



SEGL – katolsk årsskrift for religion og samfunn

Årgang 2013

Utgitt i samarbeid med *Nettverk for katolsk teologi*

Redaktører: Ståle Johannes Kristiansen & Peder K. Solberg

Redaksjonssekretær: Heidi H. Øyma

Redaksjonsmedlemmer: Sr. Else-Britt Nilsen OP,
Henrik von Achen, Øystein Lund

Bokansvarlig: Karl Johan Skeidsvoll

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 og sats: Peter Bjerke
Satt med Sansation og 10,5pt Gentium Basic
på 115 grams Munken Print Cream
Trykket hos InPrint – Latvia

© St. Olav forlag 2013
www.stolavforlag.no
ISBN: 978-82-7024-280-1
ISSN: 1893-8728

Innhold

Leder: Kirken og humaniteten	s. 5
Jord og Himmel at forbinde –	
Mariahymne av N.F.S. Grundtvig	s. 15

Bønn og humanitet

St. Thomas More:

En bønn om godt humør	s. 45
-----------------------------	-------

Arnfinn Haram OP:

Bøn og humanitet –	
om bøn som menneskeleg fenomen	s. 47

Peder K. Solberg:

Det tilbedende mennesket – en innledning	s. 59
--	-------

G.K. Chesterton:

Det evige menneske – et utdrag	s. 61
--------------------------------------	-------

Paul Murray OP:

Tomhet og glede – om kontemplasjon og bønn	s. 65
--	-------

Benedikt og Frans

Benedikt XVI:

Preken ved innsettelsesmessen – et utdrag	s. 73
---	-------

Tracey Rowland:

Teologiens Bruckner – den teologiske arven	
etter Joseph Ratzinger/Benedikt XVI	s. 75

Maria J. Sammut:

Benedikt XVI: Troens og tankens forsvarer i vår tid ...	s. 85
---	-------

Andreas Dingstad:

Benedikt XVI og Europa	s. 93
------------------------------	-------

Andrea Torielli:

Padre Bergoglios konklave	s. 99
---------------------------------	-------

Anne Bente Hadland OP:

De fattiges pave og katolsk sosiallære	s. 107
--	--------

Pave Frans:

Vær hyrder med sauelukt –	
preken ved oljevigselsmessen 2013	s. 117

Pave Frans:

– En globalisert likegyldighet!	s. 121
---------------------------------------	--------

Samfunn og politikk

Kvindernes deltagelse i det politiske liv –	
et interview	s. 41

Benedicte Bull og Hans Egil Offerdahl:

Religionen i utviklingssamarbeid –	
hinder, premiss eller strategisk partner?	s. 125

Kunst og kultur

Olav Egil Aune:

Engelen i kirken	s. 17
------------------------	-------

Gunnar Danbolt:

Marc Chagall og Bibelen	s. 23
-------------------------------	-------

Knut Johannessen:

Friedrich August Reissiger:	
Requiem ved kong Carl Johans død	s. 138

Helge Landmark:

Når liturgi og musikk møtes	s. 143
-----------------------------------	--------

Anders Aschim:

No stig ifrå jordi ein helgasong ny –	
2000-talets musikalske Blix-renessanse	s. 149

Ragnhild Marie Bjelland OP:

To veier mot den samme himmel –	
lille Thérèse av Lisieux og Edith Piaf	s. 155

Ståle Johannes Kristiansen:

Hobbiten og den store fortellingen	s. 163
--	--------

Teologi og kirke

Ole Martin Stamnestrø:

«Verdig og rett» –

Det annet vatikankonsil om liturgien s. 169

Gösta Hallonsten:

«Det av tron opplysta förnuftet» – om auktoritet,
tradition och förnuft i katolsk teologi s. 179

Bernt Oftestad:

«Tyde tidens tegn» – mennesket i «verden»
og historien som teologisk utfordring
for Det annet vatikankonsil s. 191

Paul Otto Brunstad:

Spor i vann –

John Henry Newman som aristoteliker s. 201

Olav Müller SS.CC.:

Menns psykologi/spiritualitet
(Hvorfor er menn slappe kirkegjengere?) s. 211

Historie

Tor A. Hanseth:

Hamarbispens babylonske fangenskap –
et femhundreårsminne s. 221

Spiritualitet

P. Erik Varden OCSO:

Om lengselens logikk s. 227

Else-Britt Nilsen OP:

Klosterliv – en økumenisk brobygger? s. 237

Intervju

Eskil Skjeldal:

– Kva er tap, Jan E. Hansen? s. 37

Eskil Skjeldal:

Når du syng min song s. 247

Fra akademia

Fabian Heffermehl:

Historisk avhandling med politisk relevans s. 253

Marta Bivand Erdal:

Religion og migrasjon –
noen perspektiver på innvandring og tro s. 257

Sigurd Hareide:

Sankta Sunniva – historisk? s. 261

Ny litteratur

Morten Erik Stensberg:

Joseph Ratzinger/Benedikt XVI's tre bøker
om Jesus fra Nasaret s. 265

Olav Hovdelien:

Vekkelsesbevegelse utenom det vanlige s. 269

Kristin B. Aavitsland:

Religiøs praksis og materiell fromhetskultur s. 272

Arne Dominique Fjeld OP:

Konsildokumentene i ett bind s. 275

Heidi Marie Lindekleiv:

Kampskrift for sekulære spilleregler s. 277

Alexander Golding:

En nyttig bok om det unyttiges nytte s. 280

Morten Erik Stensberg:

Moderne og postmoderne teologer s. 282

Kirken og humaniteten

Hva er det sant menneskelige? Finnes det en særegen katolsk forståelse av mennesket, av humaniteten? Og i hvilken grad er det dekkende å omtale denne som katolsk humanisme? Dette er spørsmål vi vil følge opp i denne utgaven av SEGL, og særlig gjennom temadelen *Bønn og humanitet*.

