Mot det intellektuelle stiller Lawrence det paniske i menneskene; det er kilden hvorfra livet blir holdt vedlike i angst og lyst. Lawrence som vilde være Messias, vilde også være Pan».[32] Men antinazisten Undset noterer med bekymring de farlige tendenser i Lawrences diktning. I sin blodsmystikk og vitalisme er han ikke langt borte fra frembrytende ideologier i Tyskland, her minner han om «en eller annen ny-tysk raseteolog». Hun avslutter slik:

> Meget av det som skjer i Europa idag, og enda mere som saktens vil komme til å skje, er massemenneskenes brutale reaksjon mot de problemer som undtagelsesmennesket, geniet Lawrence, øinet og kjempet med på sin måte: i sin diktning, hvorav iallfall en stor del vil bli stående som vår tids arv til efterslekten.[33]

Artikkelen om Lawrence ble den siste Undset skrev om litteratur i *Samtiden* før andre verdenskrig. Etter krigen dukket hun opp igjen. Flere av bidragene var oversettelser av tekster fra krigsårene i Amerika. I 1946 publiserte *Samtiden* det siste kapitlet av reise- og krigsboken *Tilbake til fremtiden* – «med forfatterinnens tillatelse», som det står i ingressen. Dette var kontroversielt, for boken var i 1946 blitt forbudt i Norge. Den sovjetrussiske ambassaden hadde protestert mot Undsets skildringer av Russland, og opplaget ble holdt tilbake til 1949.[34]

I 1946 brakte *Samtiden* essayet «Skandinavisk litteratur». Det var blitt trykt på engelsk i USA i 1943.[35] I ingressen forklarer Undset hvorfor hun bruker betegnelsen «skandinavisk» fremfor «nordisk»: «Styret vilde endelig at jeg skulde bruke glosen «Skandinavisk», fordi «Nordisk» i deres ører hadde en ubehagelig minnelse om

det tyske folkeeventyret, hvorefter tyskerne også skulde være «Nordiske mennesker»». Artikkelen er en miniversjon av nordisk litteraturhistorie, fra middelalderens islandske sagaer til den unge døde Karin Boye. Det overordnede synspunkt på den nordiske diktningen er at den – i motsetning til den tyske – er utpreget realistisk, usentimental og livsbejaende. Hun avslutter slik: «Vi kommer alltid til å synge som en av våre norske diktere [Per Sivle]: 'Å kjenner du inkje ikvell, ikvell, /at livet det er no det likaste lell'».[36]

Undsets siste litterære bidrag til *Samtiden* var en hyllest til kollegaen og vennen Peter Egge på åttiårsdagen. Undset går inn på jubilantens mangfoldige forfatterskap. Hun ser ikke bort fra at det kan være ujevnt. Mest beundrer hun Egge for hans vise og overbærende menneskeforståelse. «Jeg vet ingen kunstner som har vært så lojal mot livet, slik det arter seg for folk flest, som Peter Egge [...]».[37] Hun finner ham teknisk best på sitt mest ukjente, som komediedikter, og morsomst, for der slipper han løs sin trønderhumor aldeles strålende.[38]

Edda, *Ukens Revy* og nordiske litterære tidsskrifter

Undsets relasjon til *Samtiden* ble en livslang affære. Hun var alltid en velkommen bidragsyter; under krigen skrev hun også i tidsskriftet *The Norseman*, som ble utgitt i London av *Samtidens* redaktør fra 1925, Jacob S. Worm-Müller.[39] Til andre norske tidsskrifter hadde hun bare kortvarige forhold. Hennes eneste bidrag til det norske litteraturvitenskapelige tidsskriftet *Edda* er artikkelen «Nogen tanker om de nordiske folkeviser fra middelalderen» (1921). Det er en lærd avhandling, som i format og vitenskapelig ambisjon er på linje med Undsets tre lange essays om norsk middelalder i Anders Bugge og Sverre Steen (red.): *Norsk kulturhistorie* (1939). Som vitenskapelig bidrag er artikkelen på flere punkter foreldet, men den inneholder også synsmåter som fremdeles må kunne kalles «god latin i balladeforskninga».[40] Artikkelens røde tråd er sammenligningen mellom de norske og de danske folkevisene. Undset drøfter den forskjell som ligger i at det finnes danske visesamlinger fra 1500-tallet, mens de norske visene først kom ut på 1800-tallet. Hun finner det sterkeste middelalderpreget i de danske riddervisene, og mer av psykologisk realisme og dramatikk i de danske enn i de norske visene, som viser mer mildhet og likevekt. En viktig grunn til denne forskjellen mener hun å finne i kulturhistoriske og føydale forhold. Motsatt Danmark fikk riddervesenet aldri riktig innpass i Norge, og de norske riddervisene ble derfor mindre virkelighetsnære, mer preget av drøm og fantasi enn de danske. Undset skrev artikkelen midt under arbeidet med middelaldertrilogien *Kristin Lavransdatter* (1920-1922). Emnet har en nær sammenheng med denne romanen, som i vesentlig grad er inspirert og preget av folkevisen. Dette er Undsets viktigste teoretiske bidrag om folkevisene, mens hun i Kristin-trilogien kan sies å sette deler av teorien og kunnskapen om i praksis.[41]

I 1922 ble Undset enstemmig innstilt til fast diktergasje av Stortingets universitets- og fagskolekomite. Det var ingen som syntes at gasjen var ufortjent, men saken utløste likevel en heftig debatt i Stortinget. Grunnen var at komiteen hadde gjort et unntak for Undset. Det var ikke lenger praksis å gi faste diktergasjer, men årlige forfatterstipend. Søkere som Duun, Gunnar Heiberg, Nils Collett Vogt og Hans Aanrud hadde dette året ikke fått diktergasje, bare stipend. Undset delte indignasjonen på sine kollegers vegne. Sakens ordfører i Stortinget var stortingsmann (senere stortingspresident) og høyrepolitiker C. J. Hambro. Under henvisning til Undsets «nasjonale innsats» som middelalderdikter støttet han stortingskomiteens beslutning. I artikkelen «Laugsvesen og aandsfrihet» i *Ukens Revy* – et tidsskrift han selv redigerte – gikk han løs på forfatterforeningen og insinuerte at «kamerat Undset» hadde handlet så «Moskva-solidarisk» fordi hun var under press fra foreningens laugsvesen.

Undset tok kraftig til motmæle i neste nummer av *Ukens Revy* i en artikkel med samme tittel som Hambros.[42] «Selv med fare for å pådra meg C.J.H.s enda dypere forakt må jeg [...] erklære at han er rent på villspor når han

tror at jeg er blitt antastet av hans spøkelser», skriver hun. Undset avviser påstanden om press fra kollegene og forsvarer sin forenings «laugsvesen», fordi dens «bærende kraft er kjærligheten til faget». Hun er også innom andre aktuelle litterære saker, bl.a. opprettelsen av et professorat i norsk litteratur ved universitetet. Hun gjør seg tanker om hva som gjør en diktning nasjonal og protesterer mot Hambros syn, at nettopp hennes middelalderdiktning skal oppfattes som mer nasjonal enn bøkene til hennes kolleger: Norges historie er en enhet, skriver hun, og det er ikke «mer av en nasjonal innsats å beskjeftige seg med Norges historie i middelalderen enn med Norges historie i 1905».[43]

Undset skrev bare sporadisk i nordiske litterære tidsskrifter. I *Litteraturen. Nordens Kritiske Revue*[44] anmeldte hun i 1918 den svenske forfatterinnen Elin Wägners nyeste roman *Åsa-Hanna*. Hun hevdet at denne romanen betegner en kunstnerisk fremgang i forfatterskapet. Mens Wägners tidligere romaner var naturalistiske og lignet fotografier, har hun i *Åsa-Hanna* lært seg å bruke sitt indre blikk. For uansett teknisk fullkommenhet kan aldri fotografien streife «kunstens væsen, som er å la os gjenopleve og gjenføle det som vi kanske aldrig selv har oplevet, men som eksisterer eller har eksisteret i vor sjæl som en menneskelig mulighet. Den kan aldrig komme til å gjengi det vi ser med sindet, bare det vi ser med øinene».[45]

I 1918 hadde Undset anmeldt svensk kvinnelitteratur i norsk presse på oppfordring fra svenske forlag.[46] I 1930-årene inviterte *Bonniers litterära magasin* henne til å anmelde bøker,[47] og magasinet trykte opp flere smakebiter på aktuelle Undset-utgivelser. [48] I 1933 leverte hun en artikkel til magasinet, en hyllest til Selma Lagerlöf på 65-årsdagen.[49] Undset konsenterer seg om *Gösta Berlings saga*. Hun betrakter den som en åndelig forfriskning etter nyromantikkens melankolske og «spaseraktige» natursvermeri. *Gösta Berlings saga* er et mirakel av en bok: «Her var den fulde, realistiske gjenfremstilling av de alkymistiske processer som gjør minder av hendelser, helter og heltinder av mennesker som har hatt noe ved sig, som fantasiens arabiske pulver kunde bite på». Mylderet av merkelige skikkelser med den fordrukne presten i sentrum er skapt av «virkelighetens» elementer, skriver hun, men ettersom skikkelsene «speilet sig i forskjellige øine og sind» får leseren aldri vite hvem de egentlig er. Er kavalerene på Ekeby «skrap som livet har kassert, eller er det relikvier efter en historisk tid?» Romanen gir intet svar. «Men hvor herlig og stort de ruver i Selma Lagerlöfs beretning!»

Et annet bidrag i *Bonniers Litterära magasin* var et essay i 1937 om den danske dikteren Marie Bregendahls forfatterskap.[50] Det var ikke skrevet for det svenske magasinet, for det var først blitt trykt i *Gads danske magasin*.[51] Foranledningen var at de to forfatterinnene hadde funnet hverandre på et forfattermøte i København. Bregendahl var, med sine folkelivsskildringer, historiske lærdom og muntlige fortellerform, nok en dikter i Undsets smak. Hun berømmer Bregendahl for hennes evne til å gjenskape det gamle danske bondesamfunnet i intenst levende bilder og til å tegne skarpe psykologiske portretter, særlig av barn. Undset anser det som en kvalitet at denne dikteren gjør sine barnestudier etter levende unger, i motsetning til mange moderne forfattere, som tilpasser sin viten om barn til «fortegninger og oppskrifter».

Her gir Undset et spark til 1930-årenes moteriktige litterære freudianisme. Slike spark til trender i samtiden forekommer rett som det er i hennes litterære artikler. De er nesten alltid preget av at hun var en «motstrøms» forfatter, både når det gjaldt kvinnesak og livssyn. Hun kan sjelden oppholde seg ved et litterært tema lenge av gangen uten å relatere det til et og annet som hun oppfattet som ubehaget i kulturen. Dette trekket ved tekstene hennes blir mer merkbart etter at hun var blitt katolikk. I norsk offentlighet var katolske synsmåter fremmede og lite velkomne. Som katolikk havnet Undset i en rekke opprivende debatter i dagspressen, først og fremst med norske protestantiske prester. Dette slet på kreftene. For å skrive om det som lå henne nærmest på hjertet som

katolsk kristen med håp om å bli forstått, valgte hun å benytte seg av spesifikt katolske publiseringskanaler.

Undset som katolsk tidsskriftaktør

Undset konverterte til Den katolske kirke i 1924. Som katolikk knyttet hun seg særlig til de lærde franske dominikanerne, som nylig hadde etablert seg med kloster og kirke i Oslo. De første årene var hun «vanlig» medlem av kirken. Men i 1928, året for nobelprisen, gikk hun et skritt videre på troens vei. Hun ble opptatt i dominikanernes legmannsorden, den såkalte tredje orden, som «nonne» utenfor klosteret. Dermed påla hun seg selv restriksjoner, ikke bare som privatperson, men også som forfatter. Dominikanernes orden (Ordo Fratrum Predicatorum) er en «prekenorden», hvis hovedoppgave er å forkynne den katolske tro og belære om Den katolske kirke. Som dominikaner skulle Undset fra nå av «preke» ved sin penn. Det gjorde hun til gangs. Nesten alt hun skrev i mellomkrigstiden var et korstog for troen. Hennes katolske apologetikk er konfronterende og polemisk, og ikke lite nedlatende overfor andre kristne. Dette var imidlertid en holdning som hadde sitt motstykke i en uforstående og avvisende innstilling til katolisismen i den norske allmennhet. I sine mange dueller med lutherske prester og biskoper viste hun seg som en lærd teolog, men de konfesjonelle frontene var steile, og katolikken Undset ble en anstøtssten i norske lutherske kretser. Blant forfatterkolleger og i litterære miljøer sto hun like sterkt som før, og hun var velkommen til å skrive hvor ville.

For Undset gikk imidlertid det katolske skriveoppdraget foran alt annet. I 1929 ble hun redaksjonell medarbeider i det norske katolske tidsskriftet *St. Olav*, som ble hennes viktigste norske organ i 1920- og 30-årene. Tidsskriftet var blitt grunnlagt i 1889.[52] Dets motto var hentet fra Snorres Olavs-saga: «Fram, fram! Kristmænd, korsmænd, kongsmænd». Det var et signal om at bladets mål var å styrke norske katolikker i troen og propagandere for St. Olavs gamle kristentro, som var gått tapt ved reformasjonen.[53] Da Undset tiltrådte redaksjonen, hadde *St. Olav* fått et mer allment preg. Foruten henne besto redaksjonen av forfatteren Lars Eskeland, den fransk-tyske domikanerpater Ambrosius Lutz og den norske katolske prest og forfatter dr. Karl Kjelstrup. En ung norsk katolsk prest, Henrik Irgens, var ansvarlig redaktør. Det var et ressurssterkt team. Tidsskriftet bød da også på en rekke interessante artikler om internasjonale kirkelige og politiske forhold. Det trykket opplysende debatter, men også en god del særkatolsk og pussig stoff. Med sin internasjonale og konfesjonelle profil virket *St. Olav* imidlertid unorsk og fremmed på de fleste nordmenn, og det oppnådde ikke å bli en hørbar stemme i norsk offentlighet.

Heller ikke Undsets tallrike bidrag i bladet ble lagt særlig merke til, ikke engang hennes artikkel i 1934 om Arnulf Øverlands famøse foredrag «Kristendommen – den tiende landeplage», som brakte ham for retten, anklaget for blasfemi.[54] Undset sympatiserte med Øverlands angrep. Hun hevder at det Øverland rammer, ikke er selve kristendommen, men en miljøbestemt fortrenging av den, som i sin tur har skapt en gudsforestilling det er all grunn til å ta avstand fra. Innlegget hennes var provoserende i form og innhold og åpnet for en diskusjon om ulike gudsforestillinger. I et tidsskrift med større utbredelse ville nok hennes innlegg i denne saken ha vakt oppsikt og skapt debatt. Undset har trolig irritert seg over at hennes syn på blasfemisaken ikke ble kjent, og dette kan være grunnen til at hun året etter skrev en ny artikkel om emnet og publiserte det i *Samtiden*. Hun kalte den «Blasfemi».[55] Hun tar sitt utgangpunkt i anklagen mot Øverland, men artikkelen er først og fremst et sprudlende angrep på spiritismen, datidens *new-age*.

Undsets innlegg i *St. Olav* ble for det meste preget av den oppgaven hun hadde påtatt seg som legdominikaner. Hun skrev om middelalderkultur og katolsk kirkehistorie, om besøk i klostre og reiser til valfartssteder i inn- og utland. Til *St. Olavs* julehefte *Kimer I Klokker* leverte hun hvert år en lengre artikkel, fortrinnsvis om norske eller utenlandske helgener. Hun anmeldte katolsk

fromhetslitteratur av typen andaktsbøker. Hun praktiserte også selv i den oppbyggelige sjanger med tekster som hun kalte «betraktning», «eftertanke» eller «fantasi». Hun innrømmer i et brev at dette arbeidet ikke bare har falt henne lystbetont, «det er nu et litet kors som jeg (og alle penneføre katolikker) maa finde os i».[56]

Noe mer lystbetont er en anmeldelse i 1938 av en aktuell antologi med fransk katolsk lyrikk, *Anthologie de Renaissance catholique* med forord av Paul Claudel. Utgivelsen var en manifestasjon av den såkalte «katolske renessanse» i Frankrike, en litterær bevegelse som hadde filosofen Jacques Maritains nythomisme som en av sine forutsetninger. Undset skriver anerkjennende om denne franske retningen, og konstaterer med tilfredshet at den har nådd de nordiske land, i Norge med Anders Wyllers doktoravhandling om Claudel og i Sverige med Sven Stolpes utgivelse av essays av franske katolske forfattere i boken *Den kristna falangen* (1936). I 1939 følger hun opp med en presentasjon av Léon Bloy, en fransk katolsk dikter som hadde forkynt troen på åndelig fornyelse gjennom fattigdom. Han hadde lenge vært glemt, men var i ferd med å bli gjenoppdaget i forbindelse med «den katolske renessanse» i sitt hjemland.[57]

Et mer ukonfesjonelt litterært bidrag er et kritisk essay om Jonas Lie, skrevet i 1933 til minne om dikterens hundreårsdag. Det er en utlegning av følgende tese: «'Hjemmenes dikter' er han blitt kalt, og med rette. Der har vel ingen som han kunnet skildre hvor fryktelig et såkalt godt, borgerlig norsk hjem kan være.»[58] Et annet essay av samme type og fra samme år, men mer personlig, er om Johannes Jørgensen. Det var en dikter som i ungdommen hadde gjort «et nesten plagsomt sterkt inntrykk» på henne, og som hun følte sterkt slektskap med. Essayet ble publisert i det danske tidsskriftet *Nordisk Ugeblad for katholske kristne*.[59]

Til det svenske katolske tidsskriftet *Credo* hadde Undset vært bidragsyter siden 1923. Hun skrev her om middelalderhistorie, helgener og etiske og religiøse spørsmål. I 1936 leverte hun et par fyldige bokmeldinger av nylig utgitt engelsk katolsk litteratur. Den ene boken var amerikaneren Henry Longan Stuarts *Weeping Cross*, en dypsindig kjærlighetsroman, hvor handlingen er lagt til England under Cromwells regjeringstid.[60] Den andre var en utgivelse av den engelske katolikken William Blundells autentiske brev, også disse fra 1600-tallets England.[61]Anmeldelsene er meget utførlige og vitner om Undsets særskilte interesse for den undertrykte og kjempende engelske katolisismen etter reformasjonen, et emne hun også skrev om i andre sammenhenger. Hennes litterære bidrag til *Credo* begrenset seg ellers til tre artikler i 1930-årene om tyske samtidsforfattere, som var aktive antinazister og ble forfulgt av det tyske regimet etter Hitlers maktovertakelse i 1933 (jf note 6). Undset var aldri var noen venn av Tyskland, men hun holdt en så nær kontakt med landets katolske litterære verden som sensuren gjorde mulig.

> Hun kan sjelden oppholde seg ved et litterært tema lenge av gangen uten å relatere det til et og annet som hun oppfattet som ubehaget i kulturen.

Undset i amerikanske organer

Under krigseksilet i USA ble Undset feiret som en litterær superstjerne. Hun var sterkt etterspurt som skribent og foredragsholder. I alle fora hun opptrådte samlet hun rekordstore forsamlinger.[62] Hun ble utnevnt til æresdoktor i litteratur ved akademiske institusjoner[63] og mottok ærefulle verv. Et av dem var å sitte i det permanente rådet for PEN, sammen med bl.a. Thomas Mann og Jacques Maritain. Den amerikanske pressen sto åpen for henne under hele krigen. Hun opplevde den gunst at førstesidene av selveste New *York Times Book Rewiev* ble stilt til hennes disposisjon, og hun var velkommen til å skrive der når hun måtte ønske. Konkurrenten *New York Herald Tribune* ville ikke være dårligere og ga henne samme albuerom.[64]

Undset gjorde i liten grad bruk av tilbudet til å skrive om litteratur. På førstesidene i New *York Times Book Rewiev* anmeldte hun først og fremst dagsaktuelle bøker hvor krig, historie og religion var tema,[65] og det samme gjaldt *New York Herald Tribune*.[66]

I 1943 slo hun likevel til i New *York Times Book Rewiev* med en spenstig artikkel om amerikansk litteratur. Den hadde overskriften «Some notes on Undercurrents of American Literature. Mme Undset considers the Enduring Strength of our Puritan Tradition». Her argumenterer hun for at puritanismen har vært, og stadig er den sterkeste tendens i amerikansk litteratur, og særlig i den del av den som kalles *outspoken*, våget, kynisk, hardkokt. Hun antar at det er denne puritanske tradisjonen gjør amerikanske kjærlighetsskildringer så triste og lite sanselige. Men når kjærligheten mister sensualiteten, blir det bare begjæret igjen, begjæret etter besittelsen av et eller flere mennesker, med sjel og kropp, eller kropp minus sjel. Av puritanismen blir det i følge Undset hardkokt «mannslitteratur.»[67] Undset synes å ha hatt større sans for kvinnelige enn mannlige amerikanske samtidsforfattere, ikke minst for Willa Cather, en dikter hun beundret og ble nært knyttet til.[68] På nevnte prominente plass i New *York Times Book Rewiev* skrev hun dessuten en nokså alminnelig betraktning om verdien av god litteratur: «The Books that last forever. A Norwegian Novelist Discusses Our Common Literary Heritage».

Mer bemerkelsesverdig er en artikkel om Tryggve Andersens diktning, som ble publisert i *American-Scandinavian Rewiev* i 1945.[69] Andersen var i likhet med Lagerlöf en av Undsets litterære husguder, en dikter hun mente fortjente å bli husket for alt han skrev. Hun karakteriserer *I Cancellirådens Dage* (1897) som et av de viktigste mesterverk i vår nasjonallitteratur. Men størst var han som språkkunster, hos ham kommer språkets upretensiøse eleganse og kraft helt ut til sin rett. Undset ser uten malise på Tryggve Andersens tilknytning til den tyske litteraturen. Hun lar det bli med følgende observasjon:

> Han følte seg alltid sterkt tiltrukket av den tyske litteratur og det tyske folk; kontrasten mellom overflatens selvbehag, snusfornuft og orden og den uhellsvangre, kaotiske og lidenskapelige følelsesmystikk som syder under den, appellerte til ham som var opptatt av oppløste personligheter og kvalfulle opplevelser.[70]

Under sitt femårige krigseksil i Amerika skrev Undset en god del om eldre og nyere norsk og nordisk litteratur, dertil om eventyr og barnebøker. Hun beskriver den nordiske litteraturen under den idealiserende synsvinkelen «the free spirit of the North». Hun hevder at lidenskapen for frihet og rettferdighet angir en grunntone i de nordiske folks diktning, fra de tidligste tider og til samtiden – dette avslører en mentalitet som er forskjellig fra den tyske. Nesten alt hun skrev om litteratur var bestemt av det oppdrag hun hadde pålagt seg selv: å drive propaganda mot den nazistiske krigsmakten.[71] I Amerika ble hun også feiret som en stor katolsk dikter. Hun talte i et en rekke katolske fora og skrev om litteratur i katolske publikasjoner.[72] I artikkelen «Fiction»[73] kommer hun inn på prinsipielle litterære spørsmål knyttet til forholdet mellom *fiction*, *facts*, og *truth*. Om facts skriver hun at de må være sanne, men at de ikke i seg selv er sannheter. Til «den sanne roman» stiller hun det krav at også den må bruke facts, men at den først og fremst må besinne seg på sannheten som ligger bak dem. Undset avslutter med å fremføre sitt poetiske *credo*, i det hun grunngir hvordan katolske forfattere bør forholde seg til sitt skriveprosjekt:

> For oss skulle det ikke hete «fiction contra facts», men «fiction» skulle forbinde «facts» med sannhet gjennom kunnskap, intuisjon og samvittighetsfullt arbeid. For oss skulle det være en lov aldri å si en løgn, og si de sannheter som må sies – og de sannheter vi ikke

behøver å si, skulle være underforstått tilstede i vårt verk.[74]

Tilbake i Norge

Som det vil ha fremgått av denne gjennomgangen, var Undset mest opptatt av litterære og estetiske spørsmål *per se* i årene frem mot 1920, da hun søkte å sprenge seg ut av den psykologisk-realistiske samtidsromanen for å arbeide frem en brukbar narrativ form og et adekvat poetisk språk til middelalderromanene.[75] Om dette vitner de store litterære tidsskriftbidragene om søstrene Brontë fra 1917 og om folkeviser. Da hun hadde funnet sin form og realisert den i de historiske romanene i 1920-årene, trengte hun oftere en ytre foranledning for å skrive om litteratur i offentligheten. Hun skrev for det meste om forfattere hun sympatiserte med, og anmeldelsene hennes er gjerne sympatisk anlagt. I brev kunne hun imidlertid gi uttrykk for litterære antipatier, som hun – kanskje av diplomatiske grunner og i egenskap av sine verv i forfatterforeningen – ikke ønsket å gå ut med. Hun involverte seg ikke heller ikke i litterære debatter. Debattanten Undset var mest på ferde når det gjaldt kirkehistoriske, moralske og konfesjonelle spørsmål. Hennes katolske engasjement resulterte i en god del litterære arbeider, men ikke uventet kom disse til å havne i skyggen av den offentlige interesse, siden både arten av litteratur og de katolske publikasjonskanalene hun benyttet var lite kjent for allmennheten, og slik kom hun – i sin fulle bredde som litterær skribent – ikke tilstrekkelig syne i norsk offentlighet.

Verdensberømmelsen og Amerika-oppholdet førte henne inn i glamorøse litterære kretser, som hun fant selvopptatte og mistrivdes i, og hun kom heller ikke til å bli en del av det skrivende emigrantmiljøet i New York.[76] Det kan da også spores en form for resignasjon på skjønnlitteraturens vegne hos emigranten Undset. Dette kom til uttrykk i under en nobelmiddag i New York, da hun holdt en tale om litteratur og fred med tittelen «Kan maktbruk forsvares? (Can force be justified?)» Her gir hun i sum sin oppfatning av den vestlige litteraturens betydning og viktigste utfordring. Litteraturens vesentligste verdi mente hun lå i dens humanistiske idégrunnlag, og det er i kraft av de humanistiske idealer at litteraturen har kunnet bedre de materielle levekår for den alminnelige mann. Det er ingen liten fortjeneste. Men litteraturen kan ikke gjøre menneskene bedre og oppdra til fred, dersom den ikke har mot til å kjempe mot fristelsen til ønsketenking og påta seg «en oppriktig evaluering av det som vi kan bli kallet til å kjempe for, – enten det virkelig er de verdier som gjør livet verdt å leve eller falske verdier».[77] Undsets siste større artikkel om litteratur fra krigsårene var «Books in Northen Europe», om nyere skandinavisk litteratur. Den ble publisert i 1946 som et stort oppslag på førstesiden av *Washington Evening Star, The Sunday Star, Christmas Book Section*. I ingressen heter det at fru Undset «has now returned to her home and has resumed her literary work».

Da hun var tilbake i Norge, var hun imidlertid ikke innstilt på så mye annet «literary work» enn å skrive en bok om 1300-tallshelgenen *Catherina av Siena*. Som nevnt, besto hennes litterære tidsskriftbidrag etter krigen i hovedsak av norske oversettelser av artikler fra tiden i Amerika. Ellers publiserte hun lite om litteratur. Helgenbiografien, som ble utgitt posthumt i 1951, viser at hun i de siste årene hadde større behov for å oppsøke sitt eget indre og troens verden. Om dette vitner også hennes siste anmeldelse. Det var om et amerikansk verk som nettopp var kommet ut i norsk oversettelse, *Helgener beveger verden*.[78]

Liv Bliksrud (f. 1945), dr. philos. professor i nordisk litteratur ved Institutt for lingvistiske og nordiske studier ved Universitetet i Oslo. Hun har utgitt en rekke bøker og artikler om nordisk litteratur, med særlig vekt på Sigrid Undsets forfatterskap.

Noter

1 Artikkelen er en omarbeidet versjon av Liv Bliksrud: «Sigrid Undsets litterære tidsskriftartikler» i Furuseth, Sissel, Thon, Jahn Holljen og Vassenden, Eirik (red.): *Kritiske portretter. Litterære tidsskrifter etter 1880 (Trondheim*, Tapir Akademisk Forlag 2010) s.183–102.

2 Alle Undset-tekster som det vises til og siteres fra i denne artikkelen, finnes i firebindsverket *Sigrid Undset: Essays og artikler 1910–1949. red. Liv Bliksrud* (Oslo: Aschehoug 2004–2008). Siden språket i dette verket er normalisert, sitereres det her mest mulig fra orignialene.

3 «Georg Brandes» i *Georg Brandes 1842–1912. Fra Norge paa syttiaarsdagen*. 1912, «Dikken Zwilgmeyer» i *Festskrift til William Nygaard*, 1913; «Vineta» i *Die neue Rundschau. Sonderausgabe zu Thomas Manns 70. Geburtstag*. Beerman-Fischer Verlag, Stockholm 1945, gjengitt på norsk i Undset: *Essays og artikler 1940-1949*, s. 572–573.

4 Aksel Sandemose: *A fugitive Crosses his Tracks. With a note by Sigrid Undset*. Tr. From the Norwegian for the first time by Eugene Gay, NY 1936.

5 *Twelve Stories by Steen Steensen Blicher* (New York: Princeton. Princeton university press for the American-Scandinavian Foundation, 1945. Dansk oversettelse i 1946. Norsk oversettelse av Undsets essay, basert på den danske, ved Signe Undset Thomas: *Steen Steensen Blicher* (Oslo: Aschehoug 1957). Undset publiserte selv en kortversjon i *Verdens Gang* i 1948.

6 «François Mauriac: Jesu Liv», *Tidens Tegn*, 9.12.1938. «Riket» (Om Léon Bloy) *St. Olav*, årg. 51, Oslo (1939), s. 98–102. «En henrivende diktsamling», Anmeldelse av *Anthologie de Renaissance catholique*. Par Louis Chaine. Tome I. Les poètes. Préface de Paul Claudel. *St. Olav*, årg. 50, Oslo (1938), s. 365.

7 «Leo Weismantel» i *Credo*, årg. 15, Hälsingborg (1934), s. 21–24, «Alfons Erb, et nyt tysk forfatternavn», *Credo*, årg. 16, Hälsingborg (1935), s. 218—220. «Ernst Thrasholt. Til sekstiaarsdagen 12. mai», *Credo*, årg. 19, Hälsingborg (1938), s. 106–107.

8 «S. Eitrem: Det gamle Grækenland. Guder og Heroer» i *Dagbladet* 14. desember 1918.

9 Ibid.

10 Ibid. Eitrem svarte Undset i *Dagbladet* 16.12. 1918. Undset slo tilbake i samme nummer av avisen og gjentar sin kritikk. Undset fikk støtte av dosent Emil Smith i *Dagbladet* 19.12. 1918, hvorpå Eitrem svarte Smith, og det utviklet seg en omfattende faglig strid mellom dem.

11 Bull, Francis: «Gerhard Gran» i *Norsk Biografisk Leksikon*. Bind IV. (Oslo: Aschehoug 1929), s. 554.

12 Rudeng, Erik: *William Nygaard 1865–1952* (Oslo: Aschehoug 1997), s. 143.

13 ibid., s. 291–292.

14 *Norsk Familiejournal*, nr. 50 (1911), her sitert etter Sigrid Undset: *Essays og artikler 1910-1919*, s. 71.

15 Johansen, Kristin: *Hvis kvinner ville være kvinner. Sigrid Undset, hennes samtid og kvinnespørsmålet* (Oslo: Aschehoug 1997), s. 131.

16 Opprinnelig tittel: *The Man Made World or Our Androcentric Culture* (1911).

17 Johansen, Kristin: *Hvis kvinner ville være kvinner*, s. 147.

18 Undset, Sigrid: «Nogen kvinde-saksbetragtninger» i *Samtiden*. Treogtyvende aargang *(1912*), s. 538–556.

19 Undsets første artikkel om kvinnespørsmålet var et anonymt innlegg i *Aftenposten* 12.05.1904, undertegnet «Ogsaa en ung Pige». Artikkelen refererer til en debatt om «uekte barn» og deres arverett, og til boken *Kvinden skabt af Manden*, utgitt av «Fru Eva», psevdonym for Hulda Garborg. Undsets artikkel er gjengitt i Krane, Borghild: *Sigrid Undset. Liv og meninger* (Oslo: Gyldendal 1970), s. 138–141.

20 Undset: «Nogen kvinde-saksbetragtninger», s. 544.

21 Ibid. s. 551.

22 Undset, Sigrid: «Tre søstre» i *Samtiden*, Otteogtyvende aargang (1917), s. 178–193, 325–346, 399–428.

23 Undset: «Tre søstre», s. 404.

24 Undset skrev om Jane Austen i et vittig essay hvor hun argumenterer for at Austen er en skarpere skildrer av kvinnesinnet enn Ibsen: «Hundrede aar. Fra Jane Austen til Henrik Ibsen», *Tidens Tegn* 15. april 1917.

25 Undset: «Tre søstre», s. 404.

26 Ibid., s. 187.

27 Ibid., s. 415.

28 Ibid., s. 413.

29 Essayet har noen likhetstrekk med Undsets forord til Lawrences roman *Sønner og elskere* (1935). Romanen var oversatt av Johan Borgen.

30 Holmesland, Arthur og Houm, Philip: «Forord» i *Samtiden gjennom 75 år. 1890–1965. Artikler i utvalg ved Arthur Holmesland og Philip Houm* (Oslo: Aschehoug 1964, upag.)

31 Undset, Sigrid: «D.H. Lawrence» i *Samtiden*, Seksogfirtiende årgang (1935), s. 294.

32 Ibid., s. 297.

33 Ibid. s,. 300.

34 Boken var blitt utgitt i USA i 1942 med tittelen *Return to the Future*.

35 «Skandinavisk litteratur» var opprinnelig et foredrag på engelsk ved Polish Institute of Art and Science in America våren 1943, trykt som artikkel i *Quarterly Bulletin of the Polish Institute of Art and Sciences in America*, N.Y. July 1943.

36 Undset, Sigrid: «Skandinavisk litteratur» i *Samtiden*, femogfemtiende årgang (1946) s. 244.

37 Undset, Sigrid: «Peter Egge – åtti år» i Samtiden, åtteogfemtiende årgang (1949), s. 206.

38 I ettertid har *Samtiden* publisert flere tekster av Undset. Av litterær interesse er «Hvorfor jeg skrev», en tekst basert på et radioopptak i NRK i 1948 i *Samtiden* 2/1982, 54-56. Jf. oversikt i Eriksen, Trond Berg: *Samtidens forfattere 1890-1990* (Oslo, Aschehoug 1990).

39 «Norsk vårdag i april 1940» og «Norway, fighting and invaded», *The Norseman*, London 1943. Sistnevnte heter i norsk oversettelse «Norge i krig, i nyere amerikanske romaner» i Undset: *Essays og artikler 1940–1949*, s. 57-67.

40 Solberg, Olav: *Tekst møter tekst. Kristin Lavransdatter og mellomalderen* (Oslo: Aschehoug 1997), s. 55.

41 Jf. Solberg: *Tekst møter tekst*, s. 53 og Amadou, Anne-Lisa: *Å gi kjærligheten et språk. Syv studier i Sigrid Undsets forfatterskap*, (Oslo: Aschehoug 1994), s. 31–45.

42 «Laugsvæsen og åndsfrihet», *Ukens Revy*, 1922, s. 651–657, sitert etter Undset: *Essays og artikler 1920-1929*, s.121–128.

43 Her sikter hun til Gunnar Heibergs satiriske drama om de politiske forhold i 1905, *Jeg vil værge mit land* (1912).

44 *Litteraturen. Nordens Kritiske Revue* ble utgitt på Gads forlag i København 1918 til 1921.

45 Sitert etter Undset, Sigrid: *Artikler og essays om litteratur.* I utvalg ved Jan Fr. Daniloff (Oslo: Aschehoug 1986), s 336.

46 I artikkelen «Kvinnene og krigen» (*Morgenbladet* 9. juni 1918 og 16. juni 1918) anmeldte hun tre svenske og en fransk krigsbok (oversatt til svensk), hhv. Augusta K. Bergh: *Boken om Stahregården*, Ellen Key: *Själornas Neutralitet*, Marika Stjernstedt: *Frankrikes Själ*, Marcelle Capy: *En kvinnas röst i stridslarmet*.

47 Blant hennes etterlatte manuskripter finnes en anmeldelse av Eva Berg: *Ungt äktenskap* (1932). Den er skrevet på oppfordring av *Bonniers Litterära Magasin*. Den ser ut til å være ferdigstilt for trykking, men ble ikke publisert.

48 «I begyndelsen» *Bonniers Litterära Magasin*, nr. 1, 1934, s. 3–12, som er første kapittel av *Elleve år* (1934) og «Madame Dorthea. Første kapitel av en ny roman», *Bonniers Litterära Magasin*, nr. 2, 1939, s. 88–97.

49 «Till Selma Lagerlöf, från Sigrid Undset», *Bonniers Litterära Magasin*, nr. 9, 1933, s. 5–6. I anledning Lagerlöfs syttifemårsdag 20. november 1933.

50 «Marie Bregendahl» *Bonniers Litterära Magasin*, Sth. 1937, s. 541–549.

51 «Marie Bregendahl», *Gads danske magasin*, årg. 31, Kbh. 1937, s. 545–557.

52 Bladet ble startet opp og utgitt av den katolske prefekten i Norge, luxembourgeren Johannes Fallize. Dets første redaktør var den danske presten Edward Ortved. Jf. Gran, John W. et al (red.): *Den katolske kirke i Norge* (Oslo: Aschehoug 1990), s. 258–259.

53 Den katolske kirke betraktet de protestantiske land som misjonsmark, og det kirkelige departement som hadde ansvaret for «misjonen» ble kalt for Propagandakongregasjonen.

54 «Embede og anstøt. I anledning Arnulf Øverlands angrep på kristendommen», *St. Olav*, 1934, s. 92–95, gjengitt i Undset: *Essays og artikler 1930-1939, s. 299–408.*

55 «Blasfemi», *Samtiden,* Seksogfirtiende årg. (1935), s. 154–170.

56 Brev til Agnes Slott Møller, Det Kgl. Bibliotek, København.

57 Undset kalte artikkelen «Riket», *St. Olav* 1939, s. 98–102.

58 «Jonas Lie: 6. november 1833 – 6. november 1933», *St. Olav* 1933, s. 367–368.

59 Undset: *Essays og artikler 1930–1939*, s. 278.

60 Henry Longan Stuart: *Weeping Cross* (1908), ny utgave 1933.

61 Margaret Blundell (ed.): *Cavalier: Letter of William Blundell to his Friends, 1620–1698*, 1933.

62 Slapgard, Sigrun: *Sigrid Undset. Dikterdronningen* (Oslo: Gyldendal 2007), s. 455.

63 Doctor of humanities ved Rollins College, Winter Park, Florida; Doctor of literature ved Smith College, Northhampton, Massachusetts.

64 Skouen, Arne: «Sigrid Undset i Amerika» i *Samtiden*, Seksogfemtiende årg. (1947), s. 326.

65 Anmeldelse av Jon Myklebost: *They came as Friends* (1943), Anmeldelse av Einar Haugen: *Voyages to Vinland. The first American saga newly translated and interpreted by Einar Haugen* (1942), New York Times Book Rewiev 15. november 1942. Anmeldelse av Mary Ellen Chase: *The Bible and the Common Reader* (1944)

66 «Norway's Defiant Clergy». Anmeldelse av Bjarne Høye og Trygve M. Ager: *The fight of the Norwegian church against Nazism, Herald Tribune* 16. mai 1943.

67 Gjengitt under tittelen «Amerikansk litteratur» i Undset: *Essays og artikler 1940–1949*, s. 224–230.

68 Om Cather skrev hun en avisartikkel i anledning dikterens bortgang: «Willa Cather», *Verdens Gang* 3. mai 1947.

69 Undset publiserte i norsk-amerikanske og norske tidsskrifter, bl.a. i *American-Scandinavian Rewiev*, *Nordmandsforbundet*,

Nordisk Tidende, *Lille Norge Avisen* og *Sjømennenens Jul*, dertil i *Norsk Tidend*, som utkom i London.

70 *The American- Scandinavian Rewiev*, Vol. XXXIII, No. 1, New York: mars 1945, s. 19–31, her sitert etter Undset: *Essays og artikler 1940-1949*, s. 570.

71 Skouen (1947) s. 326.

72 Det gjaldt bl.a. *The Answar*, *The Sign*, *America. A Catholic Rewiew of the Week* og *St. Ansgar's Scandinavian Catholic League of New York*.

73 *Anniversary Addresses. Gallery of Living Catholic Authors*, N.Y. 1942, s. 27–31, gjengitt på norsk med tittelen «Katolske forfattere» i Undset: *Essays og artikler 1940–1949*, s. 145–150.

74 Ibid., s. 149–150.

75 Amadou (1994) s. 9.

76 Skouen, Arne: *Sigrid Undset skriver hjem* (Oslo: Aschehoug 1981), s. 47.

77 Engelsk tittel: «Can force be justified?». Norsk oversettelse som er brukt i sitatet er fra *Hvordan? Tanker om fred*. Nobels Fredssenter, 2005, s. 88–89.

78 René Fülöp-Miller: *Helgener beveger verden*, opprinnelig tittel: *Saints That Moved the World*, NY 1945, *Verdens Gang* 31. mai 1949.

Grethe F. Syéd

«Det at vi er til»

Olav Duun og religionen

Olav Duuns forhold til religionen kan man enkelt og greit avskrive. Vekkelseskristendommen er en gjenganger i romanene og novellene hans, og hans fremstilling av disse strømningene er oftest ram. Det går klart frem at han avskydde bedehuset med alt dets vesen og alle dets gjerninger.[1] Forakten for bedehuskristendommen blir gjerne forklart med bitre erfaringer i oppveksten, der det blant annet blir sagt at forfatteren mente den gjennom morens omvendelse hadde ødelagt barndomshjemmet. Det var en sterk vekkelsesbevegelse på Duuns hjemsted, Jøa i Nord-Trøndelag, som han aldri sluttet å bruke som hjemsted også for handlingen i bøkene, og Olav Dalgard forteller for eksempel at forfatteren mot slutten av livet i forfatterforeningen, med brodd mot Johan Bojer og Ronald Fangen, skal ha utbasunert følgende: «Ein gong kom det ei horg med fant oppi Namdalen. Dem vart vi kvitt. Men så kom det ei horg lækpreikarar, og dem er vi fan ikkje kvitt enno!».[2]

Men som med mange store forfattere, og Duun i særdeleshet, er det flere nyanser i bildet. Jeg skal her ta for meg noen sider ved Duuns forhold til religion og religiøsitet. For det første skal jeg si noe om mulige *årsaker* til hetsen mot lekmannsbevegelsen. For det andre skal jeg presentere noen fremstillinger av det som forekommer av *troverdig religiøsitet* i forfatterskapet, og si litt hva som kjennetenger den, samt hva som antydes av en *sann* overskridelse av de menneskelige begrensningene. Til sist skal jeg sondere i hvordan personene forholder seg til det som er større enn dem – natur og omverden, døden og det uerkjennelige – for å se i hvilken grad det er mulig å knytte betegnelsen *mystikk* til dette forholdet.[3] Til hjelp i dette arbeidet henter jeg innsikter særlig fra den franske filosofen og forfatteren Georges Bataille (1897-1962).

Tørt land under føtene

Duun bekjente seg utvilsomt ikke til en konvensjonell kristendom. Han bekjente seg knapt til noe som helst; det ser ut som om han rygget instinktivt når noen ville ta ham til inntekt for en sak (nynorskbevegelsen hadde han et mer enn problematisk forhold til, og det er ingen hemmelighet at han til og med vegret seg mot å ta stilling i politiske saker som Ossietzky-saken i 1935). Konsensus er hos Duun alltid av det vonde, og på religionens område går denne innstillingen så langt at det kan nærme seg det blasfemiske, som når han lar Olea i novellen «Bedehuse» fra *Vegar og villstig* (1930), på spørsmålet om hun har tenkt på hvordan det blir å møte Vårherre, svare at nei, «eg har ikkje ein gong tenkt på korles det vil gå *han* når vi to møtes» (1976 3: 14, forf.s uth.).[4] I hovedverket *Juvikfolke* (1918-23) slår Odin fast at «[k]ristendommen, det er med den som det er med kulturen: han er så sjelden heime der dei snakkar mest om han» (7: 201). Det er stadige drypp av dette, i *Tre venner* (1914) går for eksempel denne sentensen igjen: «Himmerike ligg ikkje på den kanten!» (3: 267, altså den kanten der bedehuset ligger, se også s. 252 og 254).

> … gåten er viktig hos Duun, skimmeret av det uforståelige, det vi ikke kan si noe om, men likevel trekkes mot …

Duun ville kanskje hatt mindre imot å skrive under på Kierkegaards påstand om *at kristenheten har avskaffet kristendommen*, det vil si at det kristne samfunnet, den kristne kulturen, kirken osv. umuliggjør et sant liv i tro, fordi kristendommen er så radikal at altfor mange hjørner blir høvlet av når den skal innpasses i samfunnsmessige konvensjoner. Kristendommen er for *hin enkelte*, mente Kierkegaard: «Naar Alle ere Christne, er eo ipso Christendommen ikke til.»[5] Denne kritikken av kristendommen, som *praksis*, ikke som religion i og for seg, deler både Kierkegaard og Duun med Bataille. Bataille ga ut skrifter blant annet om litteratur, filosofi og religion. Med titler som *Erotismen, Den indre erfaring* og *Litteraturen og det vonde* beveget han seg i grenseland mellom sakprosa og skjønnlitterære sjangre, og utforsket også erkjennelsens grenser.[6] Et nøkkelbegrep hos Bataille er *overskridelse* (eller *transgresjon*, som det noen ganger heter også i skandinaviske oversettelser). For Bataille er mennesket et vesen som søker overskridelse i tilværelsen. Overskridelsen innebærer å tre over grenser eller forbud, den er en erfaring av grensen som vilkår. Et beslektet begrep er *erotisme*, som Bataille knytter til ulike former for unntakserfaringer, der individet gir avkall på rasjonalitet og kontroll, kaster loss fra sin hverdagslige identitet og gir seg noe større i vold. Overskridelsen fins i ulike slike tilstander: seksuelle erfaringer (særlig i perverterte, ikke-reproduktive former, fordi disse opponerer mot mål-middel-rasjonaliteten), kunst (der f.eks. det poetiske språket er en voldelig *sønderrivelse* av hverdagsspråket, og den poetiske praksis et *hat* mot det velfungerende), rus, galskap, intensitet og spenning, latter og dans, men også i religiøs aktivitet, både i slike som foregår i fellesskap, med ritualer som ofring, voodoo osv. og i slike som foregår i ensomhet, som mystikken med sin kontemplasjon og ekstase. Erotismen har tre varianter, sier Bataille: *fysisk*, *emosjonell* og *religiøs* erotisme. Men den religiøse er den mest grunnleggende, i *Erotosmen* sier han at alle overskridende tilstander springer ut av det han ser på som en religiøs impuls, «all erotisme er religiøs» (23).

Det Bataille har imot kristendommen må ses på denne bakgrunn, og her er det fruktbart å sette ham i dialog med Duun. For den samfunnsskapte religionen gir bare et *skinn* av slike oppløsende og altforandrende grensetilstander. I virkeligheten ser det ut til at den ikke betyr noe som helst, den bare befester bestående maktstrukturer, sosiale hierarki osv. Den er kort sagt menneske mer enn den er Gud. I et sunt samfunn mener Bataille (i hvert fall den tidlige) at man kan ha kanaler for å lede ut en overskuddsenergi som

ellers kan bli destruktiv. Som for eksempel offeret. Men ekstasen i bedehuset er eksempel på en *mislykket* ritualitet eller religion. Dette er fordi kristendommen vegrer seg mot reell overskridelse (se f.eks. 1996: 94). Sammenlignet med «ekte» ofring (enten det er av dyr eller mennesker, i voodoo, kannibalisme e.l.) er Jesus på korset, der kirkelyden under gudstjenesten bare ser en *representasjon* av offeret, en blodfattig affære. «Mangelen på forståelse for overskridelsens hellige karakter er en av kristendommens grunnpillarer», hevder Bataille (1996: 95). Per Buvik forstår Batailles pornografisk-blasfemiske skrifter i samme retning når han skriver at «[p]oenget for ham er å insistere på *radikaliteten* i kristendommen, når den renses for moralisme og søtladen humanisme»[7].

Bedehuskristendommen er nok det tydeligste religiøse motivet hos Duun. Men hva slags høner har han egentlig å plukke med den? Verdslige høner, først og fremst. Predikantene er for eksempel som regel oppblåste og selvhøytidelige figurer; kvinnene har gjerne en mer eller mindre skjult erotisk dragning mot dem, mens mennene soler seg i glansen deres enten i beundring eller misunnelse. Gjennom klisjeer, forenkling og entydiggjøring skårer preikerene billige poeng, de appellerer til primitive instinkt som flokkmentalitet og utstøtelses- og syndebukkmekanismer. Det er ikke rom for *gåten* i deres verden, det er snarere snakk om en verden delt i svart-hvitt, frelse eller undergang. Og gåten er viktig hos Duun, skimmeret av det uforståelige, det vi ikke kan si noe om, men likevel trekkes mot, og som ofte blir knyttet til kunstens værensmodus, med beskrivelser som det ubegripelige, det uutsigelige, enigmatiske, jeg-vet-ikke-hva-kvaliteten osv. I *Samtid* (1936) lar han hovedpersonen Agnar ekvivalere selve *livet* med gåten: «For live *var* der framfor han. Gåta var der, eller kall det kva du vil» (12: 30, forf.s uth.). Dessuten gir predikantene og deres tilhengere til beste en tro på mål-middel-logikken; at man så å si kan kjøpslå med Gud, hente ut det man investerer, yte i denne verden, få igjen i den neste. Ofte viser de seg som både redde og ynkelige når de blir satt på prøve. Og Duun setter dem stadig i situasjoner der de kan vise sitt sanne, det vil si falske, ansikt, for eksempel i «Jørgen Jensa», der personene er ute i båt, og predikantens tro svikter straks det blåser opp: «Per Grønsletten var elles den mannen at han kunde kjeftberge seg, både på den eine og andre måten, men ikkje før han fekk tørt land under føtene» (1976 1: 275). Troen får ikke følger for livsførselen, den er bare ytre, pynt, staffasje, og den fordunster når det kommer til stykket.

Gud er altså sjelden hjemme på vekkelsesmøtene hos Duun. Den som er ute etter kritikk av denne type fora, gjør det lett for seg ved å lete her. Friggs reaksjon i *Det gode samvite* (1916) er kanskje sjeldent frittalende, men representativ for holdningen i forfatterskapet: «Tvi fan rett lel!» (4: 252) spytter hun ut når hun og moren er hjemme etter et møte. Taleren i dette tilfellet er ingen ringere enn far hennes, Lars, og vi skal om litt se nærmere på innholdet i talen.

Eit lite kattavask

På Lyngsøya (1917) er en tidlig Duun-roman, der forfatteren gjør et dypdykk i hovedpersonen Martin Brudalen, som både har predikantaspirasjoner og et mer enn komplisert forhold til tro og tvil, skyld og skam, og særlig til erotikk og kvinner. I denne romanen er Kristian representant for den gamle, overbevisende religiøsiteten. Han holder troen for seg selv, leser i Bibelen, men er ikke ivrig etter å gå verken i kirken eller på bedehuset. «[G]udsfrygta hans snudde ikkje ut» (3: 30), som det står. Kristian er beskrevet som en verdig, men noe avfeldig figur; det har gått til atters med ham etter forlis og sykdom, skuffelser i kjærlighetslivet, mistanke om forsikringssvindel osv. Kanskje kan man se ham som en troende skeptiker. Han har klar sympati i teksten, som en grunntone av stabilitet.[8] Kristian sammenligner blant annet *nåden* med «eit lite kattavask» (3: 32, forf.s uth.). Det er det *lettvinte* ved frelsen Duun på denne måten reserverer seg mot, på samme måte som når han i *Tre venner* lar de «eldre kristne» bare like seg «så paslig» på møtene.

«For den eine ungdommen etter den andre slutta med gråten og stod fram og var 'omvendt' – ferdig med det! dei reiste seg midt i tjukkaste forsamlinga og vitna og heldt bøn, – og det var folk som synda så det var nifst for ein ottedags tid sea. Slikt såg litt lettvint ut. Ansles var det i deira tid.» (3: 250).

Men ikke bare fins en troverdig religiøsitet som noe rotfast og trygt i dette samfunnet. Den fins også antydet som noe radikalt overskridende, noe som bryter med kjensgjerningene, de vilkårene vi er underlagt som endelige jordiske vesen, men likevel streber mot i en stadig higen mot det umulige, det som er utenfor vår rekkevidde, men som, synes Duun å si, virkelig er noe av det sentralt menneskelige. Frigg setter konsist ord på denne driften: «Får æ ikkj det som e umulig – så kan det vara det samma!» (4: 301). Det skulle være klart at hun snakker med Bataille her – *det umulige* er et annet nøkkelord hos ham. Også Martin Brudalen har en solid reim av denne huden i seg, som når han har ambisjoner om å vekke bygdefolket: «Det var ikkje avhaldsbude han bar fram i morgo, og ikkje var det pietisma han tala imot. Han vilde flytte augemerke deira høgt opp og langt ut. Han vilde plante inn i dem den evige lengten; etter det dei aldri kunde bli» (3: 13). Når man har *den evige lengten*, etter det man *aldri kan bli*, er man potensielt et overskridende vesen. Seinere vil Martin overskride både det *tillatte* og det *mulige*. Og han vil gjøre det selv om han antar at det fører i døden. I sin store krise, der han nærmer seg det man må kunne kalle en psykoselignende tilstand, skriver han på veggen: «*Ingen har set livets ansigt og kan leve*» (135, forf.s uth.). Dette viser til 2. Mos. 33. 20, der det heter at ingen kan se *Guds* ansikt og leve. «Ingen kan se Gud og leve», sier han også (152). Og fortsetter: «Men eg vil sjå han lel, eg *må* det» (s.st., forf.s uth.). «[N]o skal eg sjå *han!* Og døy!» (s.st., forf.s uth.).

Det går ikke så verst med Martin til slutt, kanskje fordi han tar til seg Kristians ord i avslutningen av boken. «Og æ som meint ... æ villa ... », sier Martin. Og blir vist til rette av Kristian: «... villa sjå *Gud* ja. Spring og gjøm deg, ban» [...] «Sjå deg sjøl du, det e alt nok [...] Og kom deg så heim» (3: 164, forf.s uth.). Det ser altså ut som om Duun gjennom Kristian antyder at mennesket er *menneske* først og sist.

Synd og skyld, tid og død

Ett av de punktene den overskridende driften viser seg hos Duun, er i forholdet til temporaliteten, dette kanskje mest grunnleggende og ufravikelige vilkåret av alle. For tiden er linær, den skrider ubønnhørlig frem, og i enden av den ligger døden. Duun vier dette forholdet igjen og igjen oppmerksomhet, han lar stadig personer uttale seg om fenomen som har med tid, død og endelighet å gjøre, ofte i en enkel og universell livsvisdom. «Og eit menneske det skal døy, det er det einaste som er visst» (10: 63), tenker for eksempel Håkon i en av forfatterens aller mest kjente bøker, Medmenneske (1929).

Men Duun slår ikke bare fast, han protesterer og opponerer også mot det irreversible og endelige ved tiden.[9] Jeg skal gi tre eksempel. Det første gjelder den før nevnte *Det gode samvite*. Friggs sterke reaksjon på scenen i bedehuset skyldtes nok mer enn å se opphavet utlevert til medbygbingenes oppmerksomhet; også for leseren serveres det sterke saker her, uten at fingrene legges imellom. For når Lars bekjenner at «Eg har gjort synder så store at eg burde settast fast, – om ikkje i gjerning, hm! om ikkje i gjerning så i tankane, i tankane ... » (251), er det intet mindre enn løgn han kommer med. Dette er leseren fullt klar over, og på grunn av folkesnakket som har vært, har tilhørerne i salen i hvert fall en sterk anelse om det. Lars har nemlig i årevis underslått kjærlighetsbrev til det som dermed ble hans kone, og i tillegg truet rivalen Julius til å dra over Lovatne med hest og slede. Isen var utrygg, og Julius druknet. Ikke rart han kommer ut av det når han tenker på dette: «Han vart ståande ei stund og kom ikkje lenger, han såg stivt framfor seg, glømte seg bort, og da han endelig tok att seg, var det mest likt til at han vilde gå ned frå katetre» (s.st.). Det gjør han ikke, han fortsetter med store ord, om synd

og nåde, ild og vann. I sekvensen som følger er *tomheten* understreket: «Jesus er den gode hyrde, sa han og smilte tomt [...] Han tala tomt og lenge [...] Dei som skulde synge, sat og var tomme for tone i munnen, og dei som skulde gråte, slikt slag» (s.st.). «Synda er betalt og gløymt, ho er *ugjort!*» (s.st., forf.s uth.), jubler Lars, men dette er det uråd å si seg enig i. Her er det vrangsiden som vises frem, den selvgode pratmakeren som vil tilgi *seg selv*, forherlige *seg selv*, ikke utvise nåde overfor andre. Men å gjøre gjort til ugjort, slik Lars påstår, er umulig.

Mitt andre eksempel er fra *I blinda* (1919), andre bind av *Juvikfolke*. Presten som Anders går til etter at konen Solvi er død, er åpen, lyttende og raus. Som dem som kjenner dette hovedverket i norsk 1900-tallslitteratur vil huske meget godt, er Anders mer eller mindre direkte skyld i at konen og barnet deres druknet; han jaget dem fra gården etter eskalerende folkesnakk og ryktesprederi, der det som i andre sammenhenger har vært kalt *bygdedyret* delvis rasistisk motivert har sørget for å gi dem skylden både for andres ulykker og egen fremgang. Medtatt av hendelsene oppsøker Anders presten, og denne møter ham som et medmenneske, lar seg berøre av det han har å si. Men det er ikke en tørr og overfladisk trøst han kommer med. Han sier til Anders at Gud har tilgitt ham at han ønsket Solvi død, og ikke minst at Solvi selv har gjort det samme: «Solvi, *hun* tilgiver dig, Anders. Husk stedse på det» (5: 193, forf.s uth.). Dette svaret viser at presten har et annet perspektiv på begivenhetene enn Anders. Han har et evighetsperspektiv, en oppfatning av livet som noe som fortsetter etter at den menneskelige tiden har kommet til en ende. For ikke bare har Solvi tilgitt Anders; presten omtaler henne *i presens*, som om det er *nå* hun tilgir ham, noe hun i vår jordiske logikk selvsagt ikke kan, hun er jo død, og det er det å ha forårsaket denne døden Anders trenger tilgivelse for. Mens Lars *ønsket* å gjøre det, for seg selv, og postulerte det gjort, hevder presten her at det *er* mulig å overprøve tidens makt. Han opphever dermed den menneskelige temporalitetens ubønnhørlighet i antydningen av en alternativ orden, og vi ser at den religiøse tiden overskrider den menneskelige. Mens Anders er bundet av den jordiske kronologien. Når han rekapitulerer hendelsen for seg selv, snakker han om konen i preteritum og med en avstand som er underkastet *våre* begrensninger, den *jordiske* tiden: «For ho Solvi, ho tilgav han, og litlen med; *det var det siste dei gjorde før dei sokk*» (s.st., min uth.).

Det kan se ut som om mennesket både *har* skyld, og *skal ha* skyld i dette universet. Å tro noe annet er hovmod, og dertil mangel på kunnskap om hvordan verden er satt sammen. I mitt tredje eksempel, fra *Menneske og maktene* (1938), Duuns siste bok og av flere kalt hans *testamente*, viser Helmer en akutt bevissthet om dette. Hans utroskap ender også i bedehuset, i en skriftesituasjon som ligner Lars'. Men Helmer går til oppgaven med diametralt motsatt innstilling: «De veit kva eg har gjort, sa han, eg treng ikkje fortele dykk nytt. [...] –Tilgir meg gjer nok de òg, heldt han ved. Men eg har *synda*, det er det. [...] Det hjelper lite om eg får tilgiving for det» (12: 160, forf.s uth.), sier han. Det er et stort alvor i bildet Duun tegner for oss her. Ingenting kan reverseres, ingenting strykes ut, vi må bære erfaringene uansett hvor tyngende de kan være, det er i det hele tatt en barsk realitet og et krevende ideal han forfekter. I *Medmenneske* er Ragnhild inne på det samme, i et brev fra tukthuset som mannen Håkon refererer: «Straffa er evig, det hadde presten rett i, om det var tomt snakk alt det andre han fór med. Men sannast av alt var det han sa om synda ein gong, at i mot den er ikkje Gud allmektig, der må vi hjelpe han» (10: 166).

Helmer deler ikke forsamlingens syn på skriftemål, tilgivelse og nåde. Det som er viktig for ham er på den ene siden forholdet til konen og barna hennes, på den andre forholdet til Gud, ikke samfunnets lett maskerte

Duun åpner for en slags ikke-viten i grenselandet for menneskets erkjennelsesmuligheter.

krav om at han «måtte skrifte synda si i bedehuse, *særlig når det var kjent i bygda kor som var*» (157, min uth.). Tvert imot kjenner han det som om Gud *ikke* vil vite av en «[o]ffentlig vask» (160). Han slutter å gå i bedehuset etter denne seansen. «[E]r du for liten til å stå fram med skamma di?» (161), spør han. Og svarer:

> Tvert i mot, han vilde helst ha stått fram og synt dem andlete sitt: her ser de ein syndar for Gud! Men det var just det han tykte Gud vilde misslike. Gisken meinte sikkert det samme. Henne hadde det nok gått meir innpå enn ho let seg merke med. Tilgitt han ja, det var *ein* ting; å bera den tilgivinga var visst like tungt for dem båe. (s.st., forf.s uth.)

Tilgivelsen er altså ikke et trylleformular, slik den var for Lars. Ingenting blir lettere av at Gisken har tilgitt ham, snarere tvert imot; «å bera den tilgivinga var visst like tungt for dem båe». I forholdet til Gisken har Helmer skværet opp så godt han kan. Det er det eneste han kan gjøre, og kanskje kan det til og med komme noe godt ut av utroskapen, det ligger i alle fall en parentetisk åpning for dette i innledningen til episoden: «(Sia visste han ikkje for vel om det var ei ulykka, men det var ei lang tid etterpå)» (156). Men det er i så fall fordi de *bærer det med seg*, ikke fordi de luller seg inn i en forestilling om at det er ugjort.

Gisken visste om sidespranget alt før Helmer bekjente. Hun hadde dessuten «tilgitt han lenge før han kom» (158). Denne formuleringen minner om Helmers tanker noen sider seinere, om at også Gud har tilgitt ham: «Herren har tilgitt meg det for over tusen år sia» (160). Men i motsetning til utsagnet om Gisken, som hadde tilgitt ham «*så godt ho fekk det til*» (158, min uth.), er det her ikke noe forbehold. Det er sannsynligvis fordi bare Gud kan tilgi restløst. Dessuten, og kanskje viktigere, ser vi, på samme måte som i Anders' samtale med presten, et skille mellom menneskets tid og en tidsoppfatning som overskrider det menneskelige. Gisken hadde tilgitt «før han kom», det vil si før han tilsto. Det kunne hun utelukkende gjøre fordi hun visste om forholdet. Gud derimot, hadde tilgitt «for over tusen år sia», det vil si *før synden var gjort*. Dette henger igjen sammen med at bare Gud står over den menneskelige temporaliteten. Slike overskridelser viser en frihet og makt mennesket ikke har, men som Gud og litteraturen håndterer med uhemmet suverenitet. Måten Duun igjen og igjen gjør leseren oppmerksom på dette, kan ikke bety annet enn at han synes det er viktig.

Noe er større – sansingsmetafysikk og kunstmystikk?

I samfunnets religion ser det ut til å være mennesket som har skapt Gud i *sitt* bilde, ikke omvendt. I *Dag og Tid* 26/8-2011, svarer Heming Gujord resolutt nei på spørsmålet om Duun trodde på Gud. Så kontant svarer han at han tar Bendek i *Juvikfolke* som garantist, og hekter på hans fyndord «Obetinget!». Men selv om Duun avviser den samfunnsskapte religiøsiteten, er det på ingen måte slik at han avviser religiøsitet *en bloc*. Og det han *slett* ikke avviser, er at noe er større enn enkeltmennesket, enn individet med sitt avgrensede perspektiv på verden, enn det materielle, vår hverdagslige og prosaiske må-middel-streben, der vi alle sliter med vårt og er mer opptatt av kvisen vi har på nesen enn bjelken i øyet. Et sted denne storheten viser seg, er i naturen. I *Juvikingar* (1918) ligger for eksempel Per Håberg våken:

> Ute var det kald og blank natt. Sjustjerna stod over låvetake; månen la blå skuggar på snøen attom husa; nordover og sørover og kor ein såg var det måneskin og skuggar og klår himmel. Slik kunde natta stige fram for ein: eit stort og stilt andlet, to store auga. Når dei stod imot ein, vart det lite å vera menneske. Kva var det dei såg? (5: 98)

Per legger noe levende i naturen. Han kjenner seg iakttatt, og er i *kontakt* med verden omkring seg. Dette er gjennomgående i forfatterskapet, og strekker seg også til en form for *tiltale*, eventuelt *avvisning*, fra naturtingene. Gudrun i *Gud smiler* (1935) er tydeligere på at forholdet til naturen henger sammen med noe religiøst. Hun bruker i følgende sitat både *ordet* religiøs (selv om hun tar avstand til det), og hun oppfatter erfaringen, gjennom også å ty til ord som *tegn* og *vidunder*, i en religiøs referanseramme:

> Der skjedde tegn i sol og måne da ho kjørte heim. Nei ikkje i sola da, for ho var ikkje oppe, men kring månen laga der seg ein vidunders stor strålekrans eller noko slikt. Inni den var det blåaste himmelen, månen stod som ei gullplate midt på blånaen med stjernestas ikring seg, men utanom var denne kjemperingen, det var i skya det glødde så rart. Hadde ho vore religiøs, da hadde ho blitt redd, så vakkert var det. Så gav det seg og bleikna bort smått om senn. (11: 226)[10]

I *Samtid* blir dette enda mer fremtredende. Her forestiller Agnar seg eksplisitt en handlende agent bak, og dette er langt fra den eneste gangen *Guds finger* opptrer i forfatterskapet, mer eller mindre forkledd:

> Vêre var både stilt og klårt, ein såg det ikkje klårare, som det var nyslipa, kom det for Agnar. Fjella viste synsranda nær og tydelig, det var som skaparen gjekk der over med fingen sin for ein augneblink sia og friska det opp. Heile bygda hadde han friska, sandvegen på austsida vågen synte seg like ved her, ein måtte mest tru ein ikkje hadde sett han før; og så vakne som alle ting var. (12: 136)

Slike forestillinger går igjen. Forfatteren maler igjen og igjen vide horisonter, der himmel, skyer, vind og måne er besjelte, og der mennesket står lite og undrende, men fascinert sansende under det hele.

Hva er så denne religiøse erfaringsformen? Den svenske litteraturkritikeren Leif Zern behandler *religion* som et stort og uavgrenset fenomen, og beskriver *religiøsitet* relativt løst. Han sier at han med «religiøs» mener «ikkje så mykje trua på Gud som den oppfatninga at det finst noko som er større enn mennesket»[11]. Det er altså snakk om et udefinert, og helt sikkert udefinerbart *noe*, som har som sitt fremste – og eneste? – kjennetegn at det er større enn det mennesket som huser denne oppfatningen. Aksepterer man en slik beskrivelse, kan man trygt si at menneskene hos Duun er religiøse (og at bøkene er det). Noe *er* større, enn Agnar, Gudrun og Per, enn du og jeg, enn språket og ordene med sin begrensede referensialitet.

Zerns beskrivelse er fra 2005. Men slike tanker er ikke nye. Det går tråder fra (særlig den negative) mystikken, gnostisismen og andre mer eller mindre esoteriske retninger til Duuns samtid, der for eksempel Rudolf Otto, opphavsmann til beskrivelsen av Gud som *das ganz Andere*, og William James var viktige, i Norge blant annet for Kristian Schjelderup, en sentral samfunnsaktør.[12] Ordet *mystikk* kommer fra det gresk *myein*, som blant annet betyr «å lukke øyne og munn». Jan-Erik Ebbestad Hansen skriver: «Man kan si at i mystikken får vi tilgang til sider ved den menneskelige erfaring som vanligvis er skjult for oss. Men dette betyr også at mystikken blir foruroligende, grensesprengende og overskridende i forhold til alle fastlagte bestemmelser» (2000: 13-14). Dette gir mening i forhold til Duun. James' beskrivelse av den religiøse grunnerfaringen har fellestrekk med dette.[13] Ifølge James er denne 1) *uutsigelig*, det vil si ikkekommuniserbar, 2) *noetisk*, det vil si at den gir innsikt eller erkjennelse, 3) *flyktig* og 4) *passiv*. «Med dette sikter han til at erfaringen oppleves som noe som *kommer til en*, noe man mottar» (Hansen 2000: 15, min uth.).

Duun åpner for en slags *ikke-viten* i grenselandet for menneskets erkjennelsesmuligheter. Denne ikke-viten –

et begrep jeg henter fra Bataille og det han som en av flere beskrivelser kalte *ateologi* – ligner en mystisk erkjennelsesmodus, og den kan ligge i kontemplasjonen rundt det gåtefulle, i forholdet til naturen, og i dødsriket. Som når Anders sier om den døde Massi: «Ja, bonn, no veit ho meir hell vi» (5: 259), «No veit ho Massi meir hell både du og æg ja» (260). At døden ses på som et *sted* ligger jo alt i vår konvensjonelle metafor dødsriket, og Duun følger opp denne forestillingen ved at veien, ferden, overgangen dit, er en reise: Når Marjane ligger for døden, tenker Astri: «For no var ho litl-faster langt på vegen alt. Ho visste mangt no. Og dei andre dei vart sittande att» (7: 10). Dette gåtefulle er noe Duun aldri renonserer på – et sted lar han til og med en person omtale dette dødens rike med den både urovekkende grensesprengende men også skjørt trøstende ordet *kjærleiksverda* (12: 225).

På dødsleiet sier Tale: «Det at vi er til, Ragnhild, *det* er Gud det» (10: 228, forf.s uth.). Dette gir ikke bare gjenklang i forhold til de historiske retningene som er antydet overfor, men virker også underlig moderne, i hvert fall hvis man med moderne tenker på «nyreligiøse» fenomen som omgir oss til dagen, som post-religiøs religion o.l. Den amerikanske teologen John D. Caputos tanker, som blant annet omhandler det han kaller en *svak teologi*, samstemmer i mangt og mye med Duuns litterære tenking. For en konsekvens av at Duun fremhever det *store* i natur og omverden, er at mennesket er *lite*, og at vi derved gjør best i å være ydmyke, vise besinnelse, ha respekt for alt vi ikke forstår osv. Caputo har beskrevet Jaques Derridas 90-tallstenking som «religion without religion», og har fått samme beskrivelse heftet til seg selv.[14] Hans *More Radical Hermeneutics* (2000) har undertittelen *On Not Knowing Who We Are*, og dette går som et refreng gjennom teksten. Caputo har som utgangshypotese «that we do not 'Know' the world or God, in some Deep and Capitalized way that yields the capitalized Secret. *That*, if anything, is *who we are*, the ones who do not know who they are, and whose lives are impassioned by the passion of that not-knowing» (2000: 5, forf.s uth. er). «What we know, as Socrates insisted, is that we do not know, and that is the beginning of wisdom» (s.st.).

Duun og Caputo møtes i paradokset – kanskje det aller mest iøynefallende stiltrekket i Duuns tekster. «For Gud er ikkje til, det veit du, og den andre mannen han er ikkje til, det veit du. Du har visst det lenge. –Ja, men eg kan no vel vera redd dem for det, veit eg? For å sjå dem i ausyna?» (6: 23), sier Ola Håberg i *Juvikfolke* til seg selv når setter seg selv på en prøve, nemlig å skulle overnatte i borstua, der det angivelig spøker, og der ikke andre våger å sette sine bein nattestid. «Nei, eg trur ikkje han [Vårherre] finns; men han har eit eige lag til å plaga folk lel» (4: 239), sier Lars i *Det gode samvite* på et punkt. De tror ikke på Gud, men forholder seg til ham likevel, og Duun får dermed også frem en overskridelse av det entydige en-til-en-språket, som gjennom å underkaste seg det aristoteliske kontradiksjonsprinsippet (at noe er enten A eller ikke-A, aldri både A og ikke-A) kommer sørgelig til kort når det gjelder å gi uttrykk for hvordan mennesket lever i verden. Også den italienske filosofen Gianni Vattimo bruker paradokset iherdig når han skal gi uttrykk for tanker i grenselandet for våre erkjennelsesmuligheter, og med et innhold som har en eksakt parallell hos Duun. «Det er bare takket være Gud at jeg er ateist», sier Vattimo, mens Helmer formulerer seg slik: «Herren ga, og Herren tok, han tok heile religiøsiteten min, han skal vera lovprist for det» (12: 313).[15]

«Litteraturen kommer i religionens kjølvann og er faktisk dens arvtager» (1996: 93), skriver Bataille. Hvis han har rett i dette, vil det si at selv en forfatter som skjøt med såpass skarpt mot religionen som Duun, er et bra sted å lete etter religiøse impulser. Det vil også si at det ikke nødvendigvis er noen skarp grense mellom religiøs mystikk, naturmystikk og kunstmystikk. Dette kan selvsagt diskuteres. Jeg skal her ikke påstå mer enn at det i alle fall i forhold til Duun rimer temmelig bra – det kjennes rett å kalle ham en verdslig mystiker. Naturen hos Duun er ikke *virkelige* bølger, *ekte* tang og tare, men inngår i et kunstnerisk uttrykk. Sansingen av den fore-

går dermed på en annen frekvens enn den kunnskapen som alltid vil underlegge seg sitt objekt. Sansingen fører til ydmykhet, respekt, besinnelse – en bevissthet om at vi er små under den store himmelen. Og dette kan litteraturen få oss til å ta inn over oss på måter som andre erkjennelsesformer ikke kan. Hadde plassen tillatt det, kunne kunstrefleksjonen som ligger innbakt i Duuns tekster nyansert og utdypet det jeg her har sagt. Jeg vil i stedet avslutte med noen ord fra en annen tenker som har sterke meldinger å komme med om sansing, religion og kunst. I *Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betragtninger* skriver den danske teologen og filosofen K. E. Løgstrup (1905-81): «Forsøger andre end kunstnere at give udtryk for religiøse oplevelser, kommer der noget så velmenende og hult ud af det som pseudo-poesi, så man må være landets præster taknemmelige for, at de afstår fra et [sic] bruge prædikestolen til det»[16].

Grethe Fatima Syéd (f. 1968) er timelærer i nordisk litteratur ved Universitetet i Bergen og har arbeidet med Olav Duuns forfatterskap i en årrekke.

Noter

1 Vekkelseskristendommen, bedehusbevegelsen, lekmannsrørsla, pietismen, «lesarane», «dei vakte» – kjært barn har mange navn, og jeg vil ikke prøve å beskrive disse nærmere, verken teologisk eller historisk. De var et fenomen i samfunnet Duun beskriver, og de er det i hans litterære univers. Her er det det siste som er viktig. Kritikken av bedehusmentaliteten deler Duun med flere av sine samtidige, f.eks. sin yngre kollega og venn Sigurd Christiansen.

2 Olav Dalgard: «Menneske-typar som Olav Duun ikkje likte», i Dalgard (red.): *Olav Duun – ei bok til 100årsjubileet*. Skien: Noregs boklag 1976, s. 135. Nini Roll Anker er oppgitt som kilde, og Dalgard skriver at Fangen da var blitt «Oxford-kristen». For vekkelsesbevegelsen i Duuns oppvekst, se også Lars Groven: *På sporet av Olav Duun. Artiklar og kommentarar.* Trondheim: Tapir 1998 (særlig s. 21ff) og «Rytter mot Duun. Striden om ein diktars ettermæle», i *Norsk litterær årbok* 2003 (s. 119), og Heming Gujord: *Olav Duun. Sjøtrønder. Fortteller* (2007), som er den nyeste biografiske fremstillingen.

3 Et annet alternativ er å se på hvordan Duun forholder seg til Bibelen *som tekst*, bruker den som forelegg og spinner videre på alt fra enkeltutsagn til hele mytestrukturer. For selv om han stiller seg kritisk til kristendommen som praksis, gjennomsyrer bibelske sitat og ekko verket. Einar Vannebo er den Duun-forskeren som har arbeidet mest med religiøse motiv og tema i forfatterskapet (se f.eks. «Ovtru – vantru – tru. Religiøse førestillingar hos gammalkarane og Per Anders og menneska kring han i Olav Duuns *Juvikingar*», i *Norsk litterær årbok* 1982, «Biblical motifs in Olav Duun's *The People of Juvik*», i *New Comparison. A Journal of Comparative and General Literary Studies* 4/1987 og «Det oppreiste mennesket. Bibelske motiv i Olav Duuns *Medmennesketrilogi*», i *Norskrift* 63/1990. I min phd-avhandling *Nådeløs omsorg. Kjærlighet, selvmord, kunst og overskridelse i Olav Duuns fiksjonsverden*, som denne artikkelen bygger på, går jeg grundigere inn på enkelte av punktene jeg behandler her. Jeg viser også til min hovedoppgave *«Og så veit vi ikkje kva det er!». Dialogisitet i Olav Duuns Samtid* (2001), der jeg bl.a. undersøker hvordan Duun bruker 2. Samuelsbok som pretekst.

4 Jeg siterer Duuns romaner fra *Skrifter i samling 1-12*, 1948/49, utgavene fra 1957, 1969 og 1981 har samme paginering. Novellene siteres fra *Soger og forteljingar 1-4*, 1976.

5 Kierkegaard, Søren *Samlede værker bind 18-19*, København: Gyldendal 1994 s. 180 (oppr. i *Øieblikket* nr. 5, 27/7-1855).

6 Bataille var aldri noen tradisjonell akademiker, men har vært viktig for en hel generasjon særlig franske teoretikere. Han arbeidet størstedelen av livet som bibliotekar, og hadde også et skjønnlitterært forfatterskap, delvis under pseudonym og med et tidvis svært pornografisk innhold. Ifølge Michel Surya konverterte Bataille til katolisismen i 1914, og vurderte i ungdommen å bli både prest og munk (1994: 203ff, se også Buvik 1998: 67ff).

7 Buvik, Per: «Georges Bataille og litteraturens oppgave», i *Bøk* 3 (1994), s. 40, forf.s uth.

8 Otto Hageberg, vår tids viktigste Duun-forsker, ser ham som *normbærer* i romanen (*Forboden kjærleik. Spenningsmønster i Olav Duuns dikting*. Oslo: Samlaget 1996: 151). Jeg er enig. Navnet gjør ham ikke mindre troverdig som bærer av en overbevisende religiøsitet. I samme retning som Kristian peker at en del prester er positivt tegnet; de har et alvor og en tyngde som er motsatt bedehusets pratmakere og deres enkle løsninger. Det er typisk at dette gjerne er eldre mennesker. De representerer et «før».

9 Igjen og igjen holder han frem *det irreversible*. Ragnhild i *Medmenneske* sier det kanskje mest reservasjonsløst; hun «både såg og skjønna at her hadde hendt noko som dei måtte ønske uhendt. Ho hadde aldri opplevd det før kor nådelaust det er at gjort ikkje kan bli ugjort. At det er det som er å leva» (10: 74). Både i avhandlingen og i «Olav Duuns realisme. Om tid- og stemmeforhold i *Samtid* (1936)» (*Edda* 2/2009) undersøker jeg også mer teknisk-narrative måter å utforske og trasse mot tiden på.

10 Drengen tar det pragmatisk, som et uværsvarsel. Men Gudrun får sin triumf; «det *vart* klårvêr» (s.st., forf.s uth.), noe vi må ta som tegn på at en slik skjønnhet ikke bare er et meteorologisk fenomen.

11 Leif Zern: Det lysande mørket. Om Jon Fosses dramatikk. Oslo: Samlaget 2005, s. 55.

12 Se f.eks. Jan-Erik Ebbestad Hansen *Den levende kjærlighets flamme. Kristen mystikk fra Augustin til vår tid*. Oslo: Gyldendal 2000, s. 211ff. Groven skriver at James' *The Varieties of Religious Experience* (1902) var blant de mest omtalte bøkene også i Norge da den kom på dansk i 1906 (1998: 85, se også Gatland 2010: 48ff). James' bok kom på norsk i 1920, oversatt av filologen, psykologen, religionsforskeren og nynorskmannen Ola Raknes.

13 Jeg bygger her på Ebbestad Hansen, se ellers Erik Bystad: «Den mystiske erfaring», i *Det romantiske opprør*. Oslo: Gyldendal 1998. Dette samstemmer også i grove trekk med Bataille.

14 John D. Caputo: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion* (1997), James H. Olthius (red.): *Religion with/out Religion. The Prayers and Tears of John D. Caputo* (2002).

15 *Jeg tror at jeg tror* er tittelen på en av Vattimos bøker: (Fredriksberg: Anis 1999, se særlig s. 8ff, 73, 103). Et godt intervju fins på http://www.vl.no/magasin/mintro/article 3087938.ece.

16 K. E. Løgstrup: *Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betragtninger. Metafysik IV*. København: Gyldendal 1978, s. 170.

P. Arnfinn Haram OP

Illusjonen om folkekyrkja

Kort tid før p. Arnfinn Haram døde, sa han ja til å skrive en artikkel for Segl om endringene i grunnloven «fra et katolsk perspektiv». Siden den artikkelen aldri ble ferdigskrevet, har vi valgt å publisere en annen tekst som han skrev i forbindelse med grunnlovsendringen – fra spalten Refleksjoner i avisen Vårt Land 18. mai i år. Vi har også tatt med hans utdypende kommentar, som ble skrevet på Vårt Lands verdidebattsider etter et ordskifte der omkring p. Arnfinns opprinnelige refleksjon om temaet.

«Når godt over 50 prosent gifter seg uten kirkelig medvirkning, forteller det at folkekirken sliter tungt», seier Vårt Land-redaktør, Helge Simonnes, i eit innlegg i Verdidebatt nyleg (3. mai). Det har han heilt rett i. Denne modige innsikten burde no spreie seg til fleire; til den kyrkjelege leiarskapen, til grasrota og til politikarane. Tida burde vere inne til ikkje berre å unngå bortforklåringane, men òg til å unngå å pøse på med medisin av typen «meir av det same», meir folkekyrkjeretorikk og stadig nye freistnader på å oppretthalde status quo. Det blir oftast teke for gjeve at folk tviheld på dei kyrkjelege handlingane, trass i manglande kyrkjegang og tilslutting til kristen tru og moral. Men empirien seier altså noko anna, sjølv om statistikkane går litt opp og ned frå år til år. Ferre blir døypte, ferre blir konfirmerte, det er til og med ferre som går til julaftansgudstenesta, sjølve det folkekyrkjelege flaggskipet – og altså: Under helvta av ekteskapsinngåingane skjer i kyrkja. Sjølsagt er det stadig mange som sluttar opp, men folkekyrkjeargumentet inneber nettopp at «folket», altså den store majoriteten heng med, tydeleg og aktivt. Gravferda gjenstår, men også her må ein rekne med at alternativa vinn fram og dessutan er presset mot det direkte kristne innhaldet i songar og liturgi stadig stigande. Kor kyrkjeleg er eigentleg den kyrkjelege gravferda for tida? Og er ei kyrkje verkeleg tent med å ha gravferda som si fremste merkevare?

Vi må òg hugse på at grunnlaget for den tradisjonelle stats- og folkekyrkja er endra i vår tid. Den drastiske omdefineringa og reduseringa av kristendomsfaget i skulen seier alt om det. Men illusjonen gjeld ikkje berre fakta; det gjeld også trua på at ein skal kunne oppretthalde massetilslutning til kristendom og kyrkje i eit pluralistisk og liberalt samfunn som vårt. Det let seg nok gjere å ha førestellingar om det, dersom ein legg lista lavt og er nøgd med den nominelle statistikken og einskilde (sovande) lovparagrafar – sjølv om altså dette også er på vikande front. Resultatet blir oppslut-

ning basert på politiske og trusmessige kompromiss. Kyrkja får behalde plassen på fremste benk mot å sitje stille og ikkje forstyrre for mykje. Nokre ynskjer seg gjerne tilbake til tider då kyrkja hadde meir reell politisk og jurdisk makt og folkepedagogisk prestisje. Det er sjølsagt også å leve i illusjonane og nostalgiane si verd. Ein grunntanke i den aktuelle folkekyrkjeideologien, både på politisk og kyrkjeleg hald, er at deltaking i gudstenesta og kyrkja si truvedkjenning ikkje er avgjerande. Bruk av dei kyrkjelege handlingane som overgangsritar og deltaking i ulike aktivitetar blir sett på som like viktige. Støtte til kristne «verdiar», likeeins, sjølv om det er nokså uklårt kva en legg i det. «Den kristne kulturarven er vevd inn i vårt samfunn», sa Høgres nestformann, Bernt Høie, nyleg. Heller ikkje for Høgre ser det ut til å gjelde på område som abort, ekteskaps- og familieetikk, der partiet har forlete dei tradisjonelle og allmenkyrkjelege posisjonane. Ein verdikonservativ profil kan det neppe kallast. Og, legg Høye til: «Kirkens og den kristne kulturarvens betydning kan ikke avleses i antall fremmøtte på gudstjeneste en vanlig søndag». Men det er nettopp det vi kan. Heile folkekyrkjeballongen ville sprekke dersom ein våga å innsjå at kyrkja i det lange løp ikkje står sterkare enn den ordinære og regulære oppslutninga om forkynninga og nattverdfeiringa på Herrens dag.

Den britiske journalisten Peter Hitchens er bror til den nyleg avdøde rabiate nyateisten, Christopher Hitchens. Peter var sjølv ivrig ateist i ungdomsåra, men kom seinare tilbake til trua og kyrkja. I boka «The Rage against God» fortel han om sitt møte med ei moderne biletframstelling av historia om Den fortapte sonen: Han kjem heim, den forsarva bilen står i bakgrunnen, ingen kjem i mot han med opne armar, huset er tomt og forfalle, ingen gjøkalv i sikte, berre beingrinda av eit dyr grin mot han i det uslegne graset. Når Hitchens ser biletet, blir han slegen av sitt eige svik. Kyrkja han møtte, var broten ned både utanfrå og innanfrå, og det råkar han i hjartet: «Where had I been when I was needed?» Kvar hadde eg vore då eg trengtest?

Dersom vi verkeleg ynskjer å ta ansvar for kristendomens framtid i vårt land, er det ikkje lenger nok med vag godvilje og nominell tilslutning. Alle dei gamle kristne nasjonane, protestantiske som katolske eller ortodokse, møter denne utfordringa. Kyrkjene må finne att fotfestet i si tru og sine grunnleggjande livsformer. Vi treng ikkje uendelege bekreftingar på at alt er i orden, men djup kjærleik, og eit kall til forsoning med vår Skapar.

* * *

Utdjupande kommentar

1. Det avgjerande for å kome vidare, både med folkekyrkja og tilhøvet mellom stat og kyrkje, er å ha eit godt teologisk utgangspunkt. Det er like viktig å ha teologisk basis i spørsmål om kyrkja, som det er å ha t d medisinsk-fagleg basis i medisinske- og helsepolitiske spørsmål. Eit av problema med den kyrkjelege utviklinga er nettopp avteologiseringa av kyrkja. Å ta teologien alvorleg styrkjer saksinnhaldet og gjer den offentlege debatten ryddigare og meir etterretteleg. Også kyrkja sin praksis bør vere teologisk informert. Kvifor skal elles dei som har kyrkjeleg og pastoralt ansvar, bruke mange år på teologiske studiar?

2. Det teologiske hovudtemaet i det som no er oppe til debatt (ikkje berre her på Verdidebatt, men i det offentlege ordskiftet i det heile), er ekklesiologien (læra om kva kyrkja er). Det er eit forsømt område i protestantisk teologi og i norsk kristendom, generelt. Kyrkja blir sett som noko reint indre og åndeleg – og det ytre – det som har med kyrkja som ein konkret, ordna fellesskap å gjere – er blitt overteke av staten og statsretten, og av det sekulære samfunnet. Då er det nærliggjande å fokusere berre på kyrkja sin bodskap. Kyrkja er ein fellesskap, frå den fyrste disippelfelles-

skapen kring Jesus til den fullborne fellesskapen som stig fram på pinsedagen i Jerusalem – med apostlane si undervising, med dåp, nattverdfeiring og ein diakonal praksis (Apg 2,42f).

Reint konkret er kyrkja, lokalt, ei forsamling av menneske som på ein ordna måte brukar Guds Ord og sakramenta. I både luthersk og katolsk tradisjon blir dette verkeleggjort i feiringa av evkaristien/messa/den fullstendige gudstenesta, særleg på Herrens dag.

Før ein fokuserer på kva kyrkja *gjer* – i heile breidda av si verksemd – må ein vite kva kyrkja *er*. Der folket ikkje sluttar opp om dette, er det inga kyrkje og inga «folkekyrkje», uansett kva ein elles er med på eller knyter seg til.

3. Det er sant at mange – skjønt stadig ferre – brukar dei kyrkjelege handlingane (casualia). Men desse har si meining ikkje som lausrivne handlingar, men som noko som er tilordna den gudstenestefeirande og vedkjennande forsamlinga. Dåpen er ei innføring i denne fellesskapen, ikkje ein frittståande overgangsrite, eit «kontaktpunkt», eller eit evangeliseringsmiddel.

4. Skal vi «granske hjarte og nyre» hos dei som framleis brukar kyrkja sine tenester? Nei. Det handlar ikkje om motivgransking, men om at desse tenestene høyrer heime i ein samanheng, ein fellesskap. Det handlar ikkje om motiv eller personleg «verdighet», men om ein kristen og kyrkjeleg praksis som alle både kan og bør forhalde seg til. Vi skal gå kor langt som helst saman med menneske som verkeleg vil gå denne vegen. Det er Kristi veg, etterfylgjinga sin veg. I dag er det avgjerande at kyrkja vågar å ansvarleggjere menneske. Ansvar er å ta på alvor. Gjensidig.

   For den lokale kyrkjelyden er nattverdfeiringa – saman med forkynninga, slik det er sameina i høgmessa – noko normalt og grunnleggjande nødvendig. Slik har det vore heilt frå urkyrkja og oldkyrkja. Også i den lutherske tradisjonen. Deltaking i nattverdmåltidet for den einskilde høyrer også med til normal kristen praksis, sjølv om alle har sin veg å gå, reint personleg. Det er når nattverdfeiring og gudstenestedeltaking blir eit randfenomen, at kyrkja lid skade. Når eit svært lite mindretal sluttar opp om dette, kan ein vanskeleg snakke om ei folkekyrkje.

5. For frikyrkjene spelar oftast fellesskapen og fellessamlinga/gudstenesta ei sentral rolle. Utfordringa til desse er, slik eg ser det, å gjenoppdage den historiske gudstenesta og det sakramentale livet. Det gjev i det lange løp ein større bibelsk- og trusmessig fylde og breidde til gudstenestelivet.

6. Ei reint kulturell grunngjeving for kyrkja blir utilstrekkjeleg. Den rike kristne kulturarven er ei frukt av levd trusliv – i forkynning, undervising, truvedkjenning, diakoni, gudsteneste og tilbeding. Ein må verne treet om ein vil ha fruktene.

Fire måneder gammelt barn i mors liv.
Foto: © iStockPhoto

Georg Fredrik Rieber-Mohn

Fastlegers samvittighetsfrihet

– like dårlig vernet som det ufødte liv

Helse- og omsorgsdepartementet sendte mot slutten av 2011 et rundskriv til landets kommuner. Rundskrivet presiserte at kommunene ikke har hjemmel til å frita fastleger for oppgaver som er pålagt etter lov og forskrift.

Det å gjennomføre et abortinngrep tilhører ikke disse pålagte oppgavene. Slike inngrep utføres normalt ved sykehus, ikke av fastleger. Og det følger av abortlovens § 14 at sykehustjenesten skal organiseres slik at det tas hensyn til helsepersonell som «av samvittighetsgrunner ikke ønsker å utføre eller assistere ved slike inngrep». Men selve det å *henvise* en kvinne som ønsker abort, til sykehus for utførelse av inngrepet, eller til abortnemnda når det er tale om abort etter utløpet av tolvte svangerskapsuke, er en lovbestemt plikt for fastlegen, se abortlovens §§ 6 og 7. Denne plikt gjelder altså uavkortet. Både helseminister og statsminister har støttet dette. Det har fra myndighetenes side også vært antydet at den fastlege som nekter å henvise, kan risikere å måtte se seg om etter annet arbeid.

Bakgrunnen

Den umiddelbare foranledning til myndighetenes innskjerping av henvisningsplikten var visstnok at en fastlege, som er katolikk, nektet å sende begjæringen fra en ung pike om abort til det sykehus som kunne gjennomføre inngrepet. Den samme legen nektet angivelig også å foreskrive reseptbelagte prevensjonsmidler som ved bruk destruerte et befruktet egg. Han var med andre ord konsekvent i sitt katolske syn på provosert abort. Det er ingen holdepunkter for at denne legens nektelser har ført til at et ønsket abortinngrep ikke er blitt gjennomført. De har i høyden ført til at den abortsøkende kvinne må henvende seg til en annen lege og kanskje pådra seg noen ulemper ved lengre reise. Det er heller ingen umiddelbar fare for at mange fastleger i Norge vil ha samvittighetskvaler ved henvisning til abort. Av ca. 5000 fastleger skal det være anslagsvis 170 som vil nekte slike henvisninger. Ennå er det ikke dokumentert at abortinngrep er blitt forhindret som følge av nektelser.

Nærmere om statens syn

Norske myndigheter har altså innrømmet reservasjonsrett av samvittighetsgrunner for det helsepersonell som utfører selve abortinngrepet, og for det som assisterer ved selve inngrepet. Men det går altså et vesentlig skille mellom den lege eller sykepleier som assisterer rent fysisk ved inngrepet, og den lege som henviser den abortsøkende til et slikt inngrep. Sistnevntes samvittighetsfrihet aksepteres ikke; vedkommende kan ikke nekte henvisning. Et underliggende problem ved statens syn er at den har et uavklart forhold til det grunnleggende spørsmål om menneskelivets tilblivelse, eller mer presist: konstitueringen av menneskeverdet. Skal en kort karakterisere det offisielle synet, så har fosteret ingen rettigheter til og med tolvte svangerskapsuke. Fra og med trettende til og med attende uke av svangerskapet inntrer visse rettigheter. Abort kan bare tillates av en nemnd på angitte kriterier, for eksempel at svangerskapet eller fødselen kan sette kvinnen «i en vanskelig livssituasjon». Kriteriene skal anvendes strengere jo lenger ut i svangerskapet det tas stilling til inngrepet, og etter attende uke kan et inngrep ikke foretas uten at det er «særlig tungtveiende grunner for det». Det er ingen absolutt tidsgrense for når inngrepet kan foretas. Men lovens § 2 setter en annen absolutt grense: «Er det grunn til å anta at fosteret er levedyktig, kan tillatelse til svangerskapsavbrudd ikke gis.» Denne grense har skapt betydelige problemer i den senere tid, noe jeg kommer tilbake til.

Det problematiske og urovekkende ved statens syn

Henvisning og medvirkning. Det første jeg vil gripe fatt i, er den merkverdighet at en fastlege som mottar begjæring fra en kvinne om abort, ikke kan nøye seg med å rådgi henne om inngrepets mange konsekvenser eller nevne andre aktuelle leger hun kan gå til. Fastlegen har en ubetinget plikt til å henvise henne til aktuell institusjon for utførelse av inngrepet. Det er her nærliggende for meg, som en illustrasjon, å ta utgangspunkt i den strafferettslige medvirkningslære – om hvilke medvirkere til en straffbar handling som er ansvarlige på linje med selve gjerningsmannen. Da er det uomtvistelig at den som tilskynder – verbalt eller på annen måte oppfordrer – til en straffbar handling, er like ansvarlig som den som deretter utfører handlingen eller fysisk hjelper gjerningsmannen. Denne medvirkningslære er felles i de aller fleste siviliserte land vi liker å sammenlikne oss med. Den bygger naturligvis også på grunnleggende etiske overveielser og normative vurderinger av den samfunnsskade medvirkningshandlingen volder. Den kriminelle intensjon hos medvirkeren er den samme som hos hovedmannen.

Er ikke dette direkte overførbart til fastlegens situasjon? Jeg kan ikke se det annerledes. Den legen som i medisinsk-teknisk forstand henviser den abortsøkende til den som skal utføre inngrepet, er helt ut medansvarlig for det som skjer. Det rettslige medvirkningsbegrep som jeg her anvender på fastlegens etiske ansvar, har faktisk også en forankring i den medisinske etikk. I en dyptpløyende artikkel i «Journal of Medical Ethics», publisert på nettet 20. juni 2011 av Morten Magelssen ved Senter for Medisinsk Etikk ved Universitetet i Oslo, behandles blant annet kriteriene for å akseptere en reservasjonsrett for helsepersonell. Artikkelen er generell og prinsipiell og behandler ikke spesielt abort. Men den er naturligvis høyst relevant for dette medisinske inngrep. Magelssen skriver: «In addition, acting against your conscience must constitute a serious violation of your judgement. A 'serious violation' always involves participation in the causal chain leading to the disputed treatment.» Det er jo overhodet ikke tvil om at den henvisende fastlege blir et viktig ledd i den kjede av årsaker som ender opp med et ønsket og frem-

> … den henvisende lege blir medansvarlig for det inngrepet pasienten ønsker …

provosert abortinngrep, eller mer direkte: et fosterdrap. Men så fortsetter Magelssen med en viktig opplysning:

> It is often maintained (for instance, by Britain's General Medical Council) that the conscientious objector has a duty to arrange for referral to another doctor. This alleged duty is problematical in that it arguably demands that the doctor play a part in the causal chain ultimately leading to the disputed medical procedure.

Magelssen har utvilsomt rett i at det gjengitte standpunkt fra det britiske legerådet er problematisk, fordi det nettopp gjør den henvisende lege til en del av årsakskjeden. Og han graver dypere i begrepet «henvisning»; derfor siterer jeg ham gjerne enda en gang:

> A point often overlooked is that there is more than on sense of 'referral'. There is a morally relevant distinction to be made. The paradigmatic referral involves a referral letter in which the physician details the patient's condition and requests certain health services on the patient's behalf, and sometimes also involves practical arrangements for the patient's transfer. **This implies, willy-nilly, sharing the patient's intention to get the requested treatment.** (Uthevet av undertegnede).

Dette slutter jeg meg fullt ut til. Det innebærer nettopp at det jeg foran har kalt en medisinsk-teknisk henvisning fra en fastlege, medfører, enten man vil eller ikke, at legen deler pasientens forsett eller hensikt om å få utført inngrepet. Og da faller det strafferettslige medvirkningsbegrepet sammen med det medisinsk-etiske, som her fremføres av Magelssen. Denne egentlige «henvisning» må skilles fra den mer folkelige bruk av begrepet, som kort og godt innebærer at fastlegen forteller pasienten om andre leger det kan være aktuelt å henvende seg til. En slik formidling behøver ikke å innebære, som Magelssen presiserer, at fastlegen deler pasientens intensjon om å gjennomføre inngrepet.

Vi kan altså konkludere foranstående drøftelse med at dersom fosterdrapet hadde vært en straffbar handling etter norsk straffelovgivning, ville fastlegens henvisning medføre fullt strafferettslig ansvar for denne som medvirker. Og videre: Medisinsk-etiske overveielser leder også til at den henvisende lege blir medansvarlig for det inngrepet pasienten ønsker, og henvisningen vil da kunne være et alvorlig brudd på legens etiske eller religiøse overbevisning. Etter omstendighetene bør han da kunne reservere seg mot henvisningen. Jeg går ikke nærmere inn på de øvrige vilkår for reservasjonsrett som Magelssen behandler i sin artikkel, men slik jeg oppfatter disse, vil de normalt klart være oppfylt for fastlegers henvisning til abortinngrep i dagens Norge.

Maktmisbrukets historikk

Til tross for disse meget tungtveiende grunner for å gi fastleger en rett til å reservere seg mot å henvise en abortsøkende kvinne til et aktuelt sykehus, velger norske helsemyndigheter den harde linje og overkjører samvittigheten til det lille mindretall av leger som anser fremkalt abort som fosterdrap, og derved som en dypt uetisk handling. Det er sannsynlig at norske myndigheter med dette bryter med grunnleggende menneskerettigheter som samvittighetsfriheten og religionsfriheten. Advokat Håkon A. Bleken og professor Janne H. Matlary ga uttrykk for dette syn i en artikkel i Aftenposten 19. mars 2012. Jeg skal ikke forfølge dette synspunktet, men heller reflektere litt over *hvorfor* norske myndigheter velger en så uforsonlig linje.

Jeg tror det har sammenheng med det grunnleggende synet på når et menneskeliv oppstår. Arbeiderpartiet

har vært toneangivende i kampen for selvbestemt abort, som har vært ansett som en viktig del av den feministiske frihetskamp. Derved er den også blitt et politisk felleseie, som de fleste partier i dag føler seg identifisert med. Mektige politiske krefter valgte altså å solidarisere seg med «kvinner i nød», og sterke enkeltskjebner ble kjørt frem i abortdebatten på 1970-tallet. Prinsipielle motforestillinger om fosterets rettsvern ble valset ned av en oppstemt «frigjøringsbevegelse». Noen tungtveiende motbør fra statens egen lutherske kirke fikk aktivistene heller ikke. Denne kirke argumenterte for den eldre abortlov, som tillot abort i visse særtilfeller. Men derved hadde jo kirken relativisert fosterets menneskeverd allerede i utgangspunktet og svekket sin innflytelse. Her må jeg skyte inn at jeg, til tross for min katolske posisjon i abortspørsmålet, har sympati for en *verdslig lovgivning* som til syvende og sist overlater til den gravide kvinne selv å bestemme om svangerskapet skal avbrytes. Jeg viser til min artikkel om emnet i St. Olav nr. 5/6 for 2006, der jeg veier de aktuelle alternativer mot hverandre og konkluderer – ikke uten tvil og kvaler – med at en lov om selvbestemt abort er et *mindre onde* enn både et absolutt forbud, som nærmest er en utopi i et moderne, sekulært demokrati, og en nemndsbasert løsning, som vi hadde før 1975. Men for meg, som katolikk, er det ikke vanskelig å forene dette lovgivningspolitiske standpunkt med et personlig etisk syn på abort som et absolutt onde, under alle omstendigheter.

Dette er en grunnleggende annen posisjon enn den det dominerende flertallet av tilhengere av selvbestemt abort inntar. Der har ikke tvilen vært påfallende, og deres etiske holdning synes å ha vært fullt ut sammenfallende med det politiske standpunkt. Dette kom til uttrykk i slagordet «kvinnens rett til å bestemme over egen kropp». I den heftige offentlige debatten var fosteret omtalt som en uønsket «celleklump», som kvinnen ganske enkelt måtte kunne kvitte seg med, nærmest som en svulst. Noe spirende menneskeliv var det ikke tale om. Denne tilsynelatende ufølsomme betraktningsmåten ble nok ansett nødvendig for å vinne den politiske kampen for selvbestemt abort. Og vant gjorde man – med heiste faner. Denne seier har nærmest fått en slags «hellig» nimbus over seg og regnes som en viktig milepæl i feministenes frigjøringskamp.

I dette ligger nok også noe av forklaringen på den manglende forståelse for avvikende etiske standpunkter, især hvis de innebærer at allerede den befruktede eggcellen, med sitt potensiale for et fullverdig menneskeliv, har krav på vern mot inngrep. Et slikt syn, kombinert med betegnelsen fosterdrap på selve abortinngrepet, oppfattes som å undergrave legitimiteten til prinsippet om selvbestemt abort. Men dette er en misforståelse. Jeg mener å ha påvist, i den nevnte artikkel i St. Olav, at det er fullt mulig – av pragmatiske grunner – å støtte den gjeldende abortlov og samtidig være en absolutt motstander av abort ut fra et personlig etisk standpunkt. Hadde jeg vært en fastlege i dagens Norge, ville jeg utvilsomt nektet å henvise en kvinne til abort, selv om jeg ikke er motstander av adgangen til selvbestemt abort. Det kan synes som om de maktbesittende politikere og deres støttespillere ikke evner å se at etisk overbevisning og lovgivningspolitiske standpunkter ikke nødvendigvis må falle sammen. Ganske enkelt fordi det hos dem selv ikke eksisterer noe slikt skille i abortsaken.

> … de som ellers står på barrikadene for individets frihet og vern av demokratiet, glimrer med sitt fravær i debatten.

Den tragiske følgen av dette er altså at helsemyndighetene misbruker sin makt og tråkker på samvittighetsfriheten til fastleger som ønsker å reservere seg ut fra en dyp etisk eller religiøs overbevisning. Som Eskil Skjeldal skrev i en kronikk i Aftenposten 29. februar 2012: «Med dette har statsministeren, helseministeren og andre ledende politikere tatt steget inn i et landskap

de neppe ønsker å være i: Den demokratiske tanken om velbegrunnet uenighet er skjøvet til side for en aggressiv og totalitær ideologi som tvinger frem sin agenda. Dette er et nytt syn på demokratiet og det norske samfunn, et syn som virker lite reflektert.» Sterke ord, men i det spørsmålet de gjelder, ikke uten dekning.

Her innfører man i praksis et yrkesforbud for en høyt kvalifisert fastlege, som gjør en utmerket innsats på et bredt medisinsk område, fordi han eller hun ikke deler det dominerende flertallssynet i abortspørsmålet og reserverer seg mot å henvise kvinner til abort. Dette gjør myndighetene til tross for at det ikke er noen som helst fare for at disse leger skal bli mange. Og til tross for at kvinnene ikke påføres nevneverdige ulemper ved å måtte henvende seg til en annen lege. I alle fall er disse ulempene begrensede veid mot det overgrepet som gjøres mot fastlegens etiske eller religiøse samvittighet. Og som forfatteren Kaj Skagen peker på i en artikkel i «Dag og Tid» i februar 2012, dreier det seg ved abort ikke om medisinsk kjernevirksomhet: «Graviditet og abort er rett nok knytt til kroppen, og det er noko lækjarane kan styra med, men som eigentleg ligg på sida av lækjaryrket. Reservasjoene til lækjarane i desse spørsmåla legg seg difor strengt teke ikkje opp i den alminnelege utøvinga av yrket deira.» «Mer demokrati», sa statsministeren etter terrordagen i fjor sommer. Akk ja. Et viktig kjennetegn for et demokrati er nettopp vern om mindretallets rettigheter.

Hvor er de uavhengige intellektuelle ...?

Ytterligere skritt i inhuman retning

Jeg har nevnt at det dominerende flertallet i vårt land som i dag knapt ser etiske problem ved fremkalt abort, har et uavklart forhold til spørsmålet om *når* menneskeverdet inntrer i den prosess som er livets tilblivelse. Lovgiver har valgt en tilfeldig løsning med økt vern for fosteret etter hvert som svangerskapet skrider frem. Det er i abortloven ingen øvre tidsgrense som setter et absolutt forbud mot abort – før fødselen. Grensen går ved forbudet mot å abortere et levedyktig foster. Men denne grense er høyst relativ. Over tid er de medisinske muligheter for å redde livet til premature barn økt betraktelig. Inntil for få år siden ville ingen ha trodd at barn født i 23. svangerskapsuke kunne reddes, men i dag er det muliggjort ved medisinsk-teknologiske fremskritt. Etter vår lovgivning er det altså disse fremskritt som til enhver tid bestemmer menneskelivets inntreden – med krav på full rettslig beskyttelse. Det foster som kunne aborteres i fjor, er i år et fullverdig menneskeliv! Dette illustrerer til fulle det irrasjonelle og uavklarte i den offisielle etikk.

Og her ligger nok også forklaringen på den utglidning i praksis som nylig ble avslørt av to jordmødre. De varslet offentligheten om at de hadde vært med på å abortere foster i 22. svangerskapsuke som pustet etter å ha blitt skilt fra morens kropp, og som kanskje kunne være levedyktige, eventuelt med langvarig og intens medisinsk behandling. Slike aborter har angivelig funnet sted flere ganger – med velsignelse av Abortklagenemnda. Da er vi altså havnet i den absurde situasjon at medisinsk personell på samme sykehus tar livet av et ufødt barn med mors samtykke, mens kolleger på en annen avdeling kjemper en kamp for å redde et for tidlig født og sterkt ønsket barn ved omtrent samme alder! Selv for de mest rødglødende tilhengere av kvinnens selvbestemmelsesrett må dette være i overkant problematisk. Det er da også spørsmål om vi ikke her står overfor lovbrudd. Uansett er det etter min mening en følge nettopp av uavklarte etiske posisjoner i abortspørsmålet.

Det er videre fare for at det bare er tid om å gjøre før det innføres rutinemessig ultralydundersøkelse av alle gravide før utløpet av 12. svangerskapsuke. Det dårlige skjulte formålet med et slikt forslag, som mange allerede støtter, er å avdekke den nakkefold hos fosteret som indikerer Downs syndrom. Derved vil abort av slike

selvfølgelig bli resultatet i svært mange tilfeller. Erfaringer fra Danmark viser også det. Etter min mening er vi i så fall farlig nær en situasjon som innebærer en gradering av menneskelivs verdighet etter egenskaper ved selve mennesket. Altså et grunnleggende brudd med det kristne menneskesynet. Og det er naivt å tro at en slik praksis ikke vil påvirke vårt syn på fødte, levende mennesker med de samme kjennetegn. Over tid vil det høyst sannsynlig skje.

De skritt i inhuman retning som jeg her har berørt, vil ikke gjøre det enklere for etisk reflekterte fastleger å henvise abortsøkende kvinner til en institusjon som kan utføre inngrepet. Tilliten til majoritetssamfunnet får en ytterligere brist.

Hva med opinionen?

Støtten til de fastleger som ønsker å reservere seg mot aborthenvisninger, og som altså overkjøres av statlig maktbrynde, endog med tap av stilling som mulig konsekvens, har fått begrenset støtte i offentligheten. Noen spredte røster har hevet seg, stort sett fra hold som ellers er kjent for å ha et restriktivt syn på abort. Derved identifiseres kampen for fastlegenes samvittighetsfrihet med kampen mot selvbestemt abort. Og da taler vi om en tapt kamp i dagens Norge. Jeg mener å ha påvist at akkurat denne identifikasjonen beror på en misforståelse. Og det er antakelig her vi finner grunnen til at de som ellers står på barrikadene for individets frihet og vern av demokratiet, glimrer med sitt fravær i debatten. Dessuten er de som på ett eller annet vis kan defineres som «kristne mørkemenn», noen av de mest uglesette i mainstream-kretser i dag. Det synes å være en høyere terskel for å ta disse i forsvar. Hvor er de allestedsnærværende aviskommentatorer? Hvor er de uavhengige intellektuelle, bortsett fra Kaj Skagen som har bidratt med reflekterte innlegg? Man kan få inntrykk av at det ellers så meningssterke kommentar-lauget i dette spørsmålet utgjør en taus, grå og ubevegelig sosialdemokratisk masse, ganske uavhengig av politisk tilhørighet. Jeg håper inderlig at jeg tar feil, og at de stikker hodene frem etter hvert.

Georg Fredrik Rieber Mohn (f. 1945) er utdannet jurist og har arbeidet som statsadvokat, sjef for kriminalomsorgen, lagdommer, riksadvokat og høyesterettsdommer. Han konverterte til Den katolske Kirke i 1966.

Ragnhild Helena Aadland Høen

Den store kampen om mennesket

27. februar 2012 stod kronikken «Fire myter om abort» på trykk i Fædrelandsvennen. Teksten ble også publisert på Skaperkraft.no, der VG Nett plukket den opp. VG illustrerte kronikken og la den på forsiden av vg.no både 1. og 2. mars, noe som resulterte i så stor trafikk at Skaperkrafts server brøt sammen.

Kronikken var skrevet i samarbeid mellom undertegnede, Ragnhild H. Aadland Høen, kateket i St. Paul menighet, og Kathrine Tallaksen Skjerdal, luthersk sogneprest i Høvåg menighet (Den norske kirke).

Elefanten i rommet

I februar 2012 befant Norge seg midt i den store debatten om legenes rett til å reservere seg mot å henvise til abort. I den offentlige debatten forholdt debattantene seg som om konflikten kun hadde to parter: kvinnene og legene. Ingen snakket om selve saken – om elefanten i rommet: de ufødte barna. Vi ante en mulighet til å få fostrene løftet opp på dagsorden, og skrev en kronikk som kom til å skape livlig debatt.

På Skaperkraft.no klikket 165 lesere på «liker»-knappen, og kronikken fikk hele 311 kommentarer (nærmere 45 000 ord, 243 314 tegn, tilsvarende 130 fulle A4-sider).

«Fire myter om abort» hadde 15 113 sidevisninger før serveren brøt sammen under trykket. Kronikken ble dermed lagt ut på Verdidebatt.no der den fikk 57 kommentarer og over 5000 visninger (5262 visninger pr. 1.8.2012). I Fædrelandsvennen (papiravisen) der kronikken opprinnelig stod på trykk, kom det ett svar.

Jeg skal i det videre presentere nettdebatten som fulgte kronikken. Men først: selve kronikken.

Fire myter om abort

I gamle dager, den gang den norske abortloven ble til, betraktet man fosteret som en del av kvinnens kropp. I dag vet vi bedre. Bli med på en reise gjennom abortmytenes verden.

1. «Det er jo bare en celleklump.» På 70-tallet, da abortloven ble til, betraktet man fosteret som en del av kvinnens kropp. «Celleklumpen» kunne fjernes hvis kvinnen ønsket det, i respekt for hennes fysiske integritet. I dag vet vi at det ufødte barnet er et eget individ med en helt egen genetisk identitet, eget blodomløp og immunforsvar. I det øyeblikket befruktningen har skjedd, er hele plantegningen til et nytt, unikt menneske på plass. 3-4 uker senere *(«Hm, hvorfor har jeg ikke fått mensen?»)* begynner hjernen å utvikle seg, og hjertet begynner å slå. I svangerskapsuke seks (fosterets uke fire) er ansiktsformen klar. Fra uke syv beveger fosteret seg. I uke ti er alle organer anlagt – til og med fingerneglene er dannet – det er bare vekst og utvikling som gjenstår.

I dag vet man at barnet har følelser mye tidligere enn man trodde i 1978. Allerede i tiende uke kan fosteret føle smerte. Med tanke på den stadig økende kunnskapen om det ufødte barnet, vil det bli stadig vanskeligere å forsvare en grense for når det skulle være moralsk forsvarlig å avslutte et barns liv. Eks-abortlege Marianne Mjaaland sier til Vårt Land at det er «grunn til å tenkje gjennom om det verkeleg er skilnad mellom abortinngrep og at uønskte jentebarn etter fødselen i India brutalt får skallen knust mot ein murvegg.» Fosteret er ikke en angriper som kvinnen må beskytte seg imot. Som gravid bærer hun på en liten menneskebror eller -søster som trenger henne fram til fødselen.

Det lingvistiske fenomenet «svangerskapsavbrudd» er uten tvil et symptom på en samvittighet som ikke er i fred med seg selv. Når vi erkjenner at abort dreier seg om å *avslutte menneskeliv* blir det moralske alvoret plutselig synlig.

2. «Alternativet til abort er at barnet får en vanskelig oppvekst.» Det finnes talløse eksempler på at det som begynte som en uønsket graviditet, har endt opp som et ønsket og høyt elsket barn. Vi kjenner til en rekke historier bare fra vår egen slekt og omgangskrets. Utgangspunktet har for mange vært vanskelig – fattige studentforeldre, litt for unge eller litt for gamle mødre, helseproblemer, menn som svek sine kjærester, skandaler, ja, endog voldtekt – og ut av alt dette har det kommet noen skjønne, flotte «resultater» som har vært elsket og heiet frem og blitt til glede for mange. Det kristne budskapet til uønskede barn er ikke abortlovens «du skulle vært død». Fordi sannheten er det stikk motsatte: At uansett hvordan du ble til, er du ønsket og elsket av Gud fra evighet av.

Den typiske abortsøkende i Norge i dag er verken 14 år eller incestoffer. Hun er ingen syk og fattig stakkar heller, men derimot en frisk kvinne i 20-årene som etter all sannsynlighet hadde vært fullt i stand til å ta godt vare på et barn og gi det masse kjærlighet. Sannsynligheten for at hun er samboer eller gift er overraskende stor. Hvis hun likevel velger å bære frem barnet sitt, kan det gå ut over studieprogresjon og karriere, og det kan unektelig bli strevsomt for foreldrene, men at *barnet* generelt får en spesielt vanskelig oppvekst, det tror vi rett og slett ikke.

Passer det egentlig noen gang å få barn? Flere har erfart at det ikke var så dumt å hoppe i det mens de fortsatt var unge og fulle av energi.

3. «Bare tilgangen til prevensjon blir god nok, vil aborttallene gå ned.» Det er et stort tankekors at aborttallene i Norge holder seg stabile, samtidig som tilgangen til prevensjon aldri har vært bedre. Forklaringen ligger selvsagt i at vi er opplært til å tro at prevensjonssex er sikker sex. Dermed har mange sex med partnere de ab-

solutt ikke ønsker å få barn med. Og i og med at det ikke finnes noe som heter 100 prosent sikker prevensjon, fører dette med matematisk lovmessighet til tusener av uønskede graviditeter. Ifølge britiske tall hadde 80 prosent av dem som tok abort, faktisk brukt prevensjon.

Vi får ikke ned aborttallene før vi tør å si at sex hører sammen med kjærlighet, trofasthet og forpliktelse. Ekteskapet er et evangelium for vår tid. Vi må våge å si at det å holde seg til den ene kan gi et rikere sexliv enn heseblesende eksperimentering, at det er helt normalt å si nei, og at abort er en dødsalvorlig sak. Ungdom på terskelen til de voksnes verden trenger å lære mer enn å tre kondomer på bananer – de trenger solide verdier for livet. Fortsatt er det slik at sørlendinger og vestlendinger har markant lavere abortrate enn østlendinger og nordlendinger. Vi tror det skyldes at slike verdier fremdeles står sterkest her.

4. «Det finnes ingen sammenheng mellom abortlovgivningen og antall aborter» blir det også hevdet, «for de som vil ta abort lykkes med det uansett». Ifølge Liv Kjersti Skjeggestad i organisasjonen Menneskeverd ser vi helt andre tendenser i Norden: I Sverige, hvor abortlovgivningen er meget liberal, er abortraten 17,8 per 1000 kvinner (i Norge: 14,1). Den øker stadig. Antallet tenåringsaborter er det høyeste i hele Europa. I Finland, hvor abortlovgivningen er meget restriktiv, er abortraten bare 8,9. «Og her er det ikke snakk om illegale aborter og høy mødredødelighet,» påpeker Skjeggestad.

Det er vår påstand at nordmenn flest, lovlydige som vi er, har en tendens til å tilpasse sine standpunkter i etiske saker etter hva som til enhver tid er norsk lov. Vi tror derfor at en innstramning i abortloven vil ha en sterk signaleffekt og at det over tid vil endre både holdninger og handlingsmønster.

Følsomt tema: Abort er et følsomt tema. Våre tanker går til alle dem som har det vondt etter en abort – for mange ble det vanskeligere enn de trodde på forhånd. Takk til alle som har valgt å bære frem et barn selv om omstendighetene var vanskelige – og takk til alle dem som støtter opp om dem!

Kirkens klare budskap i abortsaken har ikke til hensikt å fordele skyld, men å redde liv. Jesus kom ikke til jorden for å fordømme. Han har et helt annet budskap til den som angrer: Du skal få reise hodet og gå videre i livet. Du er tilgitt.

* * *

Debatten som fulgte

Det ble fort tydelig at Marius Timman Mjaaland har helt rett når han sier: «Den som rører ved abortproblematikken, rører ved selve ubehaget i vår kultur, ved dilemmaer som en ikke kan overse om en vil bevare sin integritet som menneske og samfunn.»

Forskjellen mellom debattene som fulgte på Skaperkraft.no og på Verdidebatt.no var ganske påfallende. Verdidebatt krever full identifisering av debattantene, mens Skaperkraft gir full anonymitet til debattanter som ønsker det. Den anonyme debatten var mer brutal, men den var også ærligere og (jeg vil si) mer interessant. Vi så at spesielt kvinnene hadde mye lettere for å ta ordet når de fikk være anonyme.

«Det jo et barn, jo»

Overraskende mange av debattantene mente at det faktisk er *mennesker* vi «aborterer». Responsen deres på dette faktum gikk imidlertid i to stikk motsatte retninger: Den ene er oppvåkningen, den andre er forherdelsen.

Den første gruppen begynner å si: «*Se*, det er jo et barn, vi kan ikke gjøre dette!» Den andre gruppen tenker som signaturen *Kaja*: «Det kan godt hende at abort er å ta menneskeliv, det tror jeg også», men likevel tenker *Kaja* og hennes meningsfeller at det ikke er galt å ta

abort. *T_Bear* skriver rett ut: «Poenget er at ja, det er et barn, men hva så?»

Jeg vil her trekke frem ti spesielt interessante innspill fra åtte kvinner og to menn, før jeg kommer inn på språkets betydning i abortdebatten.

På Verdidebatt skrev *Kristin Dahl*: «Lenge før loven om selvbestemt abort ble innført fikk moren min tilbud om abort ved barn nr. 5 for da syntes legen det var nok. Skulle ønske det var mulig å se at denne loven verken er til fordel for kvinnen eller menneskeverdet. Alle som har sett bildene til Lennart Nilsson, vet at vi snakker om et lite, levende menneske lenge før abortgrensen.»

På Skaperkraft.no skrev *Reidun Aasen*: «Jeg er operasjonssykepleier og var enig i loven om fri abort da den kom. Etterhvert som årene gikk ble jeg mer og mer overbevist om at jeg var med på drap. Når legen må sjekke hva han skraper ut: Hode, to armer, alle ribben, to ben! Beklager til alle som ikke tror at det er liv; jeg kommer til å angre til min dødsdag.»

Signaturen :-) skrev: «Har hatt et annet syn på abort tidligere, og mener vel fortsatt at det er en del tilfeller hvor abort bør være lov, men etter å ha vært på tidlig ultralyd i uke 10 dette svangerskapet og sett en sprell levende baby med armer og ben som sparket og bokset på der inne, er jeg rystet over at det er lov å ta abort etter dette i det hele tatt! Bortsett fra størrelsen, så han lik ut i uke ti som i uke atten!»

Hun fikk respons fra *Kvinne*: «Jeg så sønnen min i 10 uke. Da lå han der og svevde i min livmor, et lite knøtt med armer og bein og et hjerte som slo.»

***Annemor* skrev:** «Jeg ble tilbudt abort helt fram til slutten av uke 23 i min første graviditet (datteren min var alvorlig syk). For meg ble det et paradoks at de i det ene rommet kjempet for å redde livet til premature barn (ja, barn født så tidlig som i uke 22 kan overleve!) mens man i naborommet forsøkte å ta livet av ufødte barn – som var kommet like langt i utviklingsstadiet. Plutselig er grensen til å «rettferdiggjøre» spedbarnsdrap nesten visket ut; Hvilket vi også kan lese om her [www.vl.no/verden/leger-mener-det-er-greit-a-drepe-nyfodte-/]. Så stadig er det dette spørsmålet jeg vender tilbake til, både for meg selv og ovenfor andre: NÅR blir man et menneske med rett til et liv?»

***Blivende mor* skrev:** «Hei! Takk for modig innlegg. Jeg har selv alltid vært motstander av abort. Jeg trodde aldri jeg skulle være en av de som ville få det utført. Likevel endte jeg opp i en situasjon der jeg hverken tenkte klart, ble presset av partner og i øyeblikket ikke så noen annen utvei. Jeg gikk imot den moralen jeg alltid hadde hatt. Helsevesenet er veldig rutinepreget og fanget ikke opp min usikkerhet mot dette heller, her synes jeg de burde ha bedre rutiner til å se tilregneligheten til de som søker abort. Jeg føler at jeg var i stor psykisk ubalanse i øyeblikket, og var egentlig ikke i stand til å ta valget. Uansett, det tok ikke mange ukene før jeg innså hvor stor feil jeg hadde gjort. Jeg slet og sliter fortsatt med nedsatt selvbilde på grunn av valget jeg tok, angst, depresjon, skam og tristhet for det jeg har gjort. Jeg har angret bittert: Gjør det fortsatt. Jeg er så heldig å være tidlig i en ny graviditet nå. Jeg håper dette skal gå bra, men angsten fanger meg mange ganger og spør meg på en måte om jeg fortjener dette etter det jeg gjorde, om det virkelig kan være sant at jeg er så heldig nå. Jeg håper det du avsluttet innlegget ditt med stemmer. Jeg ønsker å leve et godt liv videre, bli tilgitt. Forhåpentligvis er jeg allerede det om den bittelille spiren jeg bærer på vokser frem. Takk for at du fikk meg til å føle meg tilgitt.»

***Kvinne 32 år* skrev:** « Hei! Jeg har time for abort neste mandag ... er da 11 uker på vei, så det haster ... Grunnen for aborten at jeg ikke ønsker meg barn, jeg har en jobb jeg trives med og 2 hunder og vil ikke ta sjangsen på å få et barn som senere kan bli allergisk. Jeg er heller

ikke interessert i å gå gravid i 9 mnd med plagene dette medfører og gå igjennom en fødsel som er både fryktelig smertefull og risikabel. Jeg tror overhode ikke jeg kommer til å slite etter aborten, hvorfor skal jeg det? Hver dag drepes det tusenvis av dyr, det er ingen som bryr seg om dem ... men en celleklump er liksom så mye verdt ... hver sin smak!»

Kvinne 32 år skapte stort engasjement blant leserne. Fra abortmotstanderne fikk hun både vennlige og opprørte svar, og hun deltok litt i debatten før hun trakk seg ut. 32-åringen fikk støtte fra flere aborttilhengere, blant annet fra *Siven*:

***Siven* skrev:** «Først vil jeg få takke deg, på vegne av «barnet» du har i magen, som om 23 år kunne vært meg. Jeg er selv et resultat av at moren min er imot abort. Den grunnen er den ENESTE til at jeg er her idag, og grunnen til at jeg ikke ble bortadoptert etter fødselen er at det ville brakt skam inn i en et ellers halvkristent hjem [...] Jeg har istedet levd snart 23 år med en mor som stadig minner meg på at jeg ødela livet hennes. Den følelsen jeg sitter med som «et uønsket barn» vil jeg ikke unne noen! Å bli forelder er noe man burde og skal kunne velge selv! Ingen barn fortjener å komme til verden og føle at det er eller har vært en byrde for sine foreldre. Barn fortjener foreldre som gleder seg til å holde dem i sine armer for første gang, foreldre som sier de er glad i dem og trøster når barnet gråter. [...] Min mor valgte å ikke fjerne meg som foster, men da jeg ble et barn, senere ungdom og nå ung voksen, valgte hun å konstant minne meg på at hun skulle ønske hun hadde gjort det. For å være ærlig har jeg gått mer eller mindre hele livet og ønsket at mamma hadde tatt en abort, så jeg slapp å leve med tanken på at jeg er uønsket og uelsket i denne verden. Jeg er overbevist om at den følelsen av å ikke være ønsket, men «tvunget» til livet er verre enn å bli abortert bort!»

***Janne* skrev:** «Jeg regner med at alle dere abortmotstandere er veganere eller i det minste vegetarianere. En gris er som kjent like intelligent som en 3-4 år gammelt menneskebarn, altså tusen ganger mer bevisst enn et foster.»

«Ja, det er et barn, men hva så?» Flere av mennene som deltok i debatten var abortmotstandere, men de mest aktive og mest markante blant mennene hadde det til felles at de var aborttilhengere og erklærte ateister. Alle utmerket de seg ved sitt menneskesyn: Mennesket er et dyr, og det er kun bevissthetsnivået som gjør mennesker til noe mer verd enn andre dyr. Ergo tenker de at et lite foster har samme (eller lavere) verdi enn en mus eller en gris.

***T_Bear* skrev:** «Poenget er at ja, det er et barn, men hva så? Vi tar livet av andre skapninger med mye større kognitive evner på daglig basis. Argumentet om at man ikke kan ta livet av fosteret fordi det kan føle smerte er hyklerisk (om man mener det er greit med musefeller, noe svært mange gjør). Jeg kan heller ikke finne en «verdi» som finnes i barnet i seg selv, med mindre man postulerer en gud som elsker alt liv (og derfor ikke tar livet av noen, i motsetning til den kristne gud), eller noe. Hva er det som skiller barnet fra musa når det kommer til «verdi»? Ingenting, ihvertfall objektivt sett. [...] Å være abortmotstander er bare føleri (og det er forsåvidt greit å føle), men føleri kan ikke være det vi bygger samfunnet på, for noen føler det ene, og noen føler det andre. Vi må derfor forholde oss til det vi kan vite, og det vi vet (om vi tenker oss om) er at et foster ikke er på et annet nivå enn en mus, eller antagelig under om man ser ut fra kognisjon.»

Debatten på Skaperkraft fortsatte i over en uke. Underveis i debatten dukket etikkforskerne Alberto Giubilini og Francesca Minerva opp i nyhetsbildet med sitt høylydte ja til spedbarnsdrap, eller «etter-fødsel-abort» som de helst ville kalle det. Deres argumentasjon var påfallende lik *T-Bears.*

Jeg skrev da: Aborttilhengere mangler overbevisende, velfunderte grunner for å avvise spedbarnsdrap. Minerva og Giubilini bare følger aborttilhengernes logikk når de utvider den til også å inkludere spedbarnsdrap. Etter at befruktningen har skjedd, er det simpelthen ikke noe logisk tidspunkt der man kan si at et menneske går fra å være en ikke-person (uten rett til liv) til å bli en person (med rett til liv). «Fra befruktningen til en naturlig død er det det samme individ som utvikles, vokser og til slutt dør», sa genetikkprofessor Jérôme Lejeune (forskeren som fant årsaken til Down syndrom). Spedbarnsdrap er bare en kvantiativ forlengelse av abort, det er ikke noe kvalitativt annerledes som skjer.

Etikeren Peter Singer har tidligere skapt overskrifter ved sitt forsvar av spedbarnsdrap. Minerva og Giubilinis artikkel i the Journal of Medical Ethics viser at Singers holdninger og tanker beveger seg i retning av å bli mainstream.

Til nå har jeg ikke funnet noen nordmenn som offentlig argumenterer for spedbarnsdrap. Det er likevel nettopp det norske leger gjør (utenfor offentlighetens lys) når de synes barnet er sykt nok. Anestesilegen Siri Fuglem Berg forteller i sitt personlige innlegg på Verdidebatt.no at legene ville at hun skulle ta abort på sin datter Evy Kristine helt frem til termin. Fuglem Berg skrev: «Abortpresset var enormt fra flere hold. I uke 27 fikk jeg på ny tilbud om abort, med forsikring om at det aldri ville være for sent i tilfeller som vårt syndrom.»

Fuglem Berg måtte kjempe for datterens liv til og med etter at lille Evy Kristine var født. [...] Hun ble lagt på morens bryst for å dø, trass i avtalen foreldrene hadde med barnelegene. De kyndige legeforeldrene trosset heldigvis jordmødrenes ønske og tok barnet med ut for å hjelpe, noe som resulterte i at familien fikk tre vakre dager med datteren sin i fanget istedenfor minutter. Tid som er uendelig viktig i et så kort liv.

«Å drepe babyer er det samme som å ta abort», hevder Minerva og Giubilini. Vel, de har iallfall fått én logisk slutning rett. Men derfra gikk det helt, helt galt.

***Paul K Egell-Johnsen* hev seg da på debatten, og skrev blant annet**: «[...] Jeg er enig i mange av premissene deres *[Minerva og Giubilinis, min anm.]*, og det er derfor foruroligende at de kommer til en slik konklusjon, fordi jeg følger deres resonnement og ser ikke øyeblikkelig noen hull. Det jeg kommer fram til er at virkeligheten er så kompleks at min magefølelse ikke alltid stemmer.[...]»

Jeg svarte: «Du følger Minerva og Giubilinis resonnement og finner ingen brist i det – du finner det imidlertid «foruroligende» at konklusjonen ender opp der den nødvendigvis må ende opp. Kanskje du faktisk skulle lytte litt til magefølelsen? [...] Hvis du tross alt forstår at det er galt å drepe nyfødte spedbarn bør det også langsomt gå opp for deg at det er galt å drepe ufødte barn.»

Egell-Johnsen svarte aldri.

Det dødelige språket

Både i Verdidebatt- og Skaperkraft-debatten kom det innspill fra personer som påpekte at også på 70-tallet visste medisinerne og abortmotstanderne at fosteret var et eget individ, og at det ikke bare var «en celleklump». Denne bevisstheten greide imidlertid abortforkjemperne å snu blant politikerne og i den generelle befolkningen ved å lansere nye, dødbringende begreper som «*celleklump*», «*selvbestemt* abort», «*embryoet* er *en del av* kvinnens kropp, og hun må selvsagt ha rett til å *bestemme over sin egen kropp*», «kvinnen må ha rett til å *velge bort* barnet» (som om det er et teoretisk valg, som om ikke barnet allerede finnes, som om ikke den eneste måten man kan bli kvitt det omtalte barnet på er ved å ta livet av det).

Ord er svært viktige for å snu virkeligheten

Det var dette de mest taleføre abortforkjemperne gjorde da de lanserte de nye begrepene. Heldigvis går det an å ta ordene tilbake og begynne å kalle ting ved deres rette navn igjen – spesielt nå når gravide får stadig mer me-

disinsk viten om fosteret. Gjennom nettsider for gravide får de vite alt som er å vite om fosterets utvikling fra uke til uke. Når samtlige gravide i tillegg går til ultralyd og kan se med egne øyne små nurk som prøver å suge på tommelen i uke 12 er det ikke like lett å lure dem inn i det dødelige språket som det var før. Det er håp.

Avslutning

Som katolske kristne har vi en plikt til å være med og sette dagsorden i samfunnsdebatten. Som p. Arnfinn Haram OP sa det da han var med på å stifte tankesmien Skaperkraft i 2011: «Siktemålet med Skaperkraft er at vi skal være med på å sette dagsorden i samfunnsdebatten, at vi som kristne ikke bare skal være på defensiven, preget av frykt og tilbaketrekning. [...] Gud skal ikke være tabu i det offentlige rommet. Han skal være med i debattene, også i 2011 og i tiden som ligger foran oss."

Kampen om abort er en del av den store kampen om mennesket. Å diskutere abort er ikke bare «ett blant flere småinteressante politiske minefelt – folk er nå uenige om så mangt». Det er ikke det samme som å diskutere rovdyrpolitikk, skattesatser eller bompengeavgifter. Når vi dykker ned i abortens område begynner det å bryte på dypt, dypt vann. Den som kaster seg ut i abortkampen kaster seg ut i en åndskamp av dimensjoner. Enten vi innser det eller ikke lever vi midt i en interessant kamp i denne verden: Kampen mellom livet og døden, mellom det gode og det onde.

Kort oppsummert: *Menneskets verdi og verdighet* – det er det abortkampen egentlig står om. Som pave Johannes Paul II formulerte det i sin encyklika Evangelium Vitae (§28):

> Vi står overfor en enorm og dramatisk konfrontasjon mellom det onde og det gode, mellom død og liv, mellom «dødens kultur» og «livets kultur». Vi befinner oss ikke bare stilt «overfor», men «midt i» denne konflikten: Vi er alle involvert i den med et ansvar for ubetinget å velge livets side.

Alle katolske kristne som er skrivekyndige har et spesielt ansvar i kampen som ligger foran oss. Abortkampen er ikke over. Den har bare så vidt begynt.

Ragnhild Aadland Høen er kateket i St. Paul menighet, Bergen.

Foto: IStockPhoto

Trond Bjerkholt

Alle de som bygger

Brudd og tradisjon hos Bach på Røa

Johann Sebastian Bach fikk mange sønner som slo seg ned som komponister og musikere over det ganske Europa. For å holde dem fra hverandre, snakker man gjerne om f.eks. London-Bach (Johann Christian) eller Berlin-Bach (Philipp Emanuel). Rett utenfor Oslo sentrum har vi vår egen Bach-sønn: Kjell Mørk Karlsen. Røa-Bach.

Den 17. juni 2012 ble hans mest monumentale verk hittil, «Missa Grande», uroppført i Korskirken i Bergen av Bergen Domkantori, solister og orkester under ledelse av Magnar Mangersnes. Verkets format alene gjør dette til en sjelden begivenhet i norsk kirkemusikkhistorie – for ikke å snakke om dets kvalitet og betydning. Undertegnede deltok selv i konserten og skal derfor ikke si så mye om den. Derimot har jeg hatt gleden av flere samtaler med komponisten – om selve verket, om hans komponistliv og hans tanker om kirken og kirkemusikken. Noen inntrykk fra disse samtalene skal gjengis her.

Kjell Mørk Karlsen er født 1947 i Oslo og oppvokst på Røa. Han tok organist- og kantoreksamen samt orkestermusikereksamen ved det daværende Oslo Musikkonservatorium og avla diplomkonsert som blokkfløytist. Interessen for tidlig musikk førte til at han i 1969 startet det efter hvert velrenommerte ensemblet *Pro Musica Antiqua*. Han var ansatt som oboist i Operaorkestret før han i 1973 ble domorganist i Tønsberg, og fra 1978 i Stavanger. Eftersom behovet meldte seg for mer tid til ro og fordypelse, flyttet han i 1981 til Sør-Fron i Gudbrandsdalen der han jobbet som organist, dirigerte kor og – ikke minst – komponerte. «Det var en herlig tid», forteller han. «Der fikk jeg virkelig utvikle min sans for kvalitet. Gudbrandsdølene – ja, de er et solid folkeferd.» I 1983-84 mottok han viktige impulser fra studier med den finske komponisten Joonas Kokkonen. Fra 1990-95 var Mørk Karlsen organist i Slemmestad, derefter i Asker menighet, inntil han i fjor trakk seg tilbake til pensjonisttilværelsen.

Som komponist har han en stor og variert produksjon bak seg. Et høydepunkt var Johannespasjonen fra 1991, som i likhet med «Missa Grande» var et bestillingsverk fra Magnar Mangersnes og innvarslet en periode med vekt på kirkemusikalske verker i større format. En periode som avsluttes med «Missa Grande» i 2012. Nu ønsker komponisten å utforske et mer minimalt uttrykk, gjerne kammermusikalsk. Han har til sammen skrevet

hele 12 «helaftens» kirkelige verker, bl.a. oratoriet «Lilja». Han har dessuten relatert ren instrumentalmusikk til kirkelige former, som i Liturgisk symfoni for orkester. I «Konsert for orgel og korps» flytter han selv guttemusikken inn i kirkerommet! Hele tiden har han også holdt oppe en jevn produksjon av såkalt kirkelig bruksmusikk, enkle motetter for solostemme, koralforspill o.l. – «musikk som kan brukes eller ikke brukes», slår han spøkefullt fast. Samlingen «Laudate Dominum» inneholder f.eks. 100 kormotetter tilpasset kirkeårets søndager.

Som organist har Mørk Karlsen levd tett på kirkens liturgi og i særdeleshet messetekstene. Hans far, domorganist Rolf Karlsen, sørget for at han fikk «en solid luthersk oppvekst». Begge generasjoner Karlsen har vært sentrale i *Musica Sacra*, bevegelsen som fra midten av femtitallet gjennom seminarer, kurs og konsertvirksomhet arbeidet for å bevare og videreføre den kirkemusikalske arv, først og fremst den gregorianske sang og den lutherske salmesang. *Musica Sacras* arbeid skapte på 60- og 70-årene en blomstringstid for norsk kirkesang, med aktive og gode kirkekor og stor interesse for menighetssang. Imidlertid ble disse tidlige blomstene tatt av frosten – statskirken ga efter for andre (u)musikalske strømninger i tiden og løp fra sitt ansvar.

... kirkemusikkens rette plass er i gudstjenesten.

At kirkemusikkens rette plass er i gudstjenesten, er komponisten ikke i tvil om. Men som faren Rolf Karlsen spådde – «kirkemusikken lever videre utenfor kirken». Kjell Mørk Karlsen innrømmer å være sterkt tiltrukket av Den katolske kirke og tilsvarende skuffet over den retning Den norske kirke har slått inn på i nyere tid. «Det er blitt en kirke der ønsket om å underholde er det sentrale.» Man vil løpe efter det folk vil ha, og private synspunkter og ønskemål blir viktigere enn at liturgien forankres i sin egen tradisjon. «Jeg har opplevd at folk snur i kirkedøren fordi gudstjenesten den dagen ikke var akkurat slik de ville ha den.» Den katolske messen ligger derimot fast, uavhengig av hva den enkelte måtte mene eller føle. «Kirken må tro på sin egenart, i stedet for å erstatte dette med noe som ikke har substans.»

Hvis noen innvender at «men folk forstår ikke krevende, klassisk musikk», svarer komponisten at dette jo ikke er så rart, eftersom hverken kirken eller andre samfunnsinstitusjoner tar noe ansvar for å formidle en slik forståelse. Det er et velment, men misforstått ønske om å beskytte folk, spesielt barn og unge, mot alt som er «vanskelig». Et guttekor som innstuderte Händels Messias, ble en gang midt i øvelsen avbrutt av et medlem av menighetsrådet, som spontant utbrøt: «Hvordan kan man plage barna med denne vanskelige musikken?» Dette er et svik mot de oppvoksende generasjoner – det er å ta fra dem selve livets vann. «Noe som har substans. Vi er så redde for å si at noe er godt og noe annet er mindre godt.»

På spørsmålet om hva statskirken aller mest trenger, eller aller mest har forsømt, svarer Mørk Karlsen uten å nøle: «Korarbeid. Det ble tidligere i mange menigheter gjort et glimrende arbeid med barne- og ungdomskor som fremførte kvalitetsmusikk på høyt nivå. Og disse barna fortsatte å synge som voksne. De hadde fått med seg noe av varig innhold og verdi, som de kunne bygge på.» Også menighetssangen er viktig. Når Mørk Karlsen efter hvert føler seg nokså hjemløs i statskirken, skyldes det mye at kirkemusikken ikke lenger er «menighetens daglige felleseie» - den lever best utenfor gudstjenesten, på konserter og kirkemusikkfestivaler, hos et annet publikum enn vanlige kirkegjengere (som det i parentes bemerket blir stadig færre av, mens de katolske kirker er fulle – en sammenheng her?). «Men flere og flere dører – i kirken, skole og media – er i vår tid blitt lukket for det vi som kirkemusikere ønsker å formidle.» Alt dette kan virke som en krigserklæring, men er jo i virkeligheten en kjærlighetserklæring. Det brenner et stort hjerte på Røa.

For Kjell Mørk Karlsen er mer apostel enn dommedagsprofet, han har et inderlig ønske om å gi videre en arv og tradisjon av umistelig verdi – og har ofte opplevd å lykkes. Et barnekor i Gudbrandsdalen som synger Mozart og Mendelssohn med kvalitet og entusiasme, får jeg høre på CD. «Og som de likte seg! Så moro de hadde det!» Barn er åpne for kvalitetsmusikk, hvis de blir tilbudt det – men dette blir jo i våre dager «ikke bare forsømt, men direkte motarbeidet».

«Missa Grande» var et bestillingsverk fra Magnar Mangersnes og Bergen Domkantori til korets 40-årsjubileum. Bergen Domkantori har gjort seg bemerket som et ensemble som holder tradisjonens kirkemusikalske fakkel – og i særdeleshet Bach – brennende. (Som medlem av koret på nittitallet husker jeg Mangersnes' ord: «I Leipzig snakker de om Bach-Pflege!») Ønsket om å markere jubileet med et norsk svar på Bachs gedigne h-moll-messe var nærliggende, og Mørk Karlsen tok utfordringen «både med lyst og med frykt og beven. Bach er jo selve grunnfjellet i kirkemusikken». Slik Bachs messe var en oppsummering av et livs fordypelse både i messetekstene og i komposisjonshåndverket, er også Mørk Karlsens blitt det. (Bach hadde også en polemisk hensikt med verket. I heftig debatt med bl.a. Scheibe insisterte han på kontrapunktikkens viktighet og beklaget den banale nye musikken som bare besto av søtladne durakkorder uten indre sammenheng, og derved mistet den intense spenningen som er uløselig forbundet med det menneskelige.)

Men trenger vi en ny h-moll-messe i dag? Ja, vi har et ansvar for å «legge nye stener på Kirkens uendelige byggverk», sier komponisten. Hver tidsepoke må gi sitt bidrag så bygget kan bli fullkomment. Og den nyoppførte «Missa Grande» har også sin betydning nettopp som en bekreftelse av at tradisjonen lever.

Mørk Karlsens verk tar opp i seg Bachs komplekse kontrapunktikk – mye av Missa Grande er for åttestemmig kor, og kanonføringer og andre imitasjonsteknikker er også brukt i instrumentalsatsene. Dette er ikke bare et korverk, fremhever komponisten – orkesteret har en like viktig rolle også når det gjelder å kommentere og utbrodere tekst. Verket er da også, med 2 ½ times spilletid, blitt en av musikkhistoriens lengste messer. Det innledende Kyrie alene tar nesten femten minutter. «Alt skal gå så fort i vår tid. Det er godt å dvele ved et kort tekstledd, kanskje bare et ord, la det virke på oss i alle dets aspekter.»