SEGL Begrepsparet *katolsk humanisme* kan være forvirrende. Ordet *katolsk* forstås ofte – selv i katolske miljøer – i konfesjonelt avgrensende betydning: katolsk i motsetning til protestantisk, luthersk eller østlig ortodoks kristendom. Trosbekjennelsens henvisning til katolsk tro er imidlertid en bekjennelse til den troen som «samsvarer med helheten» i den kristne overleveringen, den kristne tro slik den er bekjent av de troende alle steder og gjennom alle tider, for å parafrasere Vincent av Lerins klassiske definisjon.

Den katolske kirkes selvforståelse er at hun forvalter den kristne tradisjonen i sin fylde. Derfor er Kirken katolsk, ikke som et egennavn eller en merkelapp, men som et kontinuerlig kall og oppdrag. Det annet vatikankonsil tydeliggjorde og fornyet bevisstheten om sammenhengen mellom katolisitet og økumenisk åpenhet. Kirkens oppdrag innebærer å søke enhet mellom alle mennesker. Derfor både kan og skal hun verdsette søken etter og fastholdelse av sannheter om virkeligheten og den

menneskelige tilværelsen i kristne tradisjoner og samfunn som ikke er i kommunion med det katolske fellesskapet, og i andre livssyn og religiøse tradisjoner. Ja, Kirken bør i ydmykhet lære av og forstå sin egen tradisjon klarere i lys av sannhetssøken hos alle mennesker «av god vilje». Kirkens katolisitet betyr ikke at hun besitter sannhetens fylde, men at hun *forvalter* den i ydmykhet, og at hun er kalt til å bringe alle delsannheter i samsvar med helheten, fylde av sannheten i Kristus.

«Guds ære er et levende menneske»

Begrepet *humanisme* har bestemte idéhistoriske konnotasjoner og hverken kan eller skal løsrives fra sin historiske utviklingskontekst. Strømningene i Europa i renessansen, og bevegelsene som senere fikk betegnelsen *humanisme*, var på ingen måte entydige. Først og fremst knyttes de til en fornyet oppmerksomhet om antikkens tekster, språk, filosofi og dannelsesidealer. Brytningene mellom ulike tenkere både i opposisjon og lojalitet

til Kirkens autoritet bidro til en generell bevisstgjøring om menneskets og individets sentrale plass i skaperverket og historien. En katolsk humanisme må selvsagt bære med seg innsikter fra denne historiske epoken, men vår forståelse av katolsk humanisme er ikke knyttet til renessansehumanismen som sådan. Heller ikke forstår vi katolsk humanisme som en katolsk variant av sekulærhumanismen som begrepet ofte knyttes til i moderne tid, snarere tvert imot.

I lys av presiseringen av begrepet *katolsk* kan vi sette vårt anliggende på spissen og si at alle andre former for humanisme er begrensede eller ufullkomne varianter av katolsk humanisme. Om vi tar på alvor Kirkens kall til å inkludere i sin teologiske visjon alt som er sant, uansett hvem som har sagt det og i hvilken tradisjon det er formulert, kan denne spissformuleringen leses inkluderende. En katolsk humanisme vil anerkjenne og integrere innsikter fra andre humanistiske tradisjoner. Samtidig tror Kirken at mennesket bare blir fullt ut menneske i Kristus. Fordi mennesket kommer fra Gud, er det bare i ham det finner hvile. Den katolske filosofen Jacques Maritain påpekte at andre former for humanisme i sin ytterste konsekvens leder til anti-humanisme, ettersom de ikke anerkjenner hele personen. Bare kristen humanisme er en fullstendig humanisme (*humanisme intégral*).

Katolsk humanisme er ikke en sekundær betegnelse på et av mange anliggender i katolsk kristendom. Det handler om en utfoldelse av den kristne troens grunnleggende innhold og anliggende. Troen på den treenige Gud er formulert med utgangspunkt i troen på Guds selvåpenbaring i Jesus Kristus og er fundamentalt forbundet med en visjon av mennesket og det sant menneskelige. Hjerterpunktet i Kirkens tro, Kirkens teologi og Kirkens liv er *inkarnasjonen*. Av alle betegnelser i den jødiske tradisjonen som knyttes til Jesus (profet, prest, Messias, etc.), foretrekker han selv ifølge evangeliene *Menneske-*

sønnen. Slik bekrefter Han at mennesket er Guds *prosjekt*, Hans sanne avbilde. Derfor, selv om vi ikke kan slutte fra mennesket til Gud og si at alt vi sier om mennesket, kan sies om Gud, kan vi likevel våge å si at den som taler *usant* om mennesket, taler *usant* om Gud, og *vice versa*. I lys av dette kan vi også forstå Jesu egne ord: «Det dere gjorde mot en av disse mine minste, gjorde dere mot meg.»

Gud selv har identifisert seg med mennesket. Skapningens hensikt er fra begynnelsen av *humaniteten*, og målet med menneskelivet er guddommeliggjøring i Kristus. Alt det skapte finner sin plass i relasjon til mennesket. Derfor er skapningens grunnproblem at mennesket har mistet seg selv. Kristen tro er, helt grunnleggende, en visjon av det gjenfundne og gjenreiste mennesket, med konsekvenser for alt det skapte.

Ireneus av Lyon, en av Kirkens tidligste teologer, formulerte seg på denne måten: *Gloria enim Dei vivens homo, vita autem homi-*

nis visio Dei – «For Guds ære er et levende menneske, og menneskelig liv er å skue Gud».

Så enkelt kan den kristne troen og virkelighetsforståelsen uttrykkes. Ireneus' utsagn må forstås kristologisk, samtidig som det inkluderer hvert enkelt menneske. I det levende mennesket har Gud lagt sin ære og herlighet, og mennesket gjenfinner seg selv, sin *humanitet*, i den åpne, frie relasjonen til sitt guddommelige opphav.