«Å fornye er å sette det gamle inn i en ny sammenheng», sier Kjell Mørk Karlsen. Der Bach innleder sin messe med en monumental, massiv h-moll-akkord, som inngangspartiet til en katedral, svarer Mørk Karlsen med å spre akkordens toner (og en del andre) ut i en serie enkeltinnsatser. «Et spredt Kyrie-rop, fra mennesker på alle kanter av verden». De lengste tekstleddene, Gloria og Credo, er en utfordring for alle komponister. Mørk Karlsen følger Bachs oppdeling av tekstene i flere satser og tar seg tid til fordypelse i hver enkelt av dem. I Credo støtter han seg til gregorianske melodier og Palestrina-stil, selve fundamentene i kirkemusikkens arv ved siden av inspirasjonen fra folketonen. I de meditative satsene Crucifixus og Agnus Dei benyttes en unison melodi i strykere for å skape en følelse av ensomhet. Var vi sammen i Kyrie-ropet og i trosbekjennelsen – her står hvert menneske uendelig alene overfor mysteriet. Sanctus begynner overjordisk, engleaktig høyt oppe i diskanten, men med «Pleni sunt coeli et terra» er vi tilbake på jorden. Hele jorden synger. I Osanna, som tradisjonelt er komponert som en fuge, brukes direkte Bach-sitater, uten at det dermed oppstår noen fremmedgjørende kontrastvirkning. Overgangen fra Bach til Karlsen er sømløs – en enestående bekreftelse på at

Overgangen fra Bach til Karlsen er sømløs – en enestående bekreftelse på at tradisjonen ikke er brutt!

tradisjonen ikke er brutt! Osanna-motivet opptrer flere steder i messen og bidrar til å binde den sammen til en helhet, i likhet med en grunnleggende tonal forankring i h-moll.

Kjell Mørk Karlsen opplever – nokså originalt – en sår undertone i Bachs musikk. Bach var et menneske med sterke følelser og opplevde mye motgang. Musikken er preget av en personlig lengsel efter evigheten. En slags Sehnsuchts-romantikk, opphøyd til et religiøst plan? Den uutgrunnelige Bach blir med ett nær og personlig. Og om Kjell Mørk Karlsen muligens ville reagere sterkt på å bli kalt «romantiker», skriver han musikk med et menneskelig ansikt. Og et menneskelig hjerte.

Når jeg ber komponisten beskrive «Missa Grande», stusser han først, men ord som «kontrastfylt» og «dramatisk» ligger nær. «Jeg har ønsket å ta med hele musikkhistorien inn i verket – uten å kopiere, men bruke hele repertoaret av teknikker satt inn i et samtidens uttrykk.» For egen regning kan jeg – muligens respektløst - tilføye «underholdende». Vi er like langt fra esoterisk pling-plong-musikk som fra en Arvo Pärts pseudosakrale minimalisme. Det menneskelige drama er fullt til stede – komposisjonen er (også) en menneskeliggjøring av messeteksten.

Kjell Mørk Karlsen skriver ikke «samtidsmusikk», hvis man med det mener «musikk som kun noen få innvidde forstår». Dette er musikk hvis mål nærmest er å vise umuligheten av å skrive musikk i dag. «Det moderne» konstitueres som et tap, et plutselig oppstått vakuum der kunstens eneste mulige oppgave er å fastslå kunstens umulighet. «Elg i solnedgang», er kulturelitens knusende dom over alt det som engang ble ansett som vakkert. Det positive og byggende stemples som «nostalgisk» - en annen versjon av det modernes negasjon, det modernes «som om ...». Når kulturarven trekkes frem, er budskapet ikke «dette er levende», men «dette er gammelt, fremmed og uforståelig». Teatrene dekonstruerer klassikerne – så vel Ibsen som Verdi anses for uspillelig i den form opphavsmennene tenkte seg, og settes gjerne inn i en regikontekst der selve teksten oppleves som et fremmedelement. Får folket høre tilstrekkelig ofte at vår klassiske kulturarv er «smal» og «vanskelig», vil det til slutt tro på det. Og da får alle som ønsker å formidle det motsatte evangelium, en vanskeligere oppgave. Noe Kjell Mørk Karlsen har følt på kroppen - «Jeg blir mest fremført to steder i verden», sier han, «Vestlandet og utlandet».

Er historien ugjenkallelig tapt, og er vi fanget i et postmoderne speilkabinett? Mørk Karlsens musikk bærer bud om at det ikke trenger å forholde seg slik – kontinuiteten med historien, med den levende og livgivende tradisjon, trenger ikke å være brutt. Elven renner videre, tilgjengelig for alle som ønsker å drikke av den.

Får folket høre tilstrekkelig ofte at vår klassiske kulturarv er «smal» og «vanskelig», vil det til slutt tro på det.

Kirken må se sitt ansvar for å holde tradisjonen, kontinuiteten ved like. Mellom lettvint populisme og esoterisk pling-plong finnes en middelvei, den eneste gyldne vei, i tråd med tradisjonen. Men det er en vanskeligere vei. Kirken har forsømt dette ansvaret og gitt folket stener for brød.

Fremførelsen av «Missa Grande» i Bergen 17. juni 2012 var en stor og viktig begivenhet. Det er noe velgjørende over å erfare at slik musikk fremdeles skrives – og brukes. At det bygges videre på Kirkens uendelige bygg. At de som river ned, er en parentes i historien – i forhold til alle dem som bygger.

Trond Bjerkholt (f. 1970) er utdannet bibliotekar og operasanger, og konverterte til Den katolske kirke i 1998.

Olav Egil Aune

Rom, så store at vi får puste

I gamle dager holdt en seg med kanarifugler i kullgruvene. De skulle synge. Sang de ikke, betød det at noe var galt – for mye forurensning i luften, for mye gass. Hvis de sluttet å synge, var det alarm – folk løp for å komme ut. Musikken er en slik kanarifugl. En skal passe seg, så den ikke slutter å synge. Også i kirken.

Musikk er noe som stanser oss et øyeblikk. Musikk er noe som utvider det menneskelige i oss. Den kan være vakker og stryke oss over nervebuntene. Den kan også være opprivende helt inn i ryggmargen. Og den kan være stille. Avklaret eller fandenivoldsk. Musikken vil oss vel, enten den river eller salver. Og: Slik Bach skrev inn i sin tid, trenger kirkerommet nye toner som skrives som rop, engstelse og fryd.

Mens mye av det vi holder på med i kirkene er flyktig og driver forbi, stanser den «krevende musikken» oss i flukten; den musikken som tar tid for nyansenes og dypenes og høydenes skyld. Den gjenføder en hukommelse om det hellige som ikke er så lett å huske, den setter oss i kontakt med grunnvannet i oss, den åpner for erkjennelse mer enn for «følelseskick», disse kortvarige møtene som evangelisten uten sminke beskriver med lignelsen om kornet som falt på steingrunn.

Selv i kirken opplever vi en slags merkelig allergi mot det man definerer som «vanskelig» eller «ikke-folkelig». Det er åpenbart mer folkelig å ha det travelt, enn å gi seg tid til å tenke og oppleve nytt. Fornemmelsen av at trollspeilet er splintret i tusen biter er blitt folkeeie, det «fragmentariske» - som filosofen Adorno påpekte i vår måte å lytte på – gjelder etter hvert også vår måte å gjøre alt mulig annet på. Konsentrasjon og fordypelse – med et godt, gammelt uttrykk å «samle seg om noe» – er ikke på mote. Enkle ting, som å sitte stille, holde fast i én tanke, lytte til noe om og om igjen, er blitt «vanskelig». Den rastløse, rytmiske zappingen med fjernsynskontrollen begynner å ligne rytmen i våre liv. Og til sist er det kanskje ikke flere tomme parkeringsplasser i hodene våre til opplevelser som krever at noe stillferdig stilles til side, dyrkes, gjenoverveies og videreutvikles. Dette rammer også musikken.

Musikk har i sin dypeste form aldri vært å få bekreftet «det jeg allerede visste». Musikken er en erkjennelses-

form midt i livet. En annen erkjennelseskanal enn ordene, som vi jo har nok av og som utgjør hverdagen. Mange søker også den musikken de ikke «forstår», den de ikke «liker», de utsetter seg for noe som gjør at en plutselig ser verden annerledes enn for noen minutter siden. Altså musikk, ikke som underholdning, men som samvær med tiden «nå», en samtale som angår. Musikken er et følelsesspråk som går via intellektet, men som ikke stanser der, den går videre inn i følelsesknutene og løser opp rundt et samvær mellom meg og mine omgivelser på et annet plan enn i hodet. «Det finnes steder i hjernen som ikke noe annet når inn til enn musikken», sa den ungarske komponisten Zoltan Kodaly. Og vi kan sikkert legge til at det finnes steder i kroppen som ikke noe annet når inn til enn musikken.

Musikk som skaper så store «rom» at vi får puste

Kan vi som kirke tenke slik? Det er verd å våge påstanden om at musikken, kirkemusikken, er et av de beste og mest troverdige «redskaper» vi har for å komme i kontakt med dypene, høydene, viddene i Gudsmysteriet, Jesus-mysteriet, som vi har så lett for å endimensjonalisere og «alminneliggjøre» med ord.

«Det teologiske språket er blitt forstenet eller sentimentalisert i dagens verden. Det må derfor dø for å få nytt liv», sier Martin Lønnebo – biskop emeritus i Svenska Kyrkan – i boken «Det visa hjärtat». Vi vil det gamle, men det gamle kan også stenge for dynamikken i det levende.

«Kriterier som deltakelse, gjenkjennelighet, og kontinuitet er ikke uten betydning i kirkens kulturelle liv. Samtidig må det forhindres at vi ender opp med en kultur som fungerer som sovepute, som bekrefter «nusselighetens» hegemoni og som fører til en flukt bort fra verden. For poenget med de kirkelige ytringene er det stikk motsatte - nemlig å konfrontere oss med tilværelsen og å bære Guds verden fram for oss», som professor Ola Tjørhom skrev i et essay som det runget av i Norsk Kirkemusikk for noen år siden.

Vi må dyrke det nye. Og det gamle. Hvis ikke, flytter kirkemusikken ut og gjør konsertsalen til sin kirke. Det skjer allerede. Komponisten Steve Martland hevdet i et avisintervju for en tid siden at kunstlivet for lengst har tatt kirkens plass når det det gjelder å nære lengslene blant folk.

Bønnen og sakramentene er det viktigste som forvaltes og utøves i kirken. Og ordet skal utlegges. Men musikken «utlegger» også ordet. Det må stå klart for oss at bildespråket er nødvendig, dersom forkynnelsen skal lykkes. Det prosaiske er ikke nok. For mennesket er komplisert – først når sanser og tanke får sitt, beholder Ordet med stor O sin kraft. Kirken skal på ingen måte være en fri tumleplass for tilfeldigheter. Men hvor død er ikke kirken uten poesi? Poesien har fulgt kirken fra starten av.

Så hva ønsker jeg meg? Musikk som trekker meg – sammen med andre – inn i en tidløs dimensjonen hvor jeg kan finne Gud, men som i seg selv ikke er noe substitutt for Gud. Musikk som sier noe om Guds tilstedeværelse i hverdagen, men som likevel ikke er så pågående og grov at Guds-livet fremstår som noe banalt i stedet for herlig, prektig, utfordrende og strålende. Musikk som synger sannheten om at Gud er med oss og i oss i alle ting, stort eller smått, og likevel er Gud hellig, ikke bundet til jorden, sublim. Musikk som hjelper meg med å finne «Guds fred som overgår all forstand», men som likevel er noe helt annet enn selvtilfredshet, det har heller ikke med et problemfritt liv å gjøre. Musikk som stimulerer, driver meg, gir iver, lyst, glød og inderlighet – men som ikke bare kiler og pirrer. Musikk som deler med meg kunnskap om Kristi lidelse og verdens lidelse rundt meg, uten at den hverken er

Bønnen og sakramentene er det viktigste som forvaltes og utøves i kirken. Og ordet skal utlegges. Men musikken «utlegger» også ordet.

sentimental eller morbid. Musikk som gjør meg sorgfull, kan bare være av det gode. Men ikke musikk som får oss til å velte oss i selvmedlidenhet – i egne eller andres synder. Det er ikke av det gode. Musikk som krever konsentrasjon og sinnets oppmerksomhet, men som like fullt er umulig å gripe helt og fullt.

Det vil alltid være noe vi ikke kan røre

Det fines ingen ateistisk vei til Bach, sa pianisten Andras Schiff i et intervju jeg gjorde med ham for Vårt Land for en tid siden. Det er mye det ikke finnes en ateistisk vei til. Vi har alle – eller absolutt de fleste – behov for å bygge katedraler rundt livene våre. Kirkemusikken på det beste, skaper dette rommet. Og i dette rommet hører både protesten, motstanden og tilbedelsen hjemme. Kirkekunsten handler om å gi tilbake til Gud det beste vi har, det vi ublutt kaller «kvalitet». Og den kvaliteten er det prester, diakoner, kirkekunstnere og organister, kantorer og musikere ellers, som må finne for oss. Uopphørlig.

Søren Kierkegaard, som så klarere enn mange – og ropte høyere enn de fleste – er moderne nok når han sier: «Skal et menneskes liv ikke føres ganske uverdig ... travelt beskjeftiget med hva der visstnok larmer i øyeblikket, men ikke giver gjenlyd i evigheten ... så må det være noe høyere som drar det.» Det som gjør mennesket til menneske, er tørsten. Vi tørster og søker etter samvær og tolkende tegn. Det må oppdages at det ikke er lagt pansrete tak mot himmelen, på den ene siden. Og det må oppleves at det kastes stråler av forklarende lys inn i det hellige, alminnelige menneskelivet, på den andre.

Johann Sebastian Bach er en av kirkens mest kostbare eiendeler. Han lagde underlige klanger, fant plutselige brudd, vippet mye av pinnen. Det var på ingen måte så tilforlatelig som det høres ut i dag (hvis noen synes det høres tilforlatelig ut). Han var på mange vis en sindig og stø erklæring om at han var løst fra sine medmenneskers dom og beregnende hensikter, at han var fri fra det meste han hadde møtt i form av smålighet og provinsiell nærsynthet. Når påsken er et sjokk, gjør Bach den til et sjokk. Den dag i dag setter Matteus-pasjonen seg i kroppen som en nagle. Det er sagt at lyden av «Bachs musikk er som lyden av verden opplevd fra et høyt sted». Og en verden som umettelig bader seg i denne lyden, vil aldri helt miste fatning. Det finnes neppe noen bedre kur mot følelsen av hjemløshet og tvil enn å lytte til Bach. Bak det fullendte, bak storheten finnes det noe ugjendrivelig melankolsk, en undertone som plutselig kan stå fram som resignasjon eller forlatthet på en måte som i løpet av et øyeblikk gjør ham om fra et historisk fabelvesen, til et medmenneske på veien. Han er fjern og nær på samme tid, en streng og from vismann, som synes å stå på vennskapelig fot med selve verdensånden.

> Så hva ønsker jeg meg? Musikk som trekker meg – sammen med andre – inn i en tidløs dimensjonen hvor jeg kan finne Gud, men som i seg selv ikke er noe substitutt for Gud.

Slik er den gode kirkemusikkens liv. Kvalitet varer. For 50 år siden var det ikke mange som hadde hørt om Hildegard av Bingen. I dag er hun allemannseie for søkende, både innenfor og utenfor kirken. Hun var en megastjerne uten mandat. Konger, keisere, paver og biskoper spurte henne til råds – en enkel nonne, «ulært» som hun sa om seg selv, «dårlig i latin, men en fjær på Guds utpust». Hun var den første kjente kvinnelige komponist – og en av tidens mest visjonære poeter. Hun var teolog, arkitekt, bildekunstner og lege. I en verden der mange kjenner seg forlatt som et frittsvevende jeg, en individuell øy i et enormt hav – Gud der «oppe», vi her «nede» – er det nettopp Hildegard av Bingens toner, ord, tanker og Gudstro som slår ned med en flammende kraft. Når «vårt legemes tempel» står rungende tomt, er det altså Hildegard mange «spør til råds». I dag. Kvalitet gjør alle tider nye.

Ingen ting skal konkurrere med Ordet. Men Ordet må utvides. Ordet skal fortolkes. Og slik ser det ut – at

det er lettere å ta imot viktige ting, viktige meldinger gjennom et ikke-konkret og alt for direkte språk, enn et direkte. Tor Åge Bringsværd har en god formulering i boken «Pustehull, 1. råk» (Gyldendal). Han skriver om fabelen og hvorfor han velger den som form.

> Men hvis det er virkeligheten jeg vil beskrive, og det er det jo, hvorfor velger jeg som regel eventyret, hvorfor velger jeg fabelens form? Hvorfor skriver jeg slike sære bøker? Hvorfor skriver jeg ikke en rett fram hverdagslig og real bok fra det virkelige kjøkken-, kjønns- og fabrikkliv? For meg er fabelen, bildet, lignelsen sannere enn noen detaljert dokumentarskildring. For hvis virkeligheten er en skog vi har gått oss vill i, og det har vi nok, de fleste av oss, så hjelper det lite å sette seg på huk og detaljgranske steiner og strå. Sannsynligvis har vi en bedre sjanse til å orientere oss hvis vi finner et høyt punkt. Og eventyret [les i dette tilfellet «musikken»] er nettopp et slikt tre man kan klatre opp i. For å få oversikt. Se de store linjene i landskapet.

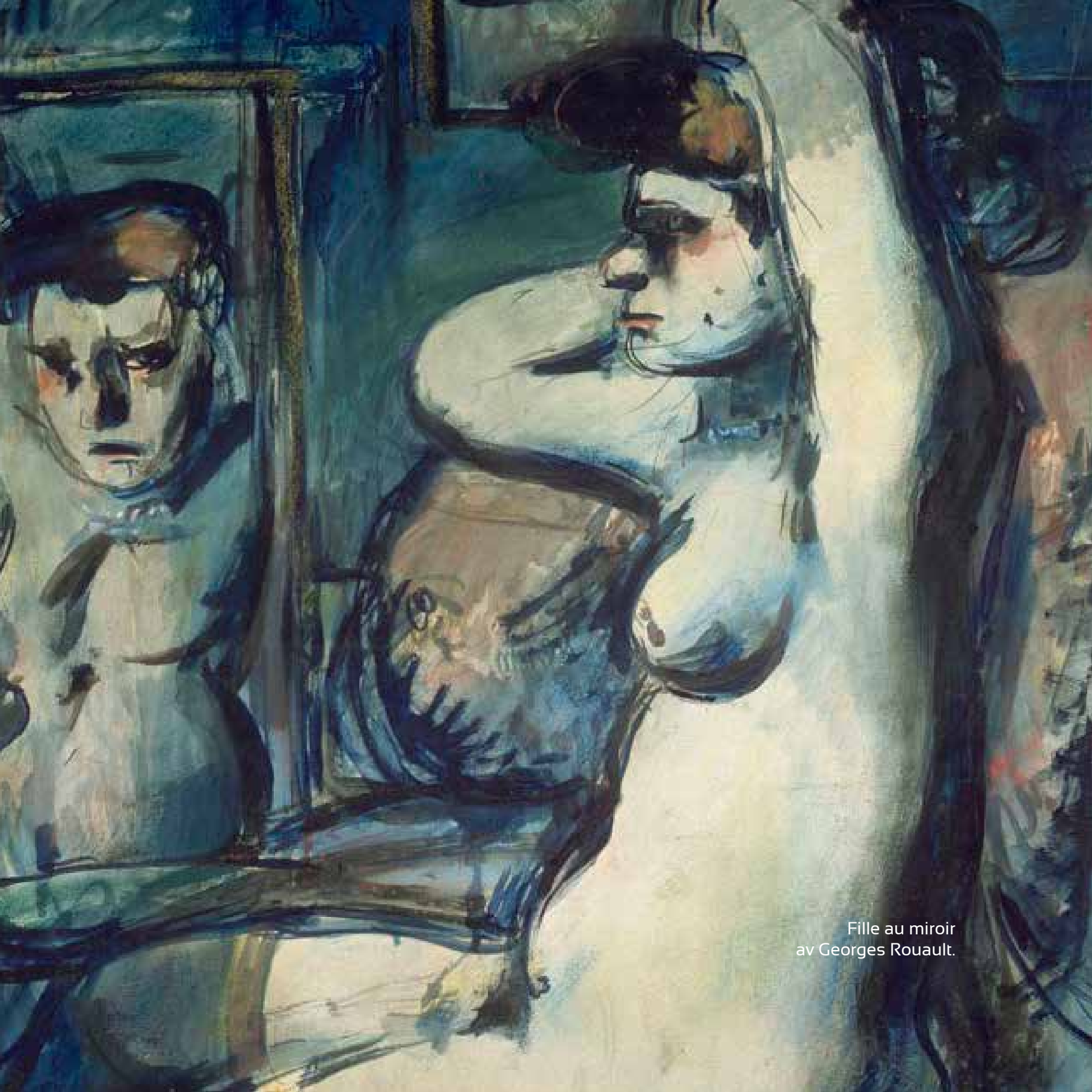
Magi unndrar seg alltid analyse. Stor musikk utfordrer oss til å sitte stille, den slipper oss ikke. Vi blir mer og mer våkne, og hviler mer og mer. Bach, Mozart, Bruckner og Arvo Pärt skriver så englene synger. Da er vi nær våken tilstand.

Artikkelen er en omskrevet versjon av et hilsningsstykke i forbindelse med domkantor Magnar Mangersnes 70-årsfeiring.

Olav Egil Aune (f. 1949) er kulturredaktør i avisen Vårt Land. Utdannet journalist og kunsthistoriker. Har skrevet en rekke artikler om kunst og musikk i bøker, tidsskrifter og leksikon.

Kirkemusikken blir desto helligere jo nærmere den er knyttet til den liturgiske handling.

Sacrosanctum concilium, 112



Fille au miroir
av Georges Rouault.

Eirik Sukke

Rouault og de prostituerte

Neither love for the light nor divine perspective can erase the fact of human darkness

William Dyrness om Rouaults bilder

Den katolske maleren Georges Rouault (1871-1958) er kanskje særlig kjent for sine motiver fra Kristi lidelseshistorie, der hans dypt forankrede religiøse tro kommer eksplisitt til uttrykk. For Rouault er det en nær sammenheng mellom Kristi lidelse og all annen menneskelig lidelse. Like sterkt kan derfor bildene hans tale til oss der mennesket er portrettert i sitt sanne lys; lidende og lengtende. For Rouault finnes det nemlig bare en måte å male mennesker på. Og det er den sannferdige.

Rouault blir født i en mørk tid sett med franske øyne. Tapet i den fransk-prøyssiske krig hadde skapt misnøye i befolkningen. Sosial urettferdighet og harde livsvilkår bidro til økt press mot styresmaktene. Dette gjorde det lett for mange av samtidsmalerne å male etter realismens prinsipper: Virkeligheten skal avbildes brutalt, slik den er. Med nøytrale øyne skulle de sosiale problemene avdekkes og de korrupte lederne avsløres. Som nyhetsjournalister skulle malerne med objektivt og vitenskapelig blikk tegne mennesket i sin sanne tilstand, sett fra et sosialt og kulturelt perspektiv.

Rouaults realisme er forankret et annet sted, i dypet av menneskets sjel. Alle menneskets mørke sider - det destruktive, feige, korrupte, smertelige - skal avbildes. Ikke gjennom en kjølig objektiv linse, men gjennom et subjektivt og åndelig øye. Rouault ytrer ikke samfunnskritikk i sine bilder, men kritikk av åndsfattigdommen i mennesket. Han kommenterer ikke den politiske situasjonen, men menneskets eksistensielle situasjon. Når Rouault maler dommere, spør han: Hvem kan dømme en annen? Når han maler de straffedømte, spør han: Er vi ikke alle straffedømt? Når han maler triste klovner, spør han: Bruker vi ikke alle sminke? Slik er det en rød tråd gjennom hans verk, en klar slagplan. De ulike fysiske manifestasjonene av menneskets elendighet er også metafysiske manifestasjoner av sjelens elendighet. Hans bilder er aldri bare ytre og dennesidige. De er alltid indre og transparente. For å lede betrakteren dit, bruker han motiver som klovner, prostituerte, straffedømte, dommere. De som det i det ytre er lettest for oss å skille oss fra, men som taler til oss med sterkere kraft i det vi innser sammenhengen mellom oss og dem.

Rouault om det skjønne og det stygge

I am not pursuing beauty but expressiveness.
Georges Rouault

Rouault tok avstand fra det matematiske skjønnhetsidealet fra antikken, der verdens skjønnhet er tallfestet, objektiv og målbar. Hans måte å uttrykke seg på var ikke via form og harmonier etter bestemte mål og mønstre. Skjønnheten kan ikke bindes til slike mål, heller ikke kan skjønnhetens grense tegnes opp så tydelig at noe er innenfor og noe er utenfor. Å avbilde mennesket og dets natur i all sin elendighet, krever å gå utover de tradisjonelle anatomiske retningslinjer. Skjønnhet er ikke kun form, slik den klassiske estetikken tradisjonelt har peilet etter. Det skjønne henger sammen med det man også anser som stygt. Hos Rouault finnes ikke skjønnhet uten stygghet. Heller ikke stygghet uten skjønnhet.

Rouault vil uttrykke sine følelser gjennom motivene han velger. Ikke på den måten at ethvert maleri kun er malerens følelsesuttrykk, men det er heller slik at alt han maler er en ekspressiv tolkning. Virkeligheten er tolket gjennom Rouaults følelser. Han identifiserte seg med menneskene han avbildet, og denne identifikasjonen ville han at betrakteren skulle se og føle.

Bildene er mørke, men ikke uten håp. Det er menneskets natur som skal komme fram, og dets natur er falt.

Det kan virke som det er det stygge som er mest dominerende i hans bilder, og hovedkritikken er at bildene er for destruktive, mørke og melankolske: Så han bare ondskap og elendighet i denne verden? Hadde han er forkjærlighet for det deformerte?

Rouault avviste dette gjentatte ganger, og det stygge og deformerte må heller leses som uttrykk for den elendighet som mennesket befant seg i, den kraft lidelsen og synden hadde på menneskene. Han så det smertefulle hos mennesket, men aldri det håpløse. Bildene er mørke, men ikke uten håp. Det er menneskets natur som skal komme fram, og dets natur er falt. Falt ut av nåde på grunn av umoral og grådighet. Det finnes synd. Det finnes dermed stygghet. Dette er den stygghet vi ser i hans bilder. En rik mann kledd opp i gullring og vakre skjorter er ikke vakker hvis hjertet og moralen er korrupt. Og selv om verden ser ham som vellykket og flott, ville Rouault vise det stygge ved hans karakter. Det arrogante, det misforståtte, det patetiske. Han ser gjennom, og forbi, den ytre fasaden og inn i menneskets sjelsliv. Han viser deres sanne ansikt, deres sanne karakter. Ikke for å latterliggjøre eller moralisere, men for å tale sant om den styggheten som vi alle deler. For stygghet er ifølge ham selv: «... the mediocrity of spirit (...) baseness of spirit or heart, there is the truly ugly.»

Rouault og ekspresjonismen

Det impresjonistiske uttrykket ble raskt anerkjent og institusjonalisert. Dermed presset det seg frem en sterkere uttrykksform, ekspresjonismen. «Die Brücke»-gruppen i Dresden og Matisse-gruppen i Paris (fauvistene; *de ville),* forkastet tanken om at kunsten skulle imitere naturen. Dette hadde også impresjonistene gjort, men ved å benytte ublandede og sterke farger og visuelle forvrenginger ville ekspresjonistene kommunisere med større intensitet. Formalistisk sett satte også Rouault fargene i fokus. Han samtykker med sine samtidige malere, *fauvistene*, at kunsten skal være fri fra gamle konvensjoner: Fri fra kritikerne og kunstinstitusjonene, fri til å være kreativ. Men han gikk aldri så langt at kunsten bare skulle briljere med tekniske ferdigheter eller eksperimentere med linjer, former og farger. Kunsten skal bære preg av kunstnerens sjel og følelse. Hans tolkning av verden og virkeligheten. Man må aldri forlate virkeligheten, verden, det konkrete. Alle tings iboende åndelighet skal gjennom penselen strykes utover lerretet. Det Rouault hadde sett og opplevd, tolket han med kraft, innlevelse og hensikt

ned på lerretet. Utemmet og freidig skulle den kunstneriske uttrykkskraften få utspille sitt fulle potensiale.

I en tid der det ble ropt etter autentisitet, søkte ekspresjonistene til andre primitive kulturer for inspirasjon. De ville fremelske de primitive livsstilene. Gauguin var det fremste eksempelet. Han portretterte nakne kvinner fra eksotiske kulturer for å peke på seksuell frihet og de primitives former for sosial samvær. Dette var i tråd med vitalismen. Nakne badende kvinner, nakne kvinner i skogen, nakne kvinner i sengen: Alle disse motivene er hyppig brukt hos mange av Rouaults samtidige for å spille på den seksuelle frigjøringen i det nye og moderne Frankrike. Henri Matisses *Le bonheur de vivre* (1905) spiller på den vitale, livbejaende holdningen som oppsto i kjølvannet av Nietzsche-kulten. Uttrykkskraft og livsbegjær konstituerer ikke bare kunstneren som kunstner, men mennesket som menneske. De prostituerte blir avbildet med sympati hos Toulouse Lautrec og som forbilder på frigjøring av Edgar Degas. Denne holdningen kommer kanskje tydeligst frem i noen av bildene til den tyske ekspresjonisten Ernst L. Kirchner. Han malte bilder av prostituerte liggende i sengen, med erotiske bilder fra eksotiske primitive kulturer i bakgrunnen. Her er det sensualitet og den seksuelle frigjøring, som skal hylles. Slik er det ikke hos Rouault.

Rouault og de prostituerte

> *Sannelig, jeg sier dere: Tollere og skjøger kommer før inn i Guds rike enn dere.*
> Matt 21,31

Rouault malte også bilder av de prostituerte. Dette begynte han med allerede i 1902. Å omgås de prostituerte var blitt så selvfølgelig for kunstnerne at det var vanlig å la de få husly i atelierene, der de virket som modeller for malerne. Dette gjaldt også for Rouault. Men Rouault så ikke på samværet med de prostituerte som en anledning å leve ut den nye frie livstilen mange kunstnere søkte. Han følte et dypere felleskap med dem. Han så i deres liv og oppførsel noe ulykkelig som han gjenkjente hos seg selv. Her fant han den uttrykkskraft han søkte.

Det er lite forlokkende ved kvinnen i *Fille au miroir.* Det er lite forlystelse å spore. Her er ingen forherligelse av kvinnelig seksualitet. Her er det ingen lovprisning av den eksotiske og naturlige nakenhet. Her stiger det fornedrende og foraktelige fram. Den nakne kropp er penslet blek med nærmest skjelvende sorte konturer. Det er intet kokett smil om munnen, heller ikke et smigrende øye som skal lokke kunden inn. Her er munnen kun en taus, sort strek. Øynene er mørke og tomme hull i ansiktet. Hun er i ferd med å binde opp håret, som tyder på at nattens gjerning ennå ikke er over. Rouault portretterer bevisst en ulykkelig prostituert. Her er hun som har latt seg kjøpe. Hun som har latt seg fornedre. Hun som bærer i seg sin og andres skam.

Her stiger det fornedrende og foraktelige fram. Den nakne kropp er penslet blek med nærmest skjelvende sorte konturer.

I speilet skimter vi en enda mer fordreid utgave av den prostituerte. Ansiktet er mer lik en maske, og hendene binder ikke lenger opp, men er bundet. Ser vi kanskje hennes eget selvbilde? Hun er bundet, av det destruktive. Hun ser seg selv som et offer, lidende like mye på grunn av den synd hun er blitt utsatt for, som den hun selv har skyld i.

Katolske tenkere som Jacques Maritain (1882-1973) og Leon Bloy (1846-1917) tolket Rouaults bilder av de prostituerte som et uttrykk for medlidenhet med kvinnene nettopp fordi de var ofre. Ikke bare led de, men de sonet også for de overtredelser som kundene hadde begått mot dem. Deres lidelse var en løsepenge for synden som alle har skyld i. På samme måte som Kristus led stedfortredende for menneskehet skyld, led de prostituerte for an-

dres skyld. Denne forståelsen av de prostituertes stedfortredende lidelse var ikke en fremmed tanke for Rouault. Spørsmålet er allikevel, om *Fille au miroir* best kan forstås på denne måten. For det er etter mitt syn lite i bildet som peker i retning av å forstå kvinnens lidelse som stedfortredende. En slik tanke er i ytterste konsekvens en rettferdiggjørelse av hennes gjerninger. Rouaults empati og medlidenhet med de prostituerte er nærmere beslektet med Raskolnikovs ord til den prostituerte Sonja i Dostojevskis *Forbrytelse og straff.*

> For en stund siden sa jeg til en som fornærmet deg at han ikke var verd så meget som din lillefinger ... at du er en stor synderinne, det er sant. Og fremfor alt er du en stor synderinne fordi du har dødet og gitt deg selv til ingen nytte. Det er forferdelig! Er det ikke forferdelig at du lever dette smusset som du hater så, og at du samtidig vet – du behøver bare åpne øynene – at du ikke hjelper og ikke redder noen som helst med det.

Mørke og tomme hull i ansiktet. Dette redder ingen. Men hun er ikke dømt av den grunn. For dette er ikke et moraliserende bilde. Bildet preker ikke: Frem med steinene! Det kaller oss tvert imot til å se med empati på den ulykkeliges situasjon fordi den er vår egen. Hun er nemlig noe vi alle kan bli. Bundet i våre egne mørke bånd.

Rouault om lidelsen

> *As a Christian in such hazardous times, I believe only in Jesus on the cross. I am a Christian of olden times.*
> Georges Rouault

Rouault har blitt kritisert for å ha et negativt syn på mennesket, der mennesket uten Gud kun er ondt. Dette er etter mitt syn ikke korrekt. Rouault baserer sine bilder på en stor kjærlighet til menneskene. Han er ingen domsprofet. For Rouault er ikke menneskets rop til Gud, *Mea culpa*, men *Kyrie eleison*! Lidelsen er tragisk, ja, men den er menneskelig. Et menneske som ikke lider er ikke fullt ut et menneske. På grunn av menneskets syndige natur, er mennesket i en vanskelig situasjon, der vi bindes med mørke bånd. Synd skiller mennesket fra Gud, men lidelsen skiller oss ikke fra Gud. Tvert om, lidelsen er del av menneskets enhet med Kristus. Her ligger en mulighet for legedom. Såret må være åpent for at Kristi blod kan nå inn og lege det. Fordi mennesket er skapt i Guds bilde, kan det aldri være avskåret fra Guds lys. Selv ikke de prostituerte er avskåret fra håpet om tilgivelse og gjenoppreisning. Dermed er ikke de sårede, de lidende og de syndige langt fra Gud, men heller nærmere.

Eirik Sukke er cand.theol. fra Det teologiske Menighetsfakultet. Han er lærer ved St. Paul skole i Bergen, og aktiv i ungdomskatekesen i St. Paul menighet.

Øivind Varkøy

Nyttig for det som er hinsides nytten

Om kunsterfaringen som kritikk

I essayet «Kristendom og revolution» fra 1945[1] drøfter Hannah Arendt det hun ser som flere katolske gjenoppvekkingsbølger på begynnelsen av 1900-tallet. Ut av disse vokser bl.a. Action Française – «som endte med at bukke for deres egentlige herre, hr. Hitler».[2] Samtidig oppstår det imidlertid en ganske annerledes gjenoppvekkingsbølge, med representanter som Péguy og Bernanos i Frankrike, og Chesterton i England. Til denne gruppen «neokatolikker» regner Arendt også filosofen Jacques Maritain. Arendt har åpenbart stor sans for disse, ikke minst pga. deres kritiske holdning til moderniteten, en holdning som også er meget tydelig i Arendts egen tenkning.[3] For ingen av dem er det tale om en reaksjonær avvisning av det moderne. Dette er snarere en kritikk av moderniteten som ofte er mer radikal enn de radikale. Det er f.eks. utvilsomt mer radikalt å minne om at det er lettere for en kamel å komme gjennom et nåløye enn for en rik å komme inn i himmelen, enn å diskutere økonomiske modeller og teorier – slik Péguy hevder at sosialister fra borgerskapet gjerne har for vane. Det denne typen «neokatolikker» misliker ved den moderne verden er ifølge Arendt slett ikke demokrati, men mangelen på det.[4] Og noe av det viktigste de gjennomskuer er den borgerlige mentalitetens altgjennomtrengende innflytelse i den moderne verden.

Borgerlig mentalitet

Hva består så denne «borgerlige mentaliteten» i? Hva er det de misliker så sterkt? Til tider kan det synes å handle om borgerlige normer og moral generelt, og dettes økende innpass også i andre sosiale klasser. Mer spesifikt kan det, som hos Chesterton, dreie seg om den moderne overtroens mange uttrykk, f.eks. troen på fysisk trening som et middel til frelse, og troen på totalavhold. Man kan godt forstå ham. Men – hva så i dag? Hva representerer «den borgerlige mentaliteten» for oss? Det er tankegods som gjennomsyrer kulturen som våre «tatt-for-gitt-heter».

En av de aller største «tatt-for-gitt-hetene» er den snevre *nyttetenkningen.*[5] En måte å tenke på som ustanselig stiller spørsmålet: «Hva er dette godt for?» Som alltid reduserer våre aktiviteter til midler til mål som ligger utenfor det vi holder på med. Under den snevre nyttenkningens herredømme forventes alt å være godt *for* noe. Alt bør lede til et konkret produkt – som kan brukes til noe – helst *nå*. Denne tankemessige ensidigheten vokser paradoksalt nok i en tid som man ellers hevder preges av mangfold. Mens mange fortellinger om verden etter sigende skal leve side ved side, etableres et enfold med hensyn til hvordan vi skal tenke om liv og samfunn – hvor «nytte» stort sett forstås som «økonomisk lønnsomt».

I boken *Vita Activa* påpeker Hannah Arendt[6] hvordan dette enfoldet truer den genuint menneskelige friheten som nettopp kommer til uttrykk i vår glede over «formålsløse» aktiviteter – aktiviteter vi liker for sin egen skyld. Som vi tillegger *egenverdi*. Arendt kaller slike aktiviteter for *handlinger.* Det kan f.eks. dreie seg om musikalske og andre kunstneriske aktiviteter. Sport og idrett. Eller naturopplevelse. Venners samvær. Lek. Ikke minst religiøst liv.

De fleste av oss opplever slike aktiviteter som fundamentale for et godt og meningsfullt liv. Derfor er det all grunn til å forholde seg kritisk til en type «borgerlig mentalitet» som er blind for egenverdien i slike gjøremål. Ikke minst ut fra en kristen og katolsk posisjon. Sett i forhold til menneskesyn er denne typen begrensning av mennesket f.eks. ytterst problematisk om man tenker i en katolsk pedagogisk sammenheng med vekt på det hele mennesket.[7]

Gud – som evig kritikk av instrumentell fornuft

Om vi skal følge Terry Eagletons tankegang – og det gjør jeg for min del gjerne – er det ikke teologisk sett spesielt fruktbart å se verden som en formålsrasjonell mekanisme – med Gud som ingeniøren:

> God the Creator is not a celestial engineer at work [...] but an artist, and a aesthete [...] who made the world with no functional end in view but simply for the love and delight of it.[8]

Verden tilhører altså den sjeldne kategori fenomener som eksisterer utelukkende for sin egen skyld, som ikke har noe annet mål enn seg selv. En relativt begrenset kategori som ellers inkluderer Gud selv – og kunst. Gud er dermed ifølge Eagleton nøyaktig så befriende «meningsløs» som vår tids religionskritikere Richard Dawkins og Christopher Hitchens hevder – riktignok på helt motsatt vis enn hva disse tenker seg:

> He [God] is a kind of *perpetual critique of instrumental reason.*[9]

Det er dermed all grunn til frimodighet når det gjelder diskusjonen av egenverdi versus nytteverdi på de livsområdene som har sitt mål i seg selv – bl.a. altså kunsten. Som verden, har også kunsten del i Guds egen frihet. En av Arendts «neokatolikker», Jacques Maritain, går rett inn i denne problematikken i sin lille bok *Kunstnerens ansvar.*[10] Med utgangpunkt i Maritains bok vil jeg nå videre i denne teksten drøfte forholdet mellom *kunstens egenverdi* og *kunstens nytte*. Deretter vil jeg diskutere det problematiske uttrykket *kunstens egenverdi*, nærmere bestemt *kunsterfaringens egenverdi*. I denne refleksjonen vil Maritains tenkning ses i lys av Hannah Arendts tenkning omkring det aktive menneskelivet, så vel som Martin Heideggers kunsttenkning.[11] Slik håper jeg å kunne vise hvordan tenkningen omkring og opplevelsen av *kunsterfaringens egenverdi* kan fungere som kritikk av snever nyttetenkning og uegentlig liv.

Kunst og moral

En drøfting av *kunstens egenverdi* versus *kunstens nytte*, er en diskusjon omkring forholdet mellom *estetikk* og *etikk*, eller – for å benytte Maritains begreper – mellom *kunst*

og *moral*. Hvordan er forholdet mellom disse to områdene, eller hvordan bør det være?

Utgangspunktet for Maritain er at kunst og moral er to autonome verdener.[12] «Kunstnerisk verdi gjelder verket, moralsk verdi mennesket»[13], sier Maritain. Når Maritain taler om «kunstnerisk verdi» er det, så langt jeg kan se, både idé- og innholdsspørsmålet og den håndverksmessige eller tekniske kvaliteten han har i tankene.[14] Maritain forholder seg først og fremst til litteraturen, særlig romankunsten. Imidlertid kan refleksjonen hans like gjerne knyttes til andre kunstarter – som musikk og bildekunst. Kunstneren er – som kunstner – primært ansvarlig overfor sitt verk. Som menneske er kunstneren imidlertid ansvarlig overfor moralen eller menneskelivets gode. Menneskelivet har behov for skjønnheten og skaperkraften der kunstneriske kriterier råder. Dermed utfolder kunsten seg i menneskelivet, der moralen har siste ord. Samtidig som kunst og moral altså er to autonome verdener, er de uløselig forbundet med hverandre. Mennesket hører til i både kunstens og moralens verden. Et viktig poeng er dog at kunstneren er menneske før han blir kunstner. Dermed er moralens autonome verden overordnet kunstens autonome verden. Kunsten er med andre ord indirekte og ytre underordnet moralen.[15]

Under den snevre nytenkningens herredømme forventes alt å være godt *for* noe. Alt bør lede til et konkret produkt – som kan brukes til noe – helst *nå*. Denne tankemessige ensidigheten vokser paradoksalt nok i en tid som man ellers hevder preges av mangfold.

Dette er et synspunkt de færreste vil være uenig i – selv personer som ellers er kjent som sterke motstandere av enhver tanke om at kunsten er underordnet noe som helst. Den jødiske komponisten Arnold Schönberg erkjenner f.eks. i en samtale med den likeledes jødiske Theodor W. Adorno – etter at nazistene har fått den politiske makten i Tyskland – at det finnes viktigere ting i verden enn kunst. Og Adorno er enig. I «det aller alvorligste» har virkeligheten forrang overfor kunsten.[16]

Det at kunsten på indirekte vis er underordnet moralen betyr ikke at moralen (f.eks. ved staten eller Kirken) skal utøve kontroll eller sensur overfor kunsten. Maritains poeng i denne sammenhengen er heller «å rense kilden»,[17] dvs. kunstnerens karakter – ved selvdisipling og foredling av moraldyder, men først og fremst ved kjærlighet. Betyr dette at Maritain mener at kunstverk blir bedre alt etter «renhetsgraden» i kunstnerens sjel – på samme vis som Platon relaterer utviklingen av den gode musikken i samsvar med de kosmisk harmoniafremmende prinsipper til musikerens sjelelige stemthet?[18] Ikke med nødvendighet. Tvert i mot kan det være slik at f.eks. «religiøs omvendelse ikke alltid [har] noen heldig virkning på kunstnernes verk, særlig ikke på de mindre kunstneres»[19] – kanskje særlig i første omgang. Om kunstnerens inspirasjon springer ut av noe som for ham er nytt, er nemlig denne erfaringen i første omgang barnslig og svakere enn hans mulige tidligere og lengre erfaring med mørkere inspirasjonskilder. Det er mer den indre dybden i erfaringen som den kunstneriske inspirasjon springer ut av som har innvirkning på kunstverkets kunstneriske kvalitet, enn kildens renhet.

For Maritain er det like selvsagt at kunst og moral er to autonome verdener, som at «begge ligger innenfor det menneskelige subjektets enhet».[20] Denne sammentenkningen av *kunst* og *moral* innenfor det menneskelige subjektets enhet gjør oss i stand til å flytte fokus fra *kunstverket* til *kunsterfaringen,* fra objektet til subjektet. Innenfor moderne musikktenkning er det denne vendingen som uttrykkes (på engelsk) ved å tale om *musicking,* og ikke kun om *music. Musicking* betegner møtet mellom musikk og menneske: delingen av kunsterfaringen. Her er det møtet mellom verket, utøveren og lytteren – som prosess betraktet, som er i fokus. Ikke kun verket – som

produkt.[21] Dette er bakgrunnen for at jeg nedenfor ikke vil tale om *kunstens* eller *kunstverkets egenverdi,* men heller om *kunsterfaringens egenverdi.*

Når Maritain videre drøfter ytterpunktene i diskusjonen om forholdet mellom kunst og moral, artikulert i slagord som «kunst for kunstens egen skyld» versus «kunst som samfunnets tjener», ligger viljen til å utholde to tanker i hodet samtidig som basis for hele refleksjonen. Tanken om «kunst for kunstens egen skyld» er i følge Maritain absurd. Som om kunstneren skulle kunne være bare kunstner, og ikke samtidig, ja først og fremst, menneske. Det ville i så fall bety at kunsten ville avskjære seg fra all næring og energi fra menneskelivet. Det vi da snakker om er det beryktede «elfenbenstårnet».

Motsatsen til slagordet om «kunst for kunstens skyld» er kravet om «kunst for folket», «kunst for samfunnet» eller «kunst for en sosial gruppe». Like meget som han problematiserer «kunst for kunstens skyld» er Maritain ytterst skeptisk til kravet om kunstens nytte for samfunn og folk generelt. Riktignok understreker han – tilsynelatende paradoksalt nok – at «[...] kunst i siste instans tjener samfunnets gode – på en dyp og gåtefull måte».[22] Men samtidig poengterer han at denne oppfatningen ikke må misforstås og misbrukes dithen at sosiale og moralske verdier trenger inn på «selve skapelsens område som dens høyeste norm».[23] De som er ensidig opptatt av tanken om kunstens nytte, forstår ganske enkelt ikke verdien av kunstens autonomi, sier Maritain. De gjør dermed den sosiale verdien av kunsten til en kunstnerisk verdi. En kunst basert på et slikt program blir uunngåelig propaganda.

Tanken om «kunst for kunstens egen skyld» er i følge Maritain absurd. Som om kunstneren skulle kunne være bare kunstner, og ikke samtidig, ja først og fremst, menneske.

Den tekniske rasjonalitetens absurditeter

Vi som gjerne kritisk drøfter tendensen i mange pedagogiske, politiske og religiøse sammenhenger til å fokusere på kunstens nyttefunksjoner på en måte som overser eller underminerer *kunsterfaringens egenverdi*, snakker ofte om «nyttetenkningens herredømme» – som vi knytter til begreper som «formålsrasjonalitet», «instrumentalisme» og «teknisk rasjonalitet». Dette ser vi da som sentrale, men problematiske sider ved moderne vestlig rasjonalitet.

Når Max Weber i *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd* drøfter den særlige moderne vestlige rasjonaliteten og hvordan denne er blitt til,[24] blir det klart at tenkemåter knyttet til områder som teknikk og økonomi har kommet til å bli rådende i kulturen totalt sett. Historisk sett medførte dette f.eks. mistro og fiendtlig innstilling overfor kunst som ikke kunne verdsettes direkte religiøst.[25] I vår tid gjenkjenner vi denne mentaliteten når vi ser at det som verdsettes i kulturen vår er det som er «nyttig» i betydningen «økonomisk lønnsomt», og det som tjener et «fornuftig formål» av for eksempel religiøst, pedagogisk, politisk eller helsemessig karakter.[26] Ellers gjelder det at alt som er godt enten er fetende eller syndig – som det heter i god, norsk puritansk tradisjon. Den såkalte «tekniske rasjonaliteten» eller «formålsrasjonaliteten», det jeg altså omtaler som «nyttetenkningen» har blitt de tause selvfølgelighetene – vår «tatt-for-gitt-heter» – som bidrar til at vi også mer og mer ser mennesket primært som en ressurs; lett tilgjengelig og maksimalt fleksibel.[27] Vi står overfor en teknisk-instrumentell tenkemåte.

Martin Heidegger ser det slik at denne tenkemåten bidrar til å lukke spørsmålet om hva mennesket er. Heideggers kritiske diskusjoner av «teknikken» handler ikke primært om «tekniske hjelpemidler» eller «teknologi», men om en logikk som prinsipielt er kjennetegnet av å lukke mangfoldet, og dermed åpne for enfoldet i verdenstreffet. Han fokuserer den sterke innrammingen av livsprosessen som skjer i det en objektiverende og instrumentell logikk avskjærer mennesket fra sin livsverden.

Grunnlaget for denne tenkemåtens popularitet ligger i det faktum at en slik lukking er meget effektiv i forhold til bestrebelser i retning av produktivitet, målbarhet, forutsigbarhet, styring, kontroll og rasjonalisering.[28]

I det de innledningsvis nevnte «neokatolske» herrer vender seg til kristentroen, får de et stabilt fundament bl.a. for å kunne forholde seg ubarmhjertig radikalt kritisk til alle moderne forsøk av teknisk psykologisk eller teknisk biologisk art på å endre mennesket til et overmenneske. De ser at dette handler om en umenneskeliggjøring. En slik innsikt gjør noe med vurderingen av mer eller mindre totalitære drømmer om det gjennomorganiserte og strømlinjeformede samfunn – med liten plass for «avvikere» og «urene», det være seg av etnisk, politisk, tros- eller funksjonsmessig art. De ser baksiden av det moderne prosjektets medalje: avhumaniseringen (noen vil med Adorno kalle det «tingliggjøringen») av mennesket og menneskelige relasjoner.

Hannah Arendt drøfter denne situasjonen med fokus på tre grunnleggende menneskelige aktivitetsformer: *arbeid, produksjon* og *handling*.[29] Både arbeid og produksjon er middel-pregede aktiviteter. Målet ligger utenfor aktiviteten. Vi arbeider for å oppnå *noe*, og vi produserer *noe*. *Handlingen* derimot – dvs. menneskets sosiale virksomhet og aktivitet – er sitt eget mål. Den har egenverdi. Målet med handlingen er ikke noe annet enn handlingen selv. Arendt er meget kritisk til den sterke tendensen hun mener å finne i moderniteten til å legge all verdi til aktivitetene arbeid og produksjon, og overse verdien av aktivitetsformen handling fordi det denne formen for aktivitet ikke leder til et produkt.

La meg gi et eksempel. Det å arrangere en konsert med ny musikk, avhenger av manges arbeid. Programtrykkerens, billettselgerens, garderobevaktens. Det å komponere musikk til denne konserten og å innstudere det nye verket, kan karakteriseres som produksjon, hhv. av komponist og utøvere. Selve konserten – når den nyskapte musikken møter publikum – er en prosess som kan knyttes til handlingsbegrepet. I tråd med ovenfor nevnte nyttetenkning blir f.eks. både billettselgerens arbeid og musikernes produksjon nyttig – noe som selvsagt er helt korrekt. Samværet omkring musikk, hvor musikere og publikum deler en kunsterfaring, er imidlertid i følge den snevre nyttetenkningens logikk unyttig – simpelthen fordi den musikalske erfaringen vanskelig kan betraktes som et «produkt» som vi kan bruke til noe. Dette er selvsagt absurd. For ikke å si latterlig. Det nyttetenkningen da *ikke* verdsetter, er det som de fleste av oss antakelig vil si er helt sentralt når det gjelder musikk: selve erfaringen av den. Men slik kan det altså gå innenfor en logikk som bare finner aktiviteter som leder til et konkret produkt verdifulle og viktige, mens det som ikke fører frem til et konkret og synlig produkt ikke tillegges verdi. De fleste av oss opplever imidlertid en kunsterfaring som noe ytterst verdifullt og meningsfullt. En verdi som hviler i seg selv. Den har mening i seg selv Vi trenger ikke å begrunne det at vi går på konsert eller reiser til en festival ved å vise til at det har nytte for andre ting. Det kan altså simpelthen se ut til at vi liker å være «unyttige» – at det «unyttige» nærmest er en betingelse for det såkalte «gode liv».

> I den «nytteløse» kunsterfaringen rives vi løs fra nyttetenkningens værensglemsel og uegentlighet.

Den snevre nyttetenkningen gjør det altså mulig å se bl.a. billettselgerens arbeid og musikernes produksjon som nyttig – fordi disse aktivitetene leder til noe som kan kalles et produkt, mens kunsterfaringen blir unyttig – fordi denne aktiviteten vanskelig kan sies å lede til et konkret produkt. Da blir det gjerne til at man søker «nytten» i kunsterfaringen utenfor kunsterfaringen selv. Men begynner å tenke om *handlinger* som om det skulle være *arbeid* eller *produksjon*. Det er f.eks. mange kulturforskere og politikere som er opptatt av at deltagelse på musikkfestival kan fremme publikums positive

identitetsutvikling. *Handlingen* musikalsk erfaring vurderes som noe som «produserer» identitet – og slik til og med helse – noe som er godt for norsk økonomi. Men – dermed ligger, som vi ser, verdien ikke i kunsterfaringen, men hva kunsterfaringen fører til.

Det man som kritiker av den snevre nyttetenkningen fokuserer, er altså problematikken som ligger i denne absurde tendensen til å opptre som om menneskelivets verdier utelukkende kunne knyttes til *arbeid* og *produksjon*, mens *handling* overses.[30] Om man ikke utviser den tilbørlige respekten for handlingsaktiviteten, men begynner å tale og tenke som om hele menneskelivet handler om arbeid og produksjon – hvor intet har *egenverdi* eller *mening i seg selv*, fratas vi vår glede over genuint frie aktiviteter, og dermed trues dypest sett friheten vår. Hannah Arendt ser dette som et første skritt på veien mot det totalitære samfunnet.[31]

Nyttig – i betydning nyttig for det som er hinsides nytte

Det blir derfor naturligvis viktig å kunne tenke og tale om at noe har *egenverdi*. Nå har det seg imidlertid slik at det å skape kunst utvilsomt er en art produksjonsvirksomhet som leder til et konkret produkt. Kunstverket som produkt kan i tråd med Arendts tenkning ikke ses som et mål i seg selv. Kunstverkets mål realiseres i kunsterfaringen, i handlingen. Kunstverket handler om handlingen. Dermed er mitt fokus, som nevnt ovenfor, ikke primært rettet mot *kunstens egenverdi* i betydningen «kunstverkets egenverdi», og langt mindre «kunst for kunstens egen skyld». Fokuset rettes derimot mot kun*sterfaringen* og *kunsterfaringens egenverdi* – som *handling*.

Men – hvordan ser så dette resonnementet ut i forhold til Maritains insistering på «kunstens autonome verden» som moralen, dvs. nyttetenkningen ikke har noen makt over? Som nevnt ovenfor må Maritains tale om «kunstnerisk verdi» – som noe som utelukkende skal vurderes ut fra estetiske kriterier – forstås som verdier av idé- og innholdsmessig samt håndverksmessig karakter knyttet til den kunstneriske skaperakten. Imidlertid ligger både kunst og moral innenfor det menneskelige subjektets enhet. Og i menneskelivet har moralen det siste ordet. Kunsterfaringens egenverdi må derfor bestemmes til den verdien som ligger i møtet mellom kunstverket og mottakeren, en handling innenfor det menneskelige subjektets enhet. Og denne handlingen har altså verdi i seg selv – og en mening i seg selv. Dette er én utgave av forestillingen om *kunsterfaringen som kritikk.* En kritikk av den snevre nyttetenkningens nihilistiske prosjekt: å omskape vår verden til endeløse kjeder av midler – og dermed åpne for meningsløsheten.

Men taler vi da ikke allikevel om nytten ved kunsterfaringen? Denne kritikken, er ikke den nyttig? På en måte kan man selvsagt si det slik. Men kanskje er det nødvendig å si det på en annen måte? I alle fall om man ser nyttebegrepet som helt eller delvis korrumpert av «økonomisk lønnsomt»-tenkningen. Det er i prinsippet alltid mulig å stille spørsmålet om hva noe er godt for. I en del sammenhenger er det imidlertid feil spørsmål å stille. Det viser at vi er ute av stand til å gå ut over den dominerende tenkemåten – nyttetenkningen. Idet vi er i stand til å snakke om kunsterfaringens egenverdi, er det imidlertid mulig å tre ut av den dominerende formålsrasjonelle nyttetenkningen. En slik alternativ tenkemåte er basiselementet i en «ny diskursorden»,[32] en bevegelse bort fra det å tenke på kunsterfaringen som et middel – og i retning av å tenke på kunsterfaringens verdi som noe som ligger i denne erfaringen selv – som handling.

Om vi allikevel fortsatt skulle ønske å benytte oss av nyttebegrepet, må det være et nyttebegrep som inkluderer paradokset «nytten av det unyttige». Et sentralt spørsmål blir i så fall hva denne «unyttige nytten» består av. Hva er altså «egenverdiens verdi»? Hos Maritain finner vi følgende passasje:

> Dikterne kommer ikke inn på scenen for å gi det gode selvskap en lett beruselse etter måltidet [...] De forsyner menneskelekten med

> åndelig føde som består av intuitiv erfaring, åpenbaring og skjønnhet, for mennesket er [...] et dyr som lever av transcendentaler.[33]

Og her møter vi et helt fundamentalt poeng i Maritains kunsttenkning: Kunsterfaringen er slik han ser det nemlig «nyttig i betydningen nyttig for det som er hinsides nytte».[34] Eller som Jon Fosse sier det: «Litteraturen er unyttig. Den er like så unyttig som kjærleiken og døden».[35]

Kunsterfaringen er altså viktig og nødvendig nettopp fordi den er «nytteløs». Dens «unytte», dvs. dens frihet fra nyttetenkningen, er det som gir den en genuin verdi. Det er slik den gir en visjon av virkeligheten bak virkeligheten, glimt av tingenes hemmelige mening.[36] Dermed tjener kunstneren, i følge Maritain, fellesskapet bedre enn både ingeniøren og forretningsmannen. I selve det å være løst fra nyttetenkningen, tjener kunsten på sitt sanneste og mest mystiske vis fellesskapet.

I den «nytteløse» kunsterfaringen rives vi løs fra nyttetenkningens værensglemsel og uegentlighet – for å knytte an til et par sentrale begreper i Martin Heideggers tenkning. For Heidegger[37] er kunstverkets essensielle karakter nært forbundet med dets verdensåpnende kraft. Kunstverket kaster mennesket tilbake i en ny sensitivitet for verden og basale livsforutsetninger. Kunstverk som omgir oss er noe mennesket har produsert, de er ting. Men – de er ikke vanlige ting eller bruksting, de er *verk.* I det kunstverket kommer til syne, er det ikke bare kunstverket som blir synlig for oss, men hele den verden som kunstverket er en del av – og som vi tilhører. Kunstens verdi ligger i at erfaringen av den får oss til å stanse opp – og til å reflektere over vår væren-i-verden.

På samme vis som Maritain ikke har mye til overs for tanken om «kunst for kunstens skyld», hevder Heidegger at kunsten ikke er «selvtilstrekkelig». Kunstverket er ikke primært relatert til seg selv, men til verden. «Verket holder verdens åpenhet åpen».[38] I denne sammenhengen ville det være fundamentalt feil å tolke Heideggers konsept «kunstverket» som om dette skulle referere til et «dødt objekt» eller en «ting» – adskilt fra det opplevende subjektet. Det tyder i så fall på at man har gått glipp av Heideggers grunnleggende kritikk av tankegodset bl.a. fra Descartes om en indre bevissthet som står overfor og imot en ytre verden som er fundamentalt forskjellig fra bevisstheten. Det kunstverket Heidegger snakker om, er *kunstverket i handling.* Det er denne fenomenologiske sammentenkningen av kunstverket som objekt og det erfarende mennesket som subjekt, som åpner for muligheten til virkelig å vende fokuset fra kunstverket som *en ting,* til kunstverket som *det erfarte kunstverket,* dvs. til kunsterfaringen.

> Det å gjøre en erfaring vil generelt si å bli rammet, skaket og berørt. En «erfaring» er noe grenseoverskridende, jeg rykkes ut av mine vanlige mønstre. Jeg blir *satt ut.*

Heidegger kritiserer videre den moderne forståelsen av kunst som har en tendens til å sette *opplevelsen* i sentrum. Kunsten dør sier han, hvis dens eneste misjon er å gi oss raske og overfladiske opplevelser. Opplevelser stanser oss ikke i vår værensglemsel, de sluker oss. Opplevelser gir ikke rom for tenkning og refleksjon. Kunsterfaringens verdi er imidlertid knyttet til kunstens viktighet for alle – som tenkning. Kunstverket både vokser ut av menneskets evne til å tenke – og det stanser oss til tenkning.

Jeg har ovenfor hevdet viktigheten av å se på kunsterfaringen som *handling.* Slik etableres kunsterfaringens egenverdi. Sett at vi nå videre følger Heidegger i at kunst springer ut av tenkning likeså vel som den stanser oss til tenkning. Og sett at vi, med Arendt, også ser *tenkning* som *handling,* hvor verdien av tenkning ligger i selve tankeaktiviteten. Ja – da blir kunsterfaringen en måte å tenke på – en *tankehandling.* En slik tankehandling dreier

seg om møtet mellom kunst – som kan berøre, og mennesker – som kan la seg berøre.

Det å gjøre en erfaring vil generelt si å bli rammet, skaket og berørt. En «erfaring» er noe grenseoverskridende, jeg rykkes ut av mine vanlige mønstre. Jeg blir *satt ut*. Jeg opplever at jeg til syvende og sist har liten kontroll over verden. Når hårene reiser seg på kroppen min i det jeg hører et bestemt musikkstykke, når det går kaldt nedover ryggen på meg, når jeg blir kald og glovarm om hverandre, når pulsen øker, og når jeg bringes inn i en (annen) stemning, en følelse, eller en åpenhet – da har musikken brakt meg i kontakt med et (eller flere) av mine eksistensielle grunnvilkår. Noe skjer med meg uten at jeg har planlagt det slik, og uten at jeg kan kontrollere det. Den vanlige holdningen der jeg tar det meste for gitt og regner med at jeg har kontroll, kommer til kort. Og når det vanlige ikke inntreffer, men tvert i mot noe uplanlagt og helt annet skjer, i dette tilfelle rett og slett ved at kroppen min reagerer på en musikalsk impuls, da inviterer kunsterfaringen meg til å gjøre et rykk. I det jeg rykkes vekk fra det vante, det kontrollerte og kontrollerbare, det valgbare og planlagte, blir jeg bevisst min egen utsatthet og litenhet i verden. Jeg påminnes om mine egne grenser som menneske. Jeg kommer i kontakt med noe fundamentalt i min egen og vår alles tilværelse. Dette handler om aspekter som avhengighet, sårbarhet, dødelighet, relasjoners skjørhet og eksistensiell ensomhet. Dette er vilkår for livene våre som er gitt, vilkår som vi ikke har valgt og som vi dermed heller ikke kan velge bort.[39]

En musikalsk erfaring kan altså være av eksistensiell karakter.[40] Dette er den andre – og kanskje viktigste utgaven av forestillingen om *kunsterfaringen som kritikk* – kritikken av værensglemselen og fortaptheten i det uegentlige. Dette er verdien av kunsterfaringens egenverdi: å være «nyttig i betydningen nyttig for det som er hinsides nytte». Og spørsmålet «hva er det godt for?» oppløses som følge av sin egen mangel på filosofisk musikalitet.

Denne kritikken kan ses i sammenheng med Maritains påpekning av slektskapet og forståelsen mellom kunstneren og den kontemplative.[41] Disse står hverandre nær sier Maritain, og de har de samme fiender. Den kontemplative forstår kunstneren, og kunstneren forguder den kontemplatives storhet og opplever seg på bølgelengde med ham. Dette står som skarp kontrast til forholdet mellom kunstneren og «den fryktsomme» – med sin angst for det han opplever som poengløshetens dypt undergravende virkninger. Ideen om å gjøre noe utelukkende fordi man liker det har jo «[...] alltid fått statens gråskjeggede voktere til å vri seg».[42] Så får Hannah Arendts litt anstrengte forhold til det kontemplative livet bare være som det er – som noe som ses som en motsetning til det aktive livet: *vita activa*. Slik hun tenker omkring aktivitetsformen *handling* åpnes det uansett interessante muligheter for å se handlingen også i relasjon til det kontemplative, og ikke kun det aktive livet. Men det får være til en annen gang.

Øivind Varkøy er dr. art. i musikkvitenskap, professor i musikkpedagogikk ved Norges musikkhøgskole og gjesteprofessor i musikkvitenskap ved Musikhögskolan, Örebro universitet. Han har publisert en rekke essays, artikler og bøker om musikkpedagogiske og musikkfilosofiske emner. Siste bok: «Om nytte og unytte», Abstrakt forlag 2012.

Noter

1 Arendt, Hannah (2010): «Kristendom og revolution». I: *Eksistens og religion. Tænkning mellom tradition og modernitet.* Århus: Forlaget Klim, s. 71-76.
2 Arendt, s. 71.
3 Det er ikke til å stikke under stol at f.eks. Chesterton og Maritain i enkelte sammenhenger besynderlig nok pleiet omgang med det Arendt omtaler som «fascismens dilletanter» (bl.a. Action Française). Det får ligge her.
4 Jf. Gustavsson, Bernt (2012): «Bildning och nytta». I: Varkøy, Øivind (red.): *Om nytte og unytte.* Oslo: Abstrakt forlag.
5 Jf. Varkøy, Øivind (2012a): «'...nytt liv av daude gror.' Om å puste nytt liv i døde talemåter». I: Varkøy, Øivind (red.): *Om nytte og unytte.* Oslo: Abstrakt forlag.
6 Arendt, Hannah (1996): *Vita activa. Det virksomme liv.* Oslo: Pax Forlag.
7 Jf. f.eks. St. Sunniva skole i Oslo sine nettsider.
8 Eagleton, Terry (2009a): *Reason, Faith and Revolution. Reflections on the God Debate.* New Haven and London: Yale University Press, s. 8. Ut fra Eagletons katolske fundament og marxistiske holdning er denne boken forøvrig et fornøyelig hemnings- og nådeløst oppgjør med moderne religionskritikk slik denne representeres av Richard Dawkins og Christopher Hitchens. Jf. også Eagleton, Terry (2007): *The Meaning of Life. A Very Short Introduction.* Oxford: Oxford University Press, s. 3, for en omtrent likelydende tekst.
9 Eagleton, s. 10. Min kursivering.
10 Maritain, Jacques (1961): *Kunstnerens ansvar.* Oslo: Cappelens upopulære skrifter.
11 Drøftingene av «kunsterfaringens egenverdi» kan forsåvidt også betraktes som et «case» for muligheten av å tenke omkring «egenverdi» generelt. Hvorvidt er det mulig å si at noe har egenverdi – overhodet?
12 Tanken om kunstens *autonomi*, dens frihet bl.a. fra nyttetenkningen, hevdes for alvor i kjølvannet av Immanuel Kants estetikk. Ett sentralt punkt i Kants refleksjon omkring det skjønne er at noe først blir *kunst* i det det løsrives fra nyttetenkningen. Med Kant får kunstverket betydning og sannhet *i seg selv*, det får *egenverdi*, og kunsten gis en selvstendighet i forhold til andre livsområder.
13 Maritain, s. 13.
14 Dette er en vanlig måte å se det på blant de som tenker omkring kunst og estetikk. Jon Fosse sier f.eks.: «Litteraturen er først og fremst *ein estetisk struktur,* og slik må det vere – og den politiske krafta i litteraturen må vere knytt til den estetiske dimensjonen», (i *Essay,* Oslo: Samlaget, 2011, s. 25).
15 Maritain, s. 24.
16 Jf. Olaf Eggestad (2012): «Hvor er fiolinisten?». I: Varkøy, Øivind(red.): *Om nytte og unytte.* Oslo: Abstrakt forlag.
17 Maritain, s. 40.
18 Jf. Sundberg, Ove Kristian (2000): *Musikktenkningens historie.* Oslo: Solum forlag.
19 Maritain, s. 71.
20 Maritain, s. 8.
21 Jf. Small, Christopher (1998): *Musicking: the Meanings of Performing and Listening.* Middletown: University Press of New England.
22 Maritain, s. 47.
23 Maritain, s. 47.
24 Weber, Max (2001): *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd.* Oslo: Bokklubbens Kulturbibliotek.
25 Jf. Østerberg, Dag (2012): «Nyttens begrensninger». I: Varkøy, Øivind (red.): *Om nytte og unytte.* Oslo: Abstrakt forlag.
26 Mange har forholdt og forholder seg kritisk til denne siden av moderniteten. Charles Taylor taler f.eks. om «den instrumentelle fornuftens primat». Han sikter da til at den typen rasjonalitet som vi benytter når vi kalkulerer den mest økonomiske anvendelsen av midler for å nå et gitt mål, er dominerende. Taylor fremhever bl.a. hvordan vi ofte i en slik situasjon mister formålet med det vi gjør av syne. Det fordamper i møte med en hemningsløs instrumentell fornuft som er mer manisk opptatt av «nytte» enn *meningen med nytten*. Og Georg Henrik von Wright hevder at den styrende og manipulerende rasjonalitetsformen bak moderne naturvitenskap, har fått et bastant herredømme. Dette medfører at kunstneriske, moralske og religiøse former for åndelighet enten blir tilintetgjort eller forvises til den irrasjonelle troens og de ukontrollerte følelsers underverden. von Wrights og Taylors bekymringer synes å være varianter av Theodor W. Adorno og Max Horkheimers kritikk mot trusselen om tingliggjøring av individet. For Adorno og Horheimer blir det avantgardekunsten en mulig motstrategi til denne tingliggjøringen. Den modernistiske kunsten fornekter nemlig det tingliggjorte samfunnet, og river seg løs fra det, ved å gjøre seg merkelig, og bryte med kjente estetiske koder. Det er videre ingen grunn til å fortie at den tekniske rasjonalitetens disipler gjerne vurderer kritikere av den instrumentelle fornuften herredømme

som reaksjonære tåkefyrster, blinde for modernitetens – og ikke minst vitenskapens – velsignelser ...

27 Jf. Varkøy, Øivind (2012b): «Den tekniske rasjonaliteten – og musikken». I: *Svensk Tidsskrift för Musikforskning. Vol. 94 – 2012.* Svenska Samfundet för Musikforskning.

28 Jf. Heidegger, Martin (1962/2002): *Die Technik und die Kehre.* Stuttgart: Klett-Cotta. Se også Pio, Frederik (2009): «Sanselig-æstetisk erfaring: om den sanselig-æstetiske erfaringens privatisering og den tekniske reformering af uddannelsessystemet». I: *Cursiv,* nr. 4.

29 Arendt 1996.

30 Mht. skillet mellom arbeid, produksjon og handling, er det nærliggende å trekke en linje til det aristoteliske skillet mellom *poiesis* og *praxis* – hvor *poiesis* handler om aktiviteter som har et mål utenfor seg selv, mens *praxis* (sosiale, relasjonelle aktiviteter) har sitt mål i seg selv. Og også til Kant som skiller mellom det han kaller *pragmatiske*, eller tekniske handlinger – aktiviteter som har et mål utenfor seg selv, og *praktiske handlinger* – aktiviteter i det sosiale feltet, i menneskelige relasjoner – hvor rettesnoren ikke mål og kalkyler som er bestemt av den ene parten, men allmenngyldige moralske normer. Det Hans Skjervheim kaller «det instrumentalistiske mistaket» består i å gjøre pragmatiske, dvs. tekniske, handlinger til grunnmodell for handlinger generelt.

31 Jf. Øverenget, Einar (2012): «I Homo Fabers verden. Om mål og mening». I: Varkøy, Øivind (red.): *Om nytte og unytte.* Oslo: Abstrakt forlag.

32 Jf. Michel Foucault.

33 Maritain, s. 50.

34 Maritain, s. 61.

35 Fosse, Jon (2011): *Essay.* Oslo: Samlaget, s. 363.

36 Jf. Varkøy, Øivind (2004): «En stille susen. Tre musikalske erfaringer i en kristen kontekst». I: Guldbrandsen, Erling E. og Øivind Varkøy (red.): *Musikk og mysterium.* Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.

37 Heidegger, Martin (2000): *Kunstverkets opprinnelse.* Oslo: Pax forlag.

38 Heidegger, s. 48. I boken *Musical Improvisation, Heidegger, and the Liturgy. A Journey to the Heart of Hope* (Lewiston, Queenston, Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2003) fremhever benediktineren Andrew Cyprian Love hvordan nettopp Maritain i *Creative Intuition in Art and Poetry* (New York: Pantheon, 1953) er opptatt av Heideggers poetiske, ja musikalske språk: Heidegger taler om det som ikke kan sies innenfor rammen av et tradisjonelt akademisk eller filosofisk språk.

39 Jf. Vetlesen, Arne Johan (2004): «Erfaring». I: Guldbrandsen, Erling E. og Øivind Varkøy (red.): *Musikk og mysterium.* Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.

40 Jf. Pio, Frederik & Øivind Varkøy (2012, in print): «A reflection on Musical Experience as Existential Experience; An Ontological Turn». I: *Philosophy of Music Education Review.*

41 Jf. Haram, Arnfinn (2012): «Bøn og humanitet. Om bøn som menneskeleg fenomen». I: Varkøy, Øivind: *Om nytte og unytte.* Oslo: Abstrakt forlag. Dette essayet er den siste større teksten broder Arnfinn skrev ferdig før sin død 10. juni 2012.

42 Eagleton, Terry (2009b): *Etter teorien.* Oslo: Pax forlag, s. 36.

Det var så snodig også, at her lå han på kne i Sankt Olavs kirke og skulde til å be til Gud -.

Han forsøkte å huske på, hvorfor det nettopp var her han var havnet, tittet op og festet blikket på den lille flakkende, røde luen fremme i mørket. Og med ett gikk det op for han, så det kjentes som han ble rystet alt igjennem – hvis det var sant, det som den lille røde lampen hang der for bekjenne – ja da, ja da!

Hvis *det* var sannheten om Jesus – som han hadde hørt så meget snakk om, menneskelig vidtsvevende, menneskelig skråsikkert, så han var blitt lutlei bare navnet – hvis *det* var sannheten, at her var Han virkelig tilstede på en hemmelighetsfull måte, bundet i noget materielt, et sakrament – og etsteds i undergrunnen av sitt vesen visste Paul plutselig hva et sakrament var, enda han ikke forstod noget.

Det er simpelthen for godt til at det kan være sant.

Fra Sigrid Undsets «Gymnadenia» (Aschehoug, 1929)

Den hellige Katarina mottar sitt stigmata.
Maleri av Domenico Beccafumi (1480–1551).
Getty Center, Los Angeles.

Henning Laugerud

«Jeg har skuet Guds hemmeligheter»

Om den hellige Katarina av Siena og det visjonære blikk[1]

Den hellige Katarina av Siena (1347–1380) var en av de mest sentrale religiøse personligheter i senmiddelalderen. Hun er også Europas skytshelgen, kirkelærer og en av Kirkens mest sentrale hellige, i den grad man kan rangere slikt.[2] Katarina var, som så mange andre hellige kvinner og menn, også mystiker og visjonær, og det er dette som er temaet for disse betraktninger. Vi skal se litt nærmere på noen av hennes visjoner, hva hun så og hvordan hun så.

Et annet spørsmål jeg vil komme inn på er hvordan vi kan forstå hennes, og andre mystikeres, visjoner. Dette kan by på noen utfordringer for oss i dag som lever i en tid og en kultur *etter* reformasjon, «opplysningstid», «freudianisme» hvor vi nærmest har gjort det til en mental vane å redusere det meste til enkle prosaiske «egentlighetskategorier» i en naivistisk «klinkekulerasjonalisme». En mental vane som vel strengt tatt har lite med rasjonell tenkning å gjøre. Selv troende har ofte altfor lett for å tenke i slike baner og se på mirakelberetninger og mystikeres rystende erkjennelser av Det Guddommeliges nærvær som en slags «from» poesi og/eller «fabler» for enkle sjeler. I et moderne perspektiv er jo den visjonære en person som ser det som ikke er der, visjonene fjerner ham eller henne fra virkeligheten. I middelalderen derimot *definerte* visjonene virkeligheten. Vi kan rett og slett si at de så annerledes i middelalderen enn vi gjør – man hadde en mer inkluderende forståelse av virkeligheten. Kort sagt, de så mer enn oss. Der vi bare ser overflate og «fiksjoner» så de dybde og realitet.

Derfor er også Katarina interessant både i seg selv, og som et eksempel på en annen måte å se, tenke og forstå verden og de guddommelige ting. Men hun er interessant ikke bare som et blikk inn i en fortid, noe som var, men også som en gjenoppdagelse av noe som evig *er*.

Den hellige Katarina av Sienas visjoner

Katarina hadde en rekke visjonære opplevelser i løpet av sitt 33-årige liv. Noen av de mest kjente er det mystiske bryllup med Kristus, stigmatiseringen og hennes siste visjon i Peterskirken i Roma like før hun døde. Disse tre visjonene er også kjente og viktige fordi de blir en vanlig del av ikonografien, billedfremstillingene, av Katarina. Slik representerer disse visjonene også modeller for andre troende så vel som en understrekning av hennes hellighet. I tillegg til disse hadde hun en rekke andre visjoner, og det var blant annet disse som gjorde hen-

ne til en av de mest markante religiøse personligheter i 1300-tallets Europa. La oss derfor se nærmere på hva hun ifølge sin biografer forteller oss at hun så i noen av sine visjoner.

I den tidligste kjente biografien over hennes liv, *I miracoli della Beata Katarina*, kan vi finne en beskrivelse av det som sannsynligvis var hennes første visjon.[3] Her kan vi lese at mens hun en dag var ute og gikk med sin bror, løftet hun øynene mot himmelen:

> og der så hun i luften, ikke særlig høyt over bakken, en loggia, ganske liten og full av lys, Kristus kledd i en ren, hvit kledning som en biskop i ornat og med en hyrdestav i hånden, og han smilte til den unge piken; og det utgikk fra ham en stråle som fra solen, rettet mot henne; og bak Kristus stod det mange menn i hvitt, alle helgener, blant hvem viste seg St. Peter og St. Paulus og St. Johannes, *slik hun hadde sett dem malt i kirkene* [min uthev.].[4]

I et moderne perspektiv er jo den visjonære en person som ser det som ikke er der, visjonene fjerner ham eller henne fra virkeligheten. I middelalderen derimot *definerte* visjonene virkeligheten.

Den samme visjonen omtales også av Raymond av Capua i hans *Legenda maior* fra 1395, men i en litt annen versjon. Ifølge Raymond ser hun Kristus sveve i luften over dominikanernes kirke i Siena, og det er ikke lenger en liten loggia, men en praktfull audienshall, hvor Kristus sitter på en trone kledd i pavelige regalier med tiara.[5]

I en annen visjon ser hun Dominikus i forbindelse med sitt ønske om å slutte seg til dominikanernes tredjeorden. I denne visjonen så hun ifølge *Miracoli* en rekke mennesker på et sted utenfor denne verden, som drev på med ulike aktiviteter. Hun hørte en stemme snakke til seg, og da hun hevet blikket mot denne stemmen: «[...] så hun St. Dominikus *i samme form som hun hadde sett ham malt i kirken* [min uthev.].»[6] I *Legenda Maior* omtales denne visjonen i en litt annen variant. Her gjenkjenner hun Dominikus på den rene hvite liljen han holdt i sin hånd.[7] Den hvite liljen er et av Dominikus' epiteter som helgen og var en ikonografisk konvensjon. Gjenkjennelsen, eller identifikasjonsaspektet, bygger altså på bilder hun hadde sett i kirken forut for visjonene. I denne visjonen ønsker den hellige Dominikus henne velkommen – og etter dette måtte hennes foreldre godta at hun ikke skulle gifte seg men at hun ble tatt opp i dominikanerordenen. Hun sluttet seg så til Botssøstrene av St. Dominikus da hun var 18 år gammel.

En av de mest kjente og hyppigst avbildede av hennes visjoner var det såkalte «mystiske bryllup» med Kristus. Ifølge hennes *Legenda Maior* gikk det slik til da hun den siste dag før fasten i 1367, «fetetirsdagen», trakk seg tilbake for å faste og be i sitt eget kammer. Mens hun lå slik i bønn om at Herren skulle øke hennes tro slik at den aldri mer kunne rokkes eller trues på noen måte, fikk hun en visjon hvor hun så Kristus komme til seg, og han sa: «[...], Jeg vil holde en stor fest med deg, og feire ekteskap med din sjel. Jeg vil holde mitt løfte og vie deg til meg i troen.»[8]

Mens Kristus talte til henne, så hun den hellige Jomfru, evangelisten Johannes, Paulus, den hellige Dominikus og kong David. Mens David spilte den søteste himmelske musikk på sin harpe, tok Gudsmoderen hennes hender i sine, spredte ut hennes fingre og hold dem frem for Kristus, og bønnfalte ham, i sin godhet, om å gifte seg med Katarina i troen. Kristus tok da frem en praktfull ring og satte den på hennes høyre ringfinger og sa: «Se jeg vier deg i troen til meg.» Så forsvant visjonen. Ringen forble på hennes finger, men den var ikke synlig for andre, kun for Katarinas øyne som et evig symbol og påminnelse til henne selv.[9] Dette mystiske bryllupet med

Kristus er et uttrykk for det som var det sentrale kristne mysteriet for Katarina av Siena: sjelens forhold til Gud som en altoppslukende kjærlighet.

Denne visjonen har en slags «modell» i den hellige Katarina av Alexandrias (ca. 288 – ca. 306) mystiske bryllup med Kristus, som også Raymond av Capua eksplisitt refererer til i paragraf 116, i *Legenda Maior*: «Husker du, leser, hvordan den andre Katarina (av Alexandria), Martyr og Dronning, etter sin dåp (slik det fortelles i legenden), ble viet av Vår Herre? Her har vi den andre Katarina, viet til Ham, etter at også hun hadde vunnet mange seire over kjødet og djevelen.»[10]

Visjonens innhold harmonerer godt med de konvensjonelle fremstillingene av Katarina av Alexandrias mystiske bryllup på 1200- og 1300-tallet. Senere fremstillinger av Katarina av Sienas bryllup følger det samme ikonografiske skjema.[11] Det ble som vi har sett i *Legenda Maior,* tidlig trukket en parallell mellom de to, og det er en intrikat relasjon mellom så vel tekster som bilder knyttet til de to Katarianaer. Det er sannsynlig at bildene spilte en gjensidig og formativ rolle for utviklingen av forbindelsen mellom de to og betydningen av deres visjoner.

Uansett hva man måtte mene om dette, er det i hvert fall alt annet enn naivt.

En annen av de mest kjente og viktigste av Katarinas visjoner, var hennes stigmatisering. En søndag i 1375 i Sta. Christina-kirken i Pisa var Katarina dypt hensunket i bønn foran et krusifiks, og etter kommunionen falt hun i trance. Hennes skriftefar Raymond av Capua var sammen med henne, og da trancen var over, tilkalte hun ham og fortalte at hun hadde sett Kristus på et kors, som kom mot henne i et kraftig lys. Hennes sjel sprang Kristus i møte, og hennes skrøpelige legeme ble trukket opp. Da så hun at det kom fem blod-røde stråler fra Hans mest hellige sår rettet mot hennes egne hender, føtter og hjerte. Hun forstod straks meningen med dette mysteriet og ropte ut: Herre, jeg ber deg om at disse sårmerker ikke vises på mitt legeme. Strålene skiftet da farve fra blod-rødt til strålende gull, og i form av det klareste lys nådde de hennes hender, føtter og hjerte.[12] Krusifikset eksisterer fremdeles og befinner seg i hennes hus i Siena: *Santuario – Casa di Santa Caterina*.

Denne visjonen har mange fellestrekk med den hellige Frans av Assisis stigmatisering, det vil si; først og fremst billedfremstillingene av denne. Ifølge Raymond av Capuas *Legenda Maior* satt Katarina knelende med utstrakte armer som i en korsform. Slike elementer gjenfinner vi i en rekke bilder av Frans' stigmatisering, uten at de det ikke nevnes i noen av de skrevne helgenvitaene. Vi finner eksempler på den knelende Frans allerede hos Bonaventura Berlinghiere i hans altertavle fra 1235 i San Franceso-kirken i Pescia. Etterhvert blir det vanlig å fremstille ham med utstrakte armer og stråler som går fra Jesu sårmerker til Frans' egne, som vi finner eksempel på både i overkirken i Assisi og i Santa Croce i Firenze. Det serafiske element er i bakgrunnen i alle fremstillinger av Frans' stigmata fra slutten av 1200-tallet av, mens den korsfestede Kristus er desto sterkere fremhevet. Strålene som går fra den korsfestede Kristus til Frans, er av gull på begge bildene, men de kunne også fremstilles som blodrøde. Slike «nådestråler» finner vi i flere motiver som pinsefremstillinger eller andre hvor poenget er å understreke kommuniseringen av en spesiell nåde som utgår fra Gud.

Under Katarinas siste dager i Roma kan vi igjen finne et eksempel på hvordan et bilde inngår i en av hennes visjoner. Den tredje søndag i fasten i 1380 ba hun foran Giottos *Navicella* mosaikk i Peterskirken.[13] Mens hun lå slik i bønn, følte hun hvorledes Kristus løftet hele skipet, som symbol på Kirken, over på hennes skuldre hvorpå hun kollapset på kirkegulvet.[14] Johannes Jørgensen omtaler dette slik: «Og denne Tanke om at bære for Andre, bære for Syndere, bære for Kirken, antog efterhaanden for Sieneserinden en bestemt billedlig form. Dagligt besøgte hun Sanct Peter for at bede ved Apostelgraven.

Sanct Peter var endnu den gamle Basilika, [...] under dens Portico betragtede Katerina den samme mosaikk av Giotto, [...], og som forestiller *la Navicella*, Kirkeskuden, Petri Skib. Om dette symbol samlede sig mere og mere Katerinas Tanker – dér var Byrden, hun vilde bære, synligt og legemligt til Stede – *la Navicella*.»[15] Visjonen i Peterskirken er interessant blant annet fordi bilde og visjon her glir over i hverandre, og bildet stiger ut av sin ramme og blir på et vis levende.

Navicella, Peters skip, var et motiv hun tidligere hadde sett i kapitelsalen i Santa Maria Novella i Firenze. Hun var her i 1374, innkalt til dominikanerordenens kapitel. Hvorfor er noe uklart, muligens til en form for teologisk eksaminasjon og for å redegjøre for sitt apostolat. Det var ved denne anledningen ordenen utnevnte Raymond av Capua som hennes skriftefar og veileder. Møtene ble holdt i kapitelsalen i Santa Maria Novella under Andrea di Bonaiutos mektige og ganske nylig fullførte freskesyklus, hvor altså *Navicella* er et av motivene.[16]

Det vi merker oss ved alle disse visjonene, er deres eksplisitte referanser til bilder eller koblinger mellom bilder og visjoner. En sammenheng som finnes på flere nivåer. Her er ikke Katarina enestående, faktisk er hun ganske så representativ for middelalderens mystiker og visjonære.

Identifikasjon

Et annet vesentlig trekk vi kan se er *identifikasjonen* gjennom bilder. Hun gjenkjenner de personer hun ser i sine visjoner gjennom, eller ved hjelp av, de fysiske bilder hun tidligere har sett. Dette gjenkjennelsesaspektet ved bildene er et sentralt og felles trekk ved de fleste visjoner i middelalderen. Bildene gjør det mulig å gjenkjenne og forstå det man ser. Dette handler om erkjennelse gjennom gjenkjennelse. Visjonenes sannhet bekreftes av deres likhet til bilder.

Betyr dette at den visjonære *egentlig* bare ser (eller så) bilder og ting man hadde sett før og som dukket opp i hukommelsen – uten at mystikeren selv eller alle andre forstod dette? Dreier dette seg om naivitet og mennesker i en fordunklet tilværelse uten innsikter i den mest elementære psykologi som vi så lykkelig er tilveiebragt av opplysning og modernitet? Dette er naturligvis et retorisk spørsmål, for det er nok snarere *vi* som er naive og ikke 1300-tallets mennesker. For dette handler om en annen måte å tenke omkring og forstå visjoner, erkjennelse, syn og bilder. Vi skal nærme oss dette ved å gå via en annen av de store mystikere i senmiddelalderen: Julian av Norwich (ca. 1342–1416) som i fortettet form viser oss noen av de allmenne og grunnleggende betingelsene for erkjennelse hvor også visjoner er en integrert del av et erkjennelsesmessig hele.

Syn og erkjennelse

I Julians hovedtekst *Showings,* eller *Visninger* på norsk, er hun helt klar og eksplisitt på at bilder er en kilde for sann kunnskap om troen. Et sted skriver hun at hun ba om tre nådegaver fra Gud: «Den første var å få en ihukommelse av Kristi lidelse, slik at hun kunne ha sett med sine egne øyne Vår Herres lidelse som han led form meg, slik at jeg kunne lide med ham slik andre som elsket Ham har gjort.» Det hun ber om er altså en *erindring* eller en *gjen-seen* (*et gjensyn*) av Kristi lidelse: «[...] slik den Hellige Kirke viser og lærer, og slik malerier av Korsfestelsen representerer [...] så langt den menneskelige forstand kan nå.» [17]

Her utlegger hun en hel billedteologi, og hun gjør en direkte kobling mellom *erindring*, *erkjennelse* og det *å se*. Hun presiserer at dette handler om et fysisk syn: «Derfor ønsket jeg et fysisk syn, slik at jeg kunne nå større kunnskap om vår Frelsers fysiske lidelse.»[18] Det hun ber om å få se er et «erindringsbilde», en slik erindring må ha et «forbilde», og det er de bilder hun har sett i kirkene. Det «høyere» skal erkjennes gjennom det som er «lavere», som Dionysius Aeropagitten sier i *Det ekklesiastiske hierarki*: Ved å bruke bilder hentet fra det sanselige, snakket apostlene om det transcendente. På denne måten formidlet de det som var enhetlig gjennom variasjon og

mangfold. Av nødvendighet gjorde de det som var guddommelig, menneskelig. De i-kledde det ikke-materielle materialitet på grunn av at mennesket er som det er, og trenger sansbare ting for å løfte seg opp til den guddommelige sfære.[19]

Det er også verdt å merke seg at denne «erindringsopplevelsen» har en aktualitet i forhold til Julian. Det er en «gjenopplevelse» hvor poenget er en innlevelse *i* og imitasjon *av* Kristi lidelse. Erindringen skal fremkalle en aktualisering, som skal «bevege» Julian og alle andres liv mot Gud. Erindringen er ikke bare en passiv betraktning av noe fortidig, men en dynamisk aktualisering her og nå. Erindringen skal omsettes i aktuell handling for den som erindrer.

Et viktig poeng i vår sammenheng er også den forbindelsen Julian av Norwich gjør mellom syn og erkjennelse. Hun ber om å få se Kristi lidelse for derved å forstå Kirkens lære bedre. Det synlige, det å se, leder frem til erkjennelse. Hun deler sine «syner» inn i følgende tre kategorier eller former for syn: «fysisk syn», «ord (eller forestilinger) dannet i forstanden» og «åndelig syn».[20] Kategoriene korresponderer til Augustins (354–430) tre typer av menneskelig syn: fysisk syn (*visio corporalis*), åndelig eller «indre» syn (*visio spiritualis*) og endelig intellektuelt syn (*visio intellectualis*). Dette var den grunnleggende basis for all tenkning omkring syn, sansning og synets betydning for erkjennelse i Middelalderen.[21] Uansett hva man måtte mene om dette, er det i hvert fall alt annet enn naivt.

> For at Gud skal vise seg, må han gjøre det på en måte det menneskelige intellekt kan erkjenne. For å bli synlig, må han bli gjenkjennbar.

Visjoner og bilder

Hva er en visjon? Jo, det er noe som er fremvist, noe som er synliggjort. Det ligger i selve ordet, *visio*: noe som fremvises eller synliggjøres. Vi ser at det på et nivå ikke var klare og distinkte skiller mellom bilder og visjoner, og at det dreiet seg om ulike visuelle erfaringer på det vi kan kalle for den samme optiske glideskala. Bilder og visjoner glir over i hverandre som de synlige tegn Gud kommuniserer med menneskene gjennom. Hverken for Katarina av Siena eller Julian av Norwich dukket bilder opp som forelegg eller forbilder for deres visjoner uten at de selv forstod det, som en art ubevisst psykologisk respons. Dette handler ikke om personer med psykiske forstyrrelser. I så tilfelle må dette ha vært en epidemisk galskap med spredning over hele Europa siden vi gjenfinner de samme trekkene overalt i den vestlige- og østlige kristenhet middelalderen igjennom, og siden disse visjonære ble betraktet med fascinasjon og æret som hellige personer.[22]

Det er altså mulig å slå fast bilders formative rolle for den enkelte troende, og at for eksempel Katarina av Siena er et eksempel på denne «mottagelighet» vi finner for bilder i middelalderen. En avbildning av Kristus på en kirkevegg eller i en bønnebok kunne for middelalderens kvinner og menn danne utgangspunkt for et sett av assosiasjoner og ha så mange konnotasjoner at de rett og slett ble levende. Bildene kunne slik være starten på en rekke «nye» beslektede bilder i betrakterens eget indre. «Vi tenker på en måte som avsløre at vi er barn av opplysningstiden, som blant annet har lært oss å trekke skarpe grenser mellom «naturlig» og «overnaturlig», med en inngrodd skepsis til det siste», skriver Jan Schumacher i sitt innledningsessay til Julian av Norwich *Visjoner av Guds kjærlighet*, og han fortsetter: «Julian ville ha vært helt uforstående til en slik måte å tenke på. Hun levde i en kulturell sammenheng der en var fortrolig med at det å for eksempel lese bibeltekster utløste kreative prosesser. Meditasjonen over bibelordet, [...], var en måte å lese på der teksten skapte nye bilder.»[23]

Et aspekt ved denne måten å tenke på er som tidligere nevnt en dynamisk tradisjonsforståelse som beskriver en erkjennelsesmessig bevegelse i middelalderens kultur.

Tolkningsmangfoldet, «tekstens flerstemmige karakter, gir liv, «bokstaven slår i hjel, men Ånden gjør levende», som Paulus sier.[24] Ser vi på det Julian av Norwich skriver, er tolkning nettopp en klargjøring *i* Ånden og *av* Ånden. «Bokstaven» trenger tolkning for å bli levende. Derfor er også visjoner viktige; de er en del av den gradvise og kontinuerlige åpenbaring.

Den visjonære erfaring, mystikerens skuen, handler om å se det som vanligvis er skjult for vårt blikk. «Vidi arcana Dei», sier Katarina av Siena: «Jeg har sett Guds hemmeligheter.»[25] Den mystiske åpenbaring er en synliggjøring av det usynlige som starter i det timelige og fysiske, men som peker *utover* den menneskelige tilværelse. For at Gud skal vise seg, må han gjøre det på en måte det menneskelige intellekt kan erkjenne. For å bli synlig, må han bli gjenkjennbar. Slik Gud fremtrer i fysiske avbildninger, og her skal dette forstås i meget vid forstand, slik trer også Gud frem i visjoner. Her er vi igjen tilbake til kjernen i det kristne mysteriet; inkarnasjonen – hvor Gud trer ned i skaperverket og blir synlig. Ved å se Kristus-Gud er frelsen mulig, og det er blikket som frelser. Både det indre og det ytre blikk, og ikke minst, det er en *visio* som er tilgjengelig for alle. Den visjonæres *visio* er i bunn og grunn ikke noe annet enn et tegn som viser hva det fysiske bildet, det alle kan se, viser til. Det er et bilde av et bilde i en uendelig kjede av tegn som alle leder mot Gud.

Vi skal omfavne denne muligheten som den hellige Katarina viser oss til *å se* mer og *føle* mer til troens mysterier.

Bilder, visjoner og kommunikasjonen med det guddommelige

Gud kommuniserte gjennom bildet ved å gi liv til den døde materie. Her ser vi en parallell til det som foregår under nattverdsfeiringen, hvor den døde materie i de sakramentale gjenstander, brødet og vinen, blir gjort levende og livgivende på mirakuløst vist gjennom den transsubstansielle forandring av nattverdselementene. Dette var det helt sentrale element i middelalderens religiøsitet. «Liturgien var hjertet i middelalderens religiøsitet, og Messen var hjertet i liturgien», som Eamon Duffy formulerer det.[26] Under den eukaristiske feiring kommuniserer Gud og mennesker direkte med hverandre gjennom de synlige tegn. I messen ble verdens frelse, slik den ble utvirket på Langfredag, fornyet og gjort virkningsfull for alle troende. Gjennom nattverdens sakrament ble den troende fysisk forent med offerlegemets, det vil si Kristi, lidelse, oppstandelse og herlighet. Sakramentet var det synlige fysiske tegn på den hellige kropp som også var «fysisk» til stede gjennom sin avbildning.

Det er ellers interessant å legge merke til at de fleste av Katarinas visjoner var knyttet til den eukaristiske feiring og gjerne forekom etter kommunionen. Raymond av Capua skriver i *Legenda Maior* at hun alltid etter messefeiringen i lang tid pleide å være langt borte fra sine kroppslige sanser: «[...] for ved slike anledninger la hennes sjel, oppslukt i enhet med den Høyeste Sjel, hennes Skaper, som hun alltid tørstet etter, hennes legeme langt bak seg som best den kunne.»[27]

Vi har tidligere sett at mange visjoner eller visjonære opplevelser foregår i det som kan defineres som konvensjonelle billedmotiver. Jeg har også antydet at denne sammenhengen mellom «rene» visjoner og fysiske bilder er det som gir den «rene» visjon noe av dens troverdighet. Den visjonære ser det som ikke kan skues direkte gjennom det som kan sees. Det ukjente forstås gjennom det kjente. Det henger også sammen med det den hellige Thomas av Aquino sier om å erkjenne det vi *ikke* kjenner, nemlig Gud, gjennom det vi kjenner, nemlig fysiske gjenstander, bilder og metaforer.[28]

De samme bilder var tilgjengelige for mystikeren som for den alminnelige troende og tjente til å fremme den mystiske erfaring både som forbilde og som en del av den alminnelige religiøse fromhet. Den hengivelse el-

ler andaktsøvelse man viste bilder, hadde den mystiske erfaring som ideal. Helgenenes visjoner var det guddommelige svar de mottok i sine hellige dialoger. På denne måten bekreftet de den legitime bruk av bilder på to måter som vi har sett.

Helgenene hadde av og til sine visjoner foran et virkelig bilde og bildene representerte det de hadde sett i sine visjoner. Som vi har sett hos Katarina av Siena som et eksempel, viste de himmelske personer seg på samme måte som de var fremstilt i bilder. De var umiddelbart gjenkjennbare fordi man hadde sett dem før fremstilt i bilder, og vi kunne kanskje si vice versa. Visjonen hadde den samme karakter av personlig møte som også bildene hadde.

Men her er det også et annet viktig poeng å ta med seg. For som vi har sett, kan bildene og visjonen også rent *fysisk* interagere. Katarina av Siena får sitt stigmata, og hun blir fysisk «nedtynget» av vekten av Kirken på sine skuldre. Men hva betyr dette? Jo, ikke bare skal man forstå og erkjenne Troens mysterier – men denne erkjennelsen skal også bli en del av ens eget legeme, som Paulus sier: «Jeg er korsfestet med Kristus, jeg lever ikke lenger selv, men Kristus lever i meg.»[29] Troen skal altså legemliggjøres – inkorporeres. Troen er *ikke* en «ren» intellektuell abstraksjon, den er en totalitet som bokstavelig talt skal *preges* inn i den troendes sjel og legeme, fordi mennesket er en enhet av begge, vi bekjenner jo troen på legemets oppstandelse.

En avsluttende bemerkning

Dette har vært noen korte refleksjoner over noen kompliserte spørsmål om hvilke det kan (og bør) sies mer. Jeg har imidlertid forsøkt å si noe om hvordan vi kan forstå *forståelsen* av visjoner i middelalderen. Dette kan sies å være et spørsmål, blant mange, som kan være historisk interessant – jovisst – men har dette noe å si til oss i dag? Jeg mener det. Historikerens tilbakeskuen er også et erindringsprosjekt, og erindringen er ikke en passiv betrakting av noe fortidig. Den er en dynamisk aktualisering, her og nå. Erindring vil alltid handle om i en eller annen forstand å omsette det fortidige i aktuell handling for den som erindrer.

For meg er dette en inspirasjon til å løsrive egen tenkning fra den såkalte modernitetens jernhårde begrensninger av den menneskelige tanke. Studiet av fortiden, den aktuelle gjen-erindring, kan hjelpe oss å se Guds nærvær også i vår verden i dag, selv om han kan være vanskeligere å få øye på enn på lenge. Den hellige Augustin spør i sine bekjennelser om hvordan han kan finne Gud uten noen erindring om ham?[30] Og vi skal omfavne denne muligheten som den hellige Katarina viser oss til *å se* mer og *føle* mer til troens mysterier.

C.S. Lewis beskriver i en av sine romaner vår verden som «the silent planet» – den tause planet – som ikke lenger hører eller taler med og til Gud. Den hellige Katarina, og alle de andre av Kirkens hellige mystikere og visjonære viser oss at denne «tausheten» kan brytes. Vi må bare tørre å ville *innse* det.

Henning Laugerud, dr.art., er førsteamanuensis ved Universitetet i Bergen. Han har arbeidet med og skrevet bredt innenfor europeisk kultur- og idé-historie fra middelalder til 1800-tall. Hans siste bok er *Devotional Cultures of European Christianity, c. 1789–c. 1960*, Dublin 2012 (sammen med Salvador Ryan).

Noter

1 Opprinnelig holdt som foredrag på Katarinahjemmet i Oslo 28. april 2012.

2 Katarina ble kanonisert i 1461 av pave Pius II, utnevnt til kirkelærer av Paul VI i 1970 og til skytshelgen for Europa av Johannes Paul II i 1999.

3 Denne teksten er pulisert i Fawtier, Robert: *Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique des Sources. Sources Hagiographiques.* Paris 1922. Denne *Miracoli* ble skrevet omkring 1374 av en anonym forfatter i kretsen rundt Katarina. Oversettelsen til norsk av de siterte passasjer herfra, er min egen. Dette gjelder for alle oversettelser til norsk i denne artikkelen. Hovedkilden til Caterinas liv er Raymond av Capuas *Legenda Maior.* For en kortfattet oversikt over diskusjonen om hennes biografi, se Conleth Kearns innledning i Raymond of Capua: *The Life of Catherine of Siena (Legenda Maior).* (Transl. C. Kearns O.P.) Dublin 1980, s. lx-lxx. For en kort introduksjon til Katarina av Sienas liv, se Suzanne Noffkes introduksjon i Catherine of Siena: *The Dialogue*, New York 1980 s. 1–14. En god og mer utfyllende introduksjon til Katarina av Siena og hennes teolgiske og politiske tenkning er Cavallini, Giuliana O.P.: *Catherine of Siena.* London 1998. En av de klassiske biografier er Jørgensen, Johannes: *Den hellige Katerina av Siena*. København 1915. I tillegg finnes det flere middelalderkilder til hennes liv, se: Oddasso, Adriana C.: «Caterine Benincasa» i *Bibliotheca Sanctorum*. Roma 1961, s. 996-1044.

4 Fawtier: *Sainte Catherine de Sienne*, s. 218.

5 Raymond av Capua *Legenda Maior.* Del 1, kapt II, § 29. Jeg referer her til den engelske oversettelsen *The Life of Catherine of Siena* (Transl. Conleth Kearns OP) Dublin 1980, se s. 29.

6 Fawtier: *Sainte Catherine de Sienne*, s. 222.

7 Raymond av Capua: *The Life of Catherine*, s. 50.

8 Ibid, s. 106.

9 Ibid, s. 107.

10 Ibid, s. 107.

11 For noen eksempler på dette, se Meiss, Millard: *Painting in Florence and Siena after the Black Death. The Arts, Religion, and Society in the Mid-Fourteenth Century.* Princeton 1978 (1951), illustrasjon nr. 99, 100, 104, 105, 106, 107 og 111. Se også hans diskusjonen på s. 107–113.

12 Raymond av Capua: *The Life of Catherine*, s. 186.

13 Giottos mosaikk, som befant seg i den gamle Peterskirken, er blitt flyttet og «restaurert» så mange ganger at det knapt er noe tilbake av originalen. Den nåværende versjon befinner seg i forhallen til den «nye» Peterskirken.

14 Denne visjonen beskriver hun i et brev til Raymond av Capua. Se Caterina da Siena: *Epistolario.* Roma 1979, brev nr. 371 og 373.

15 Jørgensen: *Den hellige Katerina av Siena*, s. 308.

16 Ser vi på Parri Spinellis tegning fra ca. 1400 av Giottos opprinnelige mosaikk, finner vi en stor grad av likhet, også i komposisjon, til Andrea di Bonaiutos freske i Firenze.

17 Julian av Norwich: *Showings* (Transl. E. Colledge & J. Walsh), Mahwah, N.J., s. 125.

18 Ibid, s. 178.

19 Se *Det ekklesiastiske hierarki* kapitel 1,2 og 1,5. Dionysius Aeropagitta: *Complete works*, New York 1987, s. 199.

20 «All the blessed teaching of our Lord God was shown to me in three parts, as I have said before, that is to say by bodily vision, and by words formed in my understanding, and by spiritual vision. About the bodily vision I have said as I saw, as truly as I am able. And about the words formed, I have repeated them just as our Lord revealed them to me. And about the spiritual vision, I have told a part, but I can never tell it in full; and therefore I am moved to say more about this spiritual vision, as God will give me grace.» Julian av Norwich: *Showings*, s. 167. Den åndelige visjon, åpenbaringenes dypere innhold utvikler Julian videre i en senere tekst.

21 Se Erickson, Carolly : *The Medival Vision. Essays in History and Perception.* New York 1978.

22 Se Kieckhefer, Richard : *Unquiet Souls. Fourteenth-Century Saints and Their Religious Milieu*, Chicago 1984, s. 2.

23 Schumacher, Jan: «En sykeseng i livets forværelse. Om å lese Julian av Norwich» i Julian av Norwich: *Visjoner av Guds kjærlighet.*(Overs. Arhtur O. Sandved), Oslo 2000, s. 19.

24 2 Kor 3,6.

25 Raymond av Capua: *The Life of Catherine of Siena*, s. 179.

26 Duffy, Eamon: *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England 1400–1580*, New Haven & London 1992, s. 91.

27 Raymond av Capua: *The Life of Catherine of Siena*, s. 185.

28 Se f.eks. St. Thomas av Aquino: *Summa Theologica*, I, Q. 1 art. 9 og Q. 84 art. 7.

29 Gal. 2,20

30 Den hellige Augustin: *Bekjennelser*, bok 10, kap. XVII.

Sr. Anne Bente Hadland OP

Kroppens herliggjørelse

– et kristent perspektiv på kropp og kroppslighet

Kroppen og menneskets legemlige behov står sentralt i Jesu forkynnelse. Han helbreder syke, bespiser folkemengder og oppvekker døde. Han holder frem som eksempel dem som gir klær til de nakne, mat til de sultne, og som besøker dem som sitter i fengsel. Og han sier at alt det vi gjør mot andre, i sær mot de minste, de mest foraktede, det gjør vi mot Gud selv. «Det dere gjorde mot én av disse mine minste søsken, har dere gjort mot meg» (Matt 25,40). Eller for å si det med pave Benedikt XVI: «... i de aller minste, de aller mest trengende, møter vi Jesus selv, og i Jesus møter vi Gud».[1]

Nestekjærligheten er et vesentlig element i Jesu forkynnelse, og det er en vesentlig side ved vår tro og utøvelsen av denne. Som du behandler din neste, behandler du din Gud.

Kroppen – til Guds ære?

Kroppen inntar en overveldende plass i vår egen samtid. Kroppen står i fokus som aldri før. Vi møter dem overalt – kroppene – nakne, poserende, overmenneskelig store og vakre på reklameplakatene, uoppnåelige idealer for de fleste av oss. Det fokuseres på velvære, helse, hygiene, kosthold, sex og nytelse. Gjør hva du vil med din kropp, og forandre på den om den ikke holder mål!

Kroppen inntar også en sentral plass i Paulus' oppgjør med menigheten i Korint og menneskene der som levde et utagerende liv. Han går i rette med dem som mente at det var fullstendig uinteressant hvordan man behandler kroppen i forhold til mat, drikke, sex, ettersom frelsen er noe åndelig. For dem var kroppen en eiendel blant andre, og det angår ingen andre hva jeg gjør med min kropp. I brevet til korinterne leser vi: «Vet dere kanskje heller ikke at legemet er et tempel for Den hellige ånd som bor i dere, og som dere har fått fra Gud? Og at dere ikke tilhører dere selv, men at dere er kjøpt og prisen betalt? Så gjør da også kroppen til et redskap til Guds ære» (1 Kor 6,19-20).[2]

Kroppen inntar også en selvfølgelig plass i Benedikts XVIs første encyklika, *Deus Caritas Est*: «Mennesket blir først seg selv når sjel og legeme finner frem til indre enhet. Det er ikke ånden eller legemet som uttrykker kjærlighet – mennesket som person elsker som én skapning» (DCE 5).

«Kropp» er aktuelt som bare det og har alltid vært det. Faktisk er det slik at de viktigste og mest grunnleggende dogmer i kristendommen dreier seg om det fysis-

ke legemet, kroppen: Gud ble menneske, døde og oppstod, og Ånden som gir det døde legemet liv.

Kristendommen gikk fra å være en liten jødisk sekt til å bli en universell religion. Det begynte allerede i aposteltiden med spørsmålet om hedninger også måtte omskjæres for å bli kristne (jfr. Apg kap. 10,11,15). Det handler om en tro som er kjempet frem, blitt meislet ut i møte med ulike tankeretninger som de første århundreders kristne måtte forsvare sin tro i mot. Vi skal merke oss at også disse tidligste heresiene hadde kroppen i fokus.

Gnostisismen er en samlebetegnelse for disse, og som gjorde seg særlig sterkt gjeldende og som bidro til utviklingen av sentrale kristne dogmer. Det er en tankeretning som – i ulike utgaver – stadig vekk setter vår tro på prøve.

Spørsmålet om menneskets frelse

Sentralt i gnostisismen står spørsmålet om menneskets frelse. Frelse er å bli befridd fra materien, fra legemet inn i den åndelige verden. Gnostisismen opererer med et skarp skille, en dualisme, mellom ånd og materie der materien er gjennom ond. Dette ga seg mange utslag: på den ene side en strengt asketisk livsførsel med avkall på ekteskap, kjøtt, vin – mens det på den andre gikk motsatt vei; ettersom legemet så allikevel ikke har noen betydning og skal gå til grunne, er det jo ikke så farlig hvordan man behandler det. Gnostisismen gir dermed også opphav til en utstrakt hedonisme, til vellevnet og utskeielser. Gnostisismen erkjenner Kristus som frelser, men han er bare én blant flere frelsesguder, og han er en annen enn skaperguden, som er like ufullkommen som skapningen selv. Kristus er følgelig bare tilsynelatende et menneske.

Kirken svarte med å fastsette den bibelske kanon og dens autoritet, og med å definere trosbekjennelsen – den apostoliske og den nikenske – der Jesu sanne natur fastslås: sann Gud og sant menneske – og å fastslå med styrke at skaperguden og frelserguden er den samme. Læren om inkarnasjonen og kjødets oppstandelse fra de døde ble utformet.

De første kristne

I ingen annen religion inntar kroppen en så respektert stilling i skapelsen som i den autentiske kristendommen, slik den trer frem i den tidlige kirke, hevder Anders Piltz.[3] I motsetning til det dualistiske menneskesyn som de nevnte heresiene representerte og representerer, har Kirken alltid hatt et helhetlig menneskesyn, lært at mennesket er ett i kropp og sjel, og at kroppen har en egenverdi som skal respekteres.

Det spesielle ved kristendommen i forhold til andre religioner er troen på at Gud er blitt menneske. Vi bekjenner vår tro på en Gud som lot seg inkarnere – bli kjøtt, bli kropp, bli menneske, og som gikk inn under menneskelivets kår og betingelser. Og som endte sitt liv torturert, mishandlet, pint til døde på et kors. En total fiasko, tilsynelatende. For dem som hadde satt sitt håp til ham.

Dette har alltid vekket anstøt. Var det slik han var, den Messias jødene ventet på, var dette Guds salvede, seierherren liksom?

Jesu levetid var fylt av forventninger om Messias som skulle komme og innfri Guds løfter til sitt utvalgte folk. «Er du den som skal komme, eller skal vi vente en annen?» er spørsmål folk stiller Jesus. De tiltrekkes av ham, vi leser at store folkemengder samlet seg om ham, han mettet dem på mirakuløst vis, helbredet syke, drev ut onde ånder.

Det var utvilsomt noe ved ham, denne mirakeldoktoren, nestekjærlighetens apostel og solidaritetens talsmann. Men var det nok til å gjøre ham til verdens frelser?

> Vi møter dem overalt – kroppene – nakne, poserende, overmenneskelig store og vakre på reklameplakatene, uoppnåelige idealer for de fleste av oss.

Der var noe mer, noe totalt annerledes, noe ufravikelig og definitivt, noe som ikke lar seg gripe og begripe uten videre.

Jesus nøyde seg ikke med å stille konkrete fysiske behov, han gir oss også vann som gjør at vi ikke tørster mer og brød som gir evig liv. «... den som drikker av det vannet jeg vil gi ham, kommer aldri i evighet til å tørste mer» (Joh 4,14). Og videre: «så hør da og sann mitt ord: den som tror, han eier det evige liv. Og livets brød, det er jeg. (...) den som spiser av det, ikke skal dø» (Joh 6,47ff). «Den som spiser mitt legeme og drikker mitt blod, han får evig liv, og ham vil jeg oppreise på den ytterste dag» (Joh 6,54).

Dette vekker anstøt. Han lover evig liv – Jesus vet at han utfordrer sine omgivelser med dette. «Synes dere dette er utålelig?» spør han disiplene når han kommer med dette sjokkerende og egentlig ganske ubegripelige løfte: «... den som tror på meg, har evig liv.»

For hvem kan vel si det?

Hvem er han, egentlig?

At Jesus har levd, er det få som bestrider, men hvem han var har vært gjenstand for diskusjon opp gjennom 2000 år. Hvem er han, egentlig? Folk stilte seg spørsmålet på Jesu tid også, og Jesus selv spør: Hvem sier dere at jeg er? Vi kjenner Simon Peters bekjennelse: «Du er Kristus, den levende Guds sønn.» Og Marta: «ja, jeg tror at du er Messias, Guds sønn som skal komme til verden». Jesus er Herre, Jesus er Guds sønn – den første kristne trosbekjennelsen – kerygma. Evangeliene reflekterer nettopp denne første kristne tro. De er skrevet ned av troende som har opplevd, meditert og fordøyet Jesu handlinger og ord. Vi kan i likhet med dem lese, grunne over og tygge drøv på Guds ord, for å bli kjent med Jesus og også bli kjent med oss selv i lys av Evangeliet.

Troen på kroppens oppstandelse

Det som også er en del av denne tidligste kristne bekjennelse, er troen på kroppens oppstandelse, kjødets oppstandelse. Troen på de dødes oppstandelse har helt fra begynnelsen av vært en vesentlig bestanddel av den kristne tro. «Hvis det da er dette vår forkynnelse går ut på, at Kristus er oppstanden fra de døde, hvordan kan det da hete blant noen av dere at ingen oppstår fra de døde? For er det ingen som oppstår, da er heller ikke Kristus oppstanden. Og er ikke Kristus oppstanden, da er vår forkynnelse uten innhold, og deres tro uten mening. (...) Men nå er Kristus oppstanden fra de døde, som livets førstegrøde blant dem» (1 Kor 15,12-14.20).

Første pinsedag preket Peter at Jesus, den henrettede, var vekket til live av Gud gjennom en uimotståelig kraft (jf. Apg 2,23-24 og 1 Kor 15). Samme kraft var nå utgydt over forsamlingen av mennesker. For å tolke hendelsen fant Peter noen ord fra Salmenes bok, ord som ånder av trøst og visshet om at vi aldri – uansett hva som skjer med legemet – behøver frykte å være skilt fra Gud. «I håp skal mitt legeme hvile – Du overgir ikke min sjel til døden, din hellige til gravens oppløsning»,[4] synger vi til *Tenebrae* i den stille uke, og videre: «Mitt håp er å skue Herrens godhet i de levendes land.» Min kropp, mitt kjøtt, skal hvile i håp. Det var denne forvissningen om at døden var overvunnet som fikk de tidlige kristne martyrer til å utholde lidelser og gå døden rolig i møte.

Tror du dette?

Jesus selv oppvekket døde, blant andre vennen Lasarus etter at han hadde ligget fire dager i graven. Og på den bakgrunn som her er skissert, så kan man jo undres hvorfor. Han skal jo dø igjen likevel. Hos Johannes leser vi at Marta sier: «Herre, dersom du hadde vært her, da ville min bror ikke vært død. ... Jesus svarer: Din bror skal oppstå. Og Marta sier: Jeg vet at han skal oppstå: Ved oppstandelsen på den ytterste dag. Jesus svarer på ny: Jeg er oppstandelsen og livet. Den som tror på meg, skal leve om han enn er død. Enhver som lever og tror på meg, skal aldri i evighet dø. Tror du dette? Og hun sier: Ja, Herre; jeg er fullt forvisset om at du er Messias, Guds sønn, han som skulle komme til verden» (Joh 11,1ff).

Jesu spørsmål til Marta er også et spørsmål til hver og en av oss. Tror du dette? Tror du virkelig dette?

Vi sier at vi gjør det hver gang vi istemmer trosbekjennelsen, den apostoliske hvor det heter «jeg tror på kjødets oppstandelse og det evige liv», og den nikenske: «Jeg venter de dødes oppstandelse og det evige liv.»

Kroppsdyrkelse og kroppsforakt

For den som tror at verden og mennesket er skapt av Gud, er kroppen hellig. Slik tenker troende som bekjenner seg til en religion som er grunnet på respekten for livet.

Tidligere sa vi at kristendommen har et helhetlig menneskesyn i motsetning til et dualistisk, men vi har likefullt lett for å oppføre oss som dualister. På grunn av tilbøyeligheten til å skjelne mellom å være ånd, sjel og det å ha en kropp, har heller ikke kristendommen vært forskånet fra en dualistisk forståelse av mennesket og verden. Det kroppslige velbefinnende preger hele mennesket, også menneskets åndelige og trosmessige overbevisning. Det er ikke lett å be når man har en flis i fingen eller et rusk i øyet. Det skal veldig lite til. Det er gjennom kroppen vi erfarer vår begrensning, sykdom, alderdom, smerte, død – og da er tilbøyeligheten til en dualistisk skepsis til det legemlige, og også forakt for det kroppslige, nærliggende.

Derfor har da også Kirken gjentatte ganger terpet på læren om menneskets enhet, at vi er ett i kropp og sjel. Thomas Aquinas gjorde det, konfrontert med sin tids utfordringer: katarene, som i egenskap av gode gnostikere opererte med to guder, og hvis lære truet samfunnets grunnleggende strukturer. Thomas' svar var at frelsen i Jesus Kristus omfatter hele mennesket. Det er hele mennesket som føler, kommuniserer, handler, arbeider og som har behov. Og en annen betydelig teolog som både fastholder og understreker dette enhetssynet om mennesket er pave Benedikt XVI: «Mennesket blir først seg selv når sjel og legeme finner frem til indre enhet» (DCE 5).

Tanken om at kroppen er et tempel for Den Hellige Ånd, er hellig og ukrenkelig til Guds ære, ikke til vår, kan være uforståelig, ja utålelig for mange. Som alle andre gaver, som livet selv, skal den tas imot og tas vare på, men ikke utnyttes utilbørlig. Kroppens herliggjørelse er tema, og det kristne syn på kroppen med perspektiver langt ut over vår jordiske virkelighet er mer enn aktuell selv om den umiddelbart kanskje virker totalt ubegripelig.

Paven omtaler også i sin encyklika kroppsdyrkelsen i vår tid – (noe helt annet enn herliggjørelse!), og han sier også at denne kroppsdyrkelsen lett slår over i det motsatte, i kroppsforakt: «Den forherligelse av kroppen som vi i vår tid er vitne til, er bedragerisk. (...) I virkeligheten står vi overfor en nedvurdering av det menneskelige legeme, som ikke lenger (...) er et levende uttrykk for vår hele væren, men reduseres til ren biologi. Den tilsynelatende forherligelsen av kroppen, slår lett over i hat mot alt kroppslig. I motsetning til dette har kristentroen alltid ansett mennesket for å være et 'to-enig' vesen, hvor ånd og materie griper inn i hverandre og begge derved løftes opp til en ny verdighet. Ja, eros vil løfte oss opp til det guddommelige, føre oss ut av oss selv, men derfor kreves der også en oppstigning som forutsetter avkall, renselse og helligelse» (DCE 5).

> Min kropp, mitt kjøtt, skal hvile i håp. Det var denne forvissningen om at døden var overvunnet som fikk de tidlige kristne martyrer til å utholde lidelser og gå døden rolig i møte.

Vårt samfunn har tatt et langt steg fra den bibelske aktelsen for den egne og den andres kropp, som må tas hånd om og respekteres, og antatt et nærmest gnostisk syn på kroppen som en forbruksvare som kan gå ut på dato. På den ene side en uforpliktende åndeliggjøring bort fra materien med vekt på opplevelser, følelser, nytelse, på den annen side et gjennom ma-

terialistisk og reduserende syn på mennesket som gir seg til kjenne ikke minst på seksualitetens område.

Den katolske kirke er en av få instanser i vår samtid som tør komme med innvendinger mot fri seksuell utfoldelse. Ofte blir vi beskyldt for kroppsfiendtlighet, og det har da også vært tendenser i den retning, men i det klima vi lever i i dag, tror jeg med rette vi heller og enda bedre kan kalle det en kristen respekt for kroppen. Det som kjennetegner et kristent syn på seksualitetens natur er at ingenting ses løsrevet, alt står i en sammenheng. Seksualiteten er ikke kun for nytelsens del, konteksten er betingelsesløs kjærlighet og fullstendig tillit. Kristendommen betrakter seksualakten innen ekteskapet som en sakramental handling ettersom den er en deltagelse i skaperverket og et bilde på Treenighetens indre liv, hvor de guddommelige personene gir seg uforbeholdent og uavbrutt til hverandre.

Kroppens herliggjørelse – perspektiver på oppstandelsen

I Stavanger på 60-tallet, da jeg vokste opp, kunne vi av og til true hverandre med utsagn som: «Pass deg, far min e polti!» eller til og med: «Hvis du gjør det, komme du ikkje te himmelen.» Vi regnet liksom med at det vi gjorde her nede hadde konsekvenser på en eller annen måte, enten her på jorden eller i alle fall i himmelen. Og jeg spør meg om i sær denne siste trusselen ville ha noen virkning på oss i dag. Tror vi egentlig dette?

Jeg har lyst til å snu det. Se på hvilke konsekvenser kroppens herliggjørelse har for oss her og nå. Hvilke perspektiver troen på oppstandelsen gir vårt liv her og nå – altså ikke nedenfra og opp, men ovenfra og ned. Prøve å se våre dødelige legemer i et himmelsk lys.

Gud ble menneske for at mennesket skulle bli guddommeliggjort, lyder en djerv setning fra en av kirkefedrene. Dette guddommelige livet, det hellige livet er ikke hevet over det jordiske, men er det jordiske livet, det menneskelige livet i hele dets fylde, hvor alt det man på dypet av sin sjel lengter etter, skjønnheten, alt det beste stiger frem, og hvor alt vi er, alt vi gjør er en gudstjeneste, en tjeneste, en lovprisning av Gud.

Anders Piltz er en av dem som polemiserer sterkt mot gnostiske villfarelser: Det jeg gjør med min kropp, det angår bare meg og mitt innerste, egentlige jeg. Det har med andre ord ikke konsekvenser for andre enn meg selv. Han sier et sted: «Den rent funksjonelle seksualiteten – sex som sportsprestasjon eller behovstilfredsstillelse – bygger på forutsetningen av at seksualakten er en nødvendig fysiologisk prosess blant andre, som det å spise eller gå på do, og følgelig kan utføres uten personlig engasjement, men helst lystbetont. Dette ser Den katolske kirke (og klassisk kristendom) som en ny versjon av en gammel gnostisk villfarelse, som innebærer at kroppen er et verktøy som mennesket anvender for ulike hensikter, så lenge den fungerer. Det jeg gjør med min kropp, det angår bare meg og mitt innerste, egentlige jeg. Jeg kan behandle den som jeg vil, den kan ikke gjøre krav på noen særlig respekt, ettersom den er en eiendel blant andre.»

Innledningsvis var vi allerede inne på Paulus' polemikk mot de samme tendensene i menigheten i Korint. «Vet dere ikke at deres kropp er den hellige Ånds tempel, som bor i dere? ... Ær da Gud med deres legemer» (1 Kor 6,19-20), og: «Vet dere ikke at deres legeme er del av Kristi legeme? (...) [Vet dere ikke] at dere ikke tilhører dere selv (...)? Så gjør da også kroppen til et redskap for Guds ære!» (1 Kor 6,13-15.19-20).

Katekismen[5] utlegger det slik: «... i påvente av denne dagen [oppstandelsens dag] har den troendes legeme og sjel del i den verdighet som følger av å tilhøre Kristus. Av denne verdigheten følger kravet om respekt for sin egen kropp og også for andres ...» (§ 1004).

Kroppen er ikke et instrument for eget velbefinnende. Den er tegnet og stedet der vi trer i relasjon til andre, både i lyst og lidelse. Kroppen er ikke for «bruk og kast». Den er hellig. I hvert menneskes øyne speiles glansen av Gud, i barnet, i den syke og ringeaktede, i stoffmisbrukeren, i den døende likeså vel som i de unge, aktive og

vellykkede. Vi er Guds avbilder gjennom det vi er, i egenskap av å være menneske, ikke gjennom det vi gjør eller presterer.

For å bli det vi er ment å være – sanne Guds avbilder – kom Gud selv oss i møte som menneske. Han ga oss et eksempel til etterfølgelse. Jesu eget liv er tolkningsnøkkelen til vårt. Gjennom ham inviteres vi til se vårt eget liv i lys av korset og oppstandelsen, til å følge ham gjennom Getsemane og Golgata, over forklarelsens berg til oppstandelsens morgen. Som han ble herliggjort, skal også vi forherliges.

Men, og det er viktig: vi skal ikke herliggjøre oss selv, vi skal bli forherlighet. Den kropp som nå er min, skal forherliges, slik som Kristi torturerte legeme oppvektes ved Den Hellige Ånds kraft. Den bar merkene etter mishandling og henrettelse. Da Kristus viste seg for Maria Magdalena påskedag morgen, gjenkjente hun ham ikke før han kalte henne ved navn. Disiplene på vei til Emmaus gjenkjente ham heller ikke før han brøt brødet. Likheten kan ikke ha vært slående, men: «Se på mine hender og føtter, det er jo meg» (Luk 24,39). Legemet var forvandlet til et herlighetsfylt legeme, men bar merkene etter hans liv. Slik også vi skal forvandles: «Han skal forvandle vårt arme jordiske legeme så det blir likt hans hans eget herlighetsfylte, ved den kraft som gjør ham til herre over alt som er» (Fil 3,21).

Slik skal også min kropp på oppstandelsens dag bære merkene etter mitt unike liv, men forklaret i Kristi herlighets lys. Trekkene kommer til å være gjenkjennelige. Jeget kommer ikke til å utslettes, men til å bli forherliget. Det kommer for alltid til å være distinkt fra andre jeg, men det skal forenes med den hellige Treenighet i en dialog som aldri opphører.

Men før vi kommer dit, er kroppen en konstant påminnelse om våre begrensninger, en oppdragelse i ydmykhet, en oppdragelse i avhengighet, og det kan være en hard skole.

Kjøttet i bibelsk språkbruk er mennesket i dets sårbarhet, synd og dødelighet – mennesket som et hjelpeløst offer for forfall og forgjengelighet. Det er dette kjøttet, som er henvist til forråtnelsen, som nå kan hvile i håp. Realismen i kjødets oppstandelse kom til uttrykk i konflikt med gnostikerne som betraktet kroppen som et nødvendig onde. Om kroppen var en uting, hvorfor skulle Gud da bli menneske? Hvorfor ta slike fordervelige og forgjengelige ting på alvor? På den annen side, hvorfor la seg korsfeste, om frelsen kunne formidles med overtalelseskunster?

Død, lidelse, offer, men først og fremst kjærlighet

For å oppstå med Kristus må vi dø med ham. Korset ventet Jesus mot slutten av hans vandring opp mot Jerusalem, og det venter oss i våre liv. Vi deler Jesu skjebne. Vi må også dø for å leve. Korset er den trange porten vi må passere for å komme ut i livet.

Ved dåpen er vi allerede sakramentalt sett «døde med Kristus», «om vi også døde med ham, skal vi leve med ham» (2 Tim 2,11) for å leve et nytt liv. Det er allerede en realitet i kraft av dåpen.

Dåpen er en gjenfødelse som medfører en ny livsførsel. Dåpen er befrielse fra synd, død og ondskap. Dåpen utelukker ethvert kompromiss med det onde. Før man døpes avsverger man djevelen og avlegger trosbekjennelsen, eller noen gjør det på våre vegne. I oldkirken tok man avstand fra mørket vendt mot vest og bekjente troen på Gud vendt mot øst. Man gjorde altså helt om, en symbolsk omvendelse. Dåpen innpoder mennesket i Kristi legeme. I dåpen begynner skjebnefellesskapet med Kristus, men også med de andre lemmene i hans legeme, som er Kirken. Dåpen er et pant på vår kommende herlighet. Det retter vårt liv inn mot Herrens gjenkomst i herlighet som vi feirer i påsken.

Som kristne lever vi i dette spenningsfeltet mellom hva vi allerede er og hva vi en gang skal bli, hva vi allerede har mottatt, og hva vi trenger for å fullføre løpet.

Å elske stadig mer

Hvis vi skulle prøve å formulere et svar på spørsmålet om hva som er hensikten med dette livet, så må det være å lære å elske. «Er du lykkelig?» spør vi kandidatene i klosterlivet – selve kriteriet og bekreftelsen på kallet, selv om det ikke innebærer at vi går rundt og smiler bestandig. Å leve kloster- eller kristenlivet er allikevel ikke primært å søke vår egen lykke, men å søke å elske stadig mer samme hva prisen er. Vi skal lære å elske i kampen mot det onde både i og utenfor oss selv. I kampen med krefter som gjør oss forblindet, som gjør oss døve, som setter oss ut av stand til gjøre Guds vilje. Og det til tross for at vi er døpt og gjenfødt med Kristus, til tross for at vi alt har mottatt Åndens gaver ved fermingen og altså er blitt utstyrt med de redskaper vi trenger for å ta opp kampen – Åndens gaver – de ligger der, venter bare på å bli brukt, å komme til full utfoldelse! Ber vi noen gang om det? Ønsker vi det? Vil vi det?

Og vi får styrke, oppreisning, lindring og trøst i sakramentene vi mottar livet igjennom, eukaristien, skriftemålet, sykesalvingen – strømmer av nåde, rene møter med Guds barmhjertighet, også når vi ikke føler det, eller opplever noe ... tror vi dette?

«Naglene kunne ikke holdt Kristus fast på korset, om ikke kjærligheten til Gud hadde holdt ham der», sier Katarina av Siena. Det er kjærligheten, ikke lidelsen som frelser verden. Svaret på de utfordringer vi møter i vår hverdag, er aldri å elske mindre, men alltid å elske mer. Det er ikke en sentimental kjærlighet det dreier seg om, den som gjør mine følelser, mine opplevelser til kriterium. Den kjærlighet det er snakk om, er den som søker den andres vel, den andres lykke. Men kjærlighet utelukker ikke lidelse. Derfor skal heller ikke lidelsen sensureres vekk. Det er ikke den defekt, den feil, den fiasko i et menneskes liv som ikke kan bli et vitnesbyrd om Guds frelsende kjærlighet – når vi vender oss til Gud i ydmyk bønn om hjelp.

På korset viser Gud oss kjærligheten i sin mest radikale form – i offeret: «Ved sin død på korset kulminerer denne Guds venden mot seg selv hvor han oppgir seg selv for å oppvekke menneskene og redde dem. Dette er kjærlighet i sin mest radikale form. Den som ser Jesu gjennomborede side – jfr. Joh 19,37 – begriper utgangspunktet for dette skriv: 'Gud er kjærlighet.' Det er der vi ser denne sannhet. Og med den som utgangspunkt kan vi definere hva kjærlighet er. Ut i fra det vi der ser, finner den kristne den vei han/hun skal gå, som er livets og kjærlighetens vei» (DCE 12).

Denne kjærlighetens ytterste konsekvens er offeret – å gi seg selv for andre. Vårt kall er like enkelt å formulere som det er krevende å etterleve: Vi skal gi vårt liv som Kristus gjorde det, så vil Gud gjøre resten.

Sr. Anne Bente Hadland OP (f. 1959) er dominikanerinne ved Katarinahjemmet i Oslo, hvor hun var priorinne fra 2000 og frem til august 2012. Har hatt en rekke sentrale kirkelige verv, og er nå blant annet leder for Søsterrådet, medarbeider i St. Olav – katolsk kirkeblad og magasinet Strek.

Noter

1 Benedikt XVI, Deus Caritas Est (DCE), utg. år 2005, i norsk oversettelse Gud er kjærlighet, St. Olav Forlag, Oslo 2007.

2 Bibelreferansene er fra Erik Gunnes' oversettelse av Det Nye Testamente, Gyldendal, Oslo 1969.

3 Anders Piltz er middelalderhistoriker, prest og dominikaner i Lund i Sverige. Han er forfatter av et stort antall bøker, artikler, foredrag, prekener. Min artikkel er basert på et foredrag holdt under den første evangeliseringsrunden i OKB i 2006, et foredrag som er bearbedeidet en rekke ganger før det nå endte som artikkel. Når jeg forbereder foredrag, er jeg ikke veldig nøye med referansene. Det har derfor ikke vært mulig å lete frem sitater og gi presise referanser. Ved en tidligere anledning sa Piltz til meg at jeg kunne benytte hans arbeider som jeg ville. Det har jeg benyttet meg hemningsløst av her.

4 Sal 16 sitert fra Triduum, Norske tidebønner, Oslo 1982.

5 Den katolske kirkes katekisme, St. Olav Forlag, Oslo 1994

Teresa Benedikta av Korset

Mette Nygård

Edith Stein og hennes *Korsvitenskap*

I år er det 70 år siden Edith Stein, i ordenslivet sr. Teresia Benedicta a Cruce, falt som offer for nazistenes utrenskninger. Bare timer før hun ble hentet av SS fra sitt kloster i Nederland og ført til Auschwitz i august 1942, la hun siste hånd på boken *Korsvitenskap*. Dette egenartede verket ble for noen år siden også utgitt på norsk.

Karmelittnonnen Teresia Benedicta a Cruce hadde i slutten av 1940 fått i oppdrag av sin priorinne å skrive en tekst om Johannes av Korset, en av karmelittordenens store helgener, til 400-årsjubileet for hans fødsel, i 1942. Bakgrunnsmaterialet til boken ble hentet fra Johannes' egne skrifter og de biografiske verkene hun fikk tak i, men hun bygde også i stor grad på sine egne erfaringer om det hun kalte *scientia crucis,* som også ble tittelen på boken hun skrev: *Korsvitenskap.*[1]

Begrepet «korsvitenskap»

I forordet til boken skriver Edith Stein at hun ønsker å presentere materialet slik at det kan bli mulig å forstå Johannes av Korset i det hun kaller «hans vesens enhet», slik den preger hans liv og diktning. Derfor velger hun å vurdere hans liv ut fra korsvitenskapens synsvinkel, en vitenskap som omfatter både korsets teologi og korsets lære. Hun vil ikke lage en biografi, skriver hun, men vil bruke opplysninger om Johannes' liv og hans egne tekster for å vurdere ham som et menneske i møte med sin Gud.

Det er verd å merke seg bokens særegne tittel, *Kreuzeswissenschaft*, *Korsvitenskap* på norsk. Ordet «vitenskap» har en snevrere betydning på norsk enn på tysk, der det omfatter både vitenskap og kunnskap. Til tider bruker hun også uttrykket *scientia crucis* i private brev.

Hun er seg meget bevisst hvilket navn hun har valgt, og bruker et par avsnitt i innledningskapittelet for å forklare det.

Når vi taler om «korsvitenskap», må det ikke forståes i den vanlige betydning av ordet «vitenskap». Det er ikke en ren teori, dvs. ingen ren sammenheng mellom sanne, eller antatt sanne, påstander, ingen lovmessige resonnementer som fører til en ideell tankekonstruksjon. Det dreier seg om en velkjent sannhet – en korsteologi – en levende, virkelig og virksom sannhet som likesom et frø synker ned i sjelen, slår rot og vokser, gir sjelen et bestemt preg og bestemmer dens ferd og virke, slik at sjelen

stråler ut i alt den er og gjør, og blir erkjennbar. Det er i denne betydning man taler om «helgenenes vitenskap» og vi taler om korsvitenskap. Menneskets livsoppfatning, dets guds- og verdensbilde, oppstår ut fra denne levende form og kraft i dets innerste, og kan komme til uttrykk i et tankebilde, en «teori».[2]

All vitenskap dreier seg om systematisk søken etter kunnskap om ting og/eller relasjoner. Edith Stein omtaler kort en form for forskning som svarer til det 20. århundres vitenskap, men understreker med en gang at det *ikke* er denne form for vitenskap hun ønsker å presentere. Hennes plan er å legge frem et vitenskaplig verk om forholdet mellom Gud og mennesker, der utgangspunktet er et annet: en *absolutt, objektiv og eksistensiell* sannhet, nemlig korsets teologi, eller mer detaljert forstått: Kirkens dogme om Kristus på korset som frelsesredskap for mennesket og verden.

«Objektet» for hennes forskning er Johannes av Korset, og hensikten er å presentere den ene av den reformerte karmelittordenens to store grunnleggere (den andre er Teresa av Avila) for sine medsøstre og -brødre og holde ham opp for dem som et åndelig forbilde. Hun forklarer sitt dogmatiske utgangspunkt, korsteologien, gjennom dens evne til å trenge helt inn i et menneske. Hun kaller den «et frø som faller ned i sjelen, slår rot og vokser». Det gjør at sjelen kan bli omdannet og stråle, slik at den kan observeres, bli erkjennbar. Hun betrakter altså korsteologi i dypeste forstand som et både organisk og psykologisk fenomen. Denne radikale forståelsen av korsets «levende, virkelige og virksomme sannhet» er særegen for hennes korsvitenskap.

I et brev til sin priorinne under arbeidet med manuskriptet, forklarer Edith Stein hva hun legger i uttrykket: «En *scientia crucis* [korsvitenskap] kan bare vinnes når man kommer til å oppleve korset radikalt. Jeg har vært overbevist om det fra første øyeblikk, og har sagt av hele mitt hjerte: *Ave Crux, spes unica!*»[3]

Verbet «vinnes» her er viktig, for det understreker det andre elementet i korsvitenskapen: Det er ikke bare «korset» som er virksomt, men det fordrer en læring, en erfaring fra mottakerens side som gjør at «frøet» som faller ned i sjelen kan slå rot og vokse, og kan «vinnes» så korset oppleves «radikalt». I et lite glimt bekrefter forfatteren derved sin egen erfaring fra innledningen: «Det er i denne betydning man taler om 'helgenenes vitenskap' og vi taler om korsvitenskap.» Men hvor stammer uttrykket «helgenenes vitenskap» fra? Det har vært i bruk i flere hundre år som en løselig fellesbetegnelse for helgenenes «kunnskap» eller «kjennskap» til Gud og hans nåde, ervervet ved bønn, kontemplasjon og fromme handlinger. Hvis man fører uttrykket tilbake til latin: *scientia sanctorum,* ser det ut til å være hentet fra den latinske Vulgata-oversettelsen av Salomos ordspråk. I Ordsp 9,10 står det*: Principium sapientiae timor Domini et scientia sanctorum prudentia* – «Å frykte Herren er opphav til visdom, å ha de helliges kunnskap er forstand.»[4]

> I noen få setninger viser hun her hvordan hun samler hele sitt liv som forsker innen både psykologi, fenomenologi og teologi i dette arbeidet.

Korsvitenskap: Verkets struktur

Boken har en tilsynelatende enkel struktur.[5] Etter innledningen, som utreder begrepet korsvitenskap, dets mening og opprinnelse ut fra både en teologisk og antropologisk vinkel, er selve verket delt inn i tre hoveddeler av ulik lengde.

Første del, «Korsets budskap», en bolk på ca. 20 sider, gjennomgår Johannes av Korsets møter med korset fra barndommen av, gjennom Skriften, messeofferet, korsvisjoner og korsets budskap og innhold. Andre del, «Korslære», utgjør hele 220 sider. Her har Stein en kort innledning om Johannes av Korset som forfatter, før hun sammenfatter hans hovedverker som bakgrunn for det hun kaller korsets lære. Hun bygger opp Johannes' erfa-

ringer om sjelens vei til Gud ved å gjennomgå hans dikt «Sangen om den mørke natt», «Åndelig sang» og «Kjærlighetens levende flamme», hans to prosatekster *Sjelens mørke natt* og *Oppstigningen til Karmelfjellet*, og enkelte kortere dikt. Tredje del – uten tittel – gjennomgår hovedsaklig Johannes' voksne liv frem til hans død. Denne delen er på 37 sider.

Det vil være på sin plass her å gå tilbake til Edith Steins forord til boken, der hun omtaler Johannes i hans vesens enhet:

> Samtidens vitnesbyrd kommer utførlig til orde, men etter at de har talt, vil det bli gjort forsøk på en tolkning. I denne tolkningen vil det gå frem hva forfatteren tror å ha tilegnet seg gjennom et livslangt studium av de lover som angår åndelig liv og væren. Det gjelder først og fremst utredningene om *ånd, tro* og *kontemplasjon* som er innskutt flere steder. Særlig i avsnittet *sjelen i åndens og åndenes rike.* Det som der blir sagt om *jeget, frihet* og *person*, stammer ikke fra vår hellige far Johannes' skrifter.[6]

Disse ideene lå fjernt fra hans interesser og tenkemåte, påpeker hun, men antyder likevel at hun anser dem som relevante som bidrag til hennes egen målsetning. I noen få setninger viser hun her hvordan hun samler hele sitt liv som forsker innen både psykologi, fenomenologi og teologi i dette arbeidet.

Korsets budskap og lære

Edith Stein går rett til kjernen i Kirkens lære når hun slår fast at «å dø med Kristus på korset og gjenoppstå med ham blir virkelig for enhver troende og især for enhver prest, i det hellige messeoffer, som ifølge troslæreren er fornyelsen av korsofferet».[7] Hos Johannes blir dette fremhevet i hans (og hennes egen[8]) selvvalgte «adelstittel» i karmelittorden, nemlig tilnavnet «av Korset». I et brev til sin venninne moder Petra Brüning OSU, skriver hun: «[Adelstittelens] dypeste mening er likevel at vi har et personlig kall til å leve ut meningen i et bestemt trosmysterium. Siden alt henger sammen, har man likevel hele Guds fylde i hvert enkelt mysterium.»[9]

Hun gir en kort gjennomgang av hvordan korset ikke bare manifesterer seg for de troende gjennom messeofferet, men også gjennom lidelse og motgang. Alt det man til daglig kaller «kors», må regnes med til korsbudskapet, hevder hun, fordi man kan vinne dypere kunnskap om korset gjennom dem. Hun avslutter avsnittet om korsbudskapets innhold ved å sitere fra Johannes av Korsets berømte prosatekst om spiritualitet, *Oppstigningen til Karmelfjellet,* 2.7.2. Den begynner med et sitat fra Matteus:

> «Trang er den port og smal er den vei som fører til livet, og få er de som finner den» (Matt 7,14) ... Det er som om den sier til oss: Sannelig, den er svært smal, smalere enn dere tror ... Denne stien opp til fullkommenhetens høye fjell kan bare beskrives av dem som ikke bærer en bør som trekker dem nedover ... Gud alene er det målet man ønsker å søke ... Fordi Herren ville vise oss denne veien, underviste han oss i ... denne enestående lære, som merkelig nok blir desto sjeldnere fulgt av åndelige personer jo mer nødvendig den er for dem ... «Den som vil være min disippel må fornekte seg selv, ta sitt kors opp og følge meg. For den som vil redde sitt liv, skal tape det, men den som taper sitt liv for min skyld skal redde det» (Mark 8,34ff) ... For den sanne ånd er tørke og bekymring kjærere enn behagelig omgang, fordi han vet at Kristi etterfølgelse og selvfornektelse består av alt dette, mens det andre ikke er annet enn å søke seg selv i Gud.[10]

Etter ytterligere sitater fra samme verk avslutter hun:

> Som ham [Kristus], må sjelen korsfeste sin egen natur ved et liv i forsakelse og selvfornektelse, og overgi seg til korsfestelsen i lidelse og død, hvis Gud bestemmer eller tillater det. Dermed har vi anslått «Korsvitenskapens» hovedmotiv. Vi kommer til å støte på dem gang på gang når vi lytter til Johannes av Korsets ord og følger ham på hans livsvei. Det vil vise seg at dette er de dypeste av de krefter som har formet hans liv og hans livsverk.[11]

Del II, «Korsets lære», utgjør hovedtyngden av boken. Her redegjør Edith Stein for hva som foreligger av helgenens etterlatte skrifter både i poesi og prosa, og understreker at han ikke skrev for et bredt publikum, men for sine egne ordenssøstre- og brødre, som allerede hadde en viss erfaring i det indre liv, det vil si for kontemplative sjeler.

Det er karakteristisk for Stein at hun ikke bruker mye plass på å *tolke* Johannes' dikt eller forelesninger, men bruker sitater og sammendrag av hans tekster – i seg selv et enormt arbeide – for å belyse de punktene som er av betydning for sjeler som lengter etter Gud.