Det katolske og friheten

Mange vil helt naturlig assosiere katolsk kristendom og Den katolske kirke med positive karakteristikk som «sosialt engasjement», «tradisjon», «orden» eller «estetikk». Derimot forbinder man ikke naturlig det katolske med begrepet «frihet». Hva kan grunnen til dette være? Kanskje har Kirken underkommunisert denne sammenhengen utad – en sammenheng som innad er helt avgjørende: Katolsk tro handler dypest sett om hjer-



... den som taler usant om mennesket, taler usant om Gud.

tets hengivelse til Gud – en kjærlighetens hengivelse som per definisjon er fri, slik kjærligheten i sitt vesen er fri. Samtidig viser troens hengivelse seg som troskap mot sannheten, og troskap mot Kirken. Men hvordan skal det siste forstås?

Kan man for eksempel si at den katolske tanke er fri? De som reagerer på et slikt utsagn, mener det koliderer med tanken om lydighet mot Kirken, lydighet mot sannheten. Sant nok er ikke katolsk tenkning «fritenkning». Erkjennelsen av sannheten handler om tilslutning til noe gitt. I katolsk forståelse er sannheten noe man mottar som gave. Men sannheten åpner også et frihetsrom. «Sannheten skal gjøre dere fri» (Joh 8,32). Dette perspektivet er fremtredende i katekismen (1730 ff.). Først når mennesket velger sannheten og det gode, blir det egentlig fritt. Her kaster moralteologien og forståelsen av sannhet lys over hverandre: «Kristi nåde står ikke i noe konkurranseforhold til vår

frihet, når denne er i samsvar med sansen for det sanne og det gode Gud har nedlagt i menneskets hjerter.» «Friheten når fullkommenhet når den er rettet mot Gud.» Frihetsrommet som sannheten åpner, ligger også forut for valget (5 Mos 30,19). Når Gud åpenbarer seg, gjør han det på en måte som stiller mennesket i stand til å velge ham fritt, i kjærlighet. Kirkefedrene snakker om en guddommelig pedagogikk (*paideusis*), hvor Gud åpenbarer og skjuler på samme tid, alltid varsomt og avventende – og på like mange måter som det finnes mennesker. Lignelsen om den bortkomne sønn illustrerer det vakrere enn noen annen bibeltekst. Faren lar sønnen dra, venter tålmodig på at han skal komme til seg selv, venter med aktivt og lengtende blick og ser derfor sønnen mens han ennå var langt borte.

Er den katolske tanke fri? Hva skulle den ellers være? Ufri? Om tanken ikke er fri, er den knapt noen tanke. Men på samme måte som den frihet Gud gir oss til å velge, dy-

pest sett er en frihet til å velge det gode – ikke det onde, fordi det valget ikke innebærer noen frihet – på samme måte er tankens frihet en frihet til å velge sannheten. Like fullt er tanken fri og knyttet til kjærligheten. Frihet og lydighet er altså ikke motsetninger. Gud har satt mennesket fritt til å kunne velge ham i kjærlighetens hengivelse. Hvorfor skulle ikke Kirken gjøre det samme?

Frihet som menneskets særmerke

Kanonisten Ladislav Örsy har understreket at frivilligheten er et avgjørende moment i kirkeretten. Hans anliggende er en sunn balanse mellom kirkerettens forskrifter og den guddommelige frihet som Ånden gir. I Guds rike kan det ikke finnes noen motsetning her, understreker han. Den kanoniske rett gir rammer for den fredelige tilstand som er grobunn for Åndens virke i Kirken. Moralteologien blir til når Kirken artikulere sin tro om det kristne livet og reflekterer rundt dette, sier

Örsy. Og den kanoniske rett blir til når Kirken erkjenner seg selv som et organisk fellesskap og bestemmer seg for å gi regler for å opprettholde fellesskapets harmoniske samliv, og forplikter de troende på dette. Men et tredje moment er avgjørende, idet de troende som er forpliktet på dette, *aksepterer denne forpliktelsen* i samvittigheten og handler deretter. Da blir loven en vital kraft som former fellesskapet, skriver Örsy:

Når en lov forkynnes og trer i kraft, er de som tilhører fellesskapet, forpliktet til å overholde fellesskapets lov. Men alle medlemmer av fellesskapet er intelligente og frie personer, og de lever ikke opp til sin verdighet dersom lydigheten mot loven er som robotens bevegelse. Det er deres plikt å lære å forstå den verdien loven søker å løfte frem, og deretter å velge fritt å strekke seg etter den.



Er den katolske tanke fri? Hva skulle den ellers være? Ufri? Om tanken ikke er fri, er den knapt noen tanke.



Søren Kierkegaard ca. 1840, basert på en skisse
av Niels Christian Kierkegaard (1806–1882).
Det kongelige bibliotek, København.

For at dette skal skje, må lekfolket undervises i den teologiske erfaring og klokskap som ligger i lovene, sier Örsy. I alle disse tre bevegelsene er Kirken subjekt – Kirken som *persona mystica*. Det er Kirken som reflekterer rundt Gud og det kristne livet (teologi), Kirken som erkjenner seg selv som et fellesskap som må ha regler (kirkerett), og Kirken som *tar imot* lovene.

Örsys tenkning om frihet springer ut av Det annet vatikankonsils teologi om lekfolket. Teologene som forut for konsilet lanserte en fornyet forståelse av Kirken, troen og personens frihet, henter inspirasjon fra vidt forskjellig hold, også fra den kristne filosofen vi markerer 200-årsjubileet for i år: Søren Kierkegaard. Sitatene som preger dette nummeret av SEGL, gjenspeiler ulike sider ved den danske filosofens tenkning.

Kierkegaard og katolisismen

Søren Kierkegaard ble født i København 5. mai 1813. Det er på sin plass å markere jubileet for hans fødsel i et katolsk tidsskrift – ikke bare fordi Kierkegaard forblir en av de fremste filosofer i moderne tid, men også fordi han fikk stor betydning for katolsk tenkning i det 20. århundret.