Utgangspunktet er Johannes' og andre mystikeres erfaring, nemlig at de som søker Gud, før eller siden, støter på nærmest uoverstigelige indre hindringer, og at de, om de finner en ny vei, opplever at den kan føre dem inn i et ugjennomtrengelig mørke. Det skjer når Gud vil føre sjelen inn i det Johannes kaller «den mørke natt». Enkelte ganger kan Stein overrumple leseren, som når hun etter sin tidligere detaljerte utredning om helgenens korsvitenskap skriver:

> Enkelte steder i Johannes' skrifter blir betydningen av korset omtalt med slik fasthet at det kan rettferdiggjøre vår oppfatning av hans liv og lære som en korsvitenskap. Men det er på forholdsvis få steder. *Det ledende symbol* i hans dikt så vel som i hans avhandlinger er ikke *korset*, men *natten.* Det står sentralt gjennom hele verket både i *Oppstigningen* og i *Natten.* Derfor er det nødvendig å gjøre rede for forholdet mellom kors og natt hvis man ønsker å få en forklaring på korsets betydning hos Johannes.[12]

Så følger et kapittel om korset og natten, som Stein gir undertittelen «Forskjell i symbolkarakter: 'Kjennetegn' og kosmisk uttrykk». Hun går grundig til verks og anvender fenomenologi for å belyse forskjeller i symbolkarakter. Både kors og natt kan kalles symboler i vid forstand, men det oppstår en motsetning mellom dem når det gjelder forskjellen mellom *tegn* og *bilde. Korset* er ikke et bilde i egentlig forstand. Det finnes heller ingen reell sammenheng mellom for eksempel kors og lidelse, men «korset har utviklet sin betydning gjennom sin egen historie ... og denne rollen kjenner alle som lever innenfor den kristne kulturkrets.»[13] Korset er et tegn hvis mening skyldes dets historie, det er med andre ord et *kjennetegn*.

> I dag vet jeg riktignok mer om hva det betyr å være formælet med Herren i Korsets tegn. Men man kan aldri forstå det, for det er et mysterium.

Natten er derimot noe naturlig. Den er lysets motsetning og ingen gjenstand. Den er heller ikke noe *bilde,* hvis man ved det mener «synlig form». Den er usynlig og formløs, men oppleves likevel som sann: «Den står oss mye nærmere enn alle ting og former, den er mye nærmere forbundet med vår væren,» skriver hun.

Likesom lyset lar tingene tre frem med sine synlige egenskaper, «oppsluker» natten dem, og truer også med å oppsluke oss. Det som synker ned i den, er ikke ganske

enkelt intet; det består videre, men blir ubestemt, usynlig og formløst som natten selv, eller skyggeaktig og spøkelsesaktig, og derfor truende. Dermed er vår egen væren ikke bare truet utenfra av nattens skjulte farer, men også rystet av den i sitt indre. Den fratar oss sansenes bruk, hemmer bevegelsene, lammer kreftene, forviser oss til ensomheten, gjør oss selv skyggeaktige og spøkelsesaktige. Den er som en forsmak på døden. Og alt dette har ikke bare en vital, men også en sjelelig-åndelig betydning. Den kosmiske natt påvirker oss på samme måte som det som kalles «natt» i overført betydning. Eller omvendt: Det som påvirker oss på lignende måte som den kosmiske natt, kalles «natt» i overført forstand.[14]

Så endrer hun synsvinkel og understreker hvordan alle ting blir dempet og halvt utvisket av mørket og frembyr trekk som aldri kommer til syne i dagslys. Natten gjør slutt på dagens slit, og bringer fred og ro. Og hun viser til slutt til «en nattlig, mild åndsklarhet, hvor ånden, løst fra dagens gjøremål ... blir trukket inn i de dype sammenhenger i dens eget liv i verden og i det hinsidige».[15] Alt dette må man ha i tankene for å forstå Johannes' korssymbolikk.

Stein går over til å omtale hans dikt om *La noche oscura* – «Den mørke natt» – samtidig med at hun uttrykkelig gjør oppmerksom på at den mystiske natt *ikke* må forstås som kosmisk. «Den kommer ikke utenfra, men oppstår i sjelens indre, og rammer også bare den ene sjel den stiger opp i, men virkningene den frembringer i det indre er sammenlignbare med den kosmiske natt.»[16] Ut fra en lang logisk tankerekke kommer hun til slutt frem til forskjellen i symbolkarakter mellom «kors» og «natt». Korset er kjennetegnet på alt som står i årsaks- og historisk sammenheng med Kristi kors, mens natten er det nødvendige kosmiske uttrykk for Johannes' mystiske syn på universet. Og hun føyer til et par linjer, som en privat refleksjon: «Overvekten av nattsymbolet er et tegn på at det ikke var teologen, men dikteren og mystikeren som førte ordet i den hellige kirkelærers skrifter, selv om også teologen samvittighetsfullt overvåket tanker og uttrykk.»

Med denne utredningen har hun lagt ut det verktøyet hun trenger for å kunne belyse Johannes av Korsets lære om korset i hans litterære verker.

Resten av del II utgjør Edith Steins oppsummering av Johannes' vei til kontemplasjon og forening med Gud, slik han formidlet det til sine klostersøsken. Grunnstammen er hans dikt, og hans senere utlegninger av dem for medlemmene av karmelittordenen. Dette er ikke en lære som alltid er enkel å forstå. Som Edith Stein opplyser i forordet, kommer hun enkelte steder leseren til hjelp med sin egen fagkunnskap i psykologi og fenomenologi, spesielt i avsnittet «Sjelen i åndens og åndenes rike», med underavsnittene «Sjelens oppbygning», «Sjelens innerste og hjertets tanker» og «Sjel, jeg og frihet».

Grunntanken i Johannes' lære går ut på at ethvert menneske som ønsker å finne Gud, litt etter litt må lære å gi avkall på alt, lære å tilintetgjøre selvet, for å kunne ta imot Guds nåde og himmelens herlighet. Men dette bygger ikke på en viljesakt fra individets side. Det er tvert imot en Guds gave, en prosess som gjør at man blir mer og mer tilgjengelig og åpen for Guds nådegaver, en prosess som øker i omfang jo mer menneskesjelen gir avkall på jordisk tilfredsstillelse og materielle goder; det man fra gammelt av kalte «verdens fristelser». Det er denne prosessen Edith Stein følger gjennom Johannes av Korsets omfattende forfatterskap. Hun avslutter kapittelet om korslæren med en gjennomgang av temaene død, oppstandelse, og oppstandelsens herlighet, illustrert i diktet «Kjærlighetens levende flamme». Og selv etter en slik *tour de force* er Edith Stein samvittighetsfull nok til å ta med et ekstra kapittel om «Åndelig sang» og dens forhold til de øvrige verkene, og et avsnitt om brudesymbol og kors, før hun avslutter hele verket med del III, den biografiske skildringen av Johannes' liv i ordenen, hans sykdom og død.

Edith Stein og korsets mysterium

Edith Stein (født i 1891) vokste opp i en ortodoks jødisk familie i Breslau i Schlesien, (nå Wróclaw i Polen), og var ironisk nok stolt av å være prøysser. Tidlig i tenårene erklærte hun at hun ikke trodde på Gud, og at hun derfor betraktet seg selv som ateist. Mens hun var student under første verdenskrig, ble en av hennes forelesere drept ved Vestfronten. Det falt i Ediths lodd å reise til hans enke og hjelpe henne med å rydde opp i hans papirer. Hun forventet å møte en kvinne som var knust over sitt tap, men enken var troende kristen og holdt seg oppreist i sorgen. Dette møtet representerte Edith første møte med kristendommen, og ble et avgjørende vendepunkt. Kort før sin død beskrev hun i et brev til pater Th. Hirschmann SJ, hva hun hadde opplevd den gang:

> Det var mitt første møte med Korset og med den guddommelige kraft som det meddeler dem som bærer det. For første gang så jeg håndgripelig for meg den Kirke som ble født av Frelserens lidelse, i dens seier over dødens brodd. I det øyeblikk brøt min vantro sammen og Kristus strålte opp, Kristus i korsets hemmelighet.[17]

Mot denne bakgrunnen må man se *Korsvitenskap* som hennes eget forsøk på – og suksess med – å støtte seg til sin åndelige fars livserfaringer og tekster, som forenet både ham og henne med Kristi kors i prøvelsenes tid.

Hun ble døpt og opptatt i Den katolske kirke i januar 1922, og trådte inn i Karmel i Köln i 1933 kort etter at Adolf Hitler var blitt rikskansler i Tyskland og de antisemittiske lovene var blitt vedtatt. Hun så klart hvilken vei det bar. På denne tiden ble hennes sterke opplevelse av korset i 1917 knyttet sammen med det jødiske folks skjebne.

I et nytt brev til moder Petra Brüning, 9. desember 1938, kort før hun måtte flykte til Nederland, forteller Edith Stein hvordan hun hadde fått sitt klosternavn – Teresia Benedikta av Korset – og hva det innebar:

> Jeg fikk akkurat det [navn] jeg hadde bedt om. Ved korset forsto jeg Guds folks skjebne, som allerede da var begynt å bli kjent. Jeg tenkte at de som forsto at det var Kristi kors, måtte ta det opp og bære det i alles navn. I dag vet jeg riktignok mer om hva det betyr å være formælet med Herren i Korsets tegn. Men man kan aldri forstå det, for det er et mysterium.[18]

Etter at priorinnen i klosteret hun flyktet til i Nederland, hadde gitt henne i oppdrag å skrive noe i anledning Johannes av korsets jubileum, er brevene hennes preget av arbeidet: Hun ber om forbønn for boken hun skriver, hennes *Korsvitenskap*, og ber om bøker hun trenger fra dem som kan tenkes å få fatt i dem i krigstid. Først i slutten av 1941 hadde hun mottatt og lest det hun trengte, og skrev hele den omfangsrike boken på under et år. Bare fire måneder før hun ble drept, forteller hun hvordan hun sliter med arbeidet:

> Jeg må frembringe alt med store anstrengelser. Riktignok er bygningsplanen en annen gave jeg har fått, det vil si, den viser seg litt etter litt, men jeg må hugge til steinene selv, forberede dem og trekke dem på plass alene. Dessuten, mens jeg holdt på med denne oppgaven, hendte det ofte at jeg var så utslitt at jeg følte på meg at jeg ikke kunne trenge gjennom til det jeg ønsket å si og forstå. Jeg trodde alt at det kom til å være slik bestandig. Men nå føler jeg at jeg har fått fornyede krefter til skapen-

> de anstrengelser. Vår hellige far Johannes ga meg en fornyet impuls til noen bemerkninger som angikk symboler.[19]

Edith Steins ettermæle og resepsjonen av *Korsvitenskap*

Det er antatt at søster Teresia Benedicta a Cruce, Edith Stein, omkom i et gasskammer i Auschwitz 9. august 1942. Manuskriptet til *Korsvitenskap* ble gjenfunnet i mange løse ark etter fredsslutningen i 1945, men er nå sannsynligvis komplett, bortsett fra muligens et avslutningskapittel og konklusjonen på verket.

Første utgave av *Korsvitenskap* ble utgitt i Nederland i 1950. En ny, bearbeidet utgave med stort noteapparat ble utgitt som bind 18 i Herders nye *Edith Stein Gesamtausgabe*. Den første biografien, *Edith Stein. Eine grosse Frau unseres Jahrhunderts,* av Sr. Teresia Renata de Spiritu Sancto, hennes tidligere novisemesterinne, utkom i 1958. Senere er det utgitt en strøm av bøker både om og av Edith Stein. I 1998 ble hun kanonisert i Den katolske kirke, og året etter proklamert som en av Europas seks skytshelgener av pave Johannes Paul II.

Edith Steins filosofiske verker er blitt gjenstand for forskning og kritikk, hennes oversettelser av Thomas Aquinas og John Henry Newman er lovprist, hennes liv som karmelitt og helgen er æret over alt, men hennes teologiske verker, særlig *Korsvitenskap*, er blitt stående som et monument som de fleste helst lar være å forholde seg til.

Tittelen på boken, *Korsvitenskap,* er i seg selv en anstøtsstein som er blitt kommentert av enkelte kritikere, men siden hun selv skiller klart mellom vitenskap generelt og hennes egen korsvitenskap, som hun angir som basert på den absolutte (det vil si Guds) sannhet, innbyr den ikke til videre diskusjon. Bokens genre er vanskeligere å kommentere. Den er ikke en biografi over Johannes av Korset, noe hun selv fremholder allerede i innledningen. Den er heller ikke et frittstående teologisk verk, siden hun gjennom hele boken legger vekt på å sitere Johannes, men med bruddstykker fra dikt og prosatekster som gir et uryddig og springende visuelt bilde, selv om hennes egen intensjon – å fremstille dikteren og forfatteren i hans vesens enhet *for hennes egne ordensbrødre og søstre* – gjennomgående er klar nok. For et verk som er basert på oversettelser av originaltekster, er også det et problem for dagens forskere som har bedre ressurser for hånden, både tekstkritisk og i oversettelser, enn hun selv hadde.

Første utgave, som altså utkom fem år etter annen verdenskrigs slutt, hadde et forord av karmelittenes provinsialprior i Nederland, fr. Romaeus Leuven OCD. Han stilte seg meget positivt til boken:

> I studiet av vår hellige fars verk når hun frem til en oppfatning av begrepet *Korsvitenskap* i den dobbelte betydning korsteologi og korsskole, det vil si et liv i korsets kjennetegn.
>
> Hele verket tjener til å utarbeide denne ideen, som derved ble til en dyptgående tolkning av korslæren, en personlig bekjennelse og en moderne fremstilling av sankt Johannes av Korset ... I lærens mening og i dens tjeneste må vi erkjenne at Steins tolkning av Johannes' virke og verk er en fornyet bekreftelse på ordenens lære uavhengig av hennes avvik [i flertall] fra den tradisjonelle utlegning [av hans verk]. Hun gjenspeiler grunnpilaren i den karmelittiske idé med plettfri klarhet og overtalelseskraft. Korsets lære er en realitet.[20]

P. Leuven avslutter forordet med et ønske: «Måtte Korsets Ord, som søster *Teresia Benedicta a Cruce* taler, for oss alle bli det sennepskorn som bærer frukt i hundrefold.»

Vel femti år senere, i den reviderte, kritiske utgaven av boken i 2003, ved en annen av Edith Steins medbrødre, p. Ulrich Dobhan OCD, som også skriver en lang innledning, får boken en atskillig mer kritisk omtale.

Dobhan kommenterer første avsnitt i Edith Steins forord til *Korsvitenskap*: «Følgende sider er et forsøk på å fatte Johannes av Korset i hans vesens enhet.» Han siterer hele avsnittet, og påpeker at Jesu Kristi kors etter Edith Steins mening *er* Johannes' vesens enhet, helt fra hennes omtale av Johannes' bytte av «adelstittel» i ordenen (fra «av Mattias» til «av Korset»). Han viser også til at hun bevisst utelater resten av hans biografi og store deler av verksomtalen. «Ifølge Edith Stein ruver Kristi kors over alt, og fører ikke til håpløshet og fortvilelse, men til oppstandelse. Derfor har korset en dominerende stilling i dette, hennes siste verk,» skriver han.[21] Riktignok har korset naturligvis en vesentlig betydning for Johannes som et redskap for selvfornektelse og selvutslettelse, fortsetter Dobhan, men han etterlyser Johannes' egne utsagn i *Korsvitenskap*, som dette: «Sjelen erfarer en kjærlighet som begynner å gjennomtrenge alt i et nytt lys», eller hans innledning til *Oppstigningen til Karmelfjellet*: «Dette skrift handler om hvordan et menneske kan forberede seg slik at det raskt skal kunne nå frem til den forening med Gud som Gud selv har utvirket.» Han siterer også undertittelen på avhandlingen om *Den mørke natt*: «En beretning om de kjærlighetsdikt som handler om hvordan et menneske forholder seg på den åndelige vei som fører til fullkommen forening med Gud i kjærlighet.»

Som et endelig bevis på hvor ensidig Edith Stein fremstiller korset som et ledemotiv i Johannes av Korsets liv og verk, anfører p. Dobhan en statistikk, eller rettere sagt en opptelling, som uten tvil faller under den form for vitenskap som Edith Stein ønsker å distansere seg fra: Han angir et søk i Johannes' tekster (men angir ikke hvilke), hvor «Gud» og «sjel» får ca. 4500 treff. Deretter får «kjærlighet» og ord forbundet med «kjærlighet» ca. 2500 treff, mens kors bare får 41(!) treff, og selvfornektelse og død til sammen ca. 400 treff. «Ut fra dette, skriver han, er det mulig å trekke en slutning om at Johannes heller står for en kjærlighetsvitenskap enn en korsvitenskap».

Dobhan fører flere liknende argumenter i marken, men konkluderer likevel med at han ikke ønsker å konstruere en uoverensstemmelse mellom Johannes av Korset og Edith Stein «som sikkert ikke finnes», men at det foreligger ulikheter mellom Johannes og Edith Stein i hva som vektlegges, ja til og med en forskyvning av hva som vektlegges i menneskets søken etter forening med Gud. «Andre grunner ligger i hennes egen personlige situasjon og hennes konkrete livssituasjon på den tid da boken ble skrevet,» skriver han kort til slutt.

Konklusjon

Denne artikkelen er en gjennomgang av søster Teresia Benedicta a Cruce, Edith Steins, siste verk *Korsvitenskap*. Hennes hensikt med boken var å fremvise Johannes av Korsets liv og verk i et nytt lys for sine medsøsken i Karmel, som forbilde og inspirasjon for dem alle i deres søken etter Gud. Jeg har anført både positiv og negativ kritikk av verket som er fremkommet innen hennes egen orden, der er det blitt stilt spørsmål ved hennes «rette» forståelse av Karmels spiritualitet, fordi hun avviker fra andre av deres forfattere ved vektleggingen av Kristi kors. Tidligere kanoniserte medlemmer av ordenen, som sankt Thérèse av Lisieux, hvis selvbiografiske skrifter ble utgitt kort etter hennes død i 1897, understreket Guds kjærlighet i sine tekster, noe p. Ulrich Dobhan også fremhevet i Johannes av Korsets forfatterskap. Tre merkbare biografiske fakta som skiller Edith Stein fra de fleste andre av Karmels forfattere, er hennes ortodoks-jødiske bakgrunn, hennes akademiske utdannelse og erfaring, og hennes visshet om at hennes egen og hennes rasefellers tilintetgjørelse i Europa var umiddelbart forestående i skyggen av Hitler. Mot denne bakgrunnen må man se *Korsvitenskap* som hennes eget forsøk på – og suksess med – å støtte seg til sin åndelige fars livserfaringer og tekster, som forenet både ham og henne med Kristi kors i prøvelsenes tid.

Teresa av Avila, det reformerte Karmels første grunnlegger, presenterte i enkle vendinger sterke syns-

punkter på alt som har med Gud og de mennesker som søker ham å gjøre. Et av hennes enkleste utsagn om bønn er følgende: «Etter min mening er indre bønn intet annet enn å dvele hos en venn som vi ofte er alene sammen med, og ganske enkelt bare å være hos ham fordi vi er sikre på at han elsker oss.»

Mette Nygård er psykiater og forfatter. Hun har også oversatt Edith Steins *Korsvitenskap* til norsk.

Noter

1 Edith Stein: *Korsvitenskap. En studie over Johannes av Korset.* (Oslo: Vidarforlaget 2007). Originalens tittel: *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*. Først utgitt i Nederland 1950. Ny utgave i Edith Stein Gesamtausgabe Vol. 18 (Freiburg: Herder, 2003).
2 Ibid., s. 27–8.
3 Brev no 330, til M. Ambrosia Antonia Engelmann OCD, antagelig desember 1941. I *Edith Stein, Self Portrait in Letters 1916–1942,* transl. Josephine Koeppel OCD, Collected Works of Edith Stein, vol. V, (Washington D.C.: ICS Publications, 1993). Min oversettelse fra engelsk.
4 Her avviker den norske bibeloversettelsen (2011) fra den latinske teksten: *Scientia sanctorum* blir gjengitt med «å ha de helliges kunnskap». Dette avviker fra enkelte engelske eller franske versjoner, som oversetter teksten med «kjennskap til de hellige ting», mens Edith Stein skriver: «In diesem Sinn spricht man von einer Wissenschaft der Heiligen».
5 «Tilsynelatende», fordi hele boken er inndelt i tre hoveddeler og deretter kapitler, underkapitler og underavsntt av underkapitler, som i et stort akademisk verk.
6 *Korsvitenskap,* s. 25.
7 Ibid. s. 44.
8 Hun fikk navnet Teresa Benedicta a Cruce. Se også brev 295 til M. Petra Brûning OSU, senere.
9 Brev 188, til M. Petra Brüning OSU, 14.12.34. I Edith Stein: *Self-Portrait In Letters 1916–1942.*
10 Johannes av Korset, *Oppstigningen til Karmelfjellet, (O)*, 2.7.7, sitert i *Korsvitenskap,* s. 49–50.
11 Ibid., s. 50.
12 Ibid., s. 54.
13 Ibid., s. 55.
14 Ibid., s. 55–56.
15 Ibid., s. 56.
16 Ibid., s. 57.
17 Sitert i Sr. Teresa a Matre Dei: *Edith Stein. Auf der Suche nach Gott* (Kevelaer: Verlag Butzson & Bercker 1963), m/henvisning til *Briefe über Edith Stein,* i *Von Freunden und Bekannten*.
18 *Selfportrait in Letters.* Brev nr. 287, 9.12.38 til M. Petra Brüning OSU.
19 Ibid., brev nr. 336, 9.04.42, til sr. Maria Ernst OCD.
20 Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft, Studie über Joannes a Cruce,* i *Edith Steins Werke,* 3. utg, 1983, s. vii.
21 Alle sitater fra U. Dobhans innledning i Edith Stein*: Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz,* (Freiburg: Herder, 2003) s. xxi ff. Min oversettelse fra tysk.

Ignatius av Loyola (1491-1556),
grunnlegger av jesuittordenen.

Bernt T. Oftestad

Norge og jesuittordenen – et stykke av antikatolisismens historie

Etter napoleonskrigene ble Norge skilt fra Danmark og gitt til Sverige, som lønn for den militære hjelpen svenskene hadde bidratt med i kampen mot Napoleon. Danmark hadde uheldigvis støttet den franske keiseren. Norges skjebne var en del av den restaurasjon og rekonstruksjon av Europa som de seirende stormaktene gjennomførte etter den uorden som napoleonskrigene hadde ført med seg. Våren 1814, mens den svenske arméen ennå oppholdt seg på kontinentet, grep nordmennene anledningen til å etablere Norge som en selvstendig stat. Den nye staten fikk en liberal og demokratisk konstitusjon, preget av ideer fra den politiske opplysning. Men samtidig var grunnlovsfedrene heller konservative. I visse henseende forandret de ikke, men forlenget og sikret den gamle lovgivning og tradisjon fra det gamle absolutistiske og konfesjonelle regimet i Danmark-Norge.[1]

Den evangelisk-lutherske religion skulle forbli «statens offentlige religion». Kongen var forpliktet på den. Han skulle styre kirkelivet. Innbyggerne hadde plikt til å oppdra sine barn i statsreligionen (*Grunnloven 1814*, §§ 2; 16; 21). Men staten skulle ikke desto mindre være fundert i moderne liberale ideer som bl.a. *religionsfrihet*. Til tross for det satte grunnlovsfedrene begrensninger for religionsfriheten. Staten skulle beskytte samfunnet mot aggressiv katolisisme. Jesuitter og munkeordener skulle ikke tåles. Jøder skulle ikke ha adgang til det rike (*Grunnloven 1814*, § 2.3,4).

Da konstitusjonen ble vedtatt på Eidsvoll 17.05.1814, la ingen merke til at den lovtekst som eksplisitt skulle ha sikret religionsfriheten, var bortfalt. Det gikk flere år før dette ble registrert. Men ingen av dem som hadde vært med på Eidsvoll, kunne gi noen plausibel forklaring.[2] Selv om den norske konstitusjonen la grunnlaget for en liberal og demokratisk stat og var i så henseende radikal i samtiden, slo den altså ikke klart fast at religionsfrihet var et av de fundamentale prinsipper for stats- og samfunnsliv. Den nasjonale revolusjon i Norge ble på den måten religionspolitisk tvetydig.

Mangelen på religiøs liberalitet berørte ikke vanlige folk. De var helt siden reformasjonen blitt oppdratt til å se på andre trossyn enn det evangelisk-lutherske som fremmede og truende for den sanne tro. Betegnende nok ble den først lov som skulle beskytte land og folk mot vranglære og særlig katolisismen, kalt *Fremmedartiklene* (1569). Ved opptakten til 1800-tallet var Norge naturlig nok et religiøst og konfesjonelt homogent land.[3]

Katolisismen var langt borte. Den religionspolitiske utfordring som man sto overfor omkring 1814, var *kvekerne*. Nordmenn som etter napoleonskrigene vendte tilbake fra krigsfangenskap i England, hadde der sluttet seg til dette radikalprotestantiske trossamfunn. Disse kom heller dårlig ut i møte med det religiøst konforme Norge, som var en evangelisk-luthersk konfesjonsstat, der samfunn og menighet var størrelser som dekket hverandre.

Den var demokratisk, men manglet en statsrettslig sikring av religionsfriheten.[4]

Historisk og strukturell bakgrunn

Grunnlovens forbud mot jesuittordenen var i god korrespondanse med den politisk-ideologiske mentalitet i tiden. På 1700-tallet ble jesuittene undertrykt og utvist fra Portugal. De ble forbudt i Frankrike. Samtidens dominante åndsretning, Opplysningen, var antikatolsk og antiklerikal. Jesuittordenen ble sett på som et effektivt politisk instrument for den reaksjonære pavestolen. Ordenen kunne bidra til å undergrave den sekulære statens uavhengighet av Kirken. For de styrende i de ulike nasjonalstatene ble jesuittene en politisk trussel. Til slutt var pave *Clemens XIV* tvunget til å oppløse ordenen, noe som skjedde i 1773. Først i 1814 ble den reetablert.[5]

I løpet av 18- og 1900-tallet ble det norske samfunn omformet i overensstemmelse med liberalismens og demokratiets idealer. Det hindret likevel ikke at forbudet mot jesuittordenen lenge ble stående. I 1897 og 1925 diskuterte Stortinget om denne delen av Grunnlovens religionsparagraf (Grl § 2) skulle fjernes. Men først i 1956 kom grunnlovsendringen som opphevet jesuittforbudet.

Jesuittparagrafens historie i norsk stats- og samfunnsliv er en manifestasjon av et sterkt *antikatolsk* drag både i den politiske og kirkelige eliten, den teologiske intelligentsia og blant alminnelige mennesker.[6] Visse praktiske og ideologiske strukturer, som har formet det norske samfunn, var avgjørende for utviklingen av en antikatolsk mentalitet på 18- og 1900-tallet: 1) den dominerende lutherske statskirken, som helt frem til i dag har formet sivilsamfunnet og dannet nasjonens religiøse og etiske identitet, 2) lavkirkelige, radikalprotestantiske og pietistiske vekkelser, ofte inspirert av angloamerikansk protestantisme gjennom frikirkeligheten, 3) Norge var en ung stat, det krevde nasjonsbyggende innsats. Nasjonsbyggingen, som var viktig helt frem til Den annen verdenskrig, skulle utvikle nasjonal selvfølelse og enhet og 4) liberalismen, som var substansielt antikatolsk, men i praksis pluralistisk. Selv katolikker – implisitt jesuittordenen – burde ha religionsfrihet. Dette var bakgrunnen for den stabile antikatolske tradisjon fra 1800-tallet av og ut i etterkrigstiden.

Den parlamentariske statsskikk, som ble innført i 1884, var den avgjørende demokratiske reformen på 1800-tallet. Men alt fra 1830-tallet av måtte Stortinget ta stilling til spørsmål som hadde med utvikling av det frihetlige demokrati å gjøre. Forholdet mellom konfesjonsstatens krav og det demokratiske idealet om religionsfrihet var et spørsmål som meldte seg med full styrke. Det bidro til at det sosiale, religiøse og kulturelle trykket fra statsreligionen ble svakere. Å avvikle konfesjonsstaten lå i utgangspunktet utenfor horisonten. Men kravet om sekularisering av staten fikk stadig større bredde og tyngde ut over på 1900-tallet, målbåret av radikale liberalister og antikirkelige sosialister. For disse var det om å gjøre enten helt å fjerne eller radikalt nøytralisere den konfesjonelle staten. Dette måtte også innbefatte at det illiberale forbudet mot jesuittene ble avskaffet – av prinsipielle politiske grunner og slett ikke ut fra sympati med katolisismen. Falt konfesjonsstaten, måtte enhver konfesjonell beskyttelse av samfunnet mot «avvikende» religion falle.

> Grunnlovens forbud mot jesuittordenen var i god korrespondanse med den politisk-ideologiske mentalitet i tiden.

Å forhindre ved lov at en religiøs organisasjon fikk etablere seg, kunne i lengden ikke gå i et moderne liberalt demokrati som det norske. Da jesuitterparagrafen til sist ble opphevet, var det et ugjendrivelig tegn på at det ideologiske og åndelige skifte som begynte under siste halvpart av 1800-tallet, nå var definitivt og fullstendig slått igjennom. Den liberale pluralistiske stat hadde her beseiret den konfesjonelle. Men ennå skulle det gå vel 50

år før identifikasjonen av den norske staten som konfesjonell evangelisk-luthersk forsvant fra Grunnloven.

Katolisismen og liberaliseringen

I 1845, da Stortinget vedtok *Dissenterloven*, fikk ikke-lutherske trossamfunn frihet til å etablere menigheter i Norge og propagandere for sin tro, dvs. blant statskirkens medlemmer.[7] Kort etter fant metodister, baptister og andre religiøse retninger veien inn i landet og grunnet menigheter. Den katolske kirke hadde vært på plass allerede i 1843. I 1851 ble også jødeforbudet opphevet av Stortinget.[8] Statsreligionens tradisjonsgitte, strukturelle vilkår var nå prinsipielt endret. Det ble opptakten til en religiøs nyutvikling dels i statskirken, dels utenfor dens grenser etter som frikirkene vokste og fikk bredere tilslutning. Innenfor statskirken fikk den kraftfulle lekmannsbevegelsen, som hadde begynt med *Hans Nielsen Hauge*, sin nasjonale organisering. Lekmannsbevegelsen var en misjonsbevegelse, engasjert både i indre- og ytremisjon (Asia and Afrika) og en vekkelsesbevegelse. Vekkelser er dynamiske og krysser og bryter ned konfesjonelle grenser. Under de siste tiår før 1900-tallet ble det utviklet en interkonfesjonell protestantisk vekkelseskultur som tok sikte på å rekristianisere Norge. Gjennom vekkelser («landsvekkelse») skulle det kristne hegemoni gjenopprettes i samfunn og kultur.[9] Bibelen måtte få igjen sin autoritet i og for folket, og lovgivningen reflektere kristne ideal. Denne protestantiske vekkelseskulturen sto fremmed overfor og var fiendtlig innstilt til katolisismen. Den ble betraktet som en nærmest ikke-kristen religion – ubibelsk, ritualistisk, hierarkisk – som gav rom for og stimulerte et fromhetsliv, som hadde tatt opp i seg gammel overtro. At katolisismen skulle kunne bidra til rekristianiseringen, var en fullstendig fremmed tanke. Den måtte i stedet bekjempes. Dessuten kunne den i verste fall forstyrre den protestantiske tradisjonens religiøse dominans. De protestantiske vekkelsesbevegelser i statskirken og utenfor avviste katolisismen fordi den var bibelstridig. Preget som de var av religiøs individualisme og et demokratisk («foreningskirkelig») organisasjonsideal, oppfattet de den hierarkiske og autoritære katolske kirken som forkvaklet og ødeleggende for levende trosliv. Noe man hadde lagt bak seg, men dessuten i strid med «urkristendommen».

Moderniseringen av statskirken hadde også andre aspekter. Mot slutten av 1800-tallet begynte den *liberale protestantisme* å gjøre seg gjeldende ved Universitetets teologiske fakultet i Kristiania (statskirkens eneste presteskole). Impulsene kom først og fremst fra sør. I lang tid hadde norsk teologi hentet sine vitenskapelige ideal fra tysk protestantisme. Et karakteristisk trekk ved den liberale teologien var dens negative holdning til Den katolske kirke, dens lære, organisasjon og fromhet. Katolsk etikk og Kirkens sakramentale liv var for liberale teologer en intellektuell og religiøs provokasjon, dypt i strid med «evangeliet». Berømte og internasjonalt toneangivende liberale teologer som *Adolf von Harnack* (1851-1930) og *Wilhelm Herrmann* (1860-1922) var velkjente i det norske teologiske miljøet og ble ivrig lest og studert. Harnacks bok, *Das Wesen des Christentums* (1900), vakt oppsikt og ble debattert i Norge som i mange andre land. Wilhelm Herrmanns bok om kristelig fromhet *Der Verkehr des Christen mit Gott* (1886) var velkjent. Hans antikatolske skrift: *Römische und evangelische Sittlichkeit* (1903) ble i 1928 oversatt til norsk. Den 'antikatolske affekt' blant nyprotestantiske teologer slo igjennom også i norsk universitetsteologi. Her truet ingen sterk katolsk kirke, men katolsk influert tenkesett kunne de finne igjen hos de konservative lutherske teologer.

Et fremtredende trekk ved den liberale teologi var aversjonen mot å blande juridiske regler inn i det religiøse livet. Religiøsiteten måtte baseres på individuell frihet og måtte få et personalistiske uttrykk. Autoritetstro og religiøsitet gikk ikke sammen, heller ikke ritualisme og fromhet. Kristendommen var etter sitt vesen en personlighetsreligion – etisk, men ikke legalistisk, mystisk subjektiv, ikke dogmatisk objektiv. I katolisismen fant de legalistisk kirkelig praksis, vekt på den objektive lære og

et autoritativt kirkelig styrings- og læreembete. Katolisismen representerte i så henseende et drastisk avvik fra genuin kristendom.[10] De norske liberale teologer avviste Den katolske kirke, dens lære, ritualistisk fromhetsliv og teologiske metode, hemmet som den var av lydigheten mot kirkelig autoritet og antikverte tankeformer. Men de kunne ikke overse at Grunnlovens jesuittforbud var i dyp konflikt med religiøse og kulturelle frihetsprinsipper. For den liberale protestantisme var de viktige både for kirke- og samfunnsliv.

Den første konfrontasjonen – 1897

In 1891 kom en ny Dissenterlov. Frikirkenes vilkår ble bedret. Ikke minst var Den katolske kirke fornøyd med den nye loven.[11] Den nye lovgivningen utløste diskusjon om Grunnlovens avvisning av munker og jesuitter (Grl § 2.3). Stortingsmann *Hans Andersen,* som selv var baptist, foreslo å endre Grunnloven, slik at religionsfrihet ble konstitusjonelt sikret. Han ønsket ikke å fjerne den evangelisk-lutherske statsreligionen, men foreslo et tillegg til Grl § 2, der det ble slått fast, at alle religiøse samfunn hadde rett til fri religionsutøvelse. Den selvinnlysende konsekvens var at de begrensninger som ennå var pålagt Den katolske kirke ved forbudet mot munker og jesuitter, måtte tas ut av konstitusjonen. Stortinget drøftet saken i 1897. Selv om en majoritet støttet forslaget fra Andersen, var ikke antall stemmer stort nok til å endre konstitusjonen To tredjedeler av nasjonalforsamlingens medlemmer måtte støtte en grunnlovsendring.[12]

Som baptist var Hans Andersen karakteristisk nok sterkt engasjert av religionsfrihetsideen. Det var også andre, men ut fra et annet ideologisk ståsted. Forslaget om religionsrettslig reform ble støttet av de liberale medlemmer av Stortinget, mange av dem var «fritenkere» eller tilhengere av en moderne kristendomstolkning. I partiet Venstre sto flere for en mer og mindre klart markert sekulær liberalisme. Partiets politiske og kulturelle mål var et moderne, demokratisk og liberalt Norge. Det var ulike syn i partiet på hvilken rolle kirke og kristendom skulle tilkjennes. Det radikale byvenstre på Østlandet var mer sekularistisk enn det lavkirkelige venstrefolket på Vestlandet. Men de sto sammen om de demokratiske, liberale grunnverdiene. Å begrense religionsfriheten, i dette tilfelle friheten til et lovlig kirkesamfunn, var problematisk. Men Venstre eksponerte også ambivalens i forhold til Den katolske kirke på grunn av Kirkens illiberalitet. Partiets primære anliggende var at religionsfriheten ble eksplisitt deklarert i Grunnloven. Subsidiært foreslo man at forbudet mot munkeordener nå burde fjernes, mens jesuittene fortsatt skulle nektes adgang til riket. Det norske samfunn måtte bli beskyttet mot innflytelsen fra den mest ultramontane og intolerante organisasjonen i Den katolske kirke.[13] Og slik ble det.

Stortingets antipati mot jesuittene ble i hovedsak nasjonalistisk motivert, for røttene til den norske kulturen var når alt kom til alt, å finne i lutherdommen, innlært i folket ved skole og konfirmasjon. Ved begynnelsen av 1900-tallet var ennå det man kan kalle en *konfesjonell nasjonalisme*, levende i befolkningen. I et protestantisk Norge hadde ikke jesuittordenen noen kulturell legitimitet, for så vidt heller ikke katolisismen som sådan. Under diskusjonen i Stortinget i 1897 ble katolisismens monastiske fromhet betraktet som en «fremmed plante» på norsk jord. Vårt folk hadde en helt annen oppfatning av kristelig fellesskap og praksis. I katolske land var monastisk liv en del av kulturen, men selv i noen av dem var jesuitteten uønsket. Den «kulturkamp» som den prøyssiske statsmakten hadde ført mot Den katolske kirke noen tiår tidligere, hadde gjort inntrykk på den politiske og kulturelle eliten også i Norge. Når jesuittene fortsatt ble avvist, var begrunnelsen (i nasjonalforsamlingen) sosial og politisk, ikke religiøs eller teologisk, siden katolisismen var en lovlig religion i Norge. Representantene på Stortinget avsto fra en nærmere og mer konkret beskrivelse av det man mente var de negative sider ved jesuittorden.[14] De hadde hatt nok å ta av. Antijesuittisk

propaganda hadde i lang tid florert i det europeiske rom. Den var nådd også til Norge.

To år før debatten i Stortinget hadde en av de teologiske professorer ved Universitetet i Kristiania, kirkehistorikeren *Andreas Brandrud* (1868-1957), publisert en bok om den norske jesuitten *Laurentius Nicolai Norvegus* (1538-1622), hvis norske navn var *Lauritz Nilssøn*, også kalt «Klosterlasse». Laurentius Norvegus hadde vært en av de ledende personligheter i den motreformatoriske offensiv mot Sverige og Norge etter reformasjonen. Målet var å rekatolisere begge land etter deres frafall fra Kirken. I boken målbar Brandrud, som var en typisk nyprotestantisk, liberal teolog, de tradisjonelle angrepene på jesuittene. Deres moraloppfatning vakte hans avsky, særlig den såkalte «probabilismen» og deres «reservatio mentalis».[15] Boken fikk god og positiv omtale i pressen og ble høyt vurdert av den liberale intelligentsia og i religiøse kretser. Selv om Norge lå i utkanten av Europa, var man nå relatert til den europeiske antikatolisismen.

De protestantiske vekkelsesbevegelser i statskirken og utenfor avviste katolisismen fordi den var bibelstridig.

Men Den katolske kirke i Norge hadde allerede sett den utfordring som nå meldte seg. I 1894 hadde den katolske biskopen, *Johannes Olav Fallize* (1844-1933), utgitt et hefte om det omstridte tema: munker og jesuitter. Her tilbakeviste han mytene om jesuittordenen og forklarte misforståelsene om deres morallære og praksis i moralske spørsmål.[16] At hans bidrag skulle få noen innvirkning på behandlingen i Stortinget, var ikke å vente. Jesuittforbudet i Grunnloven ble opprettholdt.

Skandinavia – et katolsk misjonsfelt

Nesten tretti år skulle det gå før jesuittspørsmålet igjen kom på den politiske agenda. På 1920-tallet ble de antikatolske følelser mer aggressive enn før. De hadde sin opprinnelse i og reflekterte en nasjonalkirkelig tradisjon, men nå flammet de opp som en intens antikatolsk reaksjon på en provokativ politikk fra Den katolske kirkes side.[17]

I 1917 var det 400 år siden Luther hadde slått opp sine 95 teser på kirkedøren i Wittenberg. Dette måtte feires. Slik var det også i Norge. I anledning reformasjonsjubileet sendt Den norske kirkes biskoper ut et budskap, der det ble slått fast at den lutherske reformasjon er «det store gjennembrudd i kirkens historie for et nyt livssyn, som har havt de mest vidtrækkende følger for hele menneskeslegtens utvikling.» Luthers åndelige erfaring la grunnlag for en ny kirke: «Paa den ene side autoritetskirken med magt og myndighet over menneskene, den hvis store bud var lydighet, underkastelse. Paa den anden side frihetskirken hvis indskrift var: direkte livssamfund med Gud i tro og kjærlighet.»Reformasjonsjubileet styrket evangelisk-luthersk bevissthet *og* antikatolsk mentalitet. I biskopenes tekst ser man hvordan luthersk kristendom ble omtolket i pakt med liberalismens personlighetskristendom.[18]

I 1919 hadde pave *Benedikt XV* sendt ut en encyklika om Kirkens misjon. I *Maximum illud* formante paven både geistlighet og lekfolk til å fornye sitt misjonsengasjement og intensivere innsatsen for utbredelsen av katolsk tro.[19] I katolsk perspektiv var de protestantiske land misjonsmarker. Vendt mot de skandinaviske landene kom Den katolske kirke i skade for å overse hvor homogen den religiøse (protestantiske) kulturen var Norden, og hvor svak den katolske minoriteten var.

Ved begynnelsen av 1920-tallet gav Kirken åpent til kjenne at hensikten var å rekatolisere de nordiske land. I 1923 kom den nederlandske kardinal *Wilhelmus van Rossum* (1854-1932) på besøk. Kardinalen var prefekt for Vatikanets *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* (Kongregasjonen for folkenes evangelisering). Stimulert av hans besøk ble den katolske minoriteten mer aktiv i det offentlige. Optimistisk så man Kirkens fremtid i møte.

Rekatolisering av Skandinavia var slett ikke et livsfjernt scenario. «Norge, tilbake til Moderkirken» var mottoet til den katolske biskopen i Kristiania, *Johannes Smit*, som var blitt innsatt i 1922. Prester, spesielt fra Nederland, ble sendt til Norge for å gjennomføre den katolske misjon.[20] Den protestantiske majoriteten merket seg den nye mentaliteten blant katolikkene, og at rekatolisering av de nordiske landene var offisiell katolsk politikk. De så på jesuittordenen som en spydspiss for dette katolske misjonsprosjekt.

Selv om tallet på konvertitter var heller lavt utover i mellomkrigstiden, var det visse individuelle konversjoner som gjorde et sterkt inntrykk. I 1924 konverterte den velkjente forfatterinnen, *Sigrid Undset*. Hennes store romanverk om «Kristin Lavransdatter» formidlet et uttrykksfullt bilde av katolsk fromhet under norsk middelalder. Med sine middelalderromaner fremmet hun effektivt katolsk tro og tenkning blant kulturengasjerte nordmenn.[21] Likevel, til tross for at katolikkene var mindre enn 3000 i antall, mange av dem immigranter, fryktet den norske majoriteten den katolske misjonsoffensiven. Her sto man overfor den såkalte «katolske fare». I denne situasjon, dominert av en anti-katolsk atmosfære, drøftet man på ny et forslag om å oppheve forbudet mot jesuittordenen.

Den andre konfrontasjonen – 1925

I 1921 ble en jesuitt invitert til Norge for å forelese om katolisismen. Formelt sett var dette ulovlig, og besøket ble avlyst. Men hendelsen fikk følger. Regjeringen bestemte seg for å åpne en politisk prosess hvis mål var å avskaffe jesuittparagrafen. Prosessen tok tid. Fire år senere i 1925 ble den avsluttet med behandling i Stortinget.[22]

I en slik sak måtte de politiske myndigheter søke råd bl.a. hos biskopene i Den norske kirke og de teologiske fakulteter, Det teologiske Menighetsfakultet og det Teologiske fakultet ved Universitetet i Kristiania. Det var en tradisjonell prosedyre, rent bortsett fra at også det lavkirkelige og konfesjonelt konservative Menighetsfakultetet nå hadde fått muligheten til å være høringsinstans for statsmakten. Flertallet av høringsinstansene fant ikke noe som kunne hindre at jesuitterparagrafen ble opphevet. Men man kunne ikke overse at en viktig minoritet – to av de syv biskopene, en professor ved Det teologiske fakultet og alle professorene ved Menighetsfakultetet gikk inn for at den gamle grunnlovsbestemmelsen vedrørende jesuittene burde bli beholdt. Regjeringen valgte naturlig nok å følge rådet fra flertallet av høringsinstansene.

Så snart regjeringens proposisjon til Stortinget var klar og kjent, oppsto det en opphetet debatt i offentligheten. Det gjorde naturlig nok et sterkt inntrykk på det politiske miljøet at *Den norske kirkes presteforening* stilte seg så avvisende til forslaget om opphevelse. Enda mer bemerkelsesverdig var den endring som hadde funnet sted i bispekollegiet. Nå advarte de i samlet flokk mot jesuittordenen. Igjen ble de tradisjonelle anklagene mot ordenen gjort gjeldende. Igjen ble de offentlig tilbakevist fra katolsk hold.[23]

Da saken kom i Stortinget, stemte sosialistene og de liberale for, om enn ut fra forskjellige premisser, at forbudet mot jesuittenes adgang ble fjernet fra Grunnloven. Begge grupper var motstandere av den tradisjonsgitte konfesjonelle staten, de aksepterte heller ikke at man brukte tvangs- og maktmidler for å opprettholde samfunnets religiøse homogenitet. Her ble lagt til grunn de politiske ideal fra den moderne liberalisme. Religionsfriheten måtte i prinsippet gjelde uten unntak og uten innskrenkninger.

Stortingets majoritet la for dagen en nyansert posisjon. Man avviste at spørsmålet om jesuitters adgang i det hele tatt hadde noe med religionsfriheten å gjøre. Den katolske kirke var fullt og helt godtatt som et lovlig trossamfunn i Norge og nøt den same religionsfrihet som enhver annen «dissenterende» kirke. Det var ikke jesuittordenens katolisisme som var utålelig. Ut fra den *legalitet* som var skapt gjennom dissenterlovgivningen, var det ingen juridiske grunner som betinget at kon-

stitusjonens forbud skulle opprettholdes. Flertallet forankret ikke sin motstand i legalitet, men i *legitimitet*. Jesuittordenen var en militant organisasjon, preget av en undervektig moral, som hadde gitt den et dårlig rykte. Enda mer alvorlig var det naturligvis at denne organisasjonen var motstander av og bekjempet liberale verdier, de som den norske rettstaten var tuftet på, og som gav den dens legitimitet. Dessuten holdt flertallet frem at man ikke kunne neglisjere biskopenes og presteskapets vurdering som i tillegg hadde støtte blant de religiøst aktive i Den norske kirke. Her fant man en markant motstand mot jesuittene. Den konfesjonelle enheten i nasjonen burde bevares, slik at religiøse konflikter kunne unngås. De frie trossamfunnene representerte ingen trussel mot nasjonens enhet. Men en militant religiøs organisasjon som jesuittordenen kunne endre situasjonen og utløse splittelse og konflikt. Det var på bakgrunn av en slik argumentasjon at Stortinget avviste å fjerne forbudet mot jesuittordenen i Grunnloven.

Så snart muligheten for opphevelse av jesuittparagafen kom på den politiske agenda, kom den gamle religiøse og kulturelle konflikten mellom katolsk og protestantisk tro frem i dagen.

Det er tydelig at den politiske prosessen som gikk forut for den politisk avgjørende debatten i Stortinget og seieren for de konservative krefter, stimulerte illiberale, antikatolske følelser i Norge. De synes å ha nådd et høydepunkt omkring 1930. I de pietistiske og radikalprotestantiske miljøene var antikatolisisme et stabilt trekk ved deres profil. Katolisismen var en fare for et sant kristent trosliv. Misjonærer utsendt av de lavkirkelige misjonsorganisasjonene hadde hatt dårlige erfaringer med jesuittordenen på misjonsmarken, særlig på Madagaskar. Den åndelige innflytelsen fra det protestantiske USA var økende innen de pietistiske vekkelsesbevegelsene under de første tiårene av 1900-tallet. Med den fulgte også antikatolske holdninger. Antikatolisisme hørte med til det radikalprotestantiske inventar.

De antikatolske følelser var levende gjennom mellomkrigstiden. Det kom tydelig frem ved den brede interessen for og støtte til den aggressive antikatolske propagandisten, *Marta Steinsvik* (1877-1950), som var utrettelig i sine angrep på katolisismen i alminneligheit og jesuittene i særdeleshet fra 1920-årene av. Marta Steinsvik hadde sin bakgrunn i et ytterst radikalt, liberalistisk og nasjonalistisk miljøet. Hun var engasjert av kvinnesaken, var en tid knyttet til den antroposofiske bevegelsen, men vendte tilbake til kristendommen, studerte en tid teologi, men avsluttet ikke. I mellomkrigstiden ble hun en av de mest engasjerte samfunnsdebattanter. Alt 1925 sto hun frem i dagspressen med en serie artikler om «jøder og jesuitter».[24] Senere i 1928 kom boken *St. Peters himmelnøkler,* bredt anlagt angrep på katolisismen.[25] Hun reiste land og strand rundt med foredraget «I Moderkirkens favn». Tilstrømningen var enorm. Hun berørte tydeligvis en antikatolsk streng i befolkningen. Innholdet i sin antikatolisisme hentet hun fra den antikatolske og antijesuittiske litteratur særlig fra 1800-tallet. Ut fra sine stereotyper holdt hun frem katolisismen som en moralsk fare for folk og samfunn, undertrykkende for den enkelte og kulturelt ødeleggende. Det var en «kulturkamp» hun førte mot Den katolske kirke, som truet friheten, fremskrittet og moralen. Ingen «moden kristen» kunne tilhøre eller forbli i Den katolske kirke. Fra katolsk side ble hun møtt med skarp kritikk. Injuriesak ble det også. Men her kjempet katolikkene mot en bred opinion.

Steinsvik var en forsvarer av det norske mot jødedom og katolisisme. Vår nasjonale identitet slik hun så den var utviklet ved 1800-tallet som en syntese av liberalisme og nasjonalisme. Katolisismen truet det moderne Norge. Lutherdom i liberal utgave lot seg vel innpasse i moderniteten. Det gjaldt så vel den protestantiske

vekkelseskristendom som den liberale teologi. Hun ble støttet av det lutherske presteskap, biskoper og teologiske professorer både fra Det teologiske Menighetsfakultet og Det teologiske fakultet, både av den pietistisk konservative O. Hallesby og den sterkt liberale Johannes Ording. Antikatolisismen kunne de stå sammen om tross lærekonflikter.[26]

Jesuitterparagrafen og Menneskerettighetene

I 1933 grunnla grupper i den lavkirkelige lekmannsbevegelsen et nytt politisk parti. *Kristelige Folkeparti* var et rent miniparti, før Den annen verdenskrig med få representanter på Stortinget og uten substansiell politisk innflytelse. Etter krigen ble partiet en politisk suksess.[27] Partiets tillitsapparat og representanter ble rekruttert fra det protestantiske miljøet som tradisjonelt sett var preget av antikatolisisme. Partiet ønsket å gjenreise og sikre kristen tro og moral i samfunnet, særlig i skoleverket. Sekulariseringen skulle bekjempes. Det innebar at konfesjonsstaten skulle sikres, samtidig skulle den ikke-lutherske frikirkeligheten kunne nyte statsborgerlige friheter og rettigheter. Det innebar at partiet ble en varm forsvarer av det liberale demokratiet, trossamfunnenes frihet og gode arbeidsvilkår for religiøse institusjoner med sosiale og pedagogiske formål. Partiet prøvde å integrere to forskjellige politiske strategier. Men endte opp med en ideologisk syntese av liberalisme and protestantisme. I dette lå også promotering av antikatolisisme. Den tradisjonelle protestantiske religiøse homogenitet i det norske samfunn var truet av Den katolske kirke. Da spørsmålet om å oppheve jesuitterparagrafen kom opp i Stortinget på ny i 1956, stemte Kristelig folkeparti samstemt mot denne grunnlovsendringen.

I 1951 ratifiserte den norske regjeringen *Den europeiske konvensjon om menneskerettighetene* som var blitt vedtatt av Europarådet før. Den skulle sikre også religionsfriheten, som innebar retten til å gi religionen uttrykk i tro, kult, undervisning, praktisk handling, skikk og bruk. Den gang inneholdt ikke den norske konstitusjonen noen eksplisitt deklarasjon om retten til religiøs frihet som korresponderte med den europeiske konvensjonen. Den begrenset tvert imot en viss religiøs praksis. Derfor ble Norges ratifikasjon i 1951 supplert med en reservasjon vedrørende religionsfriheten. Dette vakte oppmerksomhet i det øvrige Europa. Det ble reist spørsmål om hvordan konstitusjonen til en moderne stat som den norske kunne inneholde en slik intolerant paragraf. Den norske regjeringen innså at jesuittparagrafen måtte fjernes. I 1952 annonserte regjeringen en proposisjon som anbefalte Stortinget å oppheve denne paragrafen.[28]

Det var tretti år siden jesuitterparagrafen hadde vært et hett tema i norsk politikk og kultur. Viljen til å verge den nasjonale (religiøse) enheten hadde da vært en viktig grunn for at status quo ble opprettholdt. Nå hadde krig og okkupasjon skapt en forsterket følelse av nasjonal enhet og samforstand i befolkningen. De politiske, sosiale og kulturelle konflikter som hadde vært så påtrengende under mellomkrigstiden, syntes å ha blitt dempet ned.[29] Etter hvert syntes det som også Den katolske kirke ble harmonisk integrert i det norske samfunnet. På 1950-tallet kom Kirken ut av den kulturelle getto som den før hadde levd i, og trådte frem i offentligheten på en ny inntrykksfull måte. Antallet konvertitter økte, selv folk fra den kulturelle eliten fant sin plass i Den katolske kirke.[30]

Den antikatolske holdning var ennå levende, særlig i det lavkirkelige, pietistiske lekfolk innen Den norske kirke. I enkelte frikirkelige samfunn, som Pinsevennene og Adventistkirken, var den antikatolske holdning særlig aggressive. Så snart muligheten for opphevelse av jesuittparagafen kom på den politiske agenda, kom den gamle religiøse og kulturelle konflikten mellom katolsk og protestantisk tro frem i dagen. Men noe var endret. Utenfor de religiøse sirklene var ikke den kritiske holdningen til katolisismen så sterk som før. Man var tilbøyelig til å se på Den katolske kirke som et ekso-

tisk innslag i den nasjonale kultur. Denne mentaliteten reflekterte sekulariseringen av det norske samfunn, og den fortsatte med uforminsket styrke under årene etter okkupasjonen.

Rett etter okkupasjonen var Det norske arbeiderparti kommet til makten. Det kom til å styre Norge frem til 1960-årene. Partiet hadde for lengst gjort opp med sin kommunistiske fortid og var sosialdemokratisk. Men religions- og kirkekritikken var i behold om enn på nye (liberalistiske) premisser. Man bekjempet samfunnsvirkningene av den konfesjonelle statsordningen og den sterke pietistiske lekmannsbevegelsens kulturelle og politiske innflytelse. Religionsfrihet og religiøs pluralisme var det viktig for Arbeiderpartiet å fremme, selv innen statskirkens rammer. Slik kunne man hindre at en konservativ kristen tradisjon fikk prege kirkelivet.[31]

Som på 1920-tallet måtte regjeringen konsultere Den norske kirkes biskoper og de teologiske fakulteter før den fremmet sitt syn på jesuittparagrafen. Denne gangen støttet alle biskopene unntatt én opphevelse. Flertallet innså at en slik sperring var umulig å opprettholde i et moderne samfunn. Professorene ved det to teologiske fakulteter var splittet. Flertallet så opphevelsen både som politisk nødvendig og egentlig fruktbar. Minoriteten ved begge de respektive fakulteter advarte på tradisjonell antikatolsk vis mot denne endring av Grunnloven. Lekfolk i den norske kirke var dypt uroet over muligheten for at jesuittene fikk komme inn i Norge. Den samme stemming rådde i de protestantiske frikirkene. Kristelige ledere protesterte og oversendte en petisjon til Stortinget.

Når vi ser nærmere på argumenter og tenkesett hos regjeringens høringsinstanser, kan vi observere at den antikatolske tradisjonen fortsatt var der og syntes urokkelig. Da regjeringsproposisjonen etter hvert ble tema for debatt i Stortinget (1.11.1956), ble det klart at den antikatolske tradisjonen var blitt ført videre også i det forum. I 1956 hadde Kristelig Folkeparti 12 representanter på Stortinget. De stemte alle som én mot å fjerne jesuittparagrafen. De var ikke alene. Også representanter fra det konservative Høyre og Bondepartiet ønsket å beskytte Norge mot jesuittene. Men majoriteten fant ikke grunnlag for å bevare denne siste rest av antiliberal tradisjon i konstitusjonen, og Grl § 2 ble endret.[32]

En stabil tradisjon

De samme antikatolske temaer som hadde dominert debatten siden 1890-årene av, ble brukt enda en gang i 1956: de gamle fablene om jesuittisk moralteologi, ordenens militante antiprotestantisme, de negative erfaringer som norsk misjonærer hadde hatt med ordenen. I tillegg tok man nå med at jesuittene hadde støttet Francos regime i Spania og den franske marskalk Pétain, som hadde samarbeidet med tyskerne etter det franske nederlaget i 1940. Jesuittene skulle ha støttet regimer og personer som majoriteten i Norge foraktet. De var som Den katolske kirke i alminnelighet, antidemokratisk og illiberal. Hvorfor skulle et liberalt og demokratisk land som Norge åpne sine dører for innflytelse fra krefter som man både fryktet og var motstander av? Legitimitetsargumentet fra 1920-årene ble gjentatt. En slags nasjonal konfesjonalisme kom også til uttrykk. Den norske protestantisme måtte beskyttes, fordi den lutherske statskirken hadde åndelige kvaliteter som langt overgikk katolisismen.[33] Men i argumentasjonen på lavkirkelig og radikalprotestantisk hold var et nytt perspektiv kommet til. På 1950-tallet opplevde Vest-Europa «den kalde krigen». Noen av de mest aggressive, antikatolske propagandis-

Hvorfor skulle et liberalt og demokratisk land som Norge åpne sine dører for innflytelse fra krefter som man både fryktet og var motstander av?

tene hevdet at katolisismen hadde sterke og klare fellestrekk med de totalitære ideologiene kommunisme og nazisme.[34]

Kristelig Folkeparti og enkelte politikere med stor prestisje i andre partier kunne ikke hindre at den politiske eliten gjennomførte denne liberaliseringen av grunnloven – en seier både for moderniseringen av Norge og for Den katolske kirke i tillegg. Om noen hadde fryktet en invasjon av jesuitter, så måtte de bli lettet. Ikke en gang en håndfull jesuitter fant veien til Norge under de følgende år.

Bernt T. Oftestad (f. 1942) Professor emeritus i i europeisk kulturhistorie ved Det teologiske Menighetsfakultet. Av hans bibliografi kan nevnes: *Den norske statsreligionen. Fra øvrighetskirke til demokratisk statskirke* (1998), *Tro og politikk. En reformasjonshistorie* (2001), *Sigrid Undset. Modernitet og katolisisme* (2003). Oftestad arbeider for tiden med temaet: «Katolsk kirke – liberalt demokrati».

Noter

1 www.stortinget.no/no/Stortinget-og-demokratiet/Grunnloven/Eidsvoll-og-grunnloven-1814; www.stortinget.no/no/Stortinget-og-demokratiet/Lover-og-instrukser/Grunnloven-fra-1814.

2 Oftestad, Bernt T.: *Den norske statsreligionen. Fra øvrighetskirke til demokratisk statskirke* (Kristiansand: HøyskoleForlaget 1998), s. 85-94; Furre, Berge: «Kva skjedde med religionsfridomen på Eidsvoll 1814» i Lødrup, Peter et al.: *Rettsteori og rettsliv. Festskrift til Carsten Smith,* (Oslo: Universitetsforlaget 2002), s. 261-284.

3 http://www.fagsider.org/kirkehistorie/lover/1569_fremmedartiklene.htm

4 Oftestad: *Den norske statsreligionen*, 70-71, 108.

5 Bangert, William V.: *A History of the Society of Jesus* (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources 1986), s. 363-430

6 Om antikatolisisme: Clark, Christopher & Kaiser, Wolfram: *Cultural Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe* (Cambridge: Cambridge University Press 2003); Jenkins, Philip: *The New Anti-Catholicism. The Last Acceptable Prejudice* (Oxford: Oxford University Press 2004); Gross, Michael B.: *The War against Catholicism. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany,* (The University of Michigan Press 2004); Barutta, Manuel: *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2011).

7 *Lov, angaaende dem, der bekjende sig til den christelige Religion, uden at være Medlemmer af Statskirken af 16de juli 1845,* www.fagsider.org/kirkehistorie/lover/1845_dissenterloven.htm

8 Oftestad: *Den norske statsreligionen*, s.107-18.

9 Rudvin, Ola: *Indremisjonsselskapets historie* II (Oslo: Lutherstiftelsen 1979), s. 123ff.

10 Mildenberger, Friedrich: *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert,* (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1981), s. 143-147, 132-137.Andresen, Carl (utg.): *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* 3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988), s. 202-20; Oftestad, Bernt T. et al.: *Norsk kirkehistorie*, 3. utg. (Oslo: Universitetsforlaget 2005), s. 244-57);

11 Rygnestad, Knut: *Dissentarspørsmålet i Noreg fra 1845-1891. Lovgjeving og administrativ praksis* (Oslo: Lutherstiftelsen 1955); Breistein, Ingunn Folkestad: *Har staten bedre borgere? Dissenternes kamp for religiøs frihet 1891-1969* (Trondheim: Tapir Akademisk Forlagt 2003).

12 *Storthings Forhandlinger, Kongeriget Norges* 1892, Dok. No 124 *Storthings Forhandlinger, Kongeriget Norges* 1897 del 7. Sag No 10, Indst. s. 130.
13 Ibid. del 7, s. 851ff.
14 Ibid.
15 Brandrud, Andreas: *Klosterlasse. Et bidrag til den jesuittiske propagandas historie i Norge* (Kristiania: Th. Steens Forlagsexpedition 1895).
16 Fallize, J.B.O.: *Munkene og jesuiterne. Apologetisk avhandling* (Kristiania: St. Olafs trykkeri 1894).
17 Slotsvik, Tone Njålstad: *«Alt for Norge. Ikke også for katolikker?» Den katolske minoriteten i Norge 1905-1930* (Masteroppgave i historie, Bergen 2009).
18 *Den norske kirkes Mindeskrift ved Reformationens 400-års Jubileum* (Christiania: Jacob Dybwad 1917), s. I-VII.
19 www.svdcuria.org/public/mission/docs/encycl/mi-en.htm
20 Eidsvik, Bernt: «Den katolske kirke vender tilbake»; i Gran, J. W., Gunnes E., Langslet, L.R.: *Den katolske kirke i Norge,* (Oslo: Aschehoug 1993), s. 286-321; Poels, Vefie: *Een roomse droom. Nederlandse katholieken de de Noorse missie 1920-1975* (Nijmegen: Valkof Pers 2005); Werner, Yvonne: *Nordisk katolicism* (Göteborg-Stockholm: Makadam Förlag 2005), s. 164-177.
21 Oftestad, Bernt T.: *Sigrid Undset. Modernitet og katolisisme* (Oslo: Universitetsforlaget 2003), s.127-135, 136ff.
22 *Stortingsforhandlinger, Kongeriket Norges.* 1923. del 7. St. prp. Nr. 123; *Stortingsforhandlinger, Kongeriket Norges.* 1925. del 7, Sak. 11; Øksendal, Arne: *'Jesuitterparagrafens' historie* (Oslo: Universitetet i Oslo 1968), s. 27-67; Sverdrup-Thygeson, Ulrik: *Grunnlovens forbud mot jesuitter og munkeordener. Religionsfrihet og grunnlovskonservatisme 1814-1956* (Oslo: Institutt for offentlig rett, Universitetet i Oslo 2010), s.54-83.
23 Sæter, Ivar: *Societas Jesu (Jesuiterordenen)* (Kristiania: St. Olavs forlag 1924).
24 Aftenposten 1925 nr. 358, 359, 360.
25 *St. Peters himmelnøkler. Litt pavehistorie. Hellig Olav og den norske Statskirke. Imøtegaaelse av katolsk pastor Krijns brochyre*, (Oslo: Eugen Nielsen 1928). Boken kom i flere opplag.
26 Solbrekken, Ingeborg: *Kors og kårde. En biografi om Marta Steinsvik* (Oslo: Vidarforlaget 2011), Norseth, Kristin: *Marta Steinsvik and Catholicism* (upublisert 2012).
27 Solhjell, Kåre Olav: *Tru og makt. Kristeleg Folkepartis historie 1933-2008* (Oslo: Det Norske Samlaget 2011).
28 *Stortingsforhandlinger, Kongeriket Norges.* 1951. del 7, Sak nr. 7; *Stortingsforhandlinger, Kongeriket Norges*.1952. del 1, St.prp. nr.202; Frøvik, Trygve: *En analyse og en teologisk vurdering av de viktigste argumenter i den kirkelige debatten om jesuittenes adgang til Norge i 1950-årene* (Oslo: Det teologiske Menighetsfakultet 1988): Breistein: «Har staten bedre borgere?»s. 274-285.
29 Oftestad, Bernt T.: *Norsk kirkehistorie* 2005, 281ff.
30 Eidsvik: *«Den katolske kirke vender tilbake»* s. 323ff.
31 Rudvin: *Indremisjonsselskapets historie* II, s. 430-432.
32 *Stortingsforhandlinger, Kongeriket Norges*. 1955. del 7. Sak nr. 10, *Stortingsforhandlinger, Kongeriket Norges.* 1956. del 6. Innst. S. nr. 224.
33 *Stortingsforhandlinger. Kongeriket Norges.* 1955. del 7. Sak nr. 10.
34 Sendstad, Olav Valen: *Moskva og Rom. Fjorten epistler om verdenspolitikken og det 20. århundres motrevolusjon* (Bergen: Lunde forlag 1952); Sendstad, Olav Valen: *Åpent brev til Norges storting. Vil stortinget gi jesuitt-fascismen sin moralske anerkjennelse?* (Bergen: Lunde forlag 1953).

Jeg lengter etter den gamle kirken på klippen som aldri har sagt at en ting er god fordi den er ny, eller god fordi den er gammel, men tvert imot har vinen som sakrament, som er best når den er gammel, og brødet, som er best når det er nytt.

Sigrid Undset
Brev til Nini Roll Anker, 1920

Jakob Egeris Thorsen

Karismatisk katolicisme i Latinamerika:
en vækkelse, der transformerer Kirken

Introduktion

De sidste tyve år har forskningen i religion i Latinamerika især beskæftiget sig med den eksplosionsagtige vækst af pinsemenigheder og karismatisk-protestantiske kirker. Og med god grund, for i løbet af bare en generation er det, som engang blev betegnet som «det katolske kontinent», blevet langt mere pluralistisk, og mindst 15 % af befolkningen tilhører i dag et protestantisk kirkesamfund, som i ni ud af ti tilfælde har en pinsekirkelig karakter. Hvad forskningen imidlertid i vid udstrækning har overset er, at den samme vækkelse også er foregået indenfor Den katolske kirke, hvor omkring 73 millioner (konservativt skøn) af de døbte katolikker i dag tilhører den katolsk-karismatiske vækkelse.[1] Den katolske karismatiske fornyelsesbevægelse CCR (*Catholic Charismatic Renewal*) er således suverænt den største kirkelige lægmandsbevægelse i Latinamerika.

Denne artikel vil først give en kort introduktion til, hvad der kendetegner karismatisk kristendom. Herefter skildres den karismatiske katolicismes udbredelse i Latinamerika og dens placering i det katolske landskab. For det tredje forsøger artiklen at skildre, hvordan en så massiv karismatisk vækkelse påvirker resten af Kirken. Endelig spørges der med udgangspunkt i den latinamerikanske bispekonferences femte generalkonference i Aparecida (2007), om den karismatiske bevægelse har fået så meget indflydelse, at man kan tale om en begyndende pentekostalisering («pinsekirkeliggørelse») af latinamerikansk katolicisme. Baggrunden for artiklen er et 6-måneders feltarbejde blandt karismatiske katolikker i Guatemala i 2009 og en ph.d.-afhandling om emnet, indleveret og forsvaret ved Institut for Kultur og Samfund (herunder teologi) på Aarhus Universitet i år.[2]

Karismatisk kristendom

Den karismatiske vækkelse i Den katolske kirke er en del af den såkaldte «anden bølge», der i løbet af 1960'erne åbnede de traditionelle kirkesamfund for pentekostal spiritualitet. Den «første bølge» var fødslen af de klassiske

pinsekirker, som opstod efter en vækkelse i Los Angeles i 1906, hvor den sorte prædikant William J. Seymour og hans lille menighed oplevede en udgydelse af Helligånden med trance og tungetale. I første halvdel af det 20. århundrede spredte bevægelsen sig i hele verden, i Skandinavien bl.a. ved den britisk-norske Thomas Ball Barratt og den karismatiske svenske prædikant Lewi Pethrus, hvis liv og virke mesterligt er skildret i Per Olov Enquists skønlitterære roman «Lewis rejse» (2001). De klassiske pinsekirker så sig selv som de sande kristne menigheder og forstod i vid udstrækning sig selv som værende i opposition til de etablerede kristne kirker, som de langt hen af vejen anså for at være frafaldne. Modsætningsforholdet var gensidigt, og de gamle kirker beskyldte man pinsevennerne for at være religiøse fantaster og sværmere. Men fra slutningen af 1950'erne breder den pinsekirkelige praksis sig også til de etablerede kirker; det er den såkaldte anden bølge. I katolsk sammenhæng begyndte vækkelsen på Duquesne universitetet i Pittsburgh (USA) i 1967 og spredte sig derfra videre ud i verden. Bevægelsen havde blandt andet en fortaler i kardinal Léon-Joseph Suenens (1904-1996), som åbnede Vatikanets døre for den karismatiske fornyelse. Endelig er der den «tredje bølge», som er fællesbetegnelsen for de såkaldte neo-pentekostale menigheder; siden slutningen af 1960'erne har der nemlig i stigende grad dannet sig uafhængige pentekostale kirker, ofte med stærke lokale islæt, som organisatorisk hverken hører til de etablerede pinsekirker eller til nogle af de traditionelle kirkesamfund, men som teologisk alligevel må placeres indenfor den pinsekirkelige familie.

Men hvad er så – på tværs af bølger og konfessionelle skel – kendetegnene ved pinsekirkelig og karismatisk kristendom? Her følger kort beskrivelse på baggrund af både litteratur om emnet og feltarbejdet blandt vakte brødre og søstre.[3] Hengivelse, overgivelse og en konkret, intens oplevelse og erfaring af det guddommelige kan betegnes som kernen i karismatisk kristendom. Det giver sig udtryk i en række praksisser og i trosforestillinger, som varierer i de forskellige pentekostale og karismatiske familier, alt efter tradition og historie. Alligevel er der en række fælles kendetegn:

For det første er der den karakteristiske glade, rytmiske, åndscentrerede lovsang, hvor armene rækkes opad og hvor håndfladerne er vendt mod himlen. Lovsangen sætter rammen for gudstjenester og bønnemøder og bruges som baggrund også under bøn, helbredelser og i slutningen af prædikenen.

For det andet er der Åndsdåben, den personlige oplevelse af at blive opfyldt af Helligånden. Åndsåben er i mange pentekostale kirker og karismatiske grupper en del af en initieringsproces og den sker ofte under intens forbøn og håndspålæggelse ved de andre medlemmer af menigheden. Erfaringen kan gentages og kaldes så at «blive opfyldt af Ånden» eller at «falde i Ånden». Det er en form for religiøs trance, der af karismatikerne beskrives som en ophævelse af tid og rum og en overgivelse og sammensmeltning med Gud. Den er ofte kombineret med visioner, latter eller gråd.

Et tredje essentielt element er helbredelse ved håndspålæggelse. Det er både fysiske sygdomme og psykiske traumer, afhængighed og depression, der helbredes for. Ofte ender forbøn og håndspålæggelse med, at folk «falder i Ånden». Helbredelsen kan også have karakter af befrielse fra og uddrivelse af onde ånder. Særligt i det såkaldte «globale syd», hvor muligheden for adgang til hurtig og professionel lægehjælp for de flestes vedkommende er begrænset, og hvor troen på ånder og dæmoner er udbredt, er de pentekostale og karismatiske gruppers tilbud om helbredelse det måske vigtigste enkeltelement i forklaringen på disses succes.

Den karismatiske vækkelse er således blevet den vigtigste lægmandsbevægelse i Den katolske kirke i Latinamerika.

For det fjerde er der tungetalen, som er den frie pludrende lovprisning af Gud på et ikke-menneskeligt sprog. I de klassiske pinsekirker er tungetalen et nødvendigt tegn på modtagelsen af Åndsdåben, i en i katolsk-karismatisk sammenhæng har tungetalen ikke samme vigtighed og udbredelse.

For det femte er der modtagelsen af profetier: Folk oplever at modtage profetiske ord fra Gud til menigheden. Profeti fylder på samme måde som tungetalen mindre i en katolsk sammenhæng, end i de klassiske pinsekirker.

Endelig er det sjette element, som jeg her vil identificere, det tætte menighedsfællesskab. Både pinsekirker og karismatiske bedegrupper er tætknyttede sociale fællesskaber, der giver et alternativt netværk i en ofte kaotisk og uoverskuelig moderne verden. Dette gælder ikke mindst i det «globale syds» mega-byer, hvor mange er truet af fattigdom, kriminalitet og alkoholisme. I de religiøse fællesskaber løses problemer af alle slags; her hjælper man hinanden med at finde arbejde og skaffe bolig, her finder mænd et alternativt ædrueligt maskulint fællesskab, som gør det muligt at anvende de begrænsede økonomiske ressourcer på familien og kirken fremfor på gadens druk og kvinder.

Karismatiske katolikker i Latinamerika

Efter CCR's fødsel i USA i 1967, spredte den sig i begyndelsen af 1970'erne til Latinamerika.[4] Dette skete oftest via vakte nordamerikanske dominikanere og jesuitter, som afholdt retræter for lokale latinamerikanske præster og ordensfolk, heriblandt de hundredevis af nordamerikanske søstre og præster der i 1960'erne og 1970'erne var blevet sendt sydpå som missionærer for at afhjælpe den katastrofale præstemangel i Latinamerika. Retræterne foregik næsten altid med den lokale biskops tilladelse, og vidner om den åbne og nysgerrige indstilling overfor nye udtryksformer, som kendetegnede tiden efter Andet Vatikankoncil i Latinamerika. Selvom CCR først spredtes via præster og søstre blev det hurtigt primært en bevægelse for lægfolk, hvor præster og biskopper kom til at spille en mere tilbagetrukket og begrænset rolle. Den karismatiske vækkelse spirede frem samtidigt med at befrielsesteologien fødtes og begyndte at vinde indpas i den latinamerikanske Kirke. I starten var CCR hverken klart konservativ eller befrielsesteologisk orienteret, men favnede folk fra forskellige lejre i Kirken. Senere fik bevægelsen imidlertid en klar konservativ profil, hvilket vi vender tilbage til nedenfor.

I løbet 1970'erne mødte CCR modstand fra forskellig side: Fra konservative biskopper, som var bange for at det store fokus på uformidlede åndsoplevelser skulle overflødiggøre Kirken og præsterne, og hvor man derfor anså CCR for at være en trojansk hest, der indførte protestantisk-pentekostal kristendom bag det engang sikre romersk-katolske murværk. Man frygtede, at bevægelsen skulle blive et trinbræt til de voksende pinsekirker. Også fra befrielsesteologisk hold mødte CCR modstand. Her var man bange for, at Kirkens sociale engagement skulle vige for individuelle åndsoplevelser og rigid moralisme. Brasiliens bispekonference, hvor den befrielsesteologiske strømning stod meget stærkt, var derfor et af de sidste lande til i 1994 at anerkende CCR. Kritikere fra begge sider ramte CCR på bevægelsens ømme punkter. I løbet af 1970'erne, hvor CCR endnu ikke havde et fuldt afklaret forhold til den katolske tradition og til de kirkelige institutioner, forlod talrige karismatiske både individuelt og som grupper Kirken når de mødte modstand fra præster og biskopper. I stedet dannede de uafhængige karismatiske menigheder. Der var således klare tendenser til at den pentekostale erfaring var vigtigere end den katolske identitet og det kirkelige tilhørsforhold. Hvad angår det sociale engagement, har det også vist sig, at der i næsten alle latinamerikanske afdelinger af CCR sker en forskydning fra socialt engagement og profetisk kritik af syndige samfundsstrukturer til et fokus på individuel fromhed og moralsk forbedring, særligt indenfor det seksualmoralske område.[5] I 1970'erne og 1980'erne styredes de fleste latinamerikanske lande

af repressive militærdiktaturer. Hvor den befrielsesteologiske fløj i disse år på tragisk vis gav Kirken i hundredevis af martyrer, der blev slået ihjel for deres kristent funderede kritik af undertrykkelsen, formåede CCR oftest problemløst at udfolde sit virke; man blandede sig ikke i politik.[6]

Styrkelse af katolsk identitet

Generelt skete der fra slutningen af 1970'erne en langsom domesticering og konfessionalisering af den karismatiske bevægelse. Biskopperne gav den nogle faste rammer at fungere under, med tilsyn og repræsentation i råd o.l. Hvor CCR-grupperne i 1970'erne havde været meget åbne og økumenisk orienterede og ofte inviterede prædikanter fra pinsekirken, ændrede det sig i takt med at pinsekirkerne i Latinamerika begyndte deres eksplosive vækst og mission blandt katolikker.

CCR vendte sig indad og blev en mere klart katolsk bevægelse. Fra at have været totalt fraværende, begyndte artikler om Jomfru Maria og sakramenternes betydning at dukke op i karismatiske publikationer.[7] Biskopperne gjorde det obligatorisk at have en Maria-statue stående på de midlertidige altre, der begyndte at dukke op ved CCR-møderne og mariansk tilbedelse blev en obligatorisk del af ethvert bønnemøde. Lidt provokerende sagt blev der iværksat en stærk katolsk branding af et essentielt pentekostalt produkt. Maria er en klar katolsk markør, især fordi de fleste pentekostale kirker i Latinamerika lider af «virgofobi» og har den katolske helgendyrkelse som et af sine væsentligste kritikpunkter.[8] Det er som om der i begyndelsen af 1980'erne blev indgået et implicit kompromis mellem biskopper og den karismatiske bevægelse, hvor CCR lovede komplet troskab mod pave og biskopper, som så til gengæld stoppede deres angreb på bevægelsen og gav den lov til at udfolde sig frit. Den karismatiske bevægelse ser i dag sig selv som et bolværk mod pinsekirkerne og en garant for 100% troskab mod katolsk ortodoksi, også indenfor perifere og omdiskuterede områder som brugen af kunstig prævention. I sin selvforståelse lægger CCR i Latinamerika i dag så meget vægt på sin katolske oprindelse, at man i dens publikationer må spejde forgæves efter referencer til det 20 århundredes pinsevækkelse, og det økumeniske engagement der kendetegnede bevægelsen i 1970'erne er komplet stoppet.

Udbredelse i dag

I dag er CCR som nævnt den største lægbevægelse i Kirken i Latinamerika. Ifølge *World Christian Trends* er omkring en femtedel af alle døbte katolikker, i berøring med bevægelsen.[9] Ser man på andelen af aktivt praktiserende katolikker bliver dette tal endnu højere.

En anden undersøgelse fra det nordamerikanske *Pew Forum on Religion and Public Life* viser langt højere antal karismatikere. Her angives der i landene Brasilien, Guatemala og Chile hhv. 58, 60 og 25% karismatiske katolikker.[10] Statistik på det religiøse område i Latinamerika er altid en yderst usikker affære, og disse tal kan bedst betegnes som kvalificerede gæt. Problemet er: Hvor «karismatisk» skal man være for at blive talt med? Skal man være organiseret i CCR-regi? Skal man tale i tunger? Deltagelse i karismatiske bedegrupper er ofte en højst uformel affære og bevægelsen har forholdsvis få registrerede medlemmer. Nogle deltager forholdsvist passivt uden at forstå sig selv som karismatikere, andre har en stærk identitet som «fornyede katolikker» (*católicos renovados*). Et andet problem med at opgøre antallet er at karismatisk praksis i dag har spredt sig langt ud over de officielle CCR-grupper. Der findes der efterhånden et hav af uafhængige karismatiske og halv-karismatiske bedegrupper, ungdomsgrupper, og organisationer med halvprofessionelle prædikanter, musikere og helbredere. Nogle steder har der på det nærmeste udviklet sig en parallel kirkelig struktur, der servicerer de karismatiske bønnemøder, og som biskopperne har endog meget svært med at holde styr på. Den næsten anarkistiske diversitet og kreativitet, der har kendetegnet latinamerikansk protestantisme, gør sig i høj grad også gældende

blandt vakte katolikker, der *nolens volens* omgår de officielle kirkelige strukturer og tilsyn i deres iver efter at udbrede evangeliet.

Genfortryllet verdensbillede

Hvordan kan man forklare denne umådelige karismatiske vækst? Der er i mine øjne primært tre sammenhængende forklaringer. Den første er, at den karismatiske bevægelse deler et folkereligiøst verdensbillede. I modsætning til befrielsesteologien og megen anden moderne katolsk teologi, der er formuleret på baggrund af en oplyst og affortryllet opfattelse af verden, knytter karismatikerne an til et fortryllet verdensbillede, hvor dæmoner og engle, Gud og Satan, kæmper om menneskets sjæl. Sygdom og modgang bliver konsekvent beskrevet som djævelens rænker («cancer, mavesår, depression er dæmoner», som en af mine informanter prædikede). Gud ses som den eneste kraft der kan modvirke den ondes snarer. Dermed taler karismatikerne – på samme måde som pinsefolkene – ud fra samme religiøse kosmos som den traditionelle folkekatolicisme. Men der er også forskelle. I traditionel katolsk folkefromhed er Gud en lidt distanceret størrelse og man søger derfor tilflugt i Kristi vunder; man identificerer sig med den korsfæstede, man opsøger Maria og helgenerne og beder om deres forbøn og beskyttelse. I det karismatiske kosmologi har man overtaget det neo-pentkostale billede af «Åndelig krigsførelse». Gud er ikke længere distanceret, men den kærlige, engagerede Far (som ofte tiltales med et næsten kitschet-sødt *Papito Dios* eller *Diosito lindo* [«søde lille Gud»]), Jesus er ikke den korsfæstede, men den kraftfuldt opstandne kæmper, og Helligånden er ligeledes en kraftkilde, som bogstaveligt talt kan nedkaldes for at styrke den troende. Det er den anden forklaring på bevægelsens succes. Hvor den traditionelle folkekatolicisme indirekte inviterede til en fatalistisk tilværelsesforståelse, så fordrer den karismatiske indstilling, at man aktivt kæmper mod de dæmoniske kræfter, der truer ens eksistens. Den menneskelige tilværelse bliver en kampplads, hvor gode og onde kræfter strides om overherredømmet, og den karismatiske spiritualitet giver den troende de våben, der kan indsættes i kampen: prædiken, eksorcisme, faste og forbøn. Der er tendenser til et dualistisk opfattelse af verden, hvor «verden» (*el mundo*) hele tiden stilles op som modbillede til kirken. Gaden (*la calle*) er et farligt sted, for her lægger *El Enemigo* («Fjenden») sine fælder ud for de troende i form af sprut, æggende rytmer, promiskuitet, hekseri osv. Det offentlige rum bliver mere entydigt forstået som et negativt og farligt sted, man skal holde sig fra. I den traditionelle folkefromhed er gaden langt mere tvetydig, for det også er her, at man fejrer lokalfællesskabet, den lokale helgen, påskeprocessionerne og lignende.

> Taberen bliver den smådovne, men farverige folkekatolicisme, hvilket man godt kan græde lidt. En anden foreløbig taber er befrielsesteologien, der er blevet pacificeret og lever sit liv i små lommer – ofte uden indflydelse. Det kan man også græde.

Den tredje nøgle til karismatisk succes ligger i, at bedegrupperne danner et alternativt fælleskab og netværk i en kaotisk verden. Forenklet sagt afløser både den karismatiske bedegruppe og den protestantiske pinsekirke det fasttømrede landsbyfællesskab, som befolkningseksplosionen, urbaniseringen og moderniseringen har nedbrudt. Den latinamerikanske Kirke har de sidste to hundrede år lidt af en kronisk og graverende præstemangel, der resulterede i, at det religiøse liv i højere grad var bundet op på lokalsamfundet end på de få sporadisk besøgende præster. Da det traditionelle landsbysamfund faldt fra hinanden skabte det den religiøse åbning, der både muliggjorde den protestantiske ekspansion, men også skabelsen af hundredetusindevis af basismenigheder og karismatiske bønnegrupper indenfor Den katolske kirke. På trods af «kirkeliggørelsen»

af den katolske karismatiske bevægelse spiller præsten fortsatt en mere tilbagetrukket rolle end i andre dele af den katolske verden.

Katolsk vækst og vækkelse

Den karismatiske vækkelse er således blevet den vigtigste lægmandsbevægelse i Den katolske kirke i Latinamerika. Den er med til at højne engagementet i alt katolsk sogneliv. I forbindelse med pave Benedikts besøg i Brasilien i 2007 skrev mange medier om, hvordan den katolske kirke i Latinamerika mister medlemmer til pinsekirkerne, og dermed taber terræn Men hvis man som europæer tror, at man møder en katolsk kirke i krise, bliver man overrasket. Man møder generelt en enorm optimisme: Kirkerne er fulde, præsteseminarerne er i vækst, der er et sprudlende engagement fra diverse lægbevægelser, heriblandt mange karismatiske. Nok er pinsekirkerne i vækst, men det er den karismatiske katolicisme også, og begge fisker i det samme hav af nominelle katolikker. Taberen bliver den smådovne, men farverige folkekatolicisme, hvilket man godt kan begræde lidt. En anden foreløbig taber er befrielsesteologien, der er blevet pacificeret og lever sit liv i små lommer – ofte uden indflydelse. Det kan man også begræde. Vinderen er den selvbevidste konservative katolicisme, som den karismatiske fornyelse er repræsentant for.

Begyndende pentekostalisering?

I maj 2007 holdt den latinamerikanske bispekonference (CELAM) sin femte generalkonference i Aparecida i Brasilien. Her lanceres der en ny kontinental missionskampagne, der skal nå alle latinamerikanere. Kirken omdefinerer simpelthen sig selv til at være i «permanent mission».[11] Formålet med kampagnen er at gøre alle døbte til «disciple og missionærer». Gennem et «personligt møde med Jesus», som beskrives som «en dyb og intens religiøs oplevelse», der medfører en «omvendelse» og en gennemgående transformation af livet.[12]

Biskopperne taler om nødvendigheden af en «ny pinse» og siger i slutdokumentets afsluttende hilsen: «Vi vil antænde vores kontinent med Helligåndens ild».[13] Hvis man ser i registret eller søger i pdf-filen på dokumentet, kan man se, at der er 140 referencer til ordet «mission». 149 til «Ånden», 47 referencer til «et (personligt) møde med Jesus», 46 til «konversion/omvendelse», 44 til «erfaring af Gud/Jesus» og 73 til «glæde/*joy/alegría*». Det har fået mange iagttagere til at tale om et tydeligt karismatisk touch i dokumentet.[14] I dokumentet opfordres alle sogne endvidere til at komme ud af kirkerne og ud på mission på gader og stræder. Hvert bispedømme tilskyndes til at lave en plan, der omdefinerer den pastorale strategi fra «konservering» til «mission».

Lederen af CELAM's pastorale bibel-center (CEBIPAL) Fr. Fidel Oñoro, CJM, går så vidt som til at sige, at «biskopperne har i Aparecida brugt det samme sprog som i [den karismatiske] fornyelse, hvilket skyldes, at CCR i betydeligt omfang har formået at gennemtrænge de kirkelige institutioner, Hele Kirken behøver ikke blive en del af CCR, men CCR har åbnet Kirkens øjne for mange ting».[15]

Det som Kirken, ifølge Fidel Oñoro, har lært er den pro-aktive mission, den inderlige og ekspressive tale om det personlige møde med Jesus, fokus på erfaringen af Helligånden og modtagelsen af Åndsgaverne; alt sammen elementer, som i en ikke fjern fortid var fremmedelementer i katolsk fromhed, hvor den stille andægtighed, fokus på sakramenterne og lydigheden overfor den kirkelige øvrighed var de dominerende elementer.

Konklusion

Ser man på den karismatiske bevægelses udbredelse i Latinamerika og på de pastorale strategier, der lanceres i Aparedida-dokumentet, må man med rette spørge, om der ikke er tegn på en begyndende pentekostalicering af den latinamerikanske katolicisme. Hermed menes at Kirken overtager en række praksisser og udtryksformer, som hidrører fra en anden tradition. Det er der i sig selv intet nyt i. Spørgsmålet er også, om disse nye udtryks-

former også afspejler en forandret kirkelig selvforståelse. Der er i mine øjne en åbenlys proces i gang, hvor den katolske kirke i Latinamerika langsomt er ved at omdefinere sig selv fra være folkekirke til at være en konfessionel kirke, hvor der forlanges en høj grad af personlig bekendelse, iver og engagement af medlemmerne. Det giver alt i alt en mere snæver kirkeforståelse, hvor stærke pentekostale og evangelikale elementer blandes med et fornyet katolsk fokus på hierarkiet og dyrkelsen af paveembedet som tegn på og garant for enhed og ortodoksi.[16] Styrken er et klart defineret katolsk fællesskab med synlige grænser. Ulempen er, at katolicismen mister sin rolle som den fælles religiøse og kulturelle referenceramme i Latinamerika, og at katolikker, der ikke kan leve op til fordringerne om højt religiøst engagement og eksplicit offentlig bekendelse, eller som frastødes af den meget emotionelle og ofte kitschede religiøse udtryksform, i stigende grad føler sig hjemsløse i Kirken og vender den ryggen.

Jakob Egeris Thorsen er utdannet BA i antropologi og cand.theol. fra Københavns Universitet (2007). I 2012 oppnådde han ph.d-graden ved Teologisk Fakultet på Aarhus Universitet, hvor han fortsatt underviser i global teologi og kirkehistorie. Han har tidligere vært ansatt på det katolske bispekontor i København.

Noter

1 Barrett, D. B., & Johnson, T. M.: *World Christian Trends AD 30-AD 2200: Interpreting the Annual Christian Megacensus* (Pasadena, Calif: William Carey Library, 2001), s. 119-122.

2 Thorsen, J.E.: *Charismatic Practice and Catholic Parish Life – a Qualitative and Theological Syudy of the Incipient Pentecostalization of the Church in Guatemala*", (ph.d.-afhandlingen, Aarhus Universitet, 2012).

3 Se f.eks. Hollenweger, W.J.: *Pentecostalism – Origins and Developments Worldwide* (Hendrickson Publishers, Peabody, Mass., 1997)

4 En historisk gennemgang af CCR's udbredelse i Latinamerika findes f.eks, i Chesnut, R.A.: *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy* (New York: Oxford University Press, 2003) og i Cleary, E.: *The Rise of Charismatic Catholicism in Latin America* (Florida: University Press of Florida, 2011).

5 Ibid.

6 Mest grelt i Guatemala, hvor bispedømmet Quiché blev lukket helt ned i to år i begyndelsen af 1980'erne. Se Melander, V.: *The Hour of God? People in Guatemala Confronting Political Evangelicalism and Counterinsurgency (1976-1990)* (Upsala, Acta Universitatis Upsaliensis, 1999) og Stoll, D.: *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala* (Columbia Univ Pr., 1993).

7 Chesnut, *Competitive Spirits*, kapitel 4.

8 Ibid.

9 Barrett & Johnson, *World Christian Trends*, s. 119-122.

10 The Pew Forum on Religion & Public Life: *Spirit and Power: A 10-Country Survey of Pentecostals*, (Pew Research Center, Pasadena, 2006), s. 76-79.

11 Se «afsluttende budskab» i CELAM: *Documento Aparecida* (Bógota, 1997)

12 Ibid.: #226.

13 Ibid.: «afsluttende budskab»

14 Suess, P. (2008). «Die missionarische Synthese nach Aparecida» i *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 92(1-2), s. 72.

15 Fidel Oñoro CJM, interview med JET den 19.03.2011 i Sacrofano ved Rom.

16 Den amerikanske «vatikanist» John Allen Jr. kalder fænomenet for «Catholic Evangelism», Allen, J. L.: *The Future Church: How Ten Trends are Revolutionizing the Catholic Church* (Doubleday Religion, 2009).

Sandro Botticellis *Madonna del Magnificat* (1481). Uffizi, Firenze.
Foto: © Zenodot Verlagsgesellschaft mbH.

P. Rory Mulligan SM

Disippel, heller enn dronning!

For troende som ikke kjente til noen annen form for samfunn enn monarki, og som ønsket å prise Maria salig (Luk 1,48), var det naturlig i historiens løp å gi henne tittelen Dronning. Hun ble erklært Dronning av ulike grupper, land og dyder. Men er det ikke på tide å spørre om ordet «dronning» fortsatt fungerer som metafor i vår tid?

Ordet er unektelig blitt mindre meningsbærende etter hvert, i takt med en samfunnsutvikling som langt på vei har tømt det for reelt innhold. Kan vi bruke andre ord, andre aspekter av Marias kall, for å prise henne salig – ord som samtidig vil være bedre egnet til å møte interessen for en økumenisk refleksjon over hennes plassering i troslivet?

Spørsmålet har ført til flere tanker, noen knyttet til Jesu krav til de som han kalte til å følge seg, andre til Marias eget svar om at hun var Herrens tjener. De legges frem her som en oppfordring til en mye sterkere evangelisk forankring for mariafromhet i katolske kretser og samtidig som en invitasjon til andre kristne til å gi mer plass til den som Gud valgte til mor for sin Sønn.

Jesus korrigerer

En kvinne i mengden avbrøt Jesu forkynnelse for å prise salig den som fødte og siden ammet ham (Luk 11,27-28). Jesu irettesettelse av den begeistrede kvinne må tas på alvor.[1] Han sier selvfølgelig ikke at hun ikke skal prise Maria salig, men at hun heller burde prise den salig som tar i mot Guds ord og lever etter det. Skriftstedet er å finne midt i et kapittel som er temmelig sammensatt. Dette er i en pedagogisk sammenheng der Jesus har lært disiplene å be til Gud som far, og fortsetter med en katekese om bønn. Han benytter seg av kvinnens innspill til å slå fast selve poenget i sin forkynnelse og understreker at det budskap han forkynner og den livsendring det fører til, er viktigere enn å ha født ham. Det samme kan forresten sies om Luk 8,19-21, hvor han ble avbrutt fordi hans mor og søsken ville snakke med ham.

Hva får vi høre hvis vi lar kvinnen i mengden gjenta sitt rop, men med den justering som Jesus forlanger? Sier hun kanskje da: «Salig er den som tok imot Guds ord, for så å føde, amme og oppdra deg som er Guds ord, og forkynner Guds ord»? Hvordan går det hvis vi ærer Maria på dette grunnlag – og også tar hennes eget svar, «Jeg er Herrens tjener, det skje meg som du har sagt», helt på

alvor? Hva innebærer det at hun sier ja i egenskap av å være Herrens tjener? Herrens tjener er jo hele Guds folk, Israel, slik Lukas lar henne uttrykke det mot slutten av Magnificat – at Herren har tatt seg av Israel, sin tjener. Hun er Sions datter, en ekte jøde og derved kalt til å være en Herrens tjener også i en større sammenheng.[2] Riktignok vil man tradisjonelt ha kalt henne for tjenerinne og jødinne, men disse feminine former er på vei ut på norsk; ingen snakker lenger om sykepleierske, forfatterinne, lærerinne, skuespillerinne, osv. Ordet «tjener» gjør det lettere å se forbindelsen til hele Israel og til sangene i Jesajas bok.

Disse fire sanger skildrer Herrens tjener som Israel kollektivt, men også med antydninger til en bestemt person. Noen sider ved tjeneren i sangene tyder mer på en rolle som disippel enn som en som utfører tjenester (42,1 og 50,4-5). Tjeneren hører Guds ord, lever etter det og gir det videre ved å være et lys for folkeslagene (42,6 og 49,6). Jesu forventninger til sine disipler og noen trekk ved Marias rolle stemmer med flere sider ved tjeneren slik han presenteres i sangene.

Ordet «tjener» gjør det lettere å se forbindelsen til hele Israel og til sangene i Jesajas bok.

Jesu krav til disipler

Siden det er Lukas' evangelium som forteller mest om Maria, kan vi godt se først på hva Lukas beretter om disippelkravene. Disse krav gjelder for alle som kommer til troen, men i særdeleshet for de som Jesus skal sende ut for å lære andre opp til å følge seg. Hvem velger han ut? Hvordan lærer han dem opp? Hvordan skal de te seg? Hva skal de utføre? Hva skal han bety for dem?

Jesus velger ganske *alminnelige* folk til å følge seg. De første kaller han midt i deres arbeid som fiskere (Luk 5,1-11). De er alminnelige, ikke fattige i betydning nødlidende. De lever av det de tjener på å fiske. Senere kaller Jesus Levi som arbeider som toller (Luk 5,27) og resten av de tolv viktigste disipler, apostlene, ut av en større mengde (Luk 6,13-16) uten at det antydes noen spesiell kompetanse, egenskap eller utdannelse. Hva da med Marias alminnelighet? Hun er den unge kvinne som Jesaja (7,14) forutsa skulle bli med barn, men som er så ung at hun var umyndig, uten betydning rettslig, sosialt og religiøst. Senere får vi bekreftet av naboenes holdning til Jesus (Luk 4,22) at hun ble oppfattet som helt alminnelig, heller anonym, én av landsbyens kvinner.

Jesus lærer disiplene om *bønn*; lærer dem å forholde seg til Gud på rett vis. Han gir dem «Fader vår» som modell for deres bønn og understreker behov for bønn, helst uten mange ord og i det skjulte. Hva så med Maria? Ifølge Lukas (1,46) er hun et bønnens menneske som spontant forholder seg til Gud. Hennes lovprisning, en omskrivning av Hannas sang (1 Sam 2,1-10), har svært personlige elementer, men plasserer henne midt i det bedende Guds folk.

Disiplene kom til å *anerkjenne* Jesus – som rabbi, som profet, som Herre, som Messias etter hvert, men det begynner mer som en fornemmelse av noe hellig og overmenneskelig bak en uventet fiskefangst (Luk 5,8) og en pinlig bevisst-het om egen utilstrekkelighet. Idet Jesus stiller stormen (Luk 8,25), spør de hverandre: «Hvem er han? Han befaler både vind og sjø, og de adlyder ham.» Til slutt er det Peter som bekjenner at Jesus er Guds Messias (Luk 9,20).

Hva med Marias forståelse av Jesu egentlige identitet? Vi kan bare ane noe om hennes undring, innforstått som hun var med hvordan hun hadde unnfanget ham. Lukas gjentar hvordan Maria fortsetter, lydig og uanfektet, uten å forstå. Det er hos Johannes under bryllupet i Kana at vi ser at Maria i hvert fall er klar over hva Jesus har makt til å gjøre. Hans replikk indikerer at hun også har fått innblikk i sammenhengen rundt det hun ber om (Joh 2,4).

Disiplenes *egen refleksjon*, individuelt og som gruppe, må ha vært avgjørende for deres utvikling i innsikt

og anerkjennelse. Jesus oppfordrer dem ustanselig til å lytte, høre etter, for så å ta konsekvensen av budskapet hans. I så henseende var Maria meget aktiv fra starten av, ifølge Lukas. Allerede under Herrens bebudelse kan hun si ja til noe hun ikke forstår. Etter Jesu fødsel forstår ikke Maria og Josef det som hyrdene forteller, men hun gjemte på alt dette i sitt hjerte og grunnet på det (Luk 2,19). Igjen i templet undrer de seg over det som gamle Simeon har å si (Luk 2,33), og senere forstår de heller ikke det som Jesus selv sier (Luk 2,51-52), men nok en gang forteller Lukas at Maria gjemte alt dette i sitt hjerte. Forfatteren av det tredje evangelium ser ut til å terpe på dette at Maria avviste ikke mysterier, men kunne si ja mens hun tok dem til sitt hjerte for å la dem modnes, avklares og fordøyes. Hun fullførte det som Jesus etterlyser hos disiplene.

På toppen av alle disse forutsetninger for å være en Jesu disippel kommer *kravet om å følge ham*, uansett hva det koster (Luk 9,23-36). Korset blir en uunngåelig utfordring for enhver troende og især for enhver disippel – noe som Jesu disipler fikk høre utallige ganger. Hva da med Maria? Allerede da hun sammen med Josef bar spedbarnet frem i templet (Luk 2.35), og Simeon lovpriste og takket Gud, ble Maria varslet om at også gjennom hennes sjel skulle det gå et sverd. Å være mor til Herrens lidende tjener skulle vise seg å være en smertens vei. Noen kristne fester seg ved hennes smerter da hun fødte ham under kummerlige forhold i Betlehem, eller da hun pleide ham under landflyktighet, ifølge Matteus. Andre fester seg mer med Sønnens etappevise løsrivelse, fra dagene alene i templet som tolvåring til dåpen i Jordan. Likevel er det nok sluttsatsen under korset på Golgata (Joh 19,26-27) som dominerer som bilde av den knuste og fortvilede Smertens Mor.

Jesus velger ganske *alminnelige* folk til å følge seg.

Hun hadde fulgt ham helt fra unnfangelse til henrettelse og sto da sammen med de andre kvinner og den unge Johannes de siste timene under korset. Diktere, komponister og kunstnere har anstrengt seg for å skildre hennes menneskelige erfaring av Sønnens offer. J. da Todis «Stabat Mater» og Michelangelos «Pietà» skiller seg ut i den alminnelige kristne bevissthet. Maria under korset og Maria som holder den livløse Jesu kropp, har gitt vanlige troende innblikk i Kristi etterfølgelse også for deres eget vedkommende, på det mest intense og mest intime. Det var dette de andre disiplene ikke orket.

Ordet «disippel» gir dypere innsikt

Det er opplagt at Maria ikke hadde en oppgave som disiplene; hun forkynte ikke, hun gjorde ikke undre i Jesu navn. Hvis vi skal få lov til å bruke ordet «disippel» om henne, må det være på grunn av hennes holdning til Gud, hennes åndelige åpenhet, hennes trofasthet og hennes personlige forhold til Frelseren. Alt dette gir Lukas leseren innblikk i på symbolsk vis ved Simeons forutsigelse om et sverd som skulle gå gjennom Marias sjel. Lukas forteller og understreker at Simeon er ledet av Den Hellige Ånd. Det siste han har å fortelle om Maria (Apg 1,14), er at hun befant seg midt iblant disiplene, forenet med dem i bønn, i påvente av Den Hellige Ånds komme. Ser vi bort fra selve sendelsen, kan vi betrakte Maria som disippel. Likevel er det først når vi ser nærmere på Jesu eget kall som Herrens lidende tjener, at vi øyner likheter som avdekker den ekstreme måten Maria skulle bære korset på for, på disippels vis, å følge Guds og hennes sønn.

I Filipperbrevet 2 gjengir Paulus et meningsfortettet dikt om Frelserens selvoffer – han som var Guds like, men ga avkall på alt. Hva kan vi regne med må ha skjedd i Marias utvikling i løpet av de 30 år mellom bebudelsen og Golgata? Er det ikke tenkelig, ja, sågar sannsynlig, at hun gikk gjennom en menneskelig versjon av Kristi «kenosis»? Når vi reflekterer på denne måten, beveger vi oss over i mystisk teologi. I alle århundrer har ivrige, engasjerte troende fått et nytt hjertelag ved å følge Jesus.

Med stadig renere hjerter fikk de evne til å se tegn på Guds nærvær og liksom lese mellom linjene i Skriften. De fornemmet nye sammenhenger som lokket dem til engasjement og til konkrete tjenester. De erfarte en uuttømmelig kilde til energi. Slik ble nye spiritualiteter til i Kirken, sterkt preget av de individene som artikulerte dem og av den kulturkrets der de oppsto.

Et eksempel på dette, som har noe å si om Marias disippelrolle, var Jean-Claude Colin (1790-1875). Selv om det ordenssamfunn han stiftet,[3] skulle hete «Societas Mariæ» og dets medlemmer «marister», var han slett ikke interessert i en ny mariakultus. Krontanken hans var å følge Jesus som en Herrens tjener etter Marias eksempel. Han mente at for å kunne ta Jesu budskap ubetinget til seg, forutsatte det at en gikk gjennom en menneskelig form av Guds Sønns egen «kenosis», slik det skildres i Fil 2. Colin tok det som en selvfølge at dette gjaldt også for Maria. Han oppfordret innstendig de som sluttet seg til ham, til bønn og askese med dette for øye. Dette ble et gjennomgangstema i Colins mange brev til de over 100 unge prester han sendte som misjonærer til det vestlige Stillehavet. Ved å lære av Maria vil de kunne stå til tjeneste for Frelserens kamp mot det onde, slik han har ønsket. Det er i dette perspektiv at Colin betrakter Jesu mor som eksemplarisk disippel.

Har folk i dag lettere for å forstå det vi ønsker å formidle, hvis vi beskriver Maria som disippel? Innledningsvis ble det antydet at tittelen «dronning» ikke lenger fungerer som fullgod metafor. Men heller ikke Marias eget ord om seg selv som «tjener» fungerer særlig bra. Bibelskolerte ville forstå det, men vi ser at ordet er belastet og nærmest avleggs for folk flest. Hva da med «mor»? Helt siden konsilet i Efesos (431) avklarte læren om Jesu guddommelige natur, med den følge at Maria ble anerkjent som Guds mor, har de troende hatt en utbredt fromhet knyttet til henne. Men i alle disse år har Jesu egen korrigering av kvinnen i mengden (Luk 11,28) fungert som en viktig bremse på ivrige troende, som vil prise Guds mor salig. Desto mer gjelder den for bruk av «dronning» og «tjener», kan vi si.

Ordet «disippel» derimot antyder noe positivt og konstruktivt, noe med ansvarsbevissthet, helt i tråd med Jesu befaling. Ordet plasserer Maria blant de menn som Jesus samlet, ga et oppdrag og ventet skulle danne grunnlaget for Kirken. Disippelaspektet ved Marias kall plasserer henne midt i Kirken, nettopp der hvor mange kvinner av i dag ønsker og venter å finne sin plass. Samtidig kan omtale av henne som disippel minne Kirken om den kontemplative inderlige dimensjon i ethvert disippelkall. Det ville neppe være klokt å foreslå nok en tittel for Jesu mor; hun har muligens mange nok fra før! Det holder med å omtale hennes ja, hennes holdning, hennes tjeneste og hennes måte å ta opp korset, for til slutt å stå trofast under det, som ulike sider ved et disippelkall, som vi alle kan lære av.

Disippelaspektet ved Marias kall plasserer henne midt i Kirken, nettopp der hvor mange kvinner av i dag ønsker og venter å finne sin plass.

Kirken korrigerer

For snart 50 år siden besluttet Det annet vatikankonsil å innlemme alt det som kirkefedrene ønsket å si om Maria i sitt dokument om Kirkens vesen, «Lumen gentium», da som det siste kapittel. Maria ble beskrevet som en fri Herrens tjener som valgte aktivt og bevisst å adlyde Gud, ikke som et passivt redskap som Gud bestemte seg for å bruke (jfr. LG 56). Hun ble anerkjent som den som fødte Guds Sønn inn i verden, han hvis «legeme» blir selve Kirken – som da etter Marias eksempel «føder» ham videre blant mennesker i historiens løp.[4] Et kort sitat viser konsilfedrenes oppfatning: «Kirken hylder henne derfor som et av sine lemmer, enestående ved sin opphøyethet, og i henne og hennes tro og kjær-

lighet hilser den sitt forbilde og sin ypperste virkeliggjørelse» (LG 53).

Mange hadde ønsket et eget dokument om Jesu mor, men biskopene ønsket å understreke Marias plass *i* og ikke *over* Kirken. Et eget dokument kunne risikert å åpne for en uheldig avsporing fra Kirkens tradisjon. Samtidig har konsilets korrigering reddet Maria fra en åndeliggjørende kultus som med tiden ville gjort henne mindre relevant for moderne troende.

Har ikke Kirken i vår tid behov for Maria nettopp som modelldisippel, for å balansere sin autoritære og maskuline struktur? Har ikke vi behov for å presentere Maria fra en vinkel som lar henne fungere som modell også for menn? Har ikke vi behov for Maria som disippel for å bekrefte kristne kvinners kall til medansvarlighet og myndighet, uten å kompromittere deres kvinnelighet? Har ikke vi behov for Lukas' portrett og Johannes' skisse av henne for å kunne se Maria som Guds tjener og Kristi disippel, i tråd med Det annet vatikankonsil, nettopp som et godt grunnlag for økumenisk dialog? Nye salmer[5] fra ikke-katolsk hold viser en ny åpenhet og oppmerksomhet overfor Maria som modell og disippel, og lover godt for en kirkelig tilnærming i felles glede over Guds valg av henne som mor til sin Sønn.

Rory Mulligan, maristpater, født i 1939 i Dublin, kom til Norge i 1969. Bortsett fra 80-årene da han var landsungdomsprest, har han virket i ulike menigheter og på St. Joseph retrettsenter, Nesøya/Grefsen.

Noter

1 R.Brown/J.Reumann: «*Mary in the NT*» (Mahwah, New Jersey: Paulist Press 1978), kap.6
2 Max Thurian:«*Mary, Mother of the Lord, Figure of the Church*» (Oxford: Mowbray 1963), kap.8.
3 Midt på 1800-tallet i Lyon – under Kirkens krise etter den franske revolusjon.
4 Neuner, Josef: «Mary, model of the Church»; *The Month*, nov.1995, s.434
5 F.eks. Gerd Grønvold Saue: «Herre, lær meg som du lærte Maria»; og Eyvind Skeie: «Vi synger med Maria» «*Lov Herren*» (Oslo: St Olav forlag 2000), nr.583 og 748.

Sofia Cavaletti.
Foto: © Douglas Gilbert.

Inger Marit Brorson

Tegn som metode –

Sofia Cavallettis kateketiske tenkning og praksis

Sofia Cavalletti ville i 2012 har rundet 95 år. Da hun august i fjor gikk bort, hadde hun observert og undret seg over barnets glede over Bibel og liturgi i nesten seksti år. Hennes tenkning om Kirkens katekese var radikal. Hun snudde opp ned på mange av de vaner og forestillinger som fortsatt preger innvielsen av barna i troen – også i vårt land. Vi håper denne artikkelen vil vekke både til ettertanke og debatt om den kateketiske praksis i våre menigheter og vekke interessen for fornyelse bygget på nye kunnskaper om barnet og dets plass i Kirken. Artikkelen er en hønnør til det store og banebrytende arbeid Sofia Cavalletti gjorde for utvikling av katekesen innenfor Kirken over hele verden.

Bakgrunnen for Sofia Cavallettis kateketiske tenkning er hennes kateketiske praksis, observasjon og refleksjon. Hun startet med å dele Guds ord med barnet. Deretter satte hun seg ved skrivebordet og leste og studerte. Så delte hun igjen Bibel og liturgi med barna under ny observasjon, som førte til ny refleksjon og ny lesning. Hennes tenkning er sentrert rundt barnet, og barnets forhold til Gud. Og forståelsen av Gud bygger på Bibelen, liturgisk tradisjon og kirkefedrenes tenkning. Inn i dette ser hun også kateketens oppgave, ikke som lærer, men som tilrettelegger og veileder, som tjener for den ene lærer; den indre mester.[1] Hun mente at barna, spesielt de under seks år, har et helt spesielt kjærlighetsforhold til Gud. Det er en skatt for barnet, for kateketen og for kirken. Mange vil mene at dette kjærlighetsforholdet ville kunne forandre kirkens liv, hvis barnet og dets forhold til Gud ble tatt på alvor.

Første møte med barnet

Sofia Cavalletti (1917-2011) var forsker. Hun var filolog og hennes doktorgrad var innenfor fagfeltet semittiske språk og kultur. Hun arbeidet med bibelforskning; oversettelser, kommentarer og artikler knyttet til den hebraiske og semittiske kulturen og til Det gamle testamente.

I 1954 ble hun bedt om å gi den seks år gamle sønnen til en venninne opplæring i religion. Men hun kunne ingenting om barn og heller ikke om katekese, så hun sa nei. Etter flere oppfordringer gikk hun allikevel med på å møte barnet, og tenkte at barnet selv kom til å gå så fort som mulig, for så aldri å komme tilbake. Hun hadde ikke noe materiell og heller ikke noe passende litteratur.

Barnet kom, og Sofia tok det hun hadde – og elsket: Bibelen. Hun åpnet boken på dens første side, og sammen leste hun og barnet den første skapelsesberetningen og reflekterte sammen over den. Etter to timer satt gutten der fortsatt og var *lykkelig*. Og forskeren Cavalletti spurte seg selv: «Hvorfor er han så lykkelig?»

Neste gang var det 3-4 gutter, og mens de var samlet, kom også en av den kjente italienske pedagogen Maria Montessoris medarbeidere, Gianna Gobbi. Hun viste barna en modell av alteret, gjenstandene på og rundt alteret, ga dem navnene på disse og viste hvordan alt ble brukt. Barna fikk deretter benytte materiellet som var blitt presentert, og gleden over selv å arbeide med alteret var overveldende. Da de to timene var omme, og mødrene kom for å hente barna, gråt den ene av guttene og ba om å få lov å være litt lenger. Da dette ikke var mulig, ba han om å få lov til å komme tilbake neste dag.

Disse opplevelsene av glede ble starten på et livslangt vennskap og arbeidsfellesskap mellom Sofia Cavalletti og Gianna Gobbi i utforskning av og i tjeneste for barnets religiøse potensial. Høsten 1954 startet de et kateketisk senter i Sofia Cavallettis hjem midt i Roma.[2]

> Denne evnen til å bevege seg mellom det transendente, bak tegnet, og det dennesidige, det konkrete, er en evne som barn under seks år har som gave, og som hvis den blir utviklet, vil være en nøkkel til en mer altomfattende, global, forståelse av tilværelsen, av Guds storhet, når barnet passerer seks år.

Barnet og Gud

Det Cavalletti oppdaget i møte med de 3-4 guttene, fikk henne til å stille spørsmål ved barnets forhold til Gud. Var det hun hadde opplevd, noe som skyldtes barnas spesielle bakgrunn? Var det bare barn fra spesielt religiøse hjem som hadde denne gleden over å møte Gud gjennom Bibelen, eller gjaldt det også andre barn. Hun fant til sin overraskelse fortellinger fra ulike hold, om barn helt ned i tre-fireårsalderen, som når de fikk høre om Guds eksistens, eller møtte Gud, ga uttrykk for en helt uventet enorm glede. Det var snakk om barn i ulike aldre og med familiebakgrunn som spente fra ateistiske foreldre til troende, men alle beretningene viste at barna hadde opplevd en sterk tiltrekning til Gud.[3]

Selv om Cavalletti fant mange eksempler på forunderlig tilknytning til Gud i litteraturen, var det allikevel hennes erfaringer fra eget atrium,[4] lik de som er nevnt over, som drev fram katekesen. Den gleden barna som kom til det kateketiske senteret viste over å få lov å arbeide med Bibelen, liturgien, den bibelske geografi og etter hvert også Guds rikes historie, var påfallende. Det var stadig barn som ikke ville gå fra atriet når de to timene var omme, og foreldre kunne oppleve at barna på vei hjem i bilen kunne si ting som «Jeg er så lykkelig. Jeg kjenner en glede inni meg» eller «Jeg er glad inni meg». Eller katekete-ne kunne oppleve etter at barna hadde avsluttet en bønnestund, å høre ting som «Kroppen min er lykkelig».[5] Det var noe barna fikk i sine møter med Gud, som ga dem en indre glede som var altomfattende. Det var en glede som hadde betydning for hele mennesket.

Flere observasjoner av barnas reaksjoner på ting de ble vist (presentert), viste at spesielt de yngste barna beveget seg med letthet mellom det transendente og det dennesidige i sine møter med Gud, og at de fant en stille og tilfreds glede over denne kontakten.

Cavalletti mente at den gleden barna viste, var et uttrykk for at de fikk dekket et dypt indre behov, som krevde å bli ivaretatt, og dette behovet handlet om kjærlighet. Små barn har behov for en «uendelig, altomfattende kjærlighet, som ikke noe menneske er i stand til å gi det», skriver hun, og videre: «I kontakt med Gud erfarer barnet en fullkommen kjærlighet.»[6] Det er gjennom kontakt med Gud at barnet finner den næringen det trenger for å bli et harmonisk menneske, mente Cavalletti.

Barnet og den voksne

De fleste av denne artikkelens lesere har gått i skole med en lærer ved kateteret, og sittet som mottakere i klas-

serommet. Læreren har hatt en overordnet plan for hva som skulle være lært når undervisningen var gjennomført, og elevenes oppgave var å gi riktige svar.

Det Sofia Cavalletti opplevde i sitt møte med barnet, var at barnet var interessert i å lære om verden rundt seg, også den åndelige og religiøse. De hadde sin egen måte å ta til seg kunnskap på, og de hadde kunnskap som voksne ikke har. Lik den voksne var barnet utforskende. Det var et selvstendig tenkende vesen som det gikk an å utveksle tanker og ideer med, ja, til og med lytte til. Samtidig var deres verden av og til vankelig å forstå, og Cavalletti så på det yngste barnet som et mysterium. Hun sammenlignet arbeidet med å forstå disse barna og observasjonen av dem med arbeidet til en etnograf.[7]

Cavalletti så på forholdet mellom kateketen og barnet som et «forskerteam.» Det blir fortalt om et barn som kom til undervisning hos Sofia og Gianna, og som tydelig ikke hadde vært lykkelig i den religionsopplæringen hun hadde fått tidligere. Hun ble bedt om å lage en tegning som viste hvordan den tidligere undervisningen hadde vært, og tegnet da en liten menneskefigur og en stor menneskefigur, og den store hadde en liten bok. For å vise barnet hvordan de, Sofia og Gianna, tenkte om sin undervisning, lagde også de en tegning. Den viste to like store menneskefigurer som holdt en stor bok mellom seg.[8]

I atriet finnes det ikke noe kateter. Hele interiøret er tilpasset aldersgruppen, og hyllene er fulle av materiell som presenteres for barnet i en mer eller mindre bestemt rekkefølge. Det er et sted for religiøst liv.[9] Det finnes én voksen, helst flere, som sammen med barnet/-a lytter til Guds ord. Etter å ha lyttet til Ordet, samtaler de om det de har hørt, og barnet/-a gis mulighet for videre meditasjon over Ordet gjennom bruk av materiell spesielt utviklet for barna, som en hjelp til ettertanke sammen med den indre mester. Dette materiellet gir barnet/-a mulighet til å arbeide i sitt eget tempo, sin egen rytme. I atriet er det kun én Lærer, Kristus, og han er lærer for både den voksne og barnet. Det finnes ingen tester, ingen rette eller gale svar, fordi svarene skapes i barnets arbeid med den indre mester, og umulig kan la seg overprøve.

Hvis vi er enige i at det ikke er kateketen som er lærer, men den indre mester og at kateketens oppgave ikke er å fremskaffe riktige svar, dukker raskt spørsmålet om kateketens oppgave opp.

For Sofia besto arbeidet som kateket først og fremst i å forberede seg selv ved stadig fordypning i Bibelen, liturgien og kirkens lære. Neste oppgave var å lytte sammen med barnet og å legge til rette for at *barnet selv* gjennom det som ble delt fra Bibelen, eller liturgien, kunne komme nærmere Gud og få et personlig forhold til Kristus. To mysterier som møtes; barnet og Gud.

Stillhet og bønn

Cavalletti så at barnet trengte tid, stillhet og mulighet til selv å arbeide med tekstene. Mye stillhet. For det er i stillheten barnet selv bearbeider de ordene det har hørt. Fra første stund hjalp Sofia og Gianna barna å finne fram til stillheten. Uten stillhet, ingen bønn. Og bønnen, ikke minst den vi møter i eukaristifeiringen, er målet for katekesen. Den er målet for innvielsen i troens mysterium.

Kildene til trosopplæringen fant Cavalletti i Bibelen, liturgien og kirkens lære, så materialet er rikt og omfattende.[10] Men Cavalletti så at spesielt det lille barnet trengte å få tekstene, Ordet, lagt i hendene som noe det kunne arbeide med selv både gjennom bruk av hode og bruk av hender.

Materiell

Det er vanskelig bare å gi et lite barn som ikke kan lese, en Bibel i hendene og si: «Les.» Det ble derfor viktig for Sofia å finne måter å hjelpe barnet indirekte på, ikke gjennom forklaringer, men gjennom å hjelpe barnets egen fordypning i tekstene, slik at det kunne dvele ved det som var delt under felles lytting til ordet. Dette gjorde hun gjennom å utvikle materiell som barna kan bruke for selv å arbeide med tekstene. Når barna arbeidet med lignelser, leste de for eksempel lignelsen om den verdifulle perlen

fra Bibelen. Etterpå leste de lignelsen nok en gang, men denne gangen med enkle figurer som viste kjøpmannen, huset hans, kistene med perler og så videre. Disse ble beveget i forhold til teksten, på en slik måte at bevegelsen og tekstens enkelte ledd ble knyttet til hverandre. Dette ble gjort som en indirekte hjelp for barnet, slik at det i etterkant skulle kunne koble materiellet til lignelsen og kunne arbeide videre med lignelsen på egen hånd. Materiellet var ikke ment å være en hjelp for den voksne i den voksnes presentasjon av selve lignelsen, men en hjelp for barnet. En sideeffekt av det at kateketen selv lagde (og fortsatt lager) sitt eget materiell til bruk i katekesen, er at også kateketen får mulighet til egen meditasjon mens hun/han pusser figurene og reflekterer over teksten de skal brukes til. På denne måten kan materiellet gi meditasjon som fører videre til bønn, for både barnet og den voksne.

Slik ble temaene valgt og utviklet i en stadig og fortsatt veksling mellom barns reaksjoner og skrivebordsstudier.

Metode

Når Sofia Cavalletti snakket om metode, var hun opptatt av hva som skal formidles og hvilken metode som passer til det som ønskes formidlet. Hun mente at valget av metode er så viktig at feil valg kan ødelegge budskapet. I katekesen brukte hun derfor mange metoder, avhengig av hva som skulle formidles.

Observasjon av barna gjorde imidlertid at hun forsto at barna tok opp tegn som språk veldig raskt. Det visuelle språket med tillegg av bare noen få ord, noen bevegelser og noen få gjenstander, var det som talte mest til barna og da spesielt de aller yngste. Og det hun så, var at barna når de ble presentert ting gjennom disse enkle, men innholdsrike tegnene, hadde stor evne til å gå inn i og meditere over, kontemplere, tegnene og gå bak dem inn i det mysteriet som ligger bak. Denne evnen til å bevege seg mellom det transendente, bak tegnet, og det dennesidige, det konkrete, er en evne som barn under seks år har som gave, og som hvis den blir utviklet, vil være en nøkkel til en mer altomfattende, global, forståelse av tilværelsen, av Guds storhet, når barnet passerer seks år.[11] Ja, for resten av livet. Det er et språk som liturgien har brukt gjennom århundrene, men som mange mangler forståelse for fordi de ikke er blitt innviet i det.

Men også Bibelen bruker dette språket. Den forteller Guds folks historie gjennom hendelser, som må forstås som de er beskrevet. Men de har også en dypere mening som Guds handling i Israel, ja, Guds handlinger gjennom *hele* historien.

Bibelen og liturgien snakker samme språk, hentydningens språk. Både Bibelen og liturgien bruker et språk som inneholder mer enn ordene vi leser. Det er en rikdom bak som vi kan ledes inn i, og som vi ikke kan se noen ende på. Det er noe av det som gjør Bibelen og liturgien spennende både for barna og de voksne. Når vi bruker tegn som metode, tegnenes språk, i vår tilnærming til Bibel og liturgi, åpnes det litt etter litt, etter hvert som man blir kjent med dette språket, stadig nye og videre horisonter for oss. Dette så Cavalletti at barna hadde stor evne til å fange opp og ta aktiv del i.

Det står i sterk kontrast til definisjoner slik man har sett gjennom andre typer undervisning, og som har til oppgave å begrense innholdet, forklare det.[12] Disse andre typene undervisning står i en motsetning til innvielse i mysteriet, som er katekesens oppgave, mente Cavalletti. Det man ønsker å formidle, er et mysterium og derfor ikke definerbart, skriver hun.[13] For Den gode hyrde katekese var derfor tegn som metode, slik kirken har brukt det gjennom århundrene, den beste metode. En metode som også ivaretar spesielt det minste barnets evne til undring.

Valg av tekster

Etter hvert som katekesen spredte seg og man gjorde observasjoner over hele verden, så man at det var tema som

barna var mer opptatt av enn andre på ulike alderstrinn. Normal inndeling av gruppene har vært tre til seks år, seks til åtte/ni og ni til tolv. Man førte lister over hvilket materiell barna søkte tilbake til og fant ut at det var noe de søkte om og om igjen. Man prøvde ut ulike presentasjoner og ulikt materiell og registrerte reaksjonene. Førte arbeid med tema/materiell til glede, ble det tatt som tegn på at det var riktig næring.

Det var altså ikke slik at Cavalletti og hennes medarbeidere kom med en liste over tema barna *skulle* gjennom fordi de voksne hadde bestemt at det var bra for dem, men de «satte fram ulike retter» og så hva barna «forsynte seg av.»

Så gjennomgikk de nøye de temaene som barna syntes å være opptatt av, og som ga dem glede, og analyserte dem ut fra psykologiske faktorer når det gjaldt utviklingstrinn. De så på temaene i forhold til bibelske kilder, liturgisk tradisjon og også ut fra hvilken tradisjon man fant hos kirkefedrene.[14]

Slik ble temaene valgt og utviklet i en stadig og fortsatt veksling mellom barns reaksjoner og skrivebordsstudier.

Det man oppdaget gjennom dette arbeidet, var at barna med stødig hånd førte de voksne inn i det mest essensielle i den kristne tro, noe som igjen førte til at man kuttet og kuttet i de mer sekundære tingene. Det som var overflødig, ble forkastet, og man sto igjen med en ramme som riktignok var gjennomarbeidet læremessig og metodisk av de voksne, men som var utvalgt av barna ut fra deres behov.

Sofia snakket alltid om hvilken gave barna hadde gitt henne gjennom dette samarbeidet. Hun kunne også si at det kravet til essens som barna stilte, ofte kunne være en stor utfordring for den voksne. Vi har ofte mye som vi vil legge til, som er viktig for oss personlig når vi underviser. Men i verste fall kan dette ødelegge for barnets møte med det essensielle i Bibel og liturgi, mente Cavalletti.

Under disse observasjonene var det noen tekster som dekket barnas behov bedre enn andre, og som også kom gjennom flere runder med skrivebordsbehandling. Når barn i alderen tre til seks år for eksempel fikk møte lignelsen om Den gode hyrde, ble de fylt med glede; en glede som ga total tilfredshet, intens stillhet og som gjorde at barnet ønsket å holde fast på den tilstanden de var inne i. Barna ba om å få høre lignelsen om og om igjen, inntil de kunne den og var i stand til å arbeide videre med den i sitt eget indre sammen med den indre mester. Gjennom det barna uttrykte i samtaler, gjennom bruken av motiver av Den gode hyrde i tegninger og bønner, så Cavalletti og hennes etter hvert mange medarbeidere over hele verden at det bildet av Gud som barnet i denne alderen spesielt var tiltrukket av, var Den gode hyrde som kaller hver eneste sau ved navn. Det vil si at han har et personlig forhold til hver eneste sau. Han har et personlig forhold til meg. Dette er også grunnlaget for at barnet selv kan se at Den gode hyrde har et slikt forhold også til alle andre mennesker; alle i gruppen, familien og etter hvert, når de begynner å få en forståelse av tid og sted, også alle mennesker i hele verden, de som lever nå, de som er gått bort og de som skal fødes i fremtiden. Men for det yngste barnet er det Den gode hyrdes kjærlighet gjennom bruken av navn på hver enkelt, som viser at forholdet er personlig, som er overordnet. Denne lignelsen dekker barnets tidligere omtalte «uendelige, altomfattende behov for kjærlighet,» og gjennom å få dekket dette behovet, finner de glede.

SE GL Gjennom det barna uttrykte i samtaler, gjennom bruken av motiver av Den gode hyrde i tegninger og bønner, så Cavalletti og hennes etter hvert mange medarbeidere over hele verden at det bildet av Gud som barnet i denne alderen spesielt var tiltrukket av, var Den gode hyrde som kaller hver eneste sau ved navn.

Når barna passerte seks år, så Cavalletti at de begynte å orientere seg mer i sine omgivelser og ble opptatt av tid. Og den samme opplevelsen av glede som barna viste ved presentasjon av Den gode hyrde, viste de nå ved presentasjoner av og arbeid med Guds rikes historie og Guds plan. Det å se historien rullet ut som en lang, sammenhengende historie som Guds skaperverk, som Guds plan og som Guds rikes historie, satte barna inn i en helhet hvor livene deres fikk mening og håp. Presentasjonen av Guds plan og historie viste at Guds historie er én historie, med én Gud som er til stede gjennom hele historien.

I motsetning til de minste barna vil de eldre barna ikke gå tilbake til den samme historien om og om igjen og fordype seg i denne ene. Det større barnet vil ønske å dvele ved temaet og gå inn i det på ulike måter, noe Cavalletti fanget opp. Hun utviklet derfor mange presentasjoner for barna rundt Guds rike og Guds plan. Og alle gjorde barnet delaktig i Guds plan, og det ga håp. Når barn i denne alderen ber «Komme ditt rike» i atriet, ber det ikke bare en bønn, men det har et solid bilde av hva dette «Guds rike» som kirken arbeider for og venter på, vil være; når Gud er alt i alle, i parusien; ved Jesu Kristi gjenkomst i herlighet.

Kjærlighet til Gud

Som en gyllen tråd gjennom hele Sofias tenkning, går «Gud som giver». Barna møter Gud som den som hele tiden gir. Ikke krever. Gud skaper planetene, stjernene som lyser opp natten, vannet, livet i havet, fuglene under himmelen, trær, blomster, frukt og bær, gress, slik at dyrene skal ha noe å leve av. Gud skaper i overflod av alt, noe til nytte, noe til glede. Når Gud skaper mennesket, er det som om det kommer til et festbord dekket med gaver. Og Gud gir denne gaven til menneskene fordi han elsker dem, hvert eneste menneske, og vil dele alt med dem. Og til sist gir han seg selv. Den største av alle gaver.

Sofias uavbrutte fokus på Gud som den som gir, gjorde at barna ble glad i Gud. Og svaret på Guds kjærlighet var (og er) kjærlighet. Et personlig forhold til en som alltid er der og som vil være der.

Inger Marit Brorson er kontaktperson for Den gode hyrde katekese i Norge. Hun har oversatt fire av Cavallettis bøker til norsk og arrangerer kurs i katekesen på norsk. Hun var en personlig venn av Sofia Cavalletti.

Noter

1 *Den indre mester* eller *den indre lærer* beskriver generelt en drivkraft nedlagt i alt liv til mer liv; til utvikling. I katekesen forstås *Den indre mester* som Guds ånd virksom i mennesket.
2 Denne historien er gjengitt mange steder, for eksempel i *Den gode hyrde og barnet, en vandring i glede*, Oslo 2005, s. 90
3 Cavalletti, Sofia, *Barnets religiøse potensial*, Oslo 2009, s. 18ff (Hele kapittel 1 av interesse)
4 Atrium i denne sammenhengen, er det stedet/rommet hvor undervisningen blir gitt, for utfyllende beskrivelse, se Cavalletti, Sofia, *Barnets religiøse potensial*, s. 31-32
5 Ibid, s.22
6 Ibid, s. 24
7 Cavalletti/Coulter, *Way of Holy Joy*, Chicago, LTP, 2011, s. 30
8 Rebekah Rojcevicz, *Reclaiming our gifts as "unprofitable servants*, foredrag holdt i forbindelse med Servant Song; the spirituality of the catechist, July 20 -22, 2012, Chicago, Ill., The Cenacle Retreat and Conference Centre. Private notater.
9 Cavalletti, Sofia, *Barnets religiøse potensial*, s. 31
10 *Den gode hyrde og barnet, en vandring i glede*, s. 37
11 *Den gode hyrde og barnet, en vandring i glede*, s.56
12 For utfyllende lesning om Cavallettis syn på begrensende katekese, se Cavalletti, Sofia, Barnets religiøse potensial, s. 101
13 Ibid.
14 Cavalletti/Coulter, *Way of Holy Joy*, s. 46

P. Arne Marco Kirsebom sscc khs (tekst og foto)

Fotografiets blikk

Som teolog søker jeg å se,
å se med forstandens klarhet,
med hjertets lys.
Jeg søker å se innover, utover, oppover, over.
Jeg ønsker å se dypere.

Det indre blikk og det ytre blikk står i forhold til hverandre.
I det ytre blikk kan vi erkjenne det indre bak det ytre.
Det ytre og det indre blikk kan utfylle hverandre.
Vi kan skue noe av Gud ved å skue skapelsen,
se dens skjønnhet.

Fotografens kamera «ser» på en egen måte.
Teknikken, skapt ved menneskets kunnskap,
gjør det mulig å skue noe gjennom fotografiet,
som øyet ser annerledes.
Ved det fastholdte øyeblikk kan det vise virkeligheten
på en utfyllende måte for øyet.
Fotografiet kan vise mer og annet enn det øyet ser. ▸

Et øyeblikk kan holdes fast og stoppes.
Det som synes oss i bevegelse, kan fryses,
det som synes stillestående, kan sees i bevegelse.
Havets bølger kan stoppes til en blank overflate,
skyenes bevegelse forsterkes,
ved kameraets annet forhold til tid.
Virkeligheten synes forvandlet.
Fotografiet kan åpne betrakteren videre enn øyet tillater.

Lyset maler bildet,
lyset skjenker farger,
lyset varmer eller kjøler,
skygger eller blender.
Fotografiet er lysets kunst.

Gud skapte lyset og så det var godt.
Gud skilte lyset og mørket.
Gud skilte vannet under og over hvelvingen.
Gud skapte himmel og jord
og så det var godt.

P. Arne Marco Kirsebom sscc khs (f. 1959) er sogneprest i St. Olav menighet i Oslo og superior for picpuspatrene i Norge. Tidligere generalvikar i Oslo katolske bispedømme (2006-2010). Har de senere årene videreutviklet sin interesse for foto, blant annet deltatt i fotoutstillinger og driver nettstedet arnemarcophotos.com.

Biskop Jan Smit i Barentsburg, antagelig etter pontifikalmesse og konfirmasjon 8. august 1926
Fra Sjef van Dongen, *Vijf jaar in ijs en sneuw, Mijn leven in het Noordpoolgebied*, Amsterdam, 1929.

Msgr. Torbjørn Olsen

Den katolske kirke og Spitsbergen i 1913

Svalbard var lenge land uten herre. Norge, under utenriksminister Johannes Irgens (1869-1939), ønsket å gjøre øygruppen til sitt territorium, men støtte på motbør internasjonalt. Det var Pavestolen som først skulle anerkjente Svalbards tilknytning til Norge, etter påtrykk fra biskop Johannes Olav Fallize. I 2013 kan vi således feire at det er hundre år siden Fallize beveget Roma til å endre den norske overhyrdes tittel til *Vicarius Apostolicus Norvegiensis et de Spitzberg*.

For nordmenn flest er Svalbard en del av Norge. Svalbardloven er helt klar: «Svalbard er en del av kongeriket Norge.»[1] For andre stiller det seg kanskje litt annerledes. Den polske ambassadør sa en gang til forfatteren av denne artikkel at Svalbard jo er et internasjonalt område som administreres av Norge. Det finnes argumenter for begge standpunkt, og sannheten ligger vel et sted mellom disse to ytterpunkter, alt ettersom man ser det.

For den som er litt kjent i katolsk organisasjon, er Svalbard en del av Tromsø stift. Da Nord-Norge ble skilt ut fra Det norske apostoliske vikariat i 1931, gjorde pave Pius XI det klart at det nye kirkedistrikt også skulle omfatte Svalbard:

> Naturligvis av egen drift, med sikker viten og etter Vår modne gjennomtenkning og med fylden av Vår apostoliske autoritet, ved å holde det frem ved foreliggende skrivelse, utskiller eller avdeler Vi territoriet til Norges tre fylker som man kaller *Finnmark, Tromsø* og *Nordland* (inklusiv også Spitsbergen-øygruppen), fra Norges apostoliske vikariat, og etter at det slik er adskilt gjennom Oss, oppretter Vi det som et nytt egenstendig kirkedistrikt og som Vi fra nå av lar få Nord-Norge som navn. Vi dekreterer at sete og residens for lederen av dette nye Nord-Norges kirkedistrikt skal befinne seg i byen som heter *Tromsø.*[2]

Slik har det siden vært. Fra 1987 besøker katolske prester fra Tromsø stift regelmessig Svalbard for å utføre geistlig tjeneste der.

Før vi kom så langt, finnes det en interessant historie, spesielt i 1913. Noe har til nå vært kjent gjennom publiserte kilder. Studier av arkivene så vel i Oslo som i Roma har vist at historien inneholder mer av interesse. Vi skal først se hva som hittil har vært offentlig kjent.

Lettest tilgjengelig er Bernt Eidsvigs bokutsagn:

> En grunn til at biskopen [Johannes Baptiste Fallize] var velsett i politiske kretser, var hans holdning i forhold til Spitsbergen. I 1913 beveget Fallize Roma til å forandre den norske overhyrdes tittel til *Vicarius Apostolicus Norvegiensis et de Spitzberg*. Svalbard var på denne tid herreløst land, men det var et ønske i Norge om å gjøre øygruppen til norsk territorium, og den første formelle anerkjennelse av øygruppens tilknytning til Norge kom altså fra Pavestolen på Fallizes oppfordring.[3]

Svalbardforskeren Thor B. Arlov trekker frem dette og karakteriserer det som et «veloverveid trekk» fra Fallizes side, «som ville vise seg som norsk patriot».[4]

Biskop Fallize og utenriksminister Irgens

I 1912 var Johannes Baptista Fallize (1844-1933) katolsk biskop og Johannes Irgens (1869-1939) utenriksminister i Norge. Førstnevnte var luxemburger av opphav, men som biskop i Norge en markant norsk nasjonalist. Sistnevnte (som for øvrig er far til den senere sentrale katolske prest Henrik Irgens) hadde bakgrunn som jurist og diplomat og var medlem av en regjerning som strevde med forhandlinger om Spitsbergens folkerettslige stilling.

Til da hadde øygruppen vært *terra nullius* (ingenmannsland), noe som skapte større og større problemer med den befolkningsvekst og industrialisering (gruvedrift) som nå fant sted. Norsk ønske om å gjøre øygruppen til en del av Norge støtte på motbør internasjonalt av flere grunner. Folk, virksomheter og investeringer fra ulike land var alt tungt etablert på øygruppen. Forskjellige internasjonale konferanser ble holdt og skulle holdes, herunder en «tremaktskonferanse» i 1912. Det meste pekte i retning av en form for fellesstyre *(condominium)* med Norge, Sverige og Russland som ledende. Hvor sterk posisjon Norge skulle ha, var omstridt. Første verdenskrig avbrøt denne prosess, og det var først ved Versailles-freden at Svalbardtraktaten (1920) kom på plass og førte til norsk suverenitet (men med klare internasjonale forpliktelser) fra 1925.

Tidsskriftet *St. Olav* gjengav samme år en norsk oversettelse fra et oppslag i *Luxemburger Wort.* Med referanse til årsskiftet 1912/1913 het det om «de kirkelige og de politiske forhold paa Spitsbergen» at Fallize hadde besøkt den norske utenriksminister Irgens, og de var kommet inn på temaet Spitsbergen:

> Da spurte mgr. Fallize ministeren om det kanske var gavnlig for Norges hensikter i dette spørsmaal at den hellige fader vilde forene Spitsbergen i *kristelig* henseende med Norges Apostoliske Vikariat. Ministeren grep denne tanke med glæde og utropte: 'Aldrig kunde vi takke den hellige fader og Dem nok, hvis De vilde yde Norge denne tjeneste'.[5]

Kilden her må utvilsomt være den eldre Fallizes erindring og tilbakeblikk.

I kopibok for den apostoliske vikar i Norge finnes det et tre siders langt brev, datert Kristiania 30. desember 1912, fra biskop Fallize til utenriksminister Irgens der han tillater seg «at fremlægge for herr ministeren et spørsmaal som muligens *er av interesse for vort land».* Ute i brevet kommer han så inn på omsorgen for katolikker på Spitsbergen, og så heter det om kirkelig ansvarsplassering:

> Her kan der bli tale om Norge, Sverige eller Rusland. *Da Norge altid har vist sig uendelig mere frisindet likeoverfor katolikerne end Sverige og især Rusland, da desuten Spitsbergen geologisk set er den naturlige fortsættelse av Norges land,* og da man tør anta, at resultatet av de internationale forhandlinger om disse øers civile forvalt-

> ning vil bli, *at Norge blir betrodd dermed,* finder jeg det naturligst at foreslaa den hl. stol at forene Spitsbergen med det apostoliske vikariat for Norge. *Desuten kunde man forutse, at en saadan kirkelig indlemmelse senere med nogen nytte kunde paaberaabes til fordel for disse øers politiske forening med Norge.*

Den politiske hensikt er klar, og Fallize presiserer sågar:

> Jeg vilde dog ikke gjøre noget skridt i denne retning uten først at ha forelagt herr ministeren det spørsmaal, om De personlig eller den kgl. norske regjering delte denne min anskuelse og fandt dette skridt opportunt i landets interesse. Jeg vil ikke skjule, at det vilde glæde mig meget om man senere kunde finde i Vatikanets arkiver, *at herr utenriksminister Irgens navn var knyttet ogsaa til dette skridt paa veien til Spitsbergens politiske forening med Norge*.[6]

Fra utenriksministeren foreligger det et brevkort med svar, datert 4. januar 1913:

> I anledning av Deres Høiærværdigheds ærede skrivelse av 30 december sidstleden vilde jeg sætte pris paa at erholde en samtale med Dem, og tør forespørge, om jeg kunde søge Dem paa Deres kontor mandag 6 ds. kl. 6 e.m. Vilde De godhedsfuldt svare mig herpaa pr. telefon?[7]

Dette viser at henvendelsen i høyeste grad har interessert utenriksministeren. Det ser ut som om besøket først fant sted torsdag 9. januar 1913. Hvorvidt biskopen tidligere hadde vært på besøk hos utenriksministeren og der første gang luftet ideen, er uklart.

Fallize og Vatikanet

I Propagandakongregasjonens arkiv på Gianicolohøyden i Roma finnes (i håndskrift og avtrykk) Fallizes oppfølgende brev på fransk som raskt ble sendt til Roma (datert 13. januar 1913).

Fallize presiserer overfor Vatikanet at på Spitsbergen har situasjonen befolkningsmessig endret seg totalt de siste år med alt fra besøkende turister til nye stedlige aktiviteter som krever arbeidskraft. Den nye befolkning skal også omfatte en god del katolikker.

Han leverer seks sentrale argumenter for at Spitsbergen kirkelig sett bør knyttes til Norge, og at det med fordel kan skje ved at hans vikariat utvides:

- Norge har en mer liberal og rettferdig religionspolitikk overfor Den katolske kirke (enn Sverige og Russland)
- geologisk og geografisk tilknytning til Norge
- først og fremst er det nordmenn som bor på og reiser til Spitsbergen
- all kommunikasjon til Spitsbergen går via Norge
- alene Norge har direkte telegrafforbindelse med Spitsbergen
- Norges tiltenkte rolle i det juridiske styre av Spitsbergen

Biskopen nevner at den norske regjering vil se positivt på hans initiativ. Men noe egentlig politisk argumentasjon finnes ikke i henvendelsen, mer en henvisning til naturlige og kulturelle fakta. Og så ber Fallize om hurtigbehandling.[8]

Vatikanet bad straks – kanskje ikke helt i tråd med Fallizes opplegg, kan ting senere tyde på – biskop Albert Bitter i Stockholm om en uttalelse. Heldigvis – igjen sett fra Fallizes synsvinkel – skapte dette ikke problemer. Rett nok mente biskop Bitter at Spitsbergen geografisk befant seg nærmere Sverige enn Norge. Men han had-

de ikke noe kapasitet til å ta seg av øygruppen. Så dette måtte gjerne bli en sak for Norge.

Propagandakongregasjonens behandling av saken

Propagandakongregasjonen oppnevnte kardinal Casimiro Gennari (1839-1914), en arbeidsom og dyktig italiensk kanonist, til saksordfører.

Kardinalens betenkning bygger selvfølgelig på biskop Fallizes brev. Interessant er det at den i pkt. 1 blant næringsmuligheter på Spitsbergen nevner olje og andre mineraler! Så står det i hvert fall i den trykte betenkning. Men deretter er olje *(olii)* med håndskrift korrigert til kull *(carbone)*.

Fra biskop Bitter har kardinalen nok at Spitsbergen ligger nærmere Sverige enn Norge (pkt. 2). Likevel legger han til grunn Fallizes argument om geologisk tilknytning til Norge. Uansett er området så vel politisk som religiøst *terra nullius*. Han presiserer at Spitsbergen ikke danner noen stat, enn si en uavhengig stat.