Spørsmålet om Kierkegaards forhold til katolisismen har fulgt hans virkningshistorie helt fra starten av. To tidlige danske fortolkere – Georg Brandes og Harald Höfding – satte saken på spissen da de skrev at Kierkegaard fører sine lesere frem til en eiendommelig krise, der alternativet står mellom å vende om til katolisismen eller omfavne den sekulære humanismen. Brandes – og mange dansker med ham – anså det første som et dystert alternativ. Men krisemodellen er interessant og har sine paralleller hos katolske Kierkegaard-lesere. Blant dem finner man alt fra skarp kri-

tikk til opphøyer av Kierkegaard til en slags «anonym katolsk filosof».

Resepsjonen av Kierkegaard blant katolske intellektuelle innledes for alvor i mellomkrigstidens Tyskland, i form av en rekke monografier og utgivelser av hans samlede verker. Sentrale navn er Theodor Haecker, Alois Dempf, Erich Przywara og ikke minst Romano Guardini. Den mest positive mottakelsen finner vi hos Przywara.

I boken *Kierkegaards mysterium* søker han å vise at Kierkegaards kristne eksistensialisme dypest sett peker hen mot katolske anliggender. Boken kan ses som en motvekt til den protestantiske tolk-

ningstradisjonen som ble den dominerende gjennom Karl Barths Kierkegaard-lesning.

Romano Guardini var en mer kritisk Kierkegaard-leser, men integrerte flere viktige ideer fra den danske filosofen i sitt teologiske verk; så som betydningen av den troendes *samtidighet med Kristus*, troen som *absolutt paradoks* og tanken om *Gud som den helt Andre*. I sin bok om Kirken, *Die Kirche des Herrn* (skrevet ved Det annet vatikankonsils slutt), skriver Guardini at det bare er gjennom «samtidighet med Kristus» at man kan nå frem til en moden gudstro. Men Guardini sprenger Kierkegaards individualisme og ser hans ideal om samtidighet gjennom individuelt møte med Kristus som en illusjon. Samtidigheten er intersubjektiv, og det er i Kirken dette møtet utspiller seg – Kirken er bærer av Kristi nærvær gjennom historien. Guardini utvikler Kierkegaards tanke om autentisk selvrelasjon til en teologi om personens selv-aksept – med dype ontologiske implikasjoner: «Jeg er meg selv ikke i og med mitt vesen, snarere er jeg 'gitt' til meg selv. Derfor har jeg mottatt meg selv. (...) Ved begynnelsen av min eksistens finnes et initiativ, et 'noen' som gav meg selv til meg.» Hos både Kierkegaard og Guardini er det «innfor Gud» at mennesket blir seg



Frihet og lydighet er altså ikke motsetninger. Gud har satt mennesket fritt til å kunne velge ham i hjærlighetens hengivelse. Hvorfor skulle ikke Kirken gjøre det samme?

selv. «Den menneskelige frihet er en frihet innfor Gud», skriver Guardini.

I 1944 kom de Lubacs store verk om *Den ateistiske humanismens drama*, hvor han fremhever kristne tenkere som gjennomlevde og responderte kritisk på samtidens ateisme – med vekt på Fjodor Dostojevskij og Søren Kierkegaard. De Lubac understreker at Nietzsches kritikk av moderne rasjonalisme hverken må vinne eller gå helt tapt; den må snarere transformeres av tenkere «med sans for mysteriet». Her viser han både til den katolske dikteren Charles Péguy og til Kierkegaard.

Hans Urs von Balthasar er mer kritisk til Kierkegaard enn sine lærere Przywara, Guardini og de Lubac, først og fremst mot Kierkegaards skarpe skille mellom etikk og estetikk. Kierkegaard knyttes til bestemte teologiske avsporinger som har ført til en fordrivelse av teologien om det skjønne i protestantismen – først og fremst en ubibelsk inderliggjøring av troen og en manglende forståelse for at nåden ikke opphever, men fullkommengjør naturen, en manglende erkjennelse av at Gud gjennom nåden tar opp i seg og forvandler det menneskelige. Balthasars kritikk er ikke så mye en avvisning av som en skuffelse over Kierkegaard. I andre skrifter fremhever han Kierkegaards religiøse geni, ikke minst i sin bok *Den kristne og angsten*, som er en dialog med Kierkegaards verk *Begrebet Angest*. Balthasar anerkjenner her den dype forbindelsen mellom eksistensialismen og kristen teologi. I Balthasars forsøk på å revitalisere forbindelsen mellom teologi og spiritualitet nevnes Kierkegaard blant de tenkere som integrerer tenkning og bønn i sin teologi. Kierkegaard fremholdes som en av «de store tenkere i moderne tid», sammen med Pascal og John Henry Newman.

Den katolske bearbeidelsen av Kierkegaards verk preges av både kritikk og omfavnelse. Spenningen opp-

summeres hos de Lubac: «Det er tilstrekkelig at denne freelancer, som ble lovløs i sin egen kirke, ble et vitne utvalgt av Gud til å tvinge verden til å reflektere over storheten i troen som den hadde avvist; i et århundre som ble revet med av dennesidigheten, ble han transcendensens store herold.» De Lubac avdekker den protestantiske grunntonen hos Kierkegaard; men det var typisk for ham å rette oppmerksomheten utover det trygge katolske *curriculum*, mot «tvilsomme» forfattere som Origenes, Pico della Mirandola og Kierkegaard. Hos dem fant han sannheter som kunne foredle og gi større fylde til katolsk tenkning.

Bønn og humanitet

I denne utgaven av SEGL har vi valgt å løfte frem sammenhengen mellom den åpne gudsrelasjonen og vår menneskelighet i temaboken *Bønn og humanitet*. Den siste lengre teksten Arnfinn Haram OP skrev før sin død i fjor, har i løpet av dette året vært trykket i kortversjon i flere av landets aviser. I

den opprinnelige versjonen vi publiserer her, møter vi en enda dypere klangbunn for den katolske humanitetsforståelsen han var en eksponent for. Samme forholdet mellom gudslengsel, bønn og humanitet tematiseres i teksten av hans veileder, Paul Murray OP. Sammen med den klassiske teksten av G.K. Chesterton setter de tonen for artiklene i denne utgaven av årsskriftet.