Nå er det på tide å gi en klarere politiske og religiøs bestemmelse av ansvaret for folket på Spitsbergen (pkt. 3). Tre europeiske nasjoner er alt kommet til enighet, nemlig Russland, Sverige og Norge.

Kirkelig er Spitsbergen Propagandakongregasjonens ansvar. Så går Gennari over til å beskrive de historiske forhold etter at den lutherske heresi la Norden i total religiøs ruin.

Deretter kommer han inn på de folkerettslige forhold (pkt. 5). Og her holder han seg ikke bare til Fallizes fremstilling. Han har tydeligvis – antagelig til forskjell fra Fallize selv! – arbeidet med den oversendte protokoll fra tremaktskonferansen i 1912.

Kardinalen legger til grunn at Spitsbergen skal forbli et egenartet område, vesensforskjellig fra Norge, et internasjonalt område, åpent for alle nasjoner, fortsatt et *territorio nullius*, men med ordnet styreforhold. Styret skal være et slags *condominium* eller fellesstyre ved en kommisjon. Og øygruppen skal være nøytral ved eventuell krig. Bildet er ganske forskjellig fra de sterke koloniale tanker mange gjorde seg i Norge og som Fallize ikke var uvillig til å støtte.

Betenkningen ender (i pkt. 8) opp med at kardinalen retter kongregasjonsmedlemmenes oppmerksomhet inn på den åndelige bistand *(l'assistenza spirituale)* til innbyggerne på øygruppen Spitsbergen og fremsetter – slik det er vanlig ved saksbehandlingen i kongregasjonene – følgende *dubium* eller «tvilsspørsmål»: «*Om og eventuelt på hvilken måte det høver seg å opprette en ny misjon på øygruppen Spitsbergen; ved å betro forvaltningen av den til Norges apostoliske vikar.*»[9]

Det synes klart at tvilsspørsmålet som fremsettes til besvarelse, *ikke* dreier seg om «innlemmelse» av Spitsbergen i Norge, hverken kirkelig eller folkerettslig, men om «ordnede forhold» på Spitsbergen.

Spørsmålet ble behandlet av kardinalene i Propagandakongregasjonen 26. mai 1913, og de besvarte tvilen positivt. Samme dag godkjente pave Pius X beslutningen.

Det ble etter dette i kongregasjonen utarbeidet et dekret på latin med overskrift «Øygruppen Spitsbergen knyttes til Den norske apostoliske vikariat», datert 1. juni 1913. I norsk oversettelse lyder det:

> De i nord beliggende øyer som danner øygruppen som heter Spitsbergen og som før i tiden var ubebodd, ja, endog ble betraktet som ubeboelige, er i disse siste år begynt å bli besøkt regelmessig av mange folk fra alle kanter, særlig fra Russland, Danmark og Sverige, men fremfor alt fra Norge; de kommer enten som turister eller for der å drive fiske eller jakt eller i det øyemed å utvinne de mineraler som mange steder forefinnes i disse øyers skjød. Følgen er at ikke så få har satt fast bopel for seg og sine familier på denne øygruppe. For at det nå på noen måte kan sørges for de der ankommende eller bosatte katolikkers åndelige behov og for at det kristne Evangelium også kan forkynnes for alle i disse så avsides

> liggende områder, har deres eminenser i dette Hl. råd for kristennavnets utbredelse under generalrådsmøte den 26. mai d.å. drøftet det som den ærede msgr. Johannes Baptist Fallize, den norske apostoliske vikar, nylig har forelagt denne hl. kongregasjon angående disse områders så vel åndelige som politiske og økonomiske forhold. Etter moden overveielse av alle disse forhold og med hensyn til hva den omtalte norske apostoliske vikar og den ærede msgr. Albert Bitter, Sveriges apostoliske vikar, har foreslått for denne hl. kongregasjon, har kongregasjonens medlemmer enstemmig kommet frem til følgende: Øygruppen Spitsbergen blir å knytte til Det norske apostoliske vikariat nærmest som en integrert del av det ene og samme vikariat som fra nå av blir å hete Det norske apostoliske vikariat med Spitsbergen. Da denne deres eminensers oppfatning var lagt frem av denne hl. kongregasjons undertegnede sekretær i audiens den 26. s.m. for H.H. ved Guds forsyn pave Pius X, fant Hans Hellighet det på alle måter i sin godhet verdig til at han kunne approbere og bekrefte det, og han instruerte om at foreliggende dekret over saken skulle ekspederes.[10]

Dekretet bruker ingen politisk begrunnelse, men en rent kirkelig for tiltaket. Samtidig nevnes de bakenforliggende politiske og økonomiske forhold. Det er ikke overraskende. For den politiske støtte skulle jo ikke være i form av en støtteerklæring, men i form av et kirkelig tiltak.

Mer påfallende er det at dekretet ikke inneholder opplysninger om opprettelse av en ny *misjon* i «personalunion» med det norske apostoliske vikariat, men derimot at øygruppen skal bli «nærmest som en integrert del av det ene og samme vikariat». For så vidt kan det se ut som om dekretet imøtekommer Fallizes anliggende mye mer enn kardinal Gennaris betenkning samt avgjørelsen av det fremsatte tvilsspørsmål i generalkongregasjonen og pave Pius Xs godkjennelse. Hvorvidt dette er en riktig bemerkning, er ikke godt å avklare helt, og enda mindre hvorvidt det dreier seg om en bevisst dreining eller om en «glipp». Skulle det dreie seg om en bevisst dreining, oppstår igjen spørsmålet hvem som kan stå bak den? Kan det dreie seg om en meningsforskjell mellom saksordføreren (kardinal Gennari) og kongregasjonens prefekt eller sekretær? Eller skyldes det bare at man ved utarbeidelsen av dekretet først og fremst har brydd seg om å se på Fallizes henvendelse, og ikke så mye på kardinalens betenkning? Formuleringene i dekretet minner utvilsomt om formuleringene i Fallizes brev.

I overskriften brukes ordet *adnectitur* (knyttes til). Det dukker også opp i selve teksten. Ordet kan naturligvis minne om uttrykket «anneksjon», slik det ble utlagt i Norge. Men det bakenforliggende italienske ord *affidandone* (ved å betro til) trekker ikke i den retning.

Adnectere er et vanlig kirkerettslig uttrykk for permanente ansvarskobling, men har ikke noe med «sammenslåing» eller «inkorporasjon» å gjøre. I den lovbok som var under utarbeidelse i 1913, heter det f.eks. (kursivering her av gjengivelsen av «adnectere»): «Den jurisdiksjonsmyndighet som ut fra selve den gjeldende rett er *knyttet* til et embete, er ordinær; ...»[11] Ordbruken er den samme i den nye lovbok som kom i 1983: «Den styringsmyndighet som ut fra selve den gjeldende rett *knyttes* til et embete, er ordinær; ...»[12] Sammenslåing uttrykkes i dag med et helt annet ord: «Dersom helheter av personer eller ting som er offentlige juridiske personer, således *slås sammen* [coniungantur] at det av dem blir etablert en eneste helhet ...»[13] Den nærmeste parallellbestemmelse i 1917 lød: «[En *union* av beneficier er:] *Utslokkende* når det ut fra nedleggelse av to eller flere beneficier lages ett nytt og eneste beneficium, eller en eller flere *forenes* [uniuntur] slik at de opphører å eksistere.»[14]

Man kan også merke seg at mens kardinalene svarte på spørsmålet om det høver seg at misjonen på Spitsbergen blir knyttet til Norges apostoliske *vikar* (altså en

form for personalunion), heter det i dekretet at øygruppen blir å knytte til *vikariatet* (i retning sammenknytning av enhetene?).

Den tilføyde presisering «nærmest som en integrert del av det ene og samme vikariat» *(quasi partem integralem unius eiusdemque vicariatus)* er ikke uviktig. Umiddelbart tyder ordet «integrert» *(integralis)* på at man integrerer Spitsbergen i Norge, og derved gjør øygruppen (kirkerettslig) til en del av Norge. Mot dette taler imidlertid begrepet «nærmest som» *(quasi)*, et fast faguttrykk for noe som ligner på hverandre, men som ikke er det samme! Rett lesning av dette vil derfor være at Spitsbergen for alle praktiske formål skal betraktes som en del av Norge, men som likevel formelt og prinsipielt ikke er det.

Offentliggjørelse i Norge

Med disse forbehold in mente kan man merke seg at oversettelsen av den aktuelle setning i dekretets norske tekst som ble offentliggjort i *Morgenbladet* 27. juni 1913, og mange år senere i *St. Olav*, er klart misvisende. Ovenfor er følgende oversettelse anvendt: «Øygruppen Spitsbergen blir å *knytte til* Det norske apostoliske vikariat *nærmest som* en integrert del av det ene og samme vikariat som fra nå av blir å hete Det norske apostoliske vikariat med Spitsbergen.»

Den på norsk offentliggjorte oversettelse lød derimot: «at øgruppen kaldt Spitsbergen skal *forenes med* det apostoliske vikariat for Norge som utgjørende en integrerende del av et og samme vikariat, hvilket fra nu av skal hete: 'Apostolisk Vikariat for Norge og Spitsbergen.'»

Det er åpenbart at man (med viten eller i uvitenhet?) har forfalsket «knytte til» *(adnectendum)* til «forenes med». Og kort og godt har man valgt å sløyfe det viktige presiserende uttrykk «nærmest som» *(quasi)*.

Vikariatets nye navn blir «Det norske apostoliske vikariat med Spitsbergen» *(Vicariatus apostolicus Norvegiensis et de Spitzberg)*. Det svarer helt til Fallizes ønske.

Oversettelse av dekretet i *Morgenblandet* hadde overskriften «En kirkelig anneksion». I introduksjonen heter det: «Vi er sat istand til at meddele et interessant dokument, som paa en for vort land ikke ubehagelig maate berører Norges i den senere tid hyppige omtalte forhold til Spitsbergen. Det viser nemlig, at efter den anskuelse, som er gjort gjældende av den katolske kirkes øverste styre, staar intet land Spitsbergen politisk, økonomisk og kulturelt nærmere end Norge.»[15]

Her innkasserer man altså full uttelling for Fallizes innsats. Som en viss unnskyldning for denne fordreining av de historiske fakta, må anføres at ingen i Norge på det tidspunkt kjente eller kunne kjenne til kardinal Gennaris betenkning. Man hadde kun dekretets tekst å forholde seg til.

Svalbardtraktaten

Ved fredsforhandlingene i Versailles etter Første verdenskrig kom igjen Spitsbergen opp på forhandlingsbordet. Fra norsk side ble det her gjort krav på at Spitsbergen skulle «tilfalle Norge», også som erstatning for tap landet hadde lidd under krigen.

21. november 1919 kunne en kommisjon godkjenne den endelige traktattekst. Denne gav Norge suverenitet eller «full og uinnskrenket høyhetsrett» *(la pleine et entière souveraineté)*[16] over Spitsbergen, hvis utstrekning ble definert til å omfatte et større område. Samtidig ble det gitt et omfattende sett av rettigheter også til andre lands borgere. De økonomiske forhold ble regulert slik at Norge ikke kunne drive en diskriminerende politikk eller trekke skatteinntekter ut av Spitsbergen. Øyene skulle være demilitarisert. For å garantere det hele måtte Norge utarbeide en bergverksordning som trengte internasjonal godkjennelse. I praksis ble *terra nullius*-statusen langt på vei *reelt* opprettholdt. Reaksjonene i Norge på forhandlingsresultatet var blandet. En god del var skuffet over traktatens store mengde konsesjoner til utlendinger – selv om man offisielt valgte å stille seg positiv. Mer ville knapt være å oppnå.

Vatikanets avgjørelse i 1913 hadde neppe noe direkte innflytelse på det endelige resultat i 1920.

Det som likevel gjør det tidlige katolske initiativ interessant, er på den ene side det samspill mellom stat og kirke som her fant sted, vel i første omgang med tanke på å hjelpe Norge med dets ønsker vedrørende Spitsbergen. På den andre side kan det være interessant å undersøke eventuelt sammenfall mellom standpunktet Den katolske kirke landet på i 1913, og det som ble det faktiske resultat da traktaten var en realitet.

Hva angår det *katolske initiativ for å «hjelpe» Norge*, ligger det primært hos den apostoliske vikar i Norge, biskop Fallize. Hans motivasjon har helt sikkert vært sammensatt. Det er også tydelig at utenriksministeren griper denne hjelpende hånd for alt hva den måtte være verd. Man forsøker å fremme saken så formålstjenelig som mulig. I Vatikanet kan det se ut som om denne «hjelp til Norge»-dimensjonen dempes betraktelig. Derimot ser man positivt på å bidra til ordnede forhold på Spitsbergen, og man har ikke noe imot at Norge spiller den rolle som tremaktskonferansen i 1912 hadde anbefalt. I tillegg kommer selvfølgelig de teoretisk sett viktige kirkelige spørsmål.

Mht. det faktiske *sammenfall mellom Vatikanets standpunkt og traktaten*, finnes flere interessante tilnærmingsmåter. Man kan se på forholdet fra en formell, funksjonell og materiell synsvinkel.

Formelt tillegger traktaten Norge den «fulle og uinnskrenkede høyhetsrett» over Spitsbergen, dvs. full suverenitet. Det motsatte ville vært å få tildelt Spitsbergen som mandatområde. Hva som ble oppnådd, var nok mye mer enn man tidligere kunne håpet på. Samtidig heter det ikke at Spitsbergen innlemmes i Norge. Rett nok sier svalbardloven at Svalbard er en del av kongeriket Norge, men dette er en unilateral lovtekst og ikke traktattekst. Selve Vatikan-vedtaket i 1913 beveger seg nok i nærheten av denne suverenitetsoppfatning ved at det permanent gjør den norske apostoliske vikar automatisk til vikar også over Spitsbergen. Samtidig opprettes Spitsbergen formelt som egen misjon. Dekretet og de senere offentliggjørelser synes å ha gått noe eller mye lenger, og de ligger nærmest på linje med svalbardloven ved å gjøre Spitsbergen til «en integrert del» av vikariatet, noe som intuitivt kan leses på en annen måte enn det vitenskapelig er grunnlag for. Pave Pius X kan neppe tas til inntekt for dette ståsted, men kanskje Den katolske kirke på lavere nivå. Og det var i hvert fall det resultat som ble publisert i Norge i 1913. Det er også fullt sammenfall mellom definisjonen av Spitsbergens utstrekning i Fallizes henvendelse til Vatikanet og det endelige resultat i traktat og lov (10° – 35° Ø; 74° – 81° N).

Funksjonelt gir traktaten Norge styringsmyndighet på Spitsbergen. Dette ville i praksis et stykke på vei vært tilfelle ut fra tremaktsforslaget i 1912, men dog med klare begrensninger ettersom den overordnede styring skulle være felles ved Russland, Sverige og Norge. Det spesielle er at Spitsbergen ikke integreres i et demokratisk oppbygd system der styringen i prinsippet utgår fra stedets borgere og utøves på ulike nivåer gjennom deres valgte organer. I stedet er det de for fastlands-Norge (demokratisk) etablerte styringsorganer som tar direkte styring over et område utenfor fastlands-Norge med mange ikke-norske innbyggere. Dette gir er kolonialt inntrykk. Styringen skjer da også ved at Stortinget vedtar lover for Spitsbergen, regjeringen utsteder kongelige resolusjoner og utnevner en guvernør med tittel «sysselmann», og han utøver stor norsk statsmyndighet på øygruppen. Det partielle demokrati som siden er etablert på øygruppen (Longyearbyen lokalstyre), er fullt og helt basert på begrenset myndighetstildeling fra norske statsorganer. For det kirkelige styre spiller disse ting en mindre rolle ettersom kirkestyret i prinsippet ikke er demokratisk. Men både Vatikan-vedtaket og det etterfølgende dekret tillegger styringsfunksjonene til biskopen i Norge. Dette fremheves i dekretet ved dobbeltnavnet «det norske vikariat med Spitsbergen» samt i vedtaket ved at misjonen på Spitsbergen betros vikaren i Norge.

Materielt gjør traktaten Spitsbergen til noe helt annet enn Norge. Her har fremmede lands borgere rettigheter som de absolutt ikke har i Norge. Enhver diskriminering skal forhindres. Skatteinntekter skal forbli på

øygruppen. Og området skal i krig være nøytralt. Det tilsvarende er tilfelle i Vatikan-vedtaket der det tales om en egen misjon på Spitsbergen. Derimot er det ingen ting i dekretet, offentliggjøringen i Norge og den senere forvaltning som fremhever det materielt sett egenartede. Likevel må man si at Pius X landet omtrent slik traktaten senere gjorde.

Avslutning

Så snart norsk suverenitet over Spitsbergen var etablert, fikk vikariatet tilbake sitt gamle navn. Dette fremgår av et latinsk dokument fra Propagandakongregasjonen, 15. desember 1925.[17] Samtidig gikk man på norsk over fra å tale om Spitsbergen til å tale om Svalbard, en navneendring som skulle styrke (den tvilsomme) teori om at øyegruppen ble oppdaget av nordmenn alt i middelalderen.

Mens den lutherske biskop Eivind Berggrav først hold visitas på Svalbard i 1935, dro den apostoliske vikar i Norge, biskop Johannes O. Smit dit alt sommeren 1926. Hovedmålet var det da nederlandske gruvesamfunn Barentsburg, og her ble det holdt både pontifikalmesse og konfirmasjon. Ønsket om fast etablering av prest og søstre kunne dog ikke innfris. På en privat rekreasjonsreise besøkte den amerikanske kardinal Denis Joseph Dougherty Svalbard i 1927.

Som nevnt innledningsvis ble Svalbard knyttet til Nord-Norge ved tredeling av jurisdiksjonene i Norge i 1931. Men det var først i 1987 at noe faktisk betjening av Svalbard kom i stand.

Lokalt har ingen noen gang tenkt på den katolske betjening av Svalbard som en *egen* «misjon», aller minst i juridisk henseende. Men betjeningen er så egenartet – så vel økumenisk som finansielt og kommunikasjonsmessig – at Svalbard slik faktisk skiller seg ut som en *egen misjon*.

Msgr. Torbjørn Olsen er doktor i kirkerett, prest og økonom i Tromsø stift og arbeider med en jubileumsbok om Svalbard og Den katolske kirke.

Noter

1 Lov 17. juli 1925 nr. 11 om Svalbard, § 1.
2 Pius XI: Ap. skrivelse *Paterna caritatis* – Nord-Norges kirkedistrikt grunnlegges etter at territoriet er utskilt fra Norges apostoliske vikariat – 8. april 1931; original latinsk tekst i *Acta Apostolica Sedis* (AAS), årg. 23 (1931), s. 431.
3 Eidsvig, Bernt: «Den katolske kirke vender tilbake»; i J.W. Gran o.a. (red.): *Den katolske kirke i Norge – Fra kristningen til idag*, (Oslo: Aschehoug 1993), s. 243f.
4 Arlov, Thor B.: *Svalbards historie 1596-1996* (Oslo: Aschehoug 1996), s. 298.
5 «Et navn som ikke bør glemmes – i forbindelse med Svalbards indlemmelse i kongeriket Norge»; i *St. Olav,* årg. 37 (1925), s. 314.
6 Oslo katolske bispedømmes arkiv, kopibok (30. desember 1912), p. 94, s. 18-20
7 Oslo katolske bispedømmes arkiv, basert på avskrift gjort av Ulf Hatle.
8 Archivo Generale della S. Congr. de Propaganda Fide, *Rubrica 105, Dok. 67* (omslag), prot.nr. 155/1913: Pg. 68-89.
9 *Ibid,* pg. 96, 6: «DUBBIO – Se e come convenga erigere una nuova Missione nell'Arcipelago dello Spitzberg; affidandone l'amministrazione al Vicario Apostolico di Norvegia.»
10 S. Congr. de Propaganda Fide: Dekretet *Septentrionum insulas – Archipelagus de Spitzberg vicariatui apostolico Norvegiensi adnectitur,* 1. juni 1913; original latinsk tekst i *AAS,* årg. 5 (1913), s. 275.
11 *Codex Iuris Canonici* (1917) (CIC/1917), kan. 197, § 1.
12 *Codex Iuris Canonici* (1983) (CIC/1983), kan. 131, § 1.
13 *Ibid,* kan. 121.
14 CIC/1917, kan. 1419, nr. 1.
15 Ifølge *St. Olav,* årg. 37 (1925), s. 305.
16 Jf. *Traité concernant le Spitsberg*, art. 1.
17 Jf. S. Congr. de Propaganda Fide: Dekret 15. desember 1925; original latinsk tekst i *Kirkelige bekjentgjørelser for Norges apostolisk vikariat,* årg. 40 (1926), s. 16.

Erik Tonning

«Modernisme og kristendom» som tverrfaglig forskningsområde

Den amerikanske erkemodernisten Ezra Pound kunngjorde i 1922 at «den kristne æra» var definitivt over, og de fleste som forsker på den kulturelle bevegelsen som har fått sekkebegrepet *modernisme*, har fulgt i hans fotspor. Det har vært en viss variasjon i dateringen: Ikke alle ser midnatt den 29./30. oktober 1921 – da Pound mottok en lapp fra James Joyce om at *Ulysses* var ferdigskrevet! – som like mye av et vendepunkt i Vestens kulturhistorie. Men bildet av modernismen som en bevegelse som følger *etter* at kristendom er et tilbakelagt stadium, har derimot vedvart. *The Oxford Handbook of Modernisms* (2010) gir kristendom en aldri så liten parentes som innledning til en diskusjon om okkultisme, men at kristendom kan forstås som en vedvarende og grunnleggende innflytelse på modernismen i sin egen rett, er det ingen som nevner. Som Timothy Larsen påpeker i sin bok *Crisis of Doubt* (2006) går dette vrengebildet tilbake til standardhistorien om 1800-tallets «sekulariseringsprosess» som en ensidig troskrise med uunngåelig utfall: Her glemmes alle som faktisk opplevde en «tvilskrise» og vendte tilbake til kristentro – og mer generelt blir et strengt tatt marginalt kulturelt fenomen fremstilt som historisk sentralt.

Hvis man snur dette bildet på hodet og antar at kristendom fortsatt var en sentral og uunngåelig kontekst for vestlig tanke- og samfunnsliv ved inngangen til det 20. århundre, da endres også vårt bilde av modernismen. For selv den mest rebelske modernist *forholder seg til* kristendom, og dem som oppsøkte alternativ religion – okkultisme, vitalisme, eller for den del politiske religioner som kommunisme eller fascisme – formulerte nesten alltid sitt valg som et alternativ *til* kristendom. Selv Ezra Pound hadde i 1940 kommet til at han «avviser ingen katolske dogmer»: dette til tross for at han i samme tekst regnet 1940 som år XVIII i den nye fascistiske æra og så for seg Den katolske kirke som en fremtidig støttespiller for en ny-hedensk religiøsitet i Europa! Når en leser modernisme-og-kristendom som et levende *spenningsfelt*

i denne perioden, får en øye på svært mye dokumenterbar intellektuell dramatikk.

Grunntanken i forskningsprosjektet *Modernism and Christianity: Literature, History, Archive* (2011-2014) på Institutt for fremmedspråk ved Universitetet i Bergen er at et slikt perspektivskifte er nødvendig for modernisme-studier som sådan. Som beskrevet på våre nettsider (se nedenfor) skal det brukes flere innfallsvinkler her: 1) Kristen tradisjon og tenkning appellerte faktisk til en rekke «modernister» innen kunst- og kulturliv, med flere fremstående konvertitter: Hvordan kombinerte disse sin eksperimentelle kunstpraksis og sin tro? 2) Modernismen forbindes ofte med sivilisasjons- og kulturkrise i Vesten: Hvordan forstår vi spenningsfeltet som oppstår mellom forsøket på å konstruere nye verdensbilder eller religiøse retninger, og kristendommen som fortsatt dominerende meningshorisont? 3) Uavhengig av om den enkelte modernist var religiøs eller ikke, låner de alle uhemmet fra Bibelen, fra kristen tenkning og tekst, fra kristen billedbruk, liturgi, kunst, litteratur, musikk og spiritualitet: Hvilke transformasjoner av tradisjonen er typiske for modernistene?

Disse spørsmålene er generelle nok til å favne over flere ulike fagfelt: Historie, religionsvitenskap, teologi, filosofi, og antropologi er åpenbart relevante innfallsvinkler i tillegg til litteraturvitenskap, kunsthistorie og musikk. Men selv om prosjektet har som mål å stimulere tverrfaglig refleksjon, er det ikke i første omgang det teoretiske, men det empiriske som står i sentrum. *Arkivarbeid* er fundamentalt for å dokumentere hvor detaljert dialogen med kristen tradisjon faktisk var for modernistene. Vår arkivmedarbeider David Addyman har samlet inn et rikt materiale i Storbritannia, supplert av arkivreiser til USA av andre prosjektmedlemmer. Våre to PhD-studenter har nytt godt av denne strategien. Jonas Kurlberg arbeider med å kartlegge den kristne tankesmien *The Moot* (gammelengelsk: «møtested») som blant andre inkluderte poeten T. S. Eliot; denne gruppen møttes regelmessig mellom 1938 og 1947, og en rekke utkast og diskusjonsnotater er innhentet fra diverse arkiver. Andrea Rinaldi undersøker Ezra Pounds forsøk på å konstruere sin egen «Europeiske» religion, og hans forhold til den italienske fascismen: Her finnes det igjen mye ubehandlet materiale blant annet fra Beinecke Library ved Yale. Matthew Feldman fra Teesside University i Storbritannia, som er gjesteforsker ved prosjektet, har funnet flere tusen ukjente radiotaler i Pound-arkivene; han arbeider med fascistisk propaganda (*propagatio fides*) som et uttrykk for politisk religion på 1930- og 40-tallet. Forskningsleder Erik Tonning har trukket veksler på upublisert materiale om blant andre den engelsk-walisiske katolske poeten og maleren David Jones. Hovedfokus er altså på engelskspråklig litteratur og kultur, men prosjektets overordnede ambisjon er å etablere et tverrfaglig forskningsområde gjennom å *dokumentere* viktigheten av feltet.

Én langsiktig strategi for å vekke internasjonal oppmerksomhet omkring dette feltet er å etablere et tidsskrift.

Én langsiktig strategi for å vekke internasjonal oppmerksomhet omkring dette feltet er å etablere et tidsskrift. Tonning og Feldman redigerer også en bokserie, *Historicizing Modernism*, for Continuum/Bloomsbury forlag. Et annet viktig punkt ble gjennomført sommeren 2012, med konferansen *Modernism, Christianity, and Apocalypse* (18.-20. juli på Solstrand hotell). Hovedinnleggene var ved den kjente teologen John Milbank ved «Centre for Theology and Philosophy» i Nottingham; Professor Emerita Marjorie Perloff (Stanford), en av verdens absolutt ledende eksperter på modernistisk poesi og annen litteratur i en årrekke; Hans Ottomeyer, tidligere direktør for Tysk historisk museum i Berlin; og Professor i systematisk teologi ved Oxford, Paul S. Fiddes. Et utvalg

av innleggene kan høres som «podcasts» (se nettadresse nedenfor).

Ett av de mest interessante utfallene av denne konferansen var at svært ulike perspektiver på denne perioden, og på samletemaet apokalyptisk retorikk, fant et forum for faglig dialog. Mange modernisme-forskere gav uttrykk for ny interesse for teologi; og det historisk konkrete i de fleste bidragenes tilnærmingsmåter synliggjorde stadige krysningspunkter mellom kulturelle og teologiske «modernismer» og modernitetstolkninger. Det ble også avholdt en fascinerende paneldiskusjon om bruken av apokalypseretorikk i politisk tenkning og debatt i dag: Denne kan høres i sin helhet som podcast. Brorparten av konferanseinnleggene skal publiseres i en monografi fra Brill forlag i 2013.

Det at et prosjekt som dette i dag kan få høythengende støtte fra Bergens forskningsstiftelse og vekke noe internasjonal oppmerksomhet, er kanskje et tegn på at den stemoderlige behandlingen av kristen tenkning og kultur innen akademia er i ferd med å endres. Herved oppfordres lesere av SEGL til faglig kreativitet for å styrke denne trenden!

Prosjektets nettsider:
http://modernismchristianity.org/

Foredragene fra konferansen *Modernism, Christianity, and Apocalypse* kan høres på: http://backdoorbroadcasting.net/2012/07/modernism-christianity-and-apocalypse/

Erik Tonning tok sin doktorgrad i engelsk litteratur ved Universitetet i Oxford. Han har vært NFR-postdoktorstipendiat ved Universitetet i Oslo og Tutor ved Regent's Park College, Oxford. Siden 2011 har han ledet forskningsprosjektet «Modernism and Christianity: Literature, History, Archive» ved Institutt for fremmedspråk, Universitetet i Bergen.

Epitafium med tekst, portretter og slektsvåpen i alliansevåpen (Stochflet & Mechlenburg og Müller & Mechlenburg) i Stange kirke.

Kristin B. Aavitsland og Eivor A. Oftestad

Døden i tidlig protestantisk tradisjon – et forskningsprosjekt

Høsten 2010 startet et NFR-finansiert forskningsprosjekt om «Døden i tidlig protestantisk tradisjon» opp ved Universitetet i Oslo. Prosjektet har Det teologiske fakultet som vertskap og forankringspunkt, men er tverrfaglig og inkluderer forskere fra flere disipliner og flere land.

Prosjektleder Tarald Rasmussen har ansatt to forskere med bakgrunn fra middelalderforskning, kirkehistorikeren Eivor Oftestad og kunsthistorikeren Kristin B. Aavitsland, til å belyse hva reformasjonen gjorde med døden. I tillegg er kulturhistorikeren Arne Bugge Amundsen med i prosjektet, sammen med en gruppe danske og tyske forskere fra fagområdene teologi, arkeologi og kunsthistorie.

Prosjektets målsetning er altså å undersøke brudd og kontinuitet i tro og tenkning, religiøse og kulturelle praksiser knyttet til døden og de døde i løpet av 1500- og 1600-tallet. Prosjektet har et særlig fokus på den lutherske helstaten Danmark-Norge, med komparative utblikk til de lutherske kjerneområdene i Sachsen og til katolske områder.

Den teologiske bakgrunnen som er prosjektets utgangspunkt, kan kort oppsummeres slik: I senmiddelalderen var forholdet mellom levende og døde preget av en *gjensidig* relasjon, der begge parter hadde klare roller. De fleste døde befant seg ifølge Kirkens lære i skjærsilden, der de gjennomgikk en renselse for «tilgivelige synder» (*peccata venialia*) før de kunne tas opp til himmelen. Pinslene i skjærsilden kunne imidlertid mildnes og reduseres gjennom innsats fra de gjenlevende – først og fremst gjennom forbønn og sjelemesser. Slike sjelemesser kunne man enten betale for mens man ennå var i live, eller gjenlevende kunne kjøpe dem til fordel for en avdød slektning. Denne religiøse praksisen påvirket ikke bare senmiddelalderens teologi og fromhet, men også kirkekunsten og kirkearkitekturen. Mange steder ble kirkerommet tilpasset en intensivert bruk av sjelemesser.

Men det var ikke bare de levende som kunne hjelpe de døde. De avdøde var også til hjelp for de levende. Slike tjenester var det især helgenene som kunne yte; de man regnet med var tatt rett opp til himmelen uten å måtte gå veien om skjærsildens ekstra renselse. De kunne i kraft av sine ekstra fortjenester som hellige gå i forbønn for de levende hos Kristus, også her i den hensikt å mild-

ne straffene for «tilgivelige synder» i skjærsilden. De som ikke hadde midler til å betale prestene for sjelemesser, hadde alltid tilgang til bønn og påkallelse av de hellige.

Hele dette feltet for innbyrdes forhandling mellom de levende og de døde – basert på en ganske kompleks fordeling av roller og funksjoner både blant de levende (prester, lekfolk, rike, fattige) og blant de døde (helgener, døde med «tilgivelige synder», døde med «dødssynder») – ble demontert med reformasjonen. Den gjensidige relasjonen mellom levende og døde ble erstattet av en ensidig relasjon, der muligheten til å påvirke de dødes skjebne med tanke på frelse eller fortapelse var tatt bort. Reformasjonens teologer angrep altså den romerske kirkens lære om skjærsilden og gikk inn for å begrense og konsentrere det kulturelle feltet som hadde med døden og de døde å gjøre. I likhet med senmiddelalderens teologer la også reformatorene vekt på at åndelige forberedelser etter et bestemt mønster hjalp mennesker til en god død. Men når døden hadde inntruffet, kunne de gjenlevende ikke gjøre mer. Ifølge protestantisk tenkning var enhver kontakt mellom levende og døde umulig. Alt var nå opp til Gud, og det hadde ingen hensikt å be for en avdøds sjel. Dette nye synet på døden kommer særlig tydelig til uttrykk i to typer kilder: likprekener, som erstattet sjelemessen ved begravelser og dessuten gjerne ble trykt og distribuert som oppbyggelig litteratur, og epitafier (minnetavler), som ble hengt opp i kirkene til minne om fremtredende personer, ofte prester, og som i bilder og tekst vitnet om oppdragsgivernes fromme sinnelag. Forskningsprosjektet kartlegger likprekener og epitafier som er bevart i Norge, og konsentrerer sin undersøkelse først og fremst om disse to kildegruppene for å belyse den tidlige protestantiske kulturens ideer om liv, død og frelse.

Undersøkelsen anlegger flere perspektiver. Ett av dem er hvordan de døde ble minnet. I dag sier vi at vi lyser fred over noens minne. Hva betød egentlig minne i den protestantiske kulturen? Å minnes noen er på mange måter en liturgisk kategori, «in memoriam», og betød i senmiddelalderen ikke bare å minnes de døde, men enda mer å be for de avdøde, å gjøre dem nærværende gjennom ord (navn) og objekter. Som en konsekvens av protestantismens ensidige relasjon mellom levende og døde, ble de kulturelle strategiene for å minnes en avdød endret etter reformasjonen. De tidlige protestantiske likpreknene og epitafiene har ikke til hensikt å gjøre de avdøde nærværende, men å løfte dem frem som moralske forbilder. Beskrivelsene og portrettene av avdøde standspersoner og deres familier tok så å si plassen til helgener og martyrer som rollemodeller i møtet med døden. De avdøde «flyttes» på sett og vis fra en liturgisk, interaktiv sfære til en rent didaktisk.

Et annet perspektiv i undersøkelsen av kildene kan sammenfattes i begrepet *ars moriendi*, kunsten å dø. Det fantes en ideell måte å dø på. Det å dø ble forstått som et utvidet rituale fra dødsleiet til den avdøde var lagt i viet jord – en forståelse som skiller seg fra våre dagers medisinske oppfatning av døden som et enkelt øyeblikk ved overgangen mellom levende og død tilstand. Den gode og riktige død ble oppsummert i *ars moriendi*-litteraturen, så vel i senmiddelalderen som i katolsk og protestantisk konfesjonell kultur. I formen er det lett å se kontinuitet, samtidig er det signifikante endringer som sier noe om at premissene for å tolke døden endret seg med reformasjonen. En av disse endringene er beskrivelsene av anfektelsene og av trøsten: Hva skal den døde være redd for på dødsleiet, og hva består den riktige trøsten i?

Kildene inviterer til mange forskjellige spørsmål. I tillegg til de som er nevnt over, er et annet sentralt problem for undersøkelsen hvordan forholdet mellom sjelen og den avdøde kroppen ble forklart. Endret dette seg når man

De tidlige protestantiske likpreknene og epitafiene har ikke til hensikt å gjøre de avdøde nærværende, men å løfte dem frem som moralske forbilder.

ikke lenger regnet med skjærsilden? Mens man i senmiddelalderen la vekt på at den avdøde trengte forbønn, var protestantiske (lutherske) kilder, som likpreknene, helt klare på at sjelen nå var i himmelen. Dermed trengtes det ikke forbønn, og det var strengt tatt heller ikke nødvendig å sørge over den avdøde. Strategier for å kontrollere sorg og andre emosjoner er dermed også enda en interessant innfallsvinkel til forståelsen av døden.

Den protestantiske læren om døden og forholdet mellom levende og døde er forholdsvis ukomplisert og begrenset, og de foreskrevne reglene for hvordan mennesker skulle forholde seg til døden, sin egen og andres, er nokså liketil. Men i praksis viser det seg at døden var et komplisert religiøst og kulturelt spenningsfelt mellom gammelt og nytt. Et mål for forskningsprosjektet er dermed å bidra til en dypere forståelse av et viktig felt i vår egen religiøse og kulturelle historie. Døden i tidlig protestantisk tradisjon er et felt som har vært lite utforsket, og som har vært mer preget av konfesjonelle oppfatninger enn av interesse for å forstå de historiske prosessene som faktisk fant sted. Prosjektet tar sikte på å endre på dette med sine forskningsbidrag. De vil publiseres internasjonalt gjennom akademiske kanaler og dessuten formidles til et alminnelig interessert publikum i populærvitenskapelige publikasjoner på norsk. Forskningsprosjektet avsluttes høsten 2013 på Utstein kloster ved Stavanger med den internasjonale konferansen «The Righteous shall be in everlasting remembrance: Remembering the dead in the 16th century».

Eivor Andersen Oftestad, PhD i kirkehistorie, post. doc. ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. Ansatt ved prosjektet «Døden i tidlig protestantisk tradisjon».

Kristin Bliksrud Aavitsland er doktor i kunsthistorie, faglitterær forfatter og forsker ved Universitetet i Oslo. Ansatt ved prosjektet «Døden i tidlig protestantisk tradisjon».

Den som ydmykt og utholdende prøver å fravriste naturen dens hemmeligheter, ledes på et vis – om enn kanskje ubevisst – av Guds hånd, som opprettholder alle ting og gjør dem til hva de er. Det er derfor grunn til sterkt å beklage en viss intellektuell holdning, som også har forekommet hos de kristne, og som har røpet en manglende forståelse for vitenskapens rettmessige selvstendighet. På grunn av de diskusjoner og stridigheter den har ført til, har en slik holdning gitt mange den oppfatning at tro og vitenskap strider mot hverandre.

Gaudium et Spes, 36

Alexander Golding

Fra akademia –

en presentasjon av aktuelle avhandlinger

Akademiske avhandlinger gir en unik mulighet til å komme på innsiden av et fagområde. Her får man en oversikt over ulike forskningsfronter og innblikk i hvilke tema som er aktuelle innenfor fagområdet. Ved siden av avhandlingens kjernestoff er også referansene en stor ressurs. I tillegg til det arbeid som er å finne i avhandlingens presentasjoner og drøftelser, vil også de referanser som benyttes være en stor ressurs. Til tross for dette er det sjelden at disse arbeidene leses utenfor de respektive fagmiljøer, noe som nok delvis skyldes at de i liten grad gjøres kjent. I det følgende gis en kort presentasjon av et utvalg avhandlinger som kan være av interesse for årsskriftets lesere, fra perioden 2010–2012.

Rome sweet home: The contribution of father Faber and the London Oratory to devotional renewal in English Catholicism in the middle of the nineteenth century. (Lisensavhandling ved Universitetet i München, Ole Martin Stamnestrø, München 2012)

Med litt kjennskap til Den katolske kirke i England er Oratoriet i Birmingham en kjent institusjon, i det minste for dem med interesse for dets grunnlegger, den salige John Henry Newman. Kun få måneder etter grunnleggelsen av Oratoriet i Birmingham ble det også etablert et oratorium i London. London Oratoriet eller Brompton Oratoriet, med sin plassering vegg i vegg med Victoria & Albert Museum på Londons vestkant, har nok vist seg som det mest sentrale av Oratoriene i England, men fr. Faber, dets grunnlegger, har både i sin samtid og i historieskrivningen stått noe i skyggen av Newman. I sin lisensavhandling ved Universitetet i München retter Ole Martin Stamnestrø oppmerksomheten mot fr. Faber og Oratoriet i London. Slik søker han å gi et bredere bilde av hvordan konvertitter med forankring i Oxford-bevegelsen påvirket den katolske kirkelighet i England på midten av 1800-tallet.

Stamnestrø ser på fr. Fabers utvikling fra kalvinisme til katolisisme, og videre på hans betydning som grunnlegger og leder av Oratoriet i London. I fr. Fabers møte med Oratorianerne er det hans strenge og harde åndelige idealer som blandes med en mer smidig romersk spiritualitet. En sammensmeltning som finner sted i rammen av et italiensk barokk uttrykk som fant gjenklang i fr. Fabers lynne. Denne harmoniseringen satte sitt tydelige preg både på spiritualiteten og livet ved Oratoriet i London. En forening som raskt viste seg å fungere godt også i det pastorale arbeidet. Til tross for at fr. Faber også var en populær salmedikter og skrev godt om spiritualitet, poengterer Stamnestrø at det først og fremst er livet rundt Oratoriet i Brompton som utgjør den viktigste arven etter fr. Faber. Han fremholder at det vil være

vanskelig å se for seg Kirken i London uten Brompton Oratoriet, som så vel som i arkitektur, åndelighet og pastoral karakter er «[a]s Italinate as ever, as English as ever, and as popular as ever».

Conflicting Ecclesiologies: Exploring the Ecclesiological Discourse in the Special Commission on Orthodox Participation in the world Council of Churches from 1998 to 2002. (Doktoravhandling ved Det teologiske Menighetsfakultet, Helene Lund, Oslo 2010)

Helene Lund tar i sin avhandling for seg den ekklesiologiske og organisatoriske maktkampen som fant sted i Kirkenes verdensråd (KV) i perioden 1998 til 2002, med fokus på en konflikt mellom de ortodokse og de øvrige medlemmene av KV. Denne konflikten hadde sitt utspring i de ortodokse medlemmenes kritikk av at KV var organisert ut fra en protestantisk ekklesiologisk tenkning, og at det økumeniske arbeidet følgelig fant sted på deres primisser. For et fortsatt medlemskap i KV forlangte de ortodokse medlemmene en endring som resulterte i etableringen av «Special Commission on Orthodox Participation in the World Council», hvis mandat det var å foreslå de nødvendige endringer for en fortsatt ortodoks deltagelse i Verdensrådet.

Lund fremhever at mens en del av de protestantiske medlemmene har en selvforståelse som grunner i at de er «en del av Kirken», så forstår de ortodokse medlemmene seg selv som «den ene Kirke». Dette får selvfølgelig konsekvenser for premissene som ligger til grunn for samarbeidet i Kirkenes Verdensråd, så vel som målet for det økumeniske arbeidet. Den ortodokse tilnærmingen til samarbeidet vil være preget av at en arbeider mot full enhet ved at den kristne familie vender tilbake til Den ortodokse kirke, en holdning som står i sterk kontrast til en økumenikk der målet er å fremheve en allerede eksisterende enhet, en tilnærming andre medlemmer av KV baserer seg på. Disse kontrasterende synspunkter førte ikke bare til en konflikt i forståelsen av Kirkenes verdensråd som organisasjon, men de førte også med seg en ulik forståelse av organisasjonens historie.

Spesialkommisjonen kom med en rekke forslag til endringer som kunne gjøres for å møte de utfordringer som grunnet i de ulike medlemmenes dels motstridende ekklesologiske forståelser. Blant annet ble det foreslått å avvikle en eksisterende demokratisk beslutningsprosess til fordel for en konsensusmodell som alt var blitt benyttet i det protestantiske «Uniting Church of Australia». De endringer som ble gjennomført i KV, søker å bevare den motsetning som de ulike perspektiver utgjør. Blant annet ved at spørsmålet fortsatt holdes «oppe» i organisasjonen. Lund argumenterer for at en slik tilnærming nok er nødvendig, da alternativet ville vært å legge til grunne en ekklesiologisk forståelse som ville vært uakseptabelt for den ene eller andre part. Hun poengterer dog at denne tilnærmingen ikke løser utfordringene som lå til grunn for konflikten rundt årtusenskiftet, og at man derfor vil måtte anta at denne konflikten igjen vil blusse opp.

Lunds avhandling fører oss inn i en teologisk debatt om økumenikk og ekklesiologi – det hele satt inn i den kontekst Kirkenes verdensråd utgjør, som har klar overføringsverdi til andre økumeniske samarbeid der aktører med ulike kirkeforståelser søker å danne en felles arena for dialog og fellesskap.

The House of God: the Translation of the Temple and the Interpretation of the Lateran Cathedral in the Twelfth Century. (Doktoravhandling ved Universitetet i Oslo, Eivor Andersen Oftestad, Oslo 2010)

Tempelet i Jerusalem, korstog og Romas katedral, Laterankirken, spiller alle en viktig rolle i Oftestads avhandling. I lys av en økende interesse for Jerusalem i det 11. og 12. århundre retter hun oppmerksomheten mot en forståelse av Laterankirken som «Den nye pakts tempel». Det er særlig dokumentet *Descriptio Lateranensis Ecclesiae* (*Descriptio*) som er gjenstand for hennes drøftelse, men

også korstogsberetninger fra det første korstoget og liturgiske kilder fra Laterankirken blir gjennomgått.

I det 11. og 12. århundre er det en økende interesse for Jerusalem. En interesse som særlig kommer til utrykk ved det første korstog. For kirkene i Roma, vestkirkens hovedsete, kan den økende interessen for Jerusalem og opprettelsen av et vestlig patriarkat i byen ha blitt ansett som en utfordring. Ønsket om å fremheve Roma, og for Laterankirkens del deres særstilling i forhold til de andre av byens hovedkirker, ble viktig. Det er i denne konteksten Oftestad fordyper seg i en forståelse av Laterankirken som «arvtager» av tempelets funksjon i Jerusalem. En forståelse som blant annet støttes opp om ved påstander om at en rekke relikvier fra Tempelet, blant dem Paktens ark, skulle være oppbevart i katedralen.

Discriptio er en viktig kilde til forståelsen av Laterankirken i denne tidsperioden. Dokumentet dateres vanligvis til tidsrommet mellom 1073 og 1118. Et av de sentrale argumentene i Oftestads avhandling er at hun taler for å endre i dateringen av *Descriptio* der dokumentet tidligst kan være skrevet i 1106. Dette får selvfølgelig konsekvenser for hvordan man kan forstå dokumentet og dets beskrivelser av Laterankirken, men det vil også få konsekvenser for den teologiske og historiske forståelsen av interessen for de hellige steder i Jerusalem og deres forhold til Roma som Kirkens hovedsete i en tid kort etter det endelige skisma mellom øst og vest.

Dersom Oftestads datering av *Descriptio* stemmer, vil man måtte lese dokumentet i lys av det første korstog og erobringen av Jerusalem i 1099, en hendelse det vil være vanskelig å forestille seg at ikke har preget et dokument som i stor grad spiller på Jerusalems hellige steder og Roma, vestkirkens hellige by. I motsatt tilfelle, dersom *Descriptio* er skrevet før korstoget, vil man måtte forstå denne teksten som en del av den utviklingen som i tur ledet frem til erobringen.

Et sentralt begrep i Oftestads avhandling er *translatio*, et begrep hun benytter seg av for å forstå «overføringen» av blant annet tempelets betydning fra dets plass i Jerusalem til Laterankirken i Roma. Translatiobegrepet er et begrep som både inneholder en dimensjon av kontinuitet og diskontinuitet, der innholdet i stor grad bevares samtidig som det er et tydelig brudd, eksempelvis i lokalitet. En slik forflytning eller overføring fra øst til vest er i denne perioden en tendens, og følgelig har Oftestads drøftelse av begrepet betydning utover den *translatio* som finner sted fra Tempelhøyden i Jerusalem til Lateranhøyden i Roma.

Toward an Ecumenical Paradigm for Christian Mission. David Bosch's Missionary Vision. (Doktoravhandling ved Det pavelige universitet Gregoriana, Paulus Huu Y Pham, Roma 2009)

Økumenikk og misjon er tema for p. Phams doktoravhandling avlagt ved Gregoriana i Roma. I sin avhandling ser han på viktigheten av et enhetlig kristent budskap og hvordan kristen enhet er avgjørende for en vellykket og troverdig misjon. For at det kristne vitnesbyrd effektivt skal kunne bli forkynt og trodd, er man avhengig av en enhet mellom de som forkynner det, og følgelig er missiologi og økumenikk to områder som hverken kan eller bør skilles fra hverandre.

Fokuset på enhet i den kristne misjon er i dag særlig relevant, og misjon som motivasjon for økumenisk arbeid og samarbeid kan bli forstått som et kjennetegn ved vår tid. Møtet mellom misjon og økumenikk skaper en gjensidig inspirasjon og ikke minst et tydelig mål for arbeid innen de to fagfeltene.

I dekretet *Unitatis Redintegratio* (om Den katolske kirke og de kristnes enhet) kommer Det annet vatikankonsil inn på splittelsen blant de kristne. Konsilfedrene poengterer blant annet at det ikke er «tvil om at denne splittelse er i åpenbar strid med Kristi vilje, at den er verden til forargelse og at den skader en så hellig sak som Evangeliets forkynnelse for all skapningen.»[1] Også Kirkenes verdensråd fremhever at splittelsen mellom de kristne er til hinder for Kirkens vitnesbyrd og at dette er

en motivasjon for organisasjonens tilblivelse. Slik viser både Den katolske kirke og Kirkenes verdensråd at de i dag ser på økumenikk som en nødvendighet for en troverdig forkynnelse av den kristne tro.

P. Pham benytter seg av den anerkjente protestantiske missiologen David Jacobus Bosch, og hans hovedverk *Transforming Mission* spiller en avgjørende rolle i avhandlingen. Her drar han særlig veksel på Boschs inngående kunnskap om Det annet vatikankonsil og Kirkenes verdensråd, og lar deres tenkning møtes i et forsøk på å danne et grunnlag for en felles missiologisk visjon. Ved siden av temaer knyttet til missiologi og økumenikk kommer p. Pham særlig inn på ekklesiologiske utfordringer, men også spørsmål knyttet til hvordan de ulike kirkesamfunn kan stå samlet i den interreligiøse dialogen.

Avslutningsvis retter Pham oppmerksomheten mot en norsk kontekst der han stiller spørsmål om hvorvidt forståelsen av nærhet mellom økumenikk og missiologi kan gi håp om en styrket kristendom i det norske samfunn.

Den multikulturelle skolen – hva mener rektorene? Grunnskolerektorer, skolens verdiforankring og religions- og livssynsundervisningen. (Doktoravhandling ved Universitetet i Agder, Olav Hovdelien, Kristiansand 2011)

Skolens verdiforankring og religions- og livssynsundervisning har lenge vært et tema for diskusjon i det norske skolevesen. I sin doktoravhandling ved Universitetet i Agder ønsker Hovdelien å kartlegge hvordan grunnskolerektorene forholder seg i spørsmål knyttet til dette. Med utgangspunkt i en hermeneutisk vitenskapsteori har Hovdelien gjennomført både en kvantitativ og en kvalitativ undersøkelse av rektorenes holdninger. I en surveyundersøkelse, med svarprosent på om lag 70%, er det sendt ut et spørreskjema til samtlige ordinære grunnskolerektorer i Oslo og Vest-Agder. Her stiller Hovdelien en rekke spørsmål om rektorenes forståelse av egen rolle og handlingsrom. I tillegg til spørsmål knyttet til rektorenes selvforståelse og betydning som ledere i skoleverket er det også spørsmål om rektorenes ønsker for skolens verdiforankring, dens formålsparagraf samt spørsmål knyttet til skolens religions- og livssynsundervisning. Disse spørsmålene blir grundigere tatt opp i senere intervjuer av et utvalg på 16 rektorer.

I analysen av resultatene benytter Hovdelien seg av teorier om sekularisme og multikulturalisme. Her forholder han seg blant annet til teoretikere som Bhikhu Parekh, Brian Barry, Nancy Fraser så vel som Charles Taylor. Det er også interessant at han i en drøftelse av kristendommens plass som verdileverandør for samfunn og skole også gjør bruk av Joseph Ratzinger (pave Benedikt XVI) og den italienske ateistiske filosofen og politikeren Marcello Pera – to samfunnstenkere som ved flere anledninger har samarbeidet til tross for ulike religiøse ståsted.

Hovdeliens resultater avslører at om lag halvparten av rektorene ønsker en skole med forankring i en kristen kulturarv. Den andre halvparten vil heller se for seg en sekularistisk verdiforankring, mens en marginal del på 1% av rektorene skulle ønske at den kristne verdiforankringen i skolen ble styrket i forhold til formålsparagrafen som var gjeldende frem til 2009. En tilsvarende lav andel på 2 % av rektorene ønsket at religionsfaget i skolen skulle fungere som en kristen dåpsopplæring. Det viser seg også at de fleste rektorer foretrekker en undervisning i religion og livssyn som samsvarer med det gjeldende religions- og livssynsfaget. Dette til fordel for et mest mulig «objektivt og nøytralt» religions- og livssynsfag i snevrere forstand. Undersøkelsene viser også at det er betydelige forskjeller mellom rektorene i osloskolen og skolen i Vest-Agder. Rektorene i Vest-Agder ønsker i mye større grad enn sine kolleger i Oslo at skolen fortsatt skal bygge på kristne verdier.

Hovdelien argumenterer for at en stor del av rektorene på flere vesentlige punkter har en tilnærming som langt på vei samsvarer med Ratzingers tenkning om en felles verdiforankring med bakgrunn i en kristen kul-

turarv. Til tross for dette fremholder Hovdelien at skolen så vel som samfunnet for øvrig i stadig større grad enten vil bli preget av en multikulturalisme eller at man gradvis vil nærme seg en ny sekularistisk monokulturalisme, to scenarier som begge tilsier en ytterligere svekking av kristendommens stilling både i skole og storsamfunn.

Forandring og Stabilitet: Katolsk teologi og tanken om menneskets rett – teologiske forutsetninger for en anerkjennelse av menneskerettighetene. (Masteravhandling ved Det teologiske Menighetsfakultet, Ralph Alexander Maurice Golding, Oslo 2010)

I sin avhandling tar Golding for seg tilblivelsen av menneskerettighetene og Den katolske kirkes respons på disse. Med en historisk tilnærming der han forholder seg til ulike påstander om menneskets rettigheter, og Kirkens respons på disse, problematiserer han en påstand fra religionssosiologen Michael Hornsby-Smith om at Den katolske kirke har gjort en u-sving i sitt møte med menneskerettighetene.

I avhandlingens første del går Golding gjennom en rekke kirkelige dokumenter som berører spørsmål knyttet til menneskets rett. Her argumenterer han for en gradvis forandring i møte mellom rettighetskrav og Kirkens respons til disse, der Kirken går fra en fordømmelse av enkelte rettighetskrav til å bli menneskerettighetenes forsvarer.

Ved å plassere Kirkens respons til ulike rettighetskrav inn i en historisk, ideologisk og politisk kontekst, argumenterer han for at både forståelsen av menneskerettighetene og Kirkens forståelse av menneskets rett har gått gjennom en gjensidig utvikling. Golding argumenterer følgelig for at det ikke er mulig å si at Kirken har gått fra å forkaste menneskerettighetene, slik de kommer til utrykk i moderne tid, til å anerkjenne dem som grunnleggende rettigheter forankret i menneskets natur.

I avhandlingens andre del diskuteres forholdet mellom sannhet og forandring i lys av tradisjonsbegrepet og følgelig hvordan tilsynelatende motstridende utsagn ikke nødvendigvis står i opposisjon til hverandre. Videre setter Golding menneskerettighetene inn i rammen av katolsk sosiallære og ser på hvordan grunnleggende prinsipper i sosiallæren er avgjørende for en moderne anerkjennelse av rettighetene.

Mot slutten av avhandlingen argumenterer Golding for at den samstemmighet som i de siste tiår har vært mellom menneskerettighetene og Kirkens lære, i fremtiden ikke er en selvfølgelighet – dette fordi utviklingen både av en sekulær forståelse av rettigheten og av katolsk sosiallære kan tvinge Kirken til å ta avstand fra den allmenne oppfatningen av rettighetenes innhold.

Avhandlingen kaster lys over både Kirkens forhold til samfunnet og ulike ideologiske strømningene siden slutten av 1700-tallet. Samtidig berører den sentrale elementer innen Kirkens sosiallære fra en historisk og en systematisk synsvinkel.

Alexander Golding er master i teologi ved Det teologiske Menighetsfakultet og studerer for tiden ved det katolske universitetet i Leuven, Belgia.

Noter

1 Det annet vatikankonsil, *Unitatis Redintegratio – Den katolske kirke og de kristnes enhet,* Dekret promulgert 12. november 1964, St. Olav Forlag, Oslo 1965

www.efremforlag.no

I nettbutikken har de fleste bøker nedsatt pris!

Utgitt med støtte fra FRITT ORD

HELGE ERIK SOLBERG

Klokke & Katedral

Tanker om tro og evighet

«Jeg ønsker alle lesere en spennende reise, med en god reiseleder!» skriver *Lars Roar Langslet* i forordet til denne oppdagelsesreisen i tidens og evighetens gåtefulle grenseland – der kristologien er forfatterens nøkkel.

ALEXANDRE JOLLIEN

Lovet være svakheten

Etterord av Hans Kolstad

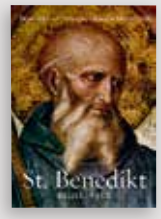
Utgitt med støtte fra FRITT ORD

I en lett, humoristisk stil, i form av en samtale med Sokrates, skriver filosofen om sitt liv. Etter 17 år på institusjon (cerebral parese), trosset han sin skjebne.

«...dette har vi ventet på, i en bok fra Efrem. Jolliens filosofi er nemlig dypt kristelig, uten å bekjenne med et pust. Den ser det svake mennesket. Kjærligheten er betingelsesløs. Potensialet grenseløst.»

Kjell-Richard Landaasen, Vårt Land

Boken om «svakhetens filosofi» er priset av *Det franske akademi*.



St. Benedikt Regel | Vita

Med fyldig forord av Jan Schumacher.
Oversatt av Mette Nygård

EFREM

ESKIL SKJELDAL

Den svake Gud

[essay]

Kritikk av Gud trenger ikke være ateistisk: Det tyngste skytset mot Gud finner vi i Bibelen! Boken målbærer en spenning mellom kritikk av Gud og et forsvar for Guds svakhet.

«... (det er) balansegangen mellom radikal og konvensjonell teologi som gjør dette til en interessant og spennende leseropplevelse.»

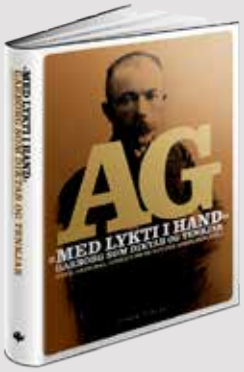
UNIVERSITAS

SKJELDAL / BØ / ASKELAND (RED.)

«Med lykti i hand»

Garborg som diktar og tenkjar

Femten av landets fremste Garborg-kjennere, ***deriblant Arnfinn Haram***, leser dikteren på nytt.



«Det står riktig en vind av den, til tider. Og så er den deilig selvmotsigende... God bok, godt skrevet. Svært godt redigert.»

Olav Egil Aune, Vårt Land

ABBED CHRISTOPHER JAMISON

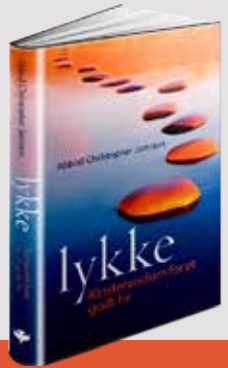
Ditt hellige rom / Lykke

Klostervisdom for et godt liv

Gjennom boken løper en enkel sannhet:
Den erfarte lykke kommer til oss indirekte, som en frukt av at vi overvinner kreftene som utnytter våre såkalte «tanker» [grunnlaget for lastene].

«Jamison er en klok mann. Så klok at han ikke selger lykken billig (...) Jamison lover ikke gull og grønt, han lover glede.»

Olav Egil Aune, Vårt Land

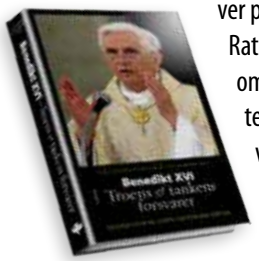


«This jewel of a book»
The Guardian

STÅLE KRISTIANSEN & OLAV HOVDELIEN (RED.)

Benedikt XVI – Troens & tankens forsvarer

Perspektiver på Joseph Ratzingers teologi



På en klar og lettfattelig måte formidler boken sentrale perspektiver på Joseph Ratzingers omfattende teologiske verk.

Utgivelse 2013:

Salix Babylonica

- Dikt

ARNFINN HARAM O.P.

Tre florentinarar

- Essay og artiklar om religion, kultur og samfunn

Boken er dessverre nylig utsolgt fra forlaget.

Den vil trolig bli tilgjengelig i annen utgave. Boken er innkjøpt av Kulturrådet og derfor tilgjengelig på alle offentlige bibliotek.

Info fra

Nettverk for katolsk teologi

Det nye katolske årsskriftet SEGL utgis i samarbeid med Nettverk for katolsk teologi (NKT).

NKT ble opprettet i 2008 som et forsøk på å samle de mange gode kreftene som arbeider med katolsk teologi i Norge. Nettverket er et forum for flerfaglig tilnærming til katolsk tenkning, med vekt på teologiske spørsmål. Blant NKTs 50 medlemmer finner man prester, teologer og andre interesserte med ulik faglig og kirkelig bakgrunn. Nettverkets hovedarrangement er den årlige fagdagen som hittil har vært holdt på Det teologiske Menighetsfakultet i Oslo. For medlemskap, se mer informasjon på www.teologinettverk.no

Seminar om liturgi 4. mars 2013

Dette seminaret er det fjerde i en serie inspirert av konstitusjonene fra Det annet vatikankonsil. Denne gang er utgangspunktet *Sacrosanctum Concilium*, konstitusjonen om liturgien. Sted: Det teologiske Menighetsfakultet i Oslo.

Foredragsholdere blir

- p. Ole Martin Stamnestrø:
  Det annet vatikankonsils lære om liturgien med særlig vekt på begrepet actuosa participatio
- Sigurd Hareide:
  «Folket ligger i stolene som kyr!» Fra aktiv til passiv deltagelse? Om reformasjonens liturgireform
- p. Haavar Nilsen OP:
  Vennskap og handling – nye perspektiver på liturgien

Bøker, foredrag m.m. fra våre medlemmer

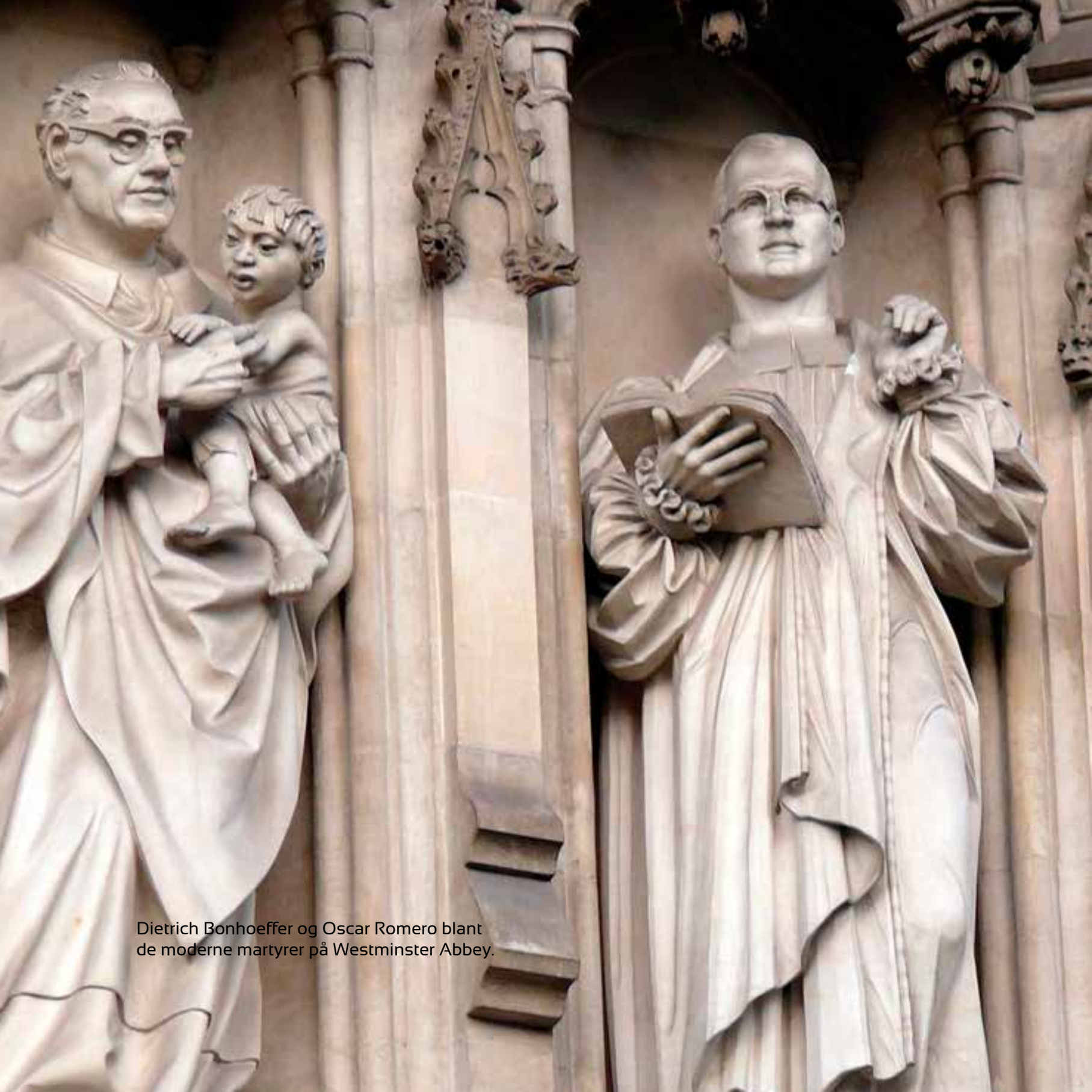
P. Arne Fjeld og dominikanerne i Neuberggaten i Oslo inviterer til *St. Dominikus Katolsk Forum*: Foredragsserie høst og vår. Her presenteres først og fremst teologiske og kirkelige emner. Nærmere informasjon kommer på www.stdominikus.katolsk.no

Dominikanerne i Oslo inviterer også til:
Katolsk tro og liv – innføring i kristendom for voksne.
Se informasjon på www.stdominikus.katolsk.no og på www.katarinahjemmet.katolsk.no.

P. Haavar Nilsen OP og den dominikanske familie lanserer om kort tid nettstedet *OP DACIA*. Hovedmålet for nettstedet er forkynnelse, med publisering av prekener, refleksjoner og meditasjoner. Her vil også nyheter om den dominikanske familie formidles.

***Ny bok:* Ståle Johannes Kristiansen og Svein Rise (red):**
Key Theological Thinkers – modern to postmodern. Kommer januar 2012 på Ashgate Publishing. Her presenteres 50 portretter av de fremste teologiske tenkerne fra det siste århundret, med bred vekt på både ortodoks, katolsk og protestantisk tradisjon. Fra katolsk tradisjon presenteres Chesterton, St. Edith Stein, Maritain, Congar, de Lubac, Daniélou, Balthasar, Rahner, Ratzinger, Marion med flere. Blant bokens medforfattere er Tracey Rowland, Aidan Nichols, Fergus Kerr, Bernt Oftestad, Jan Schumacher, Olav Hovdelien, Gregory Reichberg, Sigurd Hareide, Lars Erik Rikheim og Gösta Hallonsten. Se mer info på www.ashgate.com

Se også reklameannonsen fra Efrem forlag, hvor flere av våre medlemmer har utgitt bøker de senere årene.



Dietrich Bonhoeffer og Oscar Romero blant
de moderne martyrer på Westminster Abbey.

Morten Erik Stensberg

Etterfølgelse som motstand

Dietrich Bonhoeffer: ***Etterfølgelse***
(Luther Forlag 2012)

Dietrich Bonhoeffer: ***Fellesskap og bønn***
(Luther Forlag 2010)

Patrik Hagman: ***Om kristen motstand***
(Luther Forlag 2012)

Litt ubesværet svarte jeg ja på utfordringen til å anmelde Dietrich Bonhoeffers «Etterfølgelse» sammen med hans «Fellesskap og bønn», begge utgitt på Luther Forlag i henholdsvis 2010 og 2012. For å toppe det hele skulle Patrik Hagmans lille bok «Om kristen motstand» også inkluderes i anmeldelsen – utgitt i 2012 på Luther Forlag den også. En oppmerksom leser vil kanskje tenke at finland-svenske Hagman blir litt som gjøkungen i redet sammen med Bonhoeffers to klassikere. Det kan være noe i det. Likevel, indirekte er det en forbindelse mellom Bonhoeffer og Hagman. I forordet til «Kristen motstand» nevner Hagman flere moderne teologer som har påvirket ham, blant annet den amerikanske etikeren, metodisten Stanley Hauerwas. Sistnevnte har arbeidet inngående med Bonhoeffers teologi. Både Hauerwas' kristologi og ekklesiologi er sterkt influert av Bonhoeffer (mer om dette under).

At Dietrich Bonhoeffer (1906-45) skulle ha noe å tilføre katolsk teologi og praksis, overrasker kanskje noen. I den forbindelse kan det være verd å minne om at den nye prefekten for Troskongregasjonen, biskop Gerhard Ludwig Müller, skrev sin doktoravhandling om Dietrich Bonhoeffer. Han var også medredaktør for det femte bindet av Bonhoeffers samlede skrifter på tysk, «Et liv fellesskap» og «Bibelens Bønnebok». Så sent som i 2010 gav han ut boken «Dietrich Bonhoeffer begegnen» («Å møte Dietrich Bonhoeffer»).

Det vil føre for langt av sted å beskjeftige seg inngående med Bonhoeffers tanker og refleksjoner i «Etterfølgelse» og «Fellesskap og bønn». Derfor velger jeg bevisst å fokusere på kristologi og ekklesiologi. Men aller først vil jeg si noe om ubesværetheten som gjorde at jeg overhodet sa ja til å anmelde Bonhoeffer og Hagman. Det er ikke annet å si at den forsvant som dugg for solen etter hvert som jeg fordypet meg i de tre bøkene. Alle er krevende på sitt vis. Felles for dem er overbevisningen om at det kristne livet, etterfølgelsen, innebærer motstand og ikke tilpasning til de rådende samfunnsmessige og

kirkelige omstendigheter. Ingen av de tre bøkene etterlater leseren upåvirket. Bonhoeffer berører og utfordrer fordi han med sitt liv til fulle illustrerer at det koster å være etterfølger, Hagman uroer ved å vise at det er våre vaner og uvaner, som avslører oss, de sier sitt om hvor vidt vi er etterfølgere av Kristus. Å gi seg i kast med Bonhoeffer og Hagman ble i hvert fall for meg en rystende opplevelse som gav grunn til adskillig ettertanke og refleksjon. Etterfølgelse av Kristus kan umulig arte seg som annet enn nettopp motstand, i hvert fall er det slik hvis vi skal gi Bonhoeffer og Hagman rett.

Mange har hørt om Bonhoeffers kritikk av den billige nåden, men langt færre har latt seg konfrontere med hva han legger i det. Første del i «Etterfølgelse» er et programmatisk oppgjør med den billige nåden. En nåde som stiller seg i veien for etterfølgelse og oppbrudd. En nåde som blir til en indre opplevelse, men ikke koster noe eller leder til noe. Den billige nåden svekket den enkelte kristne og kirken i møte med nazifiseringen. Nåden syntes ikke å ha noen forbindelse med verden og umuliggjorde dermed også kirkens evne til å tyde tidens tegn. Den billige nåden åpnet opp for det nådeløse samfunn og det nazistiske tyranniet. Den avsløres ved at den alltid er en nåde som opprettholder et status quo, mens den dyre nåden derimot utfordrer til motstand og hengivelse.

Å være kristen er en væremåte.

«Etterfølgelse» ble skrevet i løpet av årene 1935 og 1936. Bonhoeffer foreleste og underviste da på Bekjennelseskirkens Prekenseminar i Zingst og Finkenwalde. I 1937, etter flere forsøk, lyktes det ham i å få utgitt boken. Ved Prekenseminaret fikk Bonhoeffer prøvd ut et *vita communis* – et liv i fellesskap. Drøye to år tok det før seminaret i Finkenwalde ble stengt av sikkerhetspolitiet. «Fellesskap og bønn» ble for Bonhoeffer en slags oppsummering av hva livet i felleskap hadde lært ham, den ble skrevet høsten 1937 etter at Prekenseminaret var oppløst av nazimyndighetene.

«Etterfølgelse» og «Fellesskap og bønn» er intimt forbundet med hverandre. Det teologiske fundamentet legges i «Etterfølgelse» og utfoldes med alle sine praktiske konsekvenser i «Fellesskap og bønn.» Her ser Bonhoefffer tilbake på hva et liv i fellesskap har lært ham. «Fellesskap og bønn» er derfor ingen teoretisk bok, men inneholder refleksjoner rundt hva som bygger fellesskap og hva det koster å leve i fellesskap. I et fellesskap formes vi. Vår kristne identitet og karakter skal utvikles og dannes. Vi blir bevisst våre laster og øves opp til dyder som kjennetegner det kristne mennesket.