Pave Benedikt XIVs avgang og innsettelsen av pave Frans er to av årets viktigste kirkelige begivenheter. Vi markerer disse begivenhetene med en egen temadel som inneholder refleksjoner både om arven fra Benedikt XVI og den nye pavens visjoner. Mye trykksverte er brukt på å kontrastere den «gamle» og «nye» paven. De to har utvilsomt ulik karisma. Det er likevel verdt å merke seg at de hver på sin måte understreker sentrale aspekter ved en



Mye trykksverte er brukt på å kontrastere den «gamle» og «nye» paven. De to har utvilsomt ulik karisma. Det er likevel verdt å merke seg at de hver på sin måte understreker sentrale aspekter ved en

katolsk humanisme. For Benedikt XVI har de teologiske forutsetningene for menneskets verdi og ukrenkelighet og en begrunnet kritikk av antihumanistiske ideologier stått sentralt. Pave Frans' vektlegging av Kirkens diakonale ansikt står på ingen måte i motsetning til dette. Hos dem begge ser vi et klart felles anliggende: som Peters etterfølger å tjene evangeliet om Guds frigjørende kjærlighet til menneskene. For, som Benedikt XVI sier det i prekenen fra sin innsettelse i april 2005:

Bare der Gud blir sett, begynner sant liv. Bare når vi møter den levende Gud i Kristus, vet vi hva liv er. Vi er ikke tilfeldige og meningsløse produkter av evolusjonen. Hver av oss er resultatet av en Guds tanke. Hver av oss er villet, hver av oss er elsket, hver av oss er nødvendig. Det finnes ikke noe skjønnere enn å bli overrasket av evangeliet, av møtet med Kristus. Det finnes ikke noe skjønnere enn å kjenne Ham og tilkjennegi for andre vårt vennskap med Ham.

John.

Det er mærkeligt dog sandt nok, at jeg mit, ejend
 løst, at tygte en Tante om Rigshofmester af den højeste
 filosofiske Doktrin, at de Høiester er de Fødeste,
 de Fødeste de Høiester. Du kan mærke selv, at jeg
 en Gammelmand, om jeg ikke du selv, at du, i sin
 Glorie aller i sin Dødsen var sig for sig selv at du
 kunde overle at indvise Anden i den. Det har jeg
 mærket lige sig i Dødsen med Mærkeligt, om
 ikke du af den, at noget Tante var Tante,
 ikke at du den Mærke aller den højeste var
 sandt. Det er den højeste, at det er den højeste
 sandt. Mærket har jeg intet af Tante og
 sig, at det har, at det er den højeste med sin
 Lige.



Egentligen er det Guds-Forholdet
der gjør et Menneske til Menneske.

Søren Kierkegaard
Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift

Tekst: N.F.S. Grundtvig

Melodi: Trond Kverno



Jord og Him-mel at for-bin - de rett med kjær - lig - het-ens bånd,
født dog av en jø - de - kvin - ne, av - let av Guds Fa - der-Ånd,
Je - sus Kris-tus som Guds Ord kom med kjød og ben til jord.

Jord og Himmel at forbinde

Mariahymne av N. F. S. Grundtvig

2. Salig priser vi Marie,
deg som i ditt moderskjød
gav Gud Faders Sønn å die,
sammenvugget ånd og kjød;
salig fritt og kaller seg
moder vår i himmerik.
3. Det er Troen, Åndens kvinne,
hvem i munnen du har lagt:
Jeg er Herrens tjenerinne,
skje meg alt hva du har sagt!
I mitt skjød da daler ned
som gullregn Guds kjærlighet!
4. Faderens enbårne datter,
Kjærligheten skjønn og prud,
evighetens smil og latter,
hun er Sønnens ekte-brud,
brudgom Himmel, bruden Jord
evig stråler ved Guds bord!



Jan van Eyck's *Madonna ved fontenen* (1439),
Koninklijk Museum voor Schone Kunsten, Antwerpen.

Olav Egil Aune

Engelen i kirken

Et voksllys som står og blafrer på alteret, er som et ansikt som bare er øye. En slags årvåkenhetens engel.

SE Jeg kommer inn i kirken, bærer på mitt indre villnis, famler etter å møte Gud. Jeg håper ikke på en formaning, den overtaler meg ikke akkurat nå. Ordene har sluttet å virke, en «abstrakt» preken gir meg ikke ro, ingenting fester seg. Jeg leter etter bilder og fortellinger, bilder i språk og kunst, i presten og biskopens symbolsydde tekstiler, i musikken som åpner der det er stengt i meg, messens godhet. Det var klokkene som kalte meg hit, skjønnhet – de brula vegen. Inne fester øynene seg på et lys, flammen er omsluttet av en glorie. Og jeg tenker på Ørnulf Ranheimsæter som i essayet *Om å se liturgien* skriver:

Halvdruknet i tingverdenens flimmer kjenner øyet seg plutselig ledet myndig oppover en loddrett, klart utstukket passasje [kirkeskipet?]. Bevegelsens umerkelige tidsintervall tenner en gnist av forventning, og plutselig brister den harde, sluttete form i et flammende

punkt. Vi ser på lyset. Det er en engel fortettet i ren givaktstilling ... den vandrer i dette nå inn gjennom blikket for å reise seg i oss som indre holdning. Så erfarer vi den stadig gjentatte hemmelighet, at den samling, den form som tusener av ytre formaninger og forsetter ikke kunne overtale oss til, preger lyset i oss ved selve sin skikkelse. Vi trengte i grunnen ikke å analysere hva det berodde på. Virkningen ligger foran analysen, men noe er skjedd ... plutselig er vi rykket hjem, i vårt «jeg» ... og den stille forbrenning, flammen som sakte og ubønnhørlig eter seg nedover den harde, men beredvillige søyle, maner i oss en disposisjon for åpenhet og generøsitet.

Er det ikke bare stemning? Nei, det stemmer meg slik en musiker stemmer instrumentet før han sender tone-
ne videre. Siden instinktet vårt trekker mot det vakre,

må det være Gud som trekker. Altså hører skjønnheten, kunsten og det ordet som er formet, kirkerommet til. Det kan naturligvis være sånn, også, at jo mer inderlig et bilde, et symbolmettet mønster på en, la oss si, bispekåpe eller musikk «forkynner», desto mer forførende er det. Grensen mellom ikonet som vil bygge opp, og idolet som vil forføre, er hårfin. Jeg lar meg ikke skremme. For når mennesket er skapt i Guds bilde, er det også Guds medskapere. Og hva skaper Gud? Det vakre, det tjenlige, det mirakuløse. Så har vi samme oppdrag.

Av og til og med jevne mellomrom dukker Judas-spørsmålet opp: Hva med de fattige? Hvorfor denne dyre salven? Eller hvorfor denne overdådige skjønnheten? «Seks dager før påske kom Jesus til Betania der Lasarus bodde, han som Jesus hadde vekket opp fra de døde», leser vi i Johannesevangeliet: «Der ble det holdt et festmåltid for ham. Marta vartet opp, og Lasarus var blant dem som lå til bords

sammen med ham. Da kom Maria med et pund ekte, kostbar nardussalve, og med den salvet hun

Jesu føtter og tørket dem med håret sitt. Hele huset ble fylt av duften. Da sa Judas Iskariot, en av disiplene, han som siden forrådde ham: «Hvorfor ble ikke denne salven solgt for tre hundre denarer og pengene gitt til de fattige?» Dette sa han ikke fordi han hadde omsorg for de fattige, men fordi han var en tyv. Det var han som hadde pengekassen, og han pleide å ta av det som ble lagt i den. Men Jesus sa: «La henne være! Hun har spart salven til den dagen jeg skal begraves. De fattige har dere alltid hos dere, men meg har dere ikke alltid.»

De fattige har dere alltid hos dere ... Jesus tok tidens åndelige bokholdere ved nesen og sa at hvis de mente noe med «de fattige», hadde de rikelig tid til å hjelpe, de andre dagene. Jeg er overbevist: Gud vil skjønnhet. Ikke for sin del, men for min, slik at jeg kan skjønne mirakelet og klare å fatte Guds ubegripelige og overveldende annerledeshet.



Men i mitt bilde av Gud ser jeg flere ord – raushet, frodighet, verdighet og overflod.

Hvorfor kommer så mange turister tilbake fra sydlige, katolske land og forteller om sterke, til dels omveltende opplevelser i møte med kostbare kunstverk, en himmel av noen kirkeinteriører og kirketekstiler som i sin uttrykksfulle rikdom gjør en ydmyk overfor Gud og alt ærlig håndens arbeid? En sa til meg: «Det er så mye lettere å tro på en stor Gud der enn her. For Gud er jo ikke alminnelig?» Han gjenkjente at visst er tro ånd, men den har sine uttrykk – alt fra ærbødighet, inderlighet, ydmykhet og gode gjerninger til takknemmelighet i skjønnhet. Fellesordet er «kvalitet», og kvalitet gjenkjennes alltid som sannhet. I kirken som utenfor.

Denne våren åpnet med en diskusjon om hvorfor det var nødvendig å betale 300 000 kroner for en bispekåpe når en kunne få en annen for 20 000. Ordet «pompøst» ble brukt i karakteristikken av Den norske kirkes biskoper i «dyre bispekåper». De var stilt opp på rekke. Det

var et underlig utspill. For svaret er enkelt: Det edle koster mer enn det sjusketete, kvalitet koster mer enn ikkekvalitet, broderi-

er og vev i bønn over et edelt stykke tøy koster mer enn industriproduksjon på rull.

Frans av Assisi er – ikke uten grunn – blitt norske kirkekristnes yndlingshelgen nummer én. Han er mild, han er fattig, han avskyr de rike (hvis det var det han egentlig gjorde?), han er en «drøm» for våre lengsler. Han fikk til det vi ikke får til, men som vi så gjerne skulle fått til. Han kler vårt pietistiske bilde (vårt indre «krav») av det «nakne» – kast alt! Men Frans er først og fremst et korrektiv, han er viktig – men ikke mer. Hadde alle levd som Frans, ville samfunnet klappet sammen før uken var omme. Gud «vil» nøysomhet, ja. Men i mitt bilde av Gud ser jeg flere ord – raushet, frodighet, verdighet og overflod. Det blir ofte tolket som fråtsing, skjørlevned, selvgodhet. Men det er karikaturen av ordene.

Er det nå så viktig? Ja, for kirken er det viktig. For kirken er «kvalitet» – hvis noe er og skal være kvalitet,

er det kirken. Og virkelig «kvalitet» betyr at det er kvalitet inn i siste fiber, alt forteller om Gud i det største og høyeste og Gud i det minste, uanselige. Så har estetikken også sin kvalitetsskala. Det er en gammel tanke og lang tradisjon for at vi bringer det beste og fineste vi har til kirken. Slik har det vært siden De hellige tre kongers tid. Vi bringer det beste – en god preken, poesi, talende bilder, et orgel som skinner av mangfoldighet, og utstrålende kirketekstiler. Det har til alle tider vært vakker og påkostet søm i kirketekstiler. Borgny Svalastog, en våre fremste kirketekstilkunstnere, innser i boken *Mellom fylde og tomhet*: «Kirkekunsten er noe vi gir tilbake til kirken, en gjengave til Kristus fordi vi får lov til å tro.»

I andre Mosebok leser vi med store, nesten mistenksomme øyne: «Alle som hadde visdom i hjertet til dette arbeidet, laget nå boligen av ti teltduker. De var av fint, tvinnet lin og purpurblått, purpurrødt og karmosinrødt stoff. I dukene var det vevd inn kjeruber i kunstvevning. Hver duk var tjueåtte alen lang og fire alen bred. Alle dukene hadde samme mål. Fem av dukene sydde de sammen, den ene til den andre, og på samme måte med de andre fem dukene. Langs kanten av den duken som var ytterst på det ene sammensydde stykket, laget de purpurblå hemper, og på samme måte langs kanten av den ytterste duken på det andre stykket. Femti hemper laget de på den ene teltduken og femti hemper i kanten av duken på det andre stykket. Hemmene satt rett mot hverandre. Og de laget femti kroker av gull. Med dem heftet de dukene sammen så boligen ble et hele.»

Du store tid, det må ha kostet!

Holder vi fast ved tanken om at kirkens vesen er kvalitet og at vi bringer med oss det lille, men likevel beste, vi har til kirken, har det også med penger å gjøre. Håndens og åndens ærlige arbeid koster. Kirken trenger denne kvaliteten – vi har råd til å holde oss med musikere og prester, hvorfor ikke også med tekstilkunstnere og poe-



Håndens og åndens ærlige arbeid koster.

ter av de beste. Det ligger i menneskets og alle kulturers natur å kle seg til fest. Jeg tror også i Guds. Gudstjenesten er en fest. Da Vårt Lands journalist Alf Gjøsund – i bispekåpedebatten – var på gaten og spurte hvilken av bispekåpene de syntes var finest og kledde kirken, valgte de fleste den mest påkostede. Antakelig fordi den i sin enkle, men komplekse skjønnhet strålte av verdighet. Det ligger mer arbeid i å lage det sobre og talende enn det pompøse og stumme. I et kirketekstil er symbolene for Gudslivet sydd og vevd inn i edelt materiale. Det betyr: Presten «sier» ikke bare Ordet, han bærer det. Kirken er ord og symbol. Ordet har sin kraft, men symbolet og fortellingen gir det innhold.

Jeg har et ønske til kirken: Lær oss om symbolene, gi dem «mening» igjen, fortell oss hva bildene egentlig forteller. Kunsthistorikere fortviler fordi faget er blitt så sekularisert at vi ikke lenger kan tolke bilder fra

1600-tallet og bakover.

Den kristne symbolikken bildene bærer og bæres av, har mistet kraft fordi me-

ningen forsvant kjøkkenveien. Altså redusert til ren og tom estetikk.

De uendelig mange som besøkte Nasjonalgalleriet for å se *Åpning mot det hellige. Gylne glimt fra Nederlændenes renessanse* denne våren, ble vist vegen fra symbol til mening. Jan van Eycks *Madonna ved fontenen* er som en lesebok. Det var der. Maria med barnet tett til brystet og med et kjede av koraller (som etter tradisjonen beskytter mot ondt). Hun er omgitt av roser, for i Paradisets hage er det ikke torn på rosene, de stikker ikke. Og blomstene – sverdliljen (iris) bevitner en av Marias syv sorger, Jesu korsfestelse. Mens fiolen, ydmykhetens blomst, minner meg om at Jomfru Maria og Guds sønn påtok seg menneskelig skikkelse. Liljekonvallens tidlige blomstring om våren synger om Kristi komme, adventstiden. Og fontenen –, livets kilde.

Et lite bilde på nitten ganger tolv centimeter, men en stor fortelling.

Skjønner jeg dette når jeg er i kirken, ser jeg det? Da svarer jeg: Hvem vet hva sjelen kan høre? Jeg fornemmer. Jeg kan lete, og jeg finner. Jeg kan skape dette universet selv. Det sobre (som av og til koster) virker. Fordi troens øye ser det usynlige som om det var synlig.

Den kristne sjelesørgeren og inspiratoren Henri Nouwen skriver i boka *Behold the beauty of the Lord* om bildene som har «reddet» ham. De etser seg fast når han mister pusten, som han sier: «Jeg kan hente dem frem når min egen tørke er truende, når jeg ikke får til å be, når jeg er for trett til å lese evangeliene, for rastløs til å romme åndelige tanker, for deprimert til å finne ord for Gud, for utmattet til å gjøre noe som helst.»

Det er innlysende, sa biskop Eusebius på 300 tallet – at «det synlige taler til øynene med en kraft som overstiger ordets».

Slik ser jeg det for meg. Lyset på alteret brenner fortsatt, det er lagd av beste voks som gir rolig flamme. Jeg liker å tenke at all denne skjønnheten ikke er en hån mot de fattige, men at den er *til* for oss fattige. Som har vanskelig for å begripe det vi ikke ser.

Olav Egil Aune er forfatter, oversetter og kultur-redaktør i Vårt Land.



Den som ikke har Lidenskab,
seer aldrig det forjættede Land,
men omkommer i Ørkenen.

Søren Kierkegaard
Stadier paa Livets Vei



Marc Chagalls *Skapelsen av mennesket*.
Musée national Message Biblique Marc Chagall, Nice, France.

Gunnar Danbolt

Marc Chagall og Bibelen

Helt fra min tidligste ungdom har jeg vært fengslet av Bibelen. Jeg har alltid ment og gjør det fortsatt at den utgjør den rikeste kilde til poesi for alle tider. Alltid siden har jeg sett etter dens avspeilinger i liv og kunst. Bibelen er som en resonansbunn for naturen, og det er den hemmelighet jeg har forsøkt å gi videre.

Marc Chagall¹

Den jødisk-russiske maleren Marc Chagall (1887–1985) er vel sammen med Pablo Picasso (1881–1973) den mest kjente og folkekjære av de modernistiske malerne fra forrige århundre. Det gjelder ikke minst hans malerier med bibelsk budskap i Musée National Marc Chagall i Nice. Og det virker underlig i en sekularisert tid som vår, derfor skal vi se nærmere på dem.

STE Marc Chagall kom fra den hviterussiske byen Vitebsk, som ligger noenlunde midt mellom Vilnius og Moskva. Det var en by som på Chagalls tid hadde ca. 50 000 innbyggere, og halvdelen av dem var jøder som bodde for seg selv i det de på jiddisk kalte en *shetl*, dvs. en landsby med synagoger og små trehus, hvor husdyrene lundet rundt i de støvede gatene, og folk flest var fattige håndverkere som også drev med dyr og hadde små åkerlapper.² Og likevel – landsbyen var full av musikk, dans og gode fortellere.

Chagalls opprinnelige navn var Moyshe Shagal, og han var den eldste av en søskenflokk på ni.³ Familien var, som alle de andre i dette samfunnet, ortodokse jøder av den hasidiske retning. Chagall skriver i sin selvbiografi *Mitt liv* fra 1922 – en poetisk gjendiktning av hans første 35 år, preget av mange erindringsforskyvninger – at den hasidismen han var oppdradd i, hadde satt sterk spor i hans karakter. Det var den som hadde innplantet i ham en grunnleggende tiltro og kjærlighet til menneske-

heten, men også gitt grobunn for både en anti-intellektualistisk holdning og en manglende sans for konvensjonell logikk, og ikke minst gitt ham en intens empati for dyr.⁴ Og det kan være riktig nok, men når han samtidig hevder at «et begrep så fantastisk, så litterært, så tilhørende en helt annen verden som ordet kunstner – vel, jeg kan ha hørt det, men det var aldri ytret av noen i min hjemby», så er dette mildt sagt en overdrivelse.⁵ For også i det jødiske miljøet i Vitebsk hadde sekulariseringen slått rot. I 1897, da Chagall bare var ti år gammel, hadde Yehuda Pen, en jøde så god som noen, grunnet en kunstscole i denne jødiske *shetl*, som også Chagall senere fikk glede av. Og hans kone, Bella Rosenfeld (1895–1944), vokste opp i en mer sekularisert jødisk familie i Vitebsk som blant annet var opptatt av kunst. Mens Chagalls far nok holdt seg strengt til de overleverte lover og regler, var moren mer interessert i Chagalls fremtid enn i gjeldende religiøse forskrifter. Hun sørget for at han kom inn på et gymnas i den russiske del av byen – et skritt



Marc Chagall's *Paradis*.
Musée national Message Biblique Marc Chagall, Nice, France.

over i det hedenske, slik de ortodokse så det – og ordnet det også slik at han fikk gå på Pens kunstskele.⁶ Selv om billedforbudet i flere av disse ortodokse miljøene i Polen og Russland ble strengt overholdt, gjaldt ikke dette for familien Shegal, for de lot seg ofte fotografere og senere også male av Chagall. Og det var også hans driftige mor som ved hjelp av en slektning klarte å skaffe ham arbeid i St. Petersburg, en by som var lukket for arbeidsløse jøder. Dit kom han i 1907 for å utdanne seg som kunstner. Og selv om han i likhet med Edvard Munch (1863–1944) ikke fikk noen tradisjonell akademisk utdanning, ble han tatt under den europeisk-orienterte jødiske maleren Léon Baksts vinger og ble gjennom ham presentert for de nyeste retningene i Paris.⁷ Men noe egentlig kunstakademi gikk han ikke på, og hvorfor det, når han hadde muligheten til det?

Før modernismen var akademiet et sted hvor man 1) lærte hva de ulike kunstneriske sjangrene (historiemaleri, folkelivs-

bilder, portretter, landskap, stilleben) gikk ut på, for de utgjorde *målene* for virksomheten, og 2) ble grundig opplært i de *midlene* som måtte til for å nå disse målene. Kort sagt – den kunstneriske virksomheten ble sett på som en formålsrasjonell handling. Men med modernismen falt alle disse reglene for mål og midler bort, og hver kunstner måtte selv på egen hånd famle seg frem til det hun eller han mente kunne være det de ønsket. Eller som Paul Valéry sa det: «... man kan ikke lenger gjøre et dikt ferdig, bare forlate det.» For uten klare mål gis det heller ikke klare kriterier for når noe er ferdig. Det var derfor det på denne tiden faktisk var en fordel *ikke* å ha gått på et kunstakademi, og det innså Chagall. Han reiste ikke til Paris i 1911 for å bedre sin utdanning, men for å få muligheter til på nært hold å studere det nye som stadig dukket opp på byens mange utstillinger. Paris var rundt 1900 verdens desidert fremste kunstmetropol.



Det var derfor det på denne tiden faktisk var en fordel *ikke* å ha gått på et kunstakademi, og det innså Chagall.

Chagalls assosiative metode

Den første tiden i Paris var vanskelig for ham, preget av fattigdom og isolasjon som den var. Han snakket ikke fransk og hadde heller ikke særlig kontakt med sine mange landsmenn i byen. Hjemlengselen fylte ham, og han skrev senere at om ikke avstanden hadde vært så stor, hadde han reist hjem øyeblikkelig. Men han antyder også at han døyvet lengselen ved å male frem livet i den jødiske *shetl* han hadde forlatt. Og det kan nok være, men vi kan vel heller ikke se bort fra at han som jødisk kunstner følte en viss forpliktelse til å vitne om jødernes liv. Ihvertfall vet vi at hans første kunsthører, Yehuda Pen, hadde understreket akkurat det.⁸

Da Chagall etter hvert lærte seg fransk, søkte han i liten grad kontakt med andre malere – i likhet med Pi-

casso og Miró fikk han primært venner blant poetene, både franske og russiske. Av disse var nok den sveitsiske dikteren og romanforfatteren Blaise

Cendrars (1887–1961) den viktigste. Han var en nyskapende poet som skrev dikt hvor sanselige inntrykk og refleksjoner fløt inn i og blandet seg med hverandre. De var på den ene siden preget av en viss nostalgi for den fortid som var forbi, og på den andre av en brutal avsløring av den. Hans mest kjente dikt er *La prose du Transsibérien et de la petite Jehanne de France* fra