Her kompletterer Hagman Bonhoeffer og bidrar til en bevisstgjøring på hva som er vår kontekst 75 år etter at «Fellesskap og bønn» ble skrevet. Den totalitære nazistaten er byttet ut med konsumsamfunn og sorteringssamfunn. En styrke ved Hagmans bok er at han helt bevisst går tilbake til de tidlige kristne og oldkirken for å finne en praksis til det kristne livet slik det kan leves i dag. I kampen for en endret kristen praksis blir askesen sentral, for Hagman er den ufravikelig. Den er et grunnleggende kjennetegn ved det som kan kalles en kristen motstandsvei. Dessuten vil asken bidra til å bevisstgjøre oss på valgene som vi ofte tar uten å tenke på hvorfor vi velger som vi gjør. Klarsyn og askese hører sammen.

Mange krefter og institusjoner har sett at menneskets identitet er flytende og lar seg forme, det underlige er derimot at kirken (jeg kan stort sett snakke om Den norske kirke) i liten grad har verktøy eller praksis for å forme etter utvikle en kristen karakter eller holdning som er robust nok til å gå i rette med dagens samfunn. Dermed blir mennesker forført, de gir seg sine laster i vold. Mennesker blir fortalt at de fortjener å unne seg noe ekstra – det lille. Utfoldelse av det sant menneskelige er det uhemmede livet hvor konsumkreftene er drivkraften. I en slik sammenheng utfordres vi til å tenke annerledes og nytt også om etterfølgelsen og askesen.

Den skulle og burde være en kristen form for resosialisering. Stedet hvor det finner sted en dekonstruksjon av det «gamle mennesket» slik det er skapt og formet i forbrukersamfunnets bilde. Askese er rekonstruksjon – å arbeide på sin frelse med frykt og beven.

Bonhoeffer og Hagman har det til felles at deres nære konfesjonelle kontekst er den lutherske. Dietrich Bonhoeffer skriver i et ideologisk halvmørke, før den totalitære staten fullstendig har oppslukt det som måtte være igjen av klarsyn hos noen få. Kombinasjonen av lutherdom og tysk ethos har ledet til et massivt sammenbrudd i alt som het motstand. Nasjonalisme, nasjonalsosialisme og folkelig kristendom smeltet sammen i en erkjennelse av at Føreren var sendt Tyskland og det tyske folk av forsynet.

Hagman skriver innenfor en nordisk folkekirkelig sammenheng, den nordiske velferdsstaten står trolig på sitt høyeste. Det har oppstått en virkelighet hvor velferdsstaten er blitt omdannet til velstandsstat over noen tiår. Tross teologiske tilpasninger er de lutherske folkekirkene i ferd med å bli marginaliserte. De teologiske skillelinjene tilspisser seg i spørsmålet om en tiltagende marginalisering møtes med ytterligere liberalisering og tilpasning eller med større konsentrasjon om det spesifikk kristne. Samtidig tiltar globaliseringen og det internasjonale samfunnet synes ute av stand til å løse utfordringene knyttet til fattigdom, miljø og klima.

Jeg tror det er mulig å lese både «Etterfølgelse» og «Fellesskap og bønn» som bøker hvor konteksten er preget av et grunnleggende dystopisk samfunns gjennombrudd.

Da Bonhoeffer skriver disse to bøkene, har ennå ikke dystopien nådd sitt absolutte høydepunkt, det skjer først med utbruddet av krigen i september 1939. Først når han er inne i hvalfiskens buk, fengslet i Berlin-Tegel i april 1943, satt bak lås og slå for sitt engasjement i den tyske motstandsbevegelsen, kjenner Bonhoeffer på kroppen hvor lite det er igjen av hans livsrom. Paradokset er at det dystopiske samfunnet ikke har mistet sin kraft, snarere tvert om, når det synes som om det er i ferd med å tape, da blir målrettetheten og dødeligheten enda tydeligere. Her viser et slikt samfunn sitt sanne ansikt – dystopien er blottet for selverkjennelse og evne til å ta virkeligheten inn over seg – undergangen fornektes eller til og med forherliges. En kan jo undre på om det er nettopp dette som er den direkte bakgrunnen for Bonhoeffers tale om det myndige menneske. Talen om det myndiggjorte menneske handler ikke, slik jeg tolker Bonhoeffer, om «Guds død» og det sekulære samfunnet, men om dystopien som alltid ligger på lur der hvor Gud presses ut i marginalene av samfunn og kirke.

Hos Hagman er det myndige mennesket erstattet av det ærgjerrige eller ambisiøse mennesket. Og han mener å se at «politiske» mennesker ofte lar seg engasjere fordi de har personlige ambisjoner. Ikke fordi de ønsker å skape samfunnsmessige endringer av en mer grunnleggende art. Med andre ord er det ikke snakk om noen form for dystopi, men snarere en form for demokratisk dysfunksjonalitet. I møte med denne tilstanden har kirken og det kristne fellesskapet bare en ting å gjøre, å fordype sitt eget ståsted. Det kan bare skje gjennom et oppgjør med lastene, ambisjon, effektivitet, status, individualisme og likegyldighet. I en samfunnsmessig kontekst kan Hagman godt sies å politisere de tre dydene gjestfrihet, tålmodighet og ydmykhet. Men da er det kirken som gjøres til polis – byen på fjellet som alle kan se (Jfr. Matt 5,14).

«I kallsøyeblikket kan disippelen ikke dekke seg bak verken far eller mor, kone eller barn, nasjonalitet eller tradisjon. Kristus vil at han skal stå der alene. Han skal ikke se noen annen enn den som kalte ham ... Det er ikke etterfølgeren som foretar bruddet. Kristus har allerede gjort det – i det øyeblikket han kaller», skriver Bonhoeffer. Etterfølgelse handler om motstand, om et skifte av lojalitet. Men den handler ikke om verdensflukt, ikke om flukt inn i en åndelig sfære. Etterfølgelse handler om å bli konfrontert med Kristus, seg selv og verden. «For en kristen ligger verdien av hans yrke i at han der kan erfare Guds godhet og for alvor gå til angrep på verdens væremåte. Grunnen til at Luther vendte tilbake til ver-

den, var ikke at han nå 'vurderte verden mer positivt' og heller ikke at han hadde gitt opp den urkristne forventningen om at Kristus snart ville komme tilbake. Det dreier seg heller om en klar kritisk protest mot den verdsliggjøringen av kristendommen som skjedde innen klostervesenet. Når Luther kaller kristenheten tilbake til verden, kaller han den til å bli fremmed på ramme alvor ... Luthers kall til å leve i verden var alltid et kall til den synlige menigheten, til Kristus, han som ble menneske.»

«Etterfølgelse» kan leses som en kommentar og fortolkning av Jesu Bergpreken, den innledes med oppgjøret med den billige nåden og avsluttes med refleksjoner rundt forholdet mellom Jesu Kristi kirke og etterfølgelsen. Ved sitt valg av tema og struktur tar Bonhoeffer, i hvert fall implisitt, et oppgjør med en luthersk teologi som har redusert Bergprekenen til et skriftespeil hvor hensikten er å avsløre menneskets tilkortkommenhet i møte med Jesu idealer. Den intime sammenhengen mellom ekklesiologi og kristologi er opplagt for Bonhoeffer. Derfor kan han også trekke følgende slutning: «Etter at Jesus Kristus gikk bort, har hans kropp, kirken, tatt hans plass i verden. Kirken er den levende og nærværende Kristus. Dermed vinner vi tilbake en tanke om kirken som har vært mye glemt. Vi er vant til å tenke på kirken som en institusjon. I stedet skulle vi tenke på kirken som en levende person ...» Uten tvil distanserer Bonhoeffer seg fra tanken om at kirken først og fremst er en usynlig størrelse. Inkarnasjonen handler om at Gud lager seg et fysisk rom i verden, og at verden derfor må gi Gud plass. Det er for verden en uutholdelig tanke og Gud må støtes ut til ytterkantene, uskadeliggjøres, tas av dage.

Når Bonhoeffer empatisk holder fram at kirken er Kristi kropp, sier han samtidig at verden og kirken, i mangt befinner seg på kollisjonskurs. Etterfølgelse er ikke noe opplagt, det ligger ikke for mennesker sånn av seg selv. Hans ekklesiologi bæres oppe av en realistisk eller «verdslig» inkarnasjonsteologi. Slik sett kan han også leses som en kritiker av en ekklesiologi som preges av overdrevne idealistiske forestillinger, enten de arter seg som luthersk folkekirkelighet eller en vektlegging av kirkens fortreffelighet (societas perfecta) vis-a-vis verdens ufullkommenhet. I «Fellesskap og bønn» uttrykkes dette slik: «Den som elsker sin drøm om et kristent fellesskap mer enn det kristne fellesskapet selv, han ødelegger ethvert kristent fellesskap.» Å bygge fellesskap koster, det finnes ingen snarveier, det er med fellesskapet som med nåden, det er aldri billig. Kanskje det er derfor mange heller ikke finner det verd å investere noe i et kristent fellesskap? Det krever ikke noe av dem, det koster ingen ting å komme inn i det, å forbli værende eller å bryte opp fra det.

Skal kirken og troen vitalisere, trengs mennesker som gir troen kropp både som enkeltmennesker og fellesskap.

Stanley Hauerwas er kjent for ordene om at kirken ikke *har* en sosialetikk, men *er* sosialetikk. Å være kristen er en væremåte. Det er ikke en nisje ved livet eller en relasjon som er forbeholdt det området jeg selv finner for godt å ville inkludere. Til etterfølgelsen knytter det seg to sentrale begreper fra Det nye testamentet og kirkens historie. *Imitatio* (å etterligne) og *conformatio* (å likedannes med). Begge begrepene er sentrale for den som skal følge Kristus etter. Historisk sett har imitatio-tanken som følge av oppgjøret med «gjerningsfromheten» falt i unåde innenfor store deler av protestantisk kristendom. Bonhoeffer er et hederlig unntak fra regelen, han trekker veksler på dem begge. Livet som etterfølger er både *imitatio* og *conformatio* Christi. «Den hellige treenighet har tatt bolig i de kristne, fyller dem med sitt liv og former dem etter sitt bilde», skriver han og fortsetter: «Den inkarnerte, den korsfestede, den herliggjorte Kristus vinner skikkelse i hver enkelt fordi de er lemmer på hans kropp som

er kirken. Kirken bærer Jesu Kristi menneskeskikkelse, dødsskikkelse og oppstandelsesskikkelse.»

For en kirke som befinner seg i en postmoderne og etter-kristen virkelighet, er det av grunnleggende betydning at den som fellesskap viser at tro formidles gjennom praksis. Skal kirken og troen vitalisere, trengs mennesker som gir troen kropp både som enkeltmennesker og fellesskap. Bonhoeffers to bøker «Etterfølgelse» og «Fellesskap og bønn» sammen med Hagmans «Om kristen motstand» kan gi styrke og kraft til dem som vil være Kristi etterfølgere i den tid som vår.

> Vi har vært stumme vitner til onde gjerninger, vi har lært forstillelsens kunst og den tvetydige tale. Erfaringene har gjort oss mistroiske ovenfor mennesker, og vi unnlot ofte å tale så sant og fritt som de hadde krav på. Uutholdelige konflikter har gjort oss spake og kanskje likefrem kyniske. Er vi ennå brukbare? Det er ikke genier eller kynikere, ikke menneskeforaktere eller drevne taktikere, men oppriktige, enkle og likefremme mennesker vi kommer til å trenge. Vil vi ha tilstrekkelig indre motstandskraft mot det som er påtvunget oss, og vil vi være så skånselsløst oppriktige mot oss selv at vi kan finne tilbake til åpenhet og likefremhet?

Jeg lot Dietrich Bonhoeffer få avslutte, linjene er skrevet kort tid etter at han ble fengslet i Tegel april 1943. De er tatt fra hans betraktning i «Motstand og hengivelse» med overskriften «Ti år etter». Ti år hadde gått siden skjørt demokrati målrettet ble forvandlet til et dystopisk samfunn. Det var, og er, et urovekkende faktum at de fleste kristne lot det skje uten å yte nevneverdig motstand. Men mer enn noe annet er det en historisk kjensgjerning som bør vekke vår motstand mer enn vår fordømmelse. Under fernissen av demokrati og toleranse er veien til en ny dystopi kanskje kortere enn vi tror.

Morten Erik Stensberg er cand. theol. fra Det teologiske Menighetsfakultet, 1994. Kapellan i Hamar menighet (Dnk) fra september 2009. Medlem av Nettverk for katolsk teologi.

Sigurd Hareide

Nesten prima om primstaven

Audun Dybdahl: *Primstaven i lys av helgenkulten. Opphav, form, funksjon og symbolikk* (Tapir akademisk forlag 2011)

Det finnes etter hvert en rekke bøker om alle merkedagene på den gamle norske bondekalenderen, primstaven. Men felles for disse bøkene er at de stort sett gjengir andre folkelige fremstillinger av emnet. I Audun Dybdahls bok om «primstaven i lys av helgenkulten» går forfatteren til kildene og sekundærlitteraturen med friske forskerøyne. Det har gitt oss et nytt standardverk om primstaven, og det er i seg selv en bragd. Dybdahls bok er uten tvil et betydelig forskerarbeid. Her vil det være svært mye å hente for primstavforskere, -forfattere og -lesere i lang tid fremover. I det følgende vil jeg imidlertid også fokusere på noen av bokens mangler. Etter å ha lest boken og lært en hel masse om primstavens opprinnelse og variasjoner, synes jeg at viktige deler av fortellingen om primstaven fortsatt ikke er fortalt. For når nesten alle de bevarte primstavene er fra tiden etter reformasjonen, og nesten alle merkedagene på primstavene er fra den førreformatoriske katolske kalenderen, blir vel det aller mest interessante historiske spørsmålet hva dette kan si oss om merkedagenes betydning etter at de var bannlyst av danskekongen og hans menn?

Dybdahl er klar over både problemet med kilder fra ulik tid og spørsmålet om helgendagenes betydning etter reformasjonen, men har selv valgt et annet fokus. Han vil først og fremst skrive om primstavens opprinnelse og sammenligne primstavens merkedager med de katolske kalendere fra middelalderens kristenretter og liturgiske bøker. Her gir han en svært grundig innføring i de til dels kompliserte prinsippene for utregning av bevegelige helligdager og den innfløkte rangeringen av liturgiske fester i middelalderens liturgiske bøker. Ulike kalendariske kilder fra norsk middelalder sammenstilles, deriblant landskapslovenes kristenretter, *Ordo Nidrosiensis Ecclesiæ* (Nidaros-provinsens ordo fra ca. 1220) og de trykte liturgiske bøkene fra 1519, missalet og tidebønnsboken (breviariet) for Nidaros. Sammenstillingen er nyttig, men etterlater også noen spørsmål. Av en eller annen

grunn synes Dybdahl å foretrekke kalenderen i breviariet fremfor missalet. Grunnen kan være god, men er ikke oppgitt. Enda merkeligere er det at Dybdahl prioriterer breviariets teknisk-liturgiske kalender i sammenligningen med primstavens helligdager, fremfor den oversikten over helligdager og faster i Nidaros erkebispedømme som kommer rett før kalenderen, og som attpåtil er den første trykte tekst på norsk språk. Rangeringen her mellom «største høytidsdag med nonshelg», «hellig som søndag» og ulike former for faste før festen, er jo langt mer interessant for en sammenligning med primstavens helgendager enn de strengt liturgiske graderingene fra kalendariene. Det er jo neppe uten grunn at denne folkespråklige oversikten er plassert rett før den liturgiske kalenderen i prestens daglige bønnebok. Folket trengte neppe vite hvor mange lesninger matutinen hadde, men de trengte å vite når det var «vatnfaste» og når det var «nonshelg føre».

Grundighet og oversikt preger ellers i stor grad Dybdahls bok. Vi får gjennomgang av tidligere forskning på primstaven, oversikt over liknende kalendere fra andre land og mye annet, ikke minst mange flotte bilder av primstaver og tegninger av merkedagssymbolene på stavene. Dybdahl sammenligner symbolene på ulike staver og nyanserer kraftig mange av populærfremstillingenes påstander. Han går meget grundig til verks når han tar for seg de liturgiske bøkenes detaljerte gradering av festene og sammenligner det med hvilke festdager som er markert på ulike primstaver.

Med all mulig tydelighet viser Dybdahls undersøkelse hvor nær og sterk forbindelsen mellom det katolske feståret og primstavens merkedager har vært. Slik vitner primstaven med sin gamle, førkristne norrøne årstidsinndeling, der sommerhalvåret begynner 14. april og vinterhalvåret 14. oktober, om hvordan kirkens år og bondens år smeltet sammen i norsk middelalder. Selv reformasjonens drastiske helligdagsreduksjon kunne ikke endre på det, men Dybdahls påstander om at det etter reformasjonen ble mer vær og mindre helgen i folks bevissthet rundt helgendagene, er litt for enkle. For min del tror jeg været var viktig på begge sider av 1537, men det interessante spørsmålet er jo hvorvidt, og hvordan, vær- og datoobservasjonene også var knyttet til helgenminner etter at de fleste helgener var besluttet avskaffet for lenge siden. Her gjenstår en viktig historie å fortelle, og selv om Dybdahl er klar over dette, synes jeg han slipper emnet litt for lett. For når han senere i boken kommer til gjennomgangen av primstavåret, som han i likhet med populærlitteraturen om emnet også har med, viser det seg at Dybdahls forsøk på å gå utenom reformasjonsproblematikken straffer seg.

Dybdahls gjennomgang av primstavåret, helgendag for helgendag, utgjør drøye hundre sider, eller vel en tredjedel av boken. Her brukes de høyst tekniske festdagsgraderingene fra de liturgiske bøker, selv om de først forklares i kapitlet etterpå. Det kunne med fordel vært jobbet mer med bokens struktur og logikk både her og ellers. Med unntak av det som sies om primstavsymbolene på ulike dager og i ulike kalendere – og det er et meget viktig unntak! – skiller Dybdahls gjennomgang av primstavåret seg lite fra populærlitteraturens gjennomgang. De viktigste helgenvitakilder er *The Oxford dictionary of saints* og biografiene på katolsk.no. Begge deler er utmerkede kilder, men gjør dessverre forfatteren blind for spørsmålet om hvilke fester som ble videreført i den dansk-norske kongekirke etter reformasjonen og hvilke som ble forbudt eller kanskje tolerert tross offisielt forbud. Når den katolske liturgireformen i 1969 spiller større rolle i fremstillingen enn både den lutherske kirkeordinansen fra 1537/39 og helligdagsreformen til Struensee fra 1770, har forfatteren glemt at biografiene fra Oxford og katolsk.no har en annen

Til tross for innvendingene er *Primstaven i lys av helgenkulten* definitivt et nytt standardverk om primstaven.

referanseramme enn det en bok om den norske primstaven naturlig bør ha. I en bok om primstaven er 1537 med respekt å melde et viktigere årstall enn 1969, skjønt jeg selvsagt har sympati for denne interessen for moderne katolsk liturgireform.

Heller ikke det som sies om teologien bak helgendagene, er på nivå med primstavutgreiingene og de kalendariske gjennomgangene ellers i boken. Forklaringen om skjærsilden i forbindelse med forklaringen av allesjelersdag er særlig dårlig. Og nabodagen, allehelgensdag, ble jo ikke avskaffet i 1770, men flyttet til nærmeste søndag. At allehelgensdagen bestod, er jo elementær kunnskap om norsk kirkeliv, og kontrasten til detaljkunnskapen Dybdahl har om middelalderkalenderne er slående. Også på steder der boken kunne gitt spennende teologisk bakgrunn for erkekatolske fester som f.eks. Marias unnfangelse, er det fint lite å hente. Og meningen med Gregorsmessen som er avbildet på fløydøren i Mariakirkens alterskap i Bergen, har tydeligvis gått forfatteren hus forbi, enda det er et ekstremt vanlig eukaristisk topos i senmiddelalderen. Det er fristende å konkludere med at boken lever opp til en tidligere kirkeministers ideal om å være «teologisk døv og blind», men det ville være en urettferdig dom. For det er tross alt gode kilder som gjengis i gjennomgangen av primstavåret, men jeg hadde forventet større evne til å kombinere biografi, teologi og primstavhistorie.

Akkurat som populærbøkene, har Dybdahl mer om «truer og skikker» enn om teologisk og kirkelig bakgrunn. Og selv om Dybdahl kildebelegger godt underveis, blir jeg sittende igjen med en del spørsmål om skikkene som refereres. Når det for eksempel fortelles at en i Søgne spiste svinestek på mortensgås «langt frem i tiden», lurer jeg på hvor langt frem «langt frem» er. Hele denne folkloristiske avdelingen med gamle skikker og værmerker får et alt for tidløst preg, noe som kler en fremstilling med klare faghistoriske ambisjoner meget dårlig. Mer forståelse har jeg for feillokaliseringen av prinsesse Kristinas psalter til England. Her har forfatteren stolt på en sekundærkilde fra 1969, og det er ingen ting å si på det i et imponerende vell av kilder, bortsett fra at den nyeste studien (Vidas 2006), nettopp gjennom psalterets helgenkalender og allehelgenslitani, tydelig plasserer denne bokens oppkomst i et abbedi i Paris, nært knyttet til det franske kongehuset. Og det gjør fortellingen om prinsessen fra Tønsberg og Norge (og Bergen) som giftet seg med spanskekongens bror, enda mer spennende. Trolig var bønneboken en gave fra den franske kongen, Ludvig IX, senere kjent som St. Ludvig av Frankrike. Dermed fører den norske ungjenta oss inn i hjertet av både det spanske og franske kongehus. Vel, det er en annen historie, men jeg nevner det her siden Dybdahls bok omtaler psalteret både gjennom tekst og bilde.

Til tross for innvendingene er *Primstaven i lys av helgenkulten* definitivt et nytt standardverk om primstaven. Her får vi raskt oversikt over fenomenet primstav i forskningen og museene, og her er det viktig grunnforskning som andre forskere kan gå videre med. Det er all grunn til å gratulere og takke Audun Dybdahl for det store arbeidet som er gjort. Gjennom fortellingen om primstaven blir det tydeligere enn ellers at de katolske spor i norsk kulturhistorie er både svært dype og meget langvarige. Kanskje burde derfor også våre katolske helgenbiografier og høytidskalendere i større grad inkludere primstaven i fortellingen om «våre» høytider? Ja, kanskje er primstaven vel så viktig for katolsk identitet i Norge i dag som 1969-reformen? *Primstaven i lys av helgenkulten* gir oss disse lengste linjene i markeringen av det katolske helgenår i Norge. *Tolle et lege!*

Sigurd Hareide (f. 1972) er universitetslektor i RLE ved Universitetet i Nordland og tidligere stipendiat i kirkehistorie ved Det teologiske Menighetsfakultet. Han arbeider for tiden med en Ph.D.-avhandling om overgangen fra katolsk til luthersk messefeiring i Norge på femtenhundretallet.

Erik Andvik

God sex

Sophie Hamring OP:
Til man och kvinna skapade Han dem – en introduktion til kroppens teologi
(Artos & Norma Bokförlag 2011)

Det er 1984, og en ung kvinne stopper opp foran et antikvariat i Stockholm. Boken hun skimter bak utstilingsvinduet, passer godt inn med de andre raritetene, «Kjærlighet og ansvar» – to begreper som knapt kunne passe dårligere sammen for en ungdom oppvokst i 60- og 70-talls Skandinavia. For Sofie Hamring var dette innledningen til et paradigmeskifte av de sjeldne: «Jeg hørte til det aller første kullet av en helt ny ... generasjon som fikk vokse opp uten noen som helst hemninger eller skyldbetyngede pekefingre når det gjaldt kropp og seksualitet ... [Vi] skulle slippe å dra med fortrykkende moralske byrder og fordømmer omkring seksualitet, og alle de skamfølelser og nevroser som kommer av dem. I stedet fikk vi fri adgang til en sunn nytelseslyst, en naturlig kropps- og livsbejaelse, til å virkelig få nyte livet maksimalt. Ja, dette var i alle fall den gode intensjonen.»

Forfatteren av boken i vinduet var selveste pave Johannes Paul II, og denne boken fra 1980 er en tidlig utforming av hans tanker omkring kristen seksualetikk, som skulle utdypes i 129 forelesninger fra 1979-1984, nå kjent som «Kroppens teologi». Johannes Paul hadde skrevet at «Den mest fullstendige og radikale formen for kjærlighet ligger i å gi seg selv, å gjøre sitt uoverlatelige 'jeg' til noens eiendom ... derved forstyrres eller devalueres på ingen måte dette 'jeg'-et, heller tvert imot, det utvides og berikes» (Kjærlighet og ansvar, s.126).

Sofie Hamring hadde ingen problemer med å forstå dette:

> Er vi ikke skapt nettopp for kjærlighet? Lengten etter forening er det aller dypeste og mest vitale som finnes i oss. Vi kan overleve krig og sult, fattigdom, sykdom, hva som helst – bare vi vet at vi er elsket. Bare vi ikke er ensomme. Og seksualiteten, den realitet som var ment å skape den aller dypeste nærhet og felleskap mellom to mennesker, har mange ganger blitt nettopp det som skaper den mest radikale og

desperate ensomhet og fremmedgjøring. Ja, som forringer mennesket og gjør det til et objekt.

Jeg slukte boken. Smakte på hvert ord som om jeg for første gang ble servert mat tilberedt av naturlige og friske råvarer på et vakkert duket bord, etter å ha vært oppvokst med rester av gamle smørbrød innpakket i plast fra togets trillevogn. Paven talte om seksualitet, sensualitet, og følelser som allierte i streben mot sann kjærlighet, ja, som selve dens råmateriale. Men de er aldri kjærlighet i seg selv; de måtte integreres med hele mennesket, med de åndelige grunnelementene i det: frihet og sannhet. Mennesket er så mye mer!

Overgivelse og fruktbarhet

Kroppens teologi ser foreningen mellom mann og kvinne som et ikon – et bilde – av den treenige Guds innbyrdes kjærlighet, som vi mennesker skal få del i. Vi ser allerede i Bibelens første kapittel at «Gud skapte mennesket i sitt bilde ... til mann og kvinne» (1 Mos 1,27). Det er vanlig å konkludere ut fra dette at gudsbildet i mennesket omfatter også vår seksuelle natur som mann eller kvinne. Johannes Paul trekker dette imidlertid lengre når han sier at selve foreningen mellom mann og kvinne gjenspeiler Guds natur, Gud som er forening (*communio*).

Paven kalte læren for en kroppens teologi fordi dette mysteriet er «stemplet» i våre kropper. Kroppen er et «femte evangelium». At mannen og kvinnen var skapt for forening med hverandre, erfarte de konkret og fysisk – altså på kroppen. Kroppene til mannen og kvinnen var komplementære – de passet hverandre – og denne komplementariteten muliggjør «gaven»: Mannen gir seg selv til kvinnen, og kvinnen til mannen i en forening som bringer nytt liv inn i verden. Dette er vi ikke avhengig av guddommelig åpenbaring for å kunne erkjenne. Ved simpelten å reflektere over de biologiske fakta kan man se sannheten i dette: Den mannlige kroppen gir kun mening i forhold til den kvinnelige kroppen, likeså er kvinnekroppen uforståelig uten mannekroppen. Kjønnsorganene skiller seg ut fra alle andre organer i kroppen ved at de krever to mennesker for å utøve sin fulle funksjon – å skape nytt liv.

Gaven er altså fruktbar. Denne fruktbarheten som inngår i den gjenside overgivelsen av mannen og kvinnen til hverandre, er en essensiell komponent i seksualitet som et ikon av Guds kjærlighet. Seksualitet er i sin natur fruktbar. Ved seksuell forening samarbeider mennesker med Gud i skapelsen. Det kan neppe tenkes en menneskelig egenskap som har større betydning.

Komplementaritet, overgivelse, fruktbarhet: Disse tre elementene til sammen kaller Johannes Paul II for «den ekteskapelige betydningen av kroppen» (*nupital meaning of the body*), og det er disse som gjør seksuell forening til et ikon av Guds kjærlighet. Komplementaritet: Mennesket er ikke Gud, samtidig kan vi kun forstå oss selv i forening med ham. Overgivelse: Han gir seg selv til oss i gave. Fruktbarhet: Guds kjærlighets gave bærer frukt og skaper nytt liv i oss. Hvis én eller flere av disse elementene uteblir, ødelegges ikonet – det gjenspeiler ikke lenger Guds kjærlighet. Enhver seksuell handling er en symbolsk handling – et språk – hvor mannen og kvinnen sier til hverandre: «Jeg gir meg fullstendig til deg, uten forbehold, for all min fremtid. Jeg er villig til å samarbeide med deg i å oppdra det barnet som Gud måtte gi som en frukt av vår forening.» Å ha sex uten å mene dette er å lyve med kroppen. Her har vi Kirkens seksualmoral i et nøtteskal. Et «ja» til denne forståelsen av seksualitet innebærer et «nei» til alt som bryter med den.

Nakenhet og begjær

Før syndefallet leser vi at Adam og Eva «var nakne ... men de skammet seg ikke» (1 Mos 2,25). Etter syndefallet står det at «de merket at de var nakne. Så flettet de sammen fikenblad og bandt dem om livet.» For å forstå hva som skjedde her, tar Johannes Paul oss tilbake

til menneskets første erfaring av ensomhet i forhold til de andre skapningene. Mennesket, i motsetningen til dyrene, er en *person* med selvbevissthet og en fri vilje, med evnen til å reflektere og handle ut fra sine egne beslutninger. En person er et *subjekt*, ikke et *objekt*, et mål i seg selv, som aldri kan legitimt bli brukt som et middel. Før syndefallet så mannen og kvinnen kroppen til den andre som uttrykk for en person, et subjekt. Kroppen var en gave, som i seksuell forening kunne gis og tas imot kun som en gave. Etter syndefallet så mannen og kvinnen annerledes på hverandre. De så kroppen til den andre som et objekt, et middel som kunne brukes til egen tilfredsstillelse. Skammen de begge følte var et behov for å skule kroppen for å unngå denne objektiviseringen som fornedriger mennesket og bryter med sitt verd som menneske. Denne lysten som objektiviserer et annet menneske, kalles på engelsk «concupiscience» fra det latinske *concupiscentia*, noen ganger oversatt til norsk som «begjær». Det er ikke lysten som er ond, men den egostiske objektiviseringen av og utnyttelsen av et annet menneske. Å overvinne denne type lyst handler ikke om å snu blikket bort fra kroppen, men om å *virkelig* se – å se *personen* som er åpenbart i kroppen. Dette er langt fra den fordømmelsen man ofte møter i Kirkens behandling av seksualitet. Hamring siterer ordene som Johannes Paul II så ofte gjentok: «Mennesket er først og fremst kalt, ikke bare anklaget.» Dette er en visjon som kan «åpne nye muligheter.» Å gå denne vei er å leve etter ordene til St. Augustin: «Elsk og gjør hva du vil.»

Skandinavisk gjennombrudd?

Biografen til Johannes Paul II, den amerikanske teologen George Weigel, har kalt kroppens teologi for en «tidsinnstilt teologisk bombe satt til å eksplodere med spektakulær effekt i Kirkens tredje årtusen. Når dette skjer ... kommer kroppens teologi trolig til å bli betraktet som et vendepunkt, ikke bare for katolsk teologi, men også for moderne idéhistorie.» Kroppens teologi (*Theology of the Body*) har blitt mest kjent i den engelskspråklige verden, takket være yngre teologer som har klart å tolke pavens ofte vanskelig og kompakt teologiske språk i termer som er mer forståelig for vanlige mennesker. Fremst blant disse er uten tvil den amerikanske teologen Christopher West, som har skrevet flere bøker om teamet. En av styrkene i arbeidet til West ligger i organiseringen: Hvor de opprinnelige forelesningene til Johannes Paul har en slags spiralutforming – de vender ofte tilbake til et tema som er behandlet tidligere for å legge på et nytt lag med resonnement og utdypning – gir Christopher West en mer oversiktlig fremstilling. Hamring siterer ikke arbeidet til Christopher West og det fremgår det ikke i boken at hun er kjent med hans arbeid. Å unlate å nevne West kunne også tenkes å være et bevisst valg i lyset av kontroversen som blåste rundt ham for et par år siden etter et grovt feiltolket intervju med det amerikanske TV-selskapet ABC. Hamring presenterer forelesningene til Johannes Paul i sin opprinnelige kronologiske struktur, og hun benytter andre sekundære kilder, hovedsakelig arbeidet til den sveitsiske legen og mystikeren Adrienne von Speyr, som også Johannes Paul II var kjent med. Hun drar også nytte av undervisning hun fikk i Frankrike av den franske ordenssøster Aline Lizott, som har holdt kurs i kroppens teologi siden 1992. Kroppens teologi er fortsatt så godt som helt ukjent i Skandinavia. Denne boken, den første om temaet på et skandinavisk språk, egner seg godt til å skape et gjennombrudd.

Kan en nonne skrive om sex?

Mens Hamring følger tett strukturen i Johannes Pauls egne forelesninger, tar hun frihet til å legge inn tre ekstra kapitler som ikke er basert på hans forelesninger, men som hun mener utruster oss til å reflektere over pavens eget materiale. Det første av disse ekstrakapitler, «Kjønnsidentitet og modning», tar for seg utviklingen av kjønnsidentiteten og viser at denne utgår av den biologiske kjønnsdifferensieringen allerede fra encellestadiet, kontra dem som ville hevde at kjønn først og fremst er en sosial konstruksjon. Etter dette følger et kapittel

om «indre helbredelse» som mennesket kan erfare på tross av sår og traumaer som har hindret utviklingen av en trygg seksuell identitet. Et tredje ekstrakapittel, «Polaritet i forening», tar for seg den biologiske polariseringen og viser hvordan det maskuline og feminine utfyller hverandre. Avsnittene om den «feminine åndelige skjønnhet» tar utgangspunkt i et annet dokument av Johannes Paul, den pavelige encykliaen «Mulieris dignitatem» («Om kvinnens verdighet»). Hamring skriver mer eksplisitt og konkret om kropp og seksualitet enn Johannes Paul selv, og gjerne mer eksplisitt enn det som ville være vanlig i en engelskspråklig behandling av teamet. Dette fungerer imidlertid bra for en skandinavisk leser og bidrar til å gjøre Kroppens teologi både mer troverdig, og mer konkret og forståelig.

Noen vil nok sette spørsmålstegn ved at en nonne som har avgitt kyskhetsløfte, skulle undervise om seksualitet. Men nettopp kroppens teologi gir oss tolkningsnøkkelen til å forstå også sølibatet. Noen få er kalt til å leve ut den ekteskapelige betydningen av kroppen på en eskatologisk eller profetisk måte. Ved å leve i sølibat velger de å forbigå den midlertidige ikoniske foreningen for med sitt liv å peke på den egentlige evige foreningen bak ikonet. Hamring forklarer at «det vigslede livet og det ekteskapelige livet [er] to livsformer som gjensidig belyser og utfyller hverandre. De uttrykker på to ulike vis kroppens kall til totalt å gi seg selv til en annen ... Ekteskap er et slags paradigme som belyser sølibatets indre mening, og det vigslede livet på sin side er et tegn på kroppens fullkomne ekteskapelige betydning som oppnås først i himmelen, i en forherliget kropp, helt forenet med Gud. Selve essensen i begge kallene handler om den totale, selvutgivende gave av ens eget jeg.»

Vår vei til hellighet

I et historisk tilbakeblikk klandrer Hamring Kirken for å ha hatt en utilstrekkelig forståelse av seksualitet. Ekteskap var først og fremst for forplanting, og sekundært en *remedium concupiscentiae*, et «botemiddel mot begjær». Resultatet av denne tynne seksualteologi var at gifte lekfolk ikke fant noen «tydelig erkjennelse i Kirkens altfor natturretslige doktrin» for en «opplevelse av å svare på en ekte, åndelig kall, gjennom og i sine ekteskap». Den pavelige encykliaen «Humanae Vitae» fra 1968, som opprettelholdt Kirkens forbud mot kunstig prevensjon, beskriver hun som en «pastoral og kateketisk katastrofe». Encykliaen var sann i sin konklusjon, men den hadde et språk som «knapt var lett å ta til seg. 'Lovlige metoder,' 'ikke tillatte midler', 'iakttagelsen av naturretten' er uttrykk som fører tanken til plikt og ufrihet ... Oppimot en slik tilsynelatende ren loviskhet kunne man vel egentlig ikke gjøre annet enn å bøye seg i 'gudfryktig lydighet' eller gjøre opprør.» Den seksuelle revolusjonen var neppe umotivert. «Det var normalt at man ville frigjøre seg fra bildet av seksualitet som noe skammelig eller uanstendig. Det var bra at tabuer ble brutt sånn at man vågde å snakke åpent om noe som berører mennesket så dypt og er så avgjørende og vesentlig for dets liv ... Med Kroppens teologi løfter Kirken, for første gang i historien, frem hvordan seksualitet er innlemmet i Guds frelsningsplan, ja at den er en del av vår vei til hellighet. Det er i sannhet et gledesfylt budskap. Et kroppens evangelium», sier sr. Sofie Hamring.

Erik Andvik, PhD., er kateketleder i St. Paul menighet og arbeider som bibeloversetter i den internasjonale organisasjonen Wycliffe.

Olav Hovdelien

Festskrift til en nestor

Birger Løvlie, Kristin Norseth & Jan Schumacher (red.):
Kirke - kultur - politikk – festskrift til professor dr. theol. Bernt T. Oftestad på 70-årsdagen
(Tapir akademisk forlag, 2012)

18. februar 2012 rundet professor dr. theol. Bernt Torvild Oftestad 70 år. Han ble i den forbindelse hedret med et festskrift redigert av Birger Løvlie, Kristin Norseth og Jan Schumacher.

Oftestad har vært ansatt som kirkehistoriker ved Menighetsfakultet siden 1970-tallet, og har et omfattende kirkehistorisk forfatterskap bak seg, med vekt på norsk kirkehistorie og reformasjonshistorie. Tittelen på hans doktorarbeid var *Kristentro og kulturansvar hos Ronald Fangen* (Gyldendal norsk forlag, Oslo 1981). Oftestad har også vært en sentral og uredd samfunnsdebattant, med særlig fokus på forholdet mellom kirken og den sekulære stat – både gjennom bøker, artikler, en rekke kronikker og intervjuer. Nettopp kombinasjonen av faglig tyngde og sterkt samfunnsengasjement har vært et av hans kjennetegn, og dette engasjementet tar neppe slutt selv om Oftestad har rundet 70.

Nettopp kombinasjonen av faglig tyngde og sterkt samfunnsengasjement har vært et av hans kjennetegn.

Etter sin konversjon til Den katolske kirke i år 2000 ble Oftestads professorat i allmenn kirkehistorie (et professorat han mottok i en alder av 41 år) omgjort til et professorat i europeisk kulturhistorie. I denne perioden har han særlig forsket på 1900-tallets katolske personalisme, han har utgitt en større monografi om Sigrid Undset: *Sigrid Undset. Modernitet og katolisisme* (Universitetsforlaget, Oslo 2003), og har bidratt til internasjonale publikasjoner om religion og politikk. Bernt T. Oftestad er å regne som en nestor innenfor norsk katolsk fagteologi.

Festskriftet *Kirke kultur politikk* inneholder atten enkeltartikler, hvorav de fleste omhandler tema som tangerer Oftestads eget forfatterskap. I tillegg kommer en

bibliografi over Oftestads faglige produksjon, samt *tabula gratulatoria* med godt over 300 navn!

Et festskrift med atten fagartikler favner naturligvis bredt tematisk. Her vil kirke- og kulturinteresserte lesere finne mye å gripe tak i; alt fra dr. Joar Hagas utlegning av ånd og kropp hos Johannes Ording og tysk nyprotestantisme, via sr. Else-Britt Nilsens bidrag med tittelen «Ordenssøstre i Norge under dobbel ild?», til professor em. Oskar Skarsaunes artikkel om den historiske bakgrunn for Grunnlovens paragraf fire, bare for å nevne noen av bidragene. Mange vil nok kanskje med særlig interesse lese kirkehistorikeren Tarald Rasmussens artikkel «Bernt Oftestad som kirkehistoriker» med ekstra interesse. Her plasserer Rasmussen Oftestads betydelige innsats som kirkehistoriker inn i en forskningshistorisk kontekst, samtidig som han gir «lesehjelp» for den som har lyst til å gi seg i kast med bøkene til Oftestad (og ikke har gjort det tidligere).

Det er nesten noe rituelt over en festskriftutgivelse. Noen gode fagfeller og kolleger får her mulighet til å hedre en kollega med å sette sammen en bok, med alt det innebærer av arbeid og kontakt med bidragsytere og forlag, andre bidrar med artikler som gjerne er skrevet med tanke på den festskriftet er rettet til, i tillegg kommer *tabula gratulatoria*, som på sin måte bærer spor av historie i seg. Samlet er dette blitt et mangfoldig og innholdsrikt festskrift.

Olav Hovdelien er førsteamanuensis ved Høgskolen i Oslo og Akershus.

Nora Stene

Et nytt blikk på religion og sekularisme

Sindre Bangstad, Oddbjørn Leirvik & Ingvill Thorson Plesner (red.):
Sekularisme – med norske briller
(Unipub 2011)

«Sekularisme - med norske briller» er en artikkelsamling gitt ut i 2012 fra forskernettverket Religion i pluralistiske samfunn (PluRel) ved Universitetet i Oslo. Redaktører er Sindre Bangstad, Oddbjørn Leirvik og Ingvill Thorson Plesner. Artikkelsamlingen har ti bidragsytere med ulik fagbakgrunn: Vi finner forskere som er spesialister i juss, menneskerettigheter, religionsvitenskap, teologi og sosialantropologi.

Felles tema i denne lett tilgjengelige boka er det sekulære Norge og de norske religionspolitiske utfordringene. Som undertemaer kommer mange ulike spørsmål opp, alle illustrert fra media og med referanser til dagsaktuelle debatter. Eksempler her er stat-kirke-kompromisset, domsavgjørelser om krusifiks i klasserom fra Den europeiske menneskerettighetsdomstolen, skolens verdigrunnlag, avisenes hijabdebatter, organiserte religionsdialoger, kosmopolitters rett til å avvise det å bære kun én identitet og spørsmål om eventuelle motsetninger mellom «norske» likestillingsidealer og idealer for kvinner innenfor bestemte religiøse systemer.

Boka gir imidlertid ikke en klar og entydig definisjon av begrepet «sekularisme» og dets slektninger «sekularitet» eller «sekulær». Hvert enkelt kapittel diskuterer tvert imot begrepene ut i fra ulike innfallsvinkler og bidrar på den måten til å gi en god og nyansert forståelse av hvordan begrepene kan brukes. Denne innfallsvinkelen avslører også hvordan begrepene ofte brukes i media uten at innholdet klargjøres. Forfatterne viser dermed at det ikke er godt nok å argumentere for at et sekulært Norge er en god ting, hvis det forblir uklart hva dette skal bety.

En vanlig forståelse av sekularisme innenfor akademia er å vektlegge skillet mellom stat og kirke. På ulike måter knyttes dette gjerne til forventninger om at religion gradvis forsvinner fra det offentlige rom. I noen forståelsesmodeller peker en også på religionens forvitring, det vil si mindre oppslutning om religiøse fellesskap og

nedgang i religiøs praksis. Både Sindre Bangstad og Oddbjørn Leirvik diskuterer ulike varianter av disse teoriene. Bangstad trekker på en interessant måte frem hvordan media viser særlig interesse for «krisebilder». Slike får media frem ved å peke på at det sekulære samfunn nå er truet av religionen, for eksempel av et «moralpoliti» (et ord pressen selv har konstruert) eller av en mulighet for å se autoritetspersoner som politi eller dommere ikledd hodeplagg som viser deres religiøse tilknytning. I slike fremstillinger blir det religiøse en trussel eller en fare. Trusselbildet knyttes vanligvis til islam. Den (ofte) liberale, lutherske norske kirke synes mer å bli oppfattet som en rolig del av samfunnet, enn som et uromoment, hevder Bangstad. Her vil jeg selv gjerne legge til at debattanter fra Human-Etisk Forbund ofte poengterer at Den norske kirke fremdeles får for stor plass i storsamfunnet. Sett fra deres synsvinkel truer Den norske kirke den form for livssynsnøytralitet som Human-Etisk Forbund ser som et ideal.

En vanlig forståelse av sekularisme innenfor akademia er å vektlegge skillet mellom stat og kirke.

Flere av forfatterne går som nevnt inn på hvor ulike modellene for sekularisme kan være. Det henvises til den franske og tyrkiske modellen, hvor skillet mellom stat og kirke/religion er strengt og absolutt. Dette innebærer at staten har mulighet til å begrense hvordan religion kan komme til uttrykk i det offentlige rom. I begge landene har denne formen for sekularisme for eksempel ført til forbud mot å bære hijab i offentlige skoler. Bangstad og flere av forfatterne av boka trekker imidlertid frem en annen form for sekularisme. Denne kalles myk (Anne Sofie Roalds uttrykk) eller åpen sekularisme. Bangstad har hentet begrepet åpen sekularisme fra den canadiske, katolske filosofen Charles Taylors arbeider. Taylor har med sin bok «A Secular Age» fra 2007 redefinert sekularisme som «et forsøk på å finne rettferdige og harmoniske former for sameksistens mellom religiøse samfunn». Utgangspunktet er en erkjennelse av at flere grupper nå lever sammen. Disse gruppene kan ha svært ulike oppfatninger av hva som er det gode liv, men skal samfunnet fungere er det viktig å finne felles plattformer for sameksistens. En åpen sekularisme handler derfor om at en stat verken favoriserer eller diskriminerer bestemte religioner eller livssyn. Samtidig behøver den ikke se med panikk på utrykk for noen av delene, men er heller i stand til å søke pragmatiske løsninger når utfordringer oppstår. Flere av bokas kapitler viser hvordan offentlige debatter i Norge i dag ikke nødvendigvis er preget av gode forslag på pragmatiske løsninger, men heller at en varsler om hvilken trussel religion (ofte i betydningen islam) kan utgjøre.

Som et eksempel på de offentlige debattene om religioners rolle i sekulære samfunn, tar Tordis Borchgrevink opp spørsmålet om hvilken innflytelse rettsavgjørelser fra islamsk sharia kan ha i muslimske kvinners liv. Hun tar opp det prinsipielle spørsmålet om hvordan sekulære, lovbestemte krav om kjønnenes likestilling skal kunne samkjøres med minoriteters krav om teologisk autonomi og beskyttelse fra majoritetens dominans. Mange engasjerer seg i forhold til det som omtales som «muslimske kvinners rettigheter». Dette kan eksempelvis være lik rett til skilsmisse eller lik rett til arv. Ofte fremheves full deltagelse i det liberale, sekulære samfunn som den beste mulighet for et godt liv for muslimske kvinner. Samtidig understrekes det at bestemmelser fra sharia som begrenser kvinners rettigheter, må avvises. Borchgrevink gir en god og bred dekning av ulike sider ved disse debattene. Et av hennes hovedpoeng er at medias fokus på de mest konservative tolkningene av sharia forhindrer et blikk for det reformarbeidet som også skjer blant muslimer. Hun har tro på at endringer og nye lovtolkninger vil skje, men understreker at når religioner skal plassere seg i sekulære samfunn, så skjer disse endringene best ved reform

innenfra. For å knytte hennes kapittel til andre deler av boka: En åpen form for sekularisme kan tilrettelegge for at et reformarbeid får plass og for at ulike aktører blir medspillere i et felles samfunn.

Som nevnt er det forholdet til islam som danner utgangspunkt for flere av kapitlene i boka. Tekstene gir imidlertid et godt grunnlag for en videre diskusjon som også inkluderer andre grupper og deres særegenheter. Her tenker jeg for eksempel på hvordan mange katolske kristne må forholde seg til privatskoleloven. Debatter om denne loven kan med fordel plasseres inn i en større diskusjon om hva slags sekularisme en vil argumentere for. I så måte gir boka mange gode innspill for dem som vil delta i debattene.

Nora Stene er religionshistoriker og ansatt ved Institutt for kulturstudier ved Universitet i Oslo. Hun har arbeidet med spørsmål om religiøse minoriteter, særlig med utgangspunkt i feltarbeid blant koptisk-ortodokse kristne.

Anne Samuelsen

Ubehag, alvor – og håp

David: *INGEN VEI UTENOM – om oppgjøret med en katolsk biskop*
(St. Olav forlag 2010)

Den 8. juni 2009 fratrådte biskop Georg Müller av Trondheim sitt embete. Den semioffisielle begrunnelsen var samarbeidsproblemer. I april 2010 ble det imidlertid avslørt at han gikk av på grunn av overgrep mot en mindreårig før han ble biskop. Som svar på den påfølgende mediestorm, spekulasjoner og beskyldninger mot Kirken, kom den uskyldige part i desember 2010 med en bok på St. Olav forlag, hvor han under pseudonymet David beskriver sin versjon av prosessen og Kirkens håndtering.

Lys og håp

«Ingen vei utenom» er, til tross for ubehaget og alvoret rundt temaet seksuelle overgrep mot mindreårige begått av personer i maktposisjon, en fremstilling som bringer håp og strimer av lys over dette mørket. Dette gjelder ikke bare for mennesker som lever med slike erfaringer og gjennom denne boken kan få hjelp til å gå videre, men også for Kirken, som må forholde seg aktivt og gjennomskinnelig i forhold til denne problematikken på så mange plan og måter, både innad og i forhold til en delvis fiendtlig innstilt omverden.

Åpenhet versus hemmeligholdelse

Ikke minst omhandler boken behovet for og takknemlighet overfor Kirkens kompromissløse forhold til taushetsplikten og beskyttelse av den uskyldige parts anonymitet, kanskje på bekostning av sitt (midlertidige) omdømme – og sikkert med en personlig omkostning for p. Sigurd Markussen og biskop Bernt Eidsvig i dette tilfellet. Dilemmaet åpenhet versus hemmeligholdelse er en viktig ledetråd. Den som endelig tar mot til seg og snakker om overgrep, må ikke møtes med nok et svik ved at identiteten og historien lekkes til «Gud og hvermann», slår David fast: «Det må være lov å eie sin egen hemmelighet – å eie intime detaljer i eget liv.» Denne tausheten er altså krumtappen i helbredelsesprosessen i et sam-

funn der media, politikere og folk flest roper sitt mantra: «Mer åpenhet!»

«Jeg – et offer?»

David liker ikke ordet «offer», og når han i kapittel 15 reflekterer over dette begrepet, skjønner vi hvorfor. David har, sammen med og ved hjelp av nettopp det «presteskapet» som – gjennom overgriper – sviktet så stygt, beveget seg fra opplevelse av litenhet, angst, fortrengning og begrenset bevegelsesfrihet til opplevelsen av å få tillit, bli trodd, bli tatt hensyn til og igjen ha sitt liv i eie uten å måtte bli stemplet i offentligheten som offer. David bruker begrepet «den uskyldige part» og viser at dette kan romme hele prosessen fra offer og svakhet til gjenreisning og styrke. Dette er Davids store bidrag til menneskene og Kirken. Og dette beskriver også dypet av vår Kristne tro, det at alt som skjer, kan løftes, fylles og bæres frem for menneskeheten som styrke og vitnesbyrd gjennom Kirkens bønn. Vi aner, slik biskop Eidsvig forklarer det til David, Den Hellige Ånds hånd over prosessen.

For Kirken har han skrevet en lærebok som jeg håper vil bli brukt for det den er verdt.

Veien videre

«Ingen vei utenom» beskriver ganske riktig en vei, og den går rett på sak: gjennom «katarsis» Davids katarsis ble utløst gjennom å bli trodd og hjulpet til et bedre liv. Kirkens katarsis kommer gjennom åpenhet om temaet i presteutdannelse, gjennom strukturer og beredskapsplaner, og ikke minst gjennom bevisstgjøring av folk flest i menighetene, slik at andre skal slippe å oppleve det David måtte forholde seg til: at medlemmer av menigheten og venner av overgriper angriper og anklager den uskyldige part for å såre og skade overgriper. Det er nettopp denne misforståtte «omsorg» for og feighet i forhold til overgriper som har ledet frem til de store skandaler og ubeskrivelige menneskelige tragedier som har blitt avslørt i Kirken verden over de siste årene.

Mål

David har oppnådd det som var hovedmålet for hans beslutning om å søke Kirken om hjelp: å forhindre at andre barn skulle utsettes for overgrep fra samme person. Men han har oppnådd så uendelig mye mer. Personlig har han kommet ut av prosessen som en fri og sterk person som med stor verdighet kan fortsette sitt liv. For Kirken har han skrevet en lærebok som jeg håper vil bli brukt for det den er verdt: 1) at man lytter til hans råd om det som ennå mangler i Kirkens strukturer, da særlig ifølge David mht. til kommunikasjon og tilbakemeldinger; 2) at boken blir obligatorisk lesning for prestestudenter og blir lest av legfolk i menigheter verden over; 3) at legfolk og ansatte her til lands skjønner hvor viktig det er å støtte opp om bispedømmets undervisning om temaet, ved å komme på de oppsatte seminarer som jeg antar er direkte resultat av Davids prosess.

For: Selv om biskop Bernt Eidsvig så uttrykkelig poengterer at Kirken ikke skal føle kollektiv skyld for enkeltpresters kriminelle handlinger, er det likevel Kirkens kollektive ansvar etter beste evne å forhindre at overgrep får skje i vår midte. Derfor må vi alle ta ansvar – gjennom bønn og handlinger, planer og undervisning – og sørge for at det ikke bare er p. Sigurd Markussen som sier om Kirken at den alltid vil «ta den svakestes parti».

Anne Samuelsen er cand.polit., lyriker og oversetter av boken om karmelittnonne og mystiker Elisabeth av Treenigheten (Efrem forlag).

Olav Hovdelien

Kulturkamp og menneskesyn

– rettssaken mot Agnar Mykle og dens kontekst

Jan-Erik Ebbestad Hansen:
Da Norge mistet dyden. Mykle-saken, ytringsfriheten og kampen om moralen
(Unipub 2011)

Mer enn noe annet er boken *Da Norge mistet dyden. Mykle-saken, ytringsfriheten og kampen om moralen* et vitnesbyrd om hvor mye som har endret seg i løpet av knappe to generasjoner. Da er det bra at det finnes skarpskodde idéhistorikere som Jan-Erik Ebbestad Hansen, som stort sett nøkternt og saklig viser hvordan en enkelthendelse som rettssaken mot forfatteren Agnar Mykle på 1950-tallet, kan kaste lys over de store omventningene det norske samfunnet har gjennomgått i etterkrigstiden. Resultatet kan leses i den nylig utkomne boken på forlaget Unipub.

Hva handlet rettssaken mot Mykle om? I en viss forstand handlet det om ytringsfrihet, og om hva en skjønnlitterær forfatter kan tillate seg av nærgående skildringer av kjønnsliv. Samtidig ruller Ebbestad Hansen opp en større kontekst rundt rettssaken, og viser at den peker langt utover ytringsfrihet og grensene mellom erotisk kunst og spekulativ pornografi. «Striden om *Sangen om den røde rubin* var et av de store slagene i kulturkampen i det 20. århundre», hevder forfatteren i boken: «Eksistensialismen formulerte meningstapet, Freuds og Kinseys naturalisme la grunnlaget for et nytt menneskesyn, og en vitalistisk spiritualisme åpnet for den glade nihilisme.»

Kulturkampen dreide seg ikke minst om spørsmålet om hva et menneske er. Her stod kulturradikalernes naturalisme på den ene siden, mot det Ebbestad Hansen i boken betegner som «åndens familie», de verdikonservative: «De insisterte på at mennesket står i en guddommelig sammenheng, har sin opprinnelse i en guddommelig virkelighet og er på vei mot en åndelig verden.» Kulturradikalerne på sin side mente seg å ha et vitenskapelig og emansipatorisk prosjekt på gang, med brodd mot idealismen og det de anså for å være reaksjonære religiøse moralister. Hva som var så friggjørende ved å redusere mennesket til et dyrisk driftstyrt vesen, kan man saktens spørre seg, særlig med tanke på den idéhistoriske linjen som går fra Darwin og til det tyvende århundrets

raserenhetsideologi, men slike ubehagelige implikasjoner har aldri stoppet kulturradikalerne. Det går en linje fra datidens kulturradikalisme til abortkampen og det Johannes Paul II betegnet som dødens kultur. Den store idémessige kløften mellom kulturradikalerne og de verdikonservative, rett forstått, er slik sett ikke blitt mindre siden Mykle-saken.

Idéhistorisk fortoner det forrige århundret seg som en svært spennende periode. Tallmessig små, men likevel innflytelsesrike miljøer som den radikale bevegelsen Mot Dag, og den verdikonservative kretsen «Den annen front», danner et åndshistorisk bakteppe for rettsaken mot Mykle, for det er liten tvil om at saken også hadde en politisk side. Mykle selv var uttalt sosialdemokrat, i likhet med mange av hans støttespillere, som professor Johan Vogt, helsedirektør Karl Evang og Torolf Elster. Sentrale navn på den konservative siden var idéhistorikere som A.H. Winsnes og Asbjørn Aarnes, samt Lars Roar Langslet, for å nevne noen av aktørene. De to sistnevnte er fortsatt aktive med bokutgivelser og deltagelse i det offentlige ordskiftet. Ebbestad Hansen fremstiller frontene og bakgrunnen for debatten på en oversiktlig måte, selv om analysene av beveggrunnene for de ulike posisjonene i debatten noen ganger drukner i en i overkant detaljert rekonstruksjon.

Det går en linje fra datidens kulturradikalisme til abortkampen og det Johannes Paul II betegnet som dødens kultur.

I bokens epilog etterspør Ebbestad Hansen hvem som er arvtagerne etter «åndens familie» i dag. Det er muligens ikke helt enkelt å få øye på disse. Tidsskriftet Minerva er gjenoppstått, riktignok uten helt å ha klart å bevare en verdikonservativ profil i klassisk forstand. Dagens utgave av tidsskriftet er kanskje for nært knyttet opp til den liberale tankesmien Civita til det, men de representerer likevel alternative stemmer som stiller seg kritiske til det rødgrønne prosjektet, til tross for sin hang til det markedsliberalistiske.

Ebbestad Hansen skriver mot slutten av boken at «Den annen front trakk seg tilbake til sitt svermeri for senantikk, middelalder og borgerskapets salonger». Hvis det er noe sant i dette, er det sterkt beklagelig. Taleføre forsvarere av verdikonservative ideer er det ikke for mange av i dagens samfunnsdebatt.

Jan-Erik Ebbestad Hansens bok gir en interessant rekonstruksjon av et viktig stykke mentalitetshistorie, samtidig som boken leverer perspektiver for en økt forståelse av vår egen tid.

Olav Hovdelien er førsteamanuensis ved Høgskolen i Oslo og Akershus.

Karl Johan Skeidsvoll

Den vesterlandske teologis far

Tertullian (red.: Dagfinn Stærk):
Forsvarsskrift for de kristne
(Luther Forlag 2012)

Et rikt tilfang av patristiske tekster oversatt til norsk har vi ikke ennå, men sakte, men sikkert blir oldkirken gjort mer tilgjengelig for et norsklesende publikum. Interessen for den tidlige kristenhet har gått i bølger og er fra 1990-tallet igjen blitt større med en rekke forskningsprosjekter ved universiteter og høyskoler, og dertil populariserende utgivelser. Her hjemme, og i utlandet, var det gjennom siste halvdel av 1800-tallet stor interesse for å søke tilbake til kirkens tidlige historie. K. Krogh-Tonning, da luthersk kateket i Porsgrunn og senere katolsk prest og æresdoktor, fikk satt i gang utgivelsen av en samling, *Vidnesbyrd af Kirkefædrene,* i nitten bind (Christiania 1880-1897), oversatt av språkkyndige kollegaer. Denne skatten har nå Luther forlag besluttet å børste støvet av, og delvis utgi på ny i oppdatert språkdrakt, med en arbeidsgruppe bestående av Lauritz Pettersen, Johannes Hvaal Solberg og Dagfinn Stærk, med Oskar Skarsaune som faglig rådgiver. I 2010 utkom Kyrill av Jerusalems *Dåpskatekeser*, og nå i år er turen kommet til *Forsvarsskrift for de kristne* av Tertullian (ca. 160–ca. 225). Teksten ble først oversatt av C.J. Arnesen i 1880, men er nå modernisert og forsynt med en utmerket innledning av Dagfinn Stærk. At det er Basilios den store som pryder forsiden og ikke Tertullian, er vel en hendelig glipp fra forlaget.

I innledningen skisser Stærk opp rammen for Tertullians skrift. Han begynner levende og pedagogisk med en tenkt lynsjing og rettergang av kristne i Kartago år 197, det året boken ble forfattet. Før de mer omfattende kristenforfølgelsene under tiden fra keiserne Decius til Diokletian (250-311) inntraff det mer tidsbegrensede og lokale forfølgelser rundt om. Det var i og for seg ikke det å bekjenne seg til kristendommen som ga grunn for rettergang – hva mennesker privat trodde og bekjente var makthaverne likegyldig – men det at de nektet å innordne seg i Romerrikets offisielle *pietas*, med tilbedelse av de sentrale gudene og brenning av røkelse for keiserens *genius*.

Tertullian blir ofte nevnt som den vesterlandske teologiens far. Etter alt å dømme var det han som på latin lanserte begrepet *trinitas*, Treenigheten, om de tre *personae* i én *substantia,* overtatt fra det greske *hē trias,* først benyttet et tiår tidligere. Med dette og mer leverte han avgjørende bidrag til å utvikle det latinske teologiske sprog og begrepsapparat. Utover det dogmatiske innholdet i hans skrifter var han kanskje aller mest opptatt av moralske spørsmål og av å fremme total overgivelse til troen med kropp og sjel. De kristne måtte etterstrebe absolutt renhet i sin livsførsel, og i en forfølgelsessituasjon var det ikke akseptabelt å drive dobbeltspill for å redde livet. En sann kristen må gå døden frimodig i møte. I tilfelle frafall – om man for eksempel brente en klype røkelse for syns skyld – finner man lite nåde hos Tertullian, selv ikke om man angrer i ettertid (han kommer inn på dette på side 110 i *Forsvarsskriftet*). Kirken generelt var mer overbærende i dette spørsmål, en angrende synder kunne etter en foreskrevet botstid atter innlemmes i fellesskapet og motta kommunionen. Også i andre moralske spørsmål gikk Tertullian mye lenger enn Kirken ellers ville. Kirken var blitt lunken, mente Tertullian, og hadde mistet sin åndelige kraft og profetiske gave. Jesu gjenkomst var nær, og det gjaldt å være rede. Med tiden nærmet han seg montanistene, en bevegelse som la vekt på personlige åpenbaringer og streng livsførsel. Enn om han ikke formelt ble en del av bevegelsen, fulgte han den ut av Kirken i år 211.

Det er ingen lett oppgave å oversette Tertullians til tider vanskelig tilgjengelige latin, men her har vi fått en perle av en bok ...

Tertullian var utdannet jurist, og hans første verk etter at han ble troende, *Forsvarsskriftet for de kristne,* er skrevet nettopp som en forsvarstale i en rettsprosess. Noen kristne apologeter hadde skrevet før ham, som Justin Martyr med sin filosofiske tilnærming, og Klemens av Aleksandria med sin religionskritikk. Siden romerretten gir rammen om Tertullians skrift, bruker han ikke mye filosofisk og teologisk argumentasjon for å vise det formastelige i anklagene, men snarere rettsprinsipper og allmenn fornuft. Vi får et levende innblikk i en tid da det romerske pantheon stadig var en realitet i folks bevissthet, med alle de viktige samfunnsinstitusjoner som lå under gudenes vern. Den kristne bevegelsens fremvekst syntes nok å utgjøre en ikke ubetydelig trussel for mangt og meget i folks hverdag og i statsapparatet, preget som det var av religiøse tolkninger og ritualer – men dette må vi lese mellom linjene i Tertullians tekst. Forfatteren er naturlig nok ikke interessert i å gi ved dørene til fordel for noe som smaker av hedenskap. Likhet innfor loven må sies å være bokens hovedanliggende. I løpet av dens 50 kapitler veksler stilen mellom en rå sarkasme og en mild imøtekommenhet, mens en rotfestet overbevisning og dyp tro på Kristus hele tiden ligger under.

Boken åpner med å vise at anklagerne ikke har kunnskap om hva de nærer et slikt hat til – å undersøke sakens fakta turde være første bud før man innleder en rettsprosess. En rettferdig rettergang ut fra likhet for loven burde være selvsagt for en rettsstat. Mot all annen rettspraksis sikter anklagerne på å få frem en *benektelse* av «Navnet» hos de kristne, mot en *tilståelse* av forbrytelsene hos andre kriminelle. Hvis lovene er urimelige, er det intet til hinder for å revidere dem, mener han – rikets lover er menneskelige og ikke gudommelige. Dersom en lov eller rettspraksis er urettferdig, handler de da urettferdig som dømmer etter den. «Det er ikke nok at en lov er tilfreds med sin egen rettferdighet (...) loven er forkastelig hvis den gjelder uten å ha blitt bedømt» (45).[1] Mang en god lov fra eldre tid er gått i glemmeboken, minner han om, mens man ukritisk konstruerer nye irrasjonelle og fordervelige lover.

Anklagerne kommer med ubegrunnede påstander og rykter om uhyrligheter bedrevet av de kristne, som incest, barnemord, kannibalisme og høyforræderi, uten

at noen tar seg bryet med å se om det virkelig er hold i dem. Skal noen dømmes på grunnlag av ubekreftede rykter? Tertullian latterliggjør slike antagelser, men påpeker at det finnes nok av eksempler av tilsvarende virksomheter i romernes egen mytologi og mysteriekulter (51-60). Hva angår mytologien er gudetroen ganske feilslått. Romerne har en temmelig forvirret religion. Det er ikke snakk om guder, men snarere avdøde – i realiteten ganske umoralske og tilkortkommende – mennesker opphøyet til gudestatus i ettertid (61-72). Noen virkelig ærefrykt for sine guder har forresten romerne heller ikke, etter dikterne å dømme (73-76). Senere i boken erklærer Tertullian, i en tilsynelatende selvmotsigelse, de hedenske gudene som demoner (100-101).

Hva de kristne faktisk tror på, står egentlig ikke sentralt i fremstillingen. *Forsvarsskriftet* er ikke et teologisk verk. Men noe forklaring må til, og Tertullian leverer en konsis og vakker gjennomgang av Gud, mennesket og frelseshistorien, og setter det i kontrast til hedensk overtro (80-83 og 90-95). Viktigere i rettsprosessens sammenheng er det for ham å vise at de kristnes trosgrunnlag er langt eldre enn det gresk-romerske idéunivers. En tradisjons alder var viktig for det antikke sinn, og Tertullian forteller hvordan Moses og profetene levde og lærte lenge før de antikke tenkere og forfattere (84-89). Ja, som han kommer tilbake til mot slutten av verket, må alt som er sant og godt hos filosofene, faktisk ha vært inspirert av de jødiske profeter, som forvaltet sannheten, en sannhet som er eldre enn noe annet (151).

Tilbake til de mer juridiske argumentene viser Tertullian at det er tillatt for enhver borger å tilbe hva han enn måtte ønske – unntatt den ene og sanne Gud (104 og 112). Her tar han til orde for sann religionsfrihet (*libertas religionis*) som et prinsipp, noe som altså allerede er befestet i romersk praksis, med kristentroen som et åpenbart unntak. Er de kristne forrædere siden de nekter å ofre for keiserens *genius*? Er det majestetsfornærmelse? Tertullian kan berolige anklagerne med at de kristne har det som integrert del av deres praksis at de ber for keiseren når de samles. De ber for fred og fremgang for riket og dets myndigheter. Men keiseren har fått sitt liv og sin makt fra Gud, og kan følgelig ikke bli gjenstand for noen kult – slikt kan bare bli Gud til del (115-119). Hvordan kan gode, fredsommelige, ydmyke, velmenende og lovlydige borgere med en høyere moralsk standard enn vanlig er, som attpåtil bidrar til et bedre samfunn, bli kalt forrædere (*passim,* men spes. 127 og 130)? Det faller på sin egen urimelighet. Anklagerne burde undersøke hva de kristne faktisk gjør under sine samlinger og ellers i hverdagen: De samles i broderlig kjærlighet til enkle fellesskapsmåltid, formanes til gode gjerninger (132-135), og ellers står deres bidrag i samfunnet ikke tilbake for noen. Den nekter kun å delta i hedenske kultiske feiringer (141-146). Over de neste sider sammenligner Tertullian statens toleranse overfor avvikende filosofer med intoleransen overfor de kristne, selv om de kristnes dyd langt overgår filosofenes (147-150). Når man leser sidene 151-159, kan man få inntrykk av at det ikke hørte med til Tertullians opprinnelige tekst, siden han her går inn på noe tyngre filosofisk tematikk om sannhet og eskatologi som bryter litt med rettssalsfølelsen ellers – men det er et spørsmål for paleografene.

Siste del av teksten behandler noe som ligger Tertullian tungt på hjertet: martyriet. Også her er det satt inn i en apologetisk ramme. Mens de kristne spydig kalles «halvpålefolk» og «kvisthaugfolk» – med henvisning til martyriet på bålet – er jo dette også noe som lovprises hos fordums helter blant hellenere og romere, de som lot seg torturere og drepes for sin integritet (160-161). På samme vis går de sanne kristne døden frimodig i møte for troens sak, og jo flere som blir forfulgt, jo flere vil slutte seg til de forfulgtes rekker: «De kristnes blod er såkorn», som Tertullians berømte dictum lyder. *Semen est sanguis Christianorum* (50). Avslutningsvis vender han tilbake til begynnelsen: Når alt dette er sagt, hvorfor ikke undersøke om det stemmer?

Den foreliggende utgaven er forsynt med forklarende fotnoter til mylderet av klassiske og mytologiske refe-

ranser. Oversettelsen flyter lett og ledig, uten påfallende latinskspråklige ekko. Det er ingen lett oppgave å oversette Tertullians til tider vanskelig tilgjengelige latin, men her har vi fått en perle av en bok i Arnesens tekst med Stærks grundige gjennomarbeidelse og modernisering. Er man interessert i kirkehistorie, rettshistorie eller det senantikke Romerriket, er dette en meget interessant utgivelse. Og for alle er det rett og slett god lesning som kan anbefales på det sterkeste.

Karl Johan Skeidsvoll (f. 1975) er klassisk filolog (gresk) og arbeider med en doktorgradsavhandling om den hellige Gregorios av Nazianz.

Noter

1 Henviser til sidetall i Stærks utgave.

Anbefalt lesning fra St. Olav forlag

Benedikt XVI, pave:
Apostlene og Kristi første disipler – et blikk på Kirkens første tid

De første av disse 31 katekesene av pave Benedikt XVI omhandler Kirkens opprinnelse og mysterium. Dernest tegner paven portretter av de tolv apostlene og andre betydningsfulle personer fra Kirkens første tid. Kr 198

Benedikt XVI, pave:
Kirkefedrene – fra Klemens av Roma til Augustin
Pave Benedikt XVI presenterer de mest sentrale kirkefedrene frem til Augustin, bl.a. Klemens av Roma, Ignatius av Antiokia, Origenes av Alexandria, Johannes Krysostomos, Basilius og Gregor av Nazianz med flere. Kr 198

Benedikt XVI, pave:
Fedre og lærere – fra Leo den store til Peter Lombard NY
Pave Benedikt XVI presenterer de mest innflytelsesrike kirkelige fedre og lærere fra det femte til det tolvte århundre: Benedikt, Anselm, Bernard og Gregor den store, for å nevne noen. I tillegg presenteres en katekese over monastisk versus skolastisk teologi, Cluny-reformen og katedralarkitekturens utvikling fra romansk til gotisk. Kr 198

Hauken, Aage:
På sporet av de første kristne – fra Jerusalem til Roma NY
De første kristne reiste flittig. Vi finner dem overalt på det gamle verdenskartet bare hundre år etter Jesu død. P. Hauken ser nærmere på det nytestamentlige verdenskartet og de første kristnes bevegelser i dette historiske terrenget. Kr 298

Gran, John Willem:
Kirkens tro – historien om trosbekjennelsens tilblivelse
En tilnærmet popularisering av et seriøst kirkehistorisk emne: utviklingen av den nikensk-konstantinopolitanske trosbekjennelse. Utgitt posthumt, med forord av biskop Bernt Eidsvig og faglig bistand fra patristikeren Karl Johan Skeidsvoll.

Hahn, Scott:
Livgivende tegn – 40 katolske skikker og deres bibelske røtter
Den bestselgende forfatteren Scott Hahns spennende guide til 40 katolske skikker og tradisjoner. Hahn er bibelteolog og blant annet professor ved *Franciscan University of Steubenville*, Ohio. Kr 329

Baglio, Matt:
En eksorsist blir til
Pater Gary Thomas tjenestegjorde som vanlig menighetsprest da hans biskop ba ham reise til Roma for opplæring i eksorsisme. Som lærling hos en veteraneksorsist ble øynene hans åpnet for en side ved katolsk tro han tidligere ikke hadde forholdt seg til. Kr 329

Katolsk almanakk 2013 - NY
Almanakk med liturgisk kalender og adressebok for Den katolske kirke i Norge – fra kirkeårets begynnelse.
Kr 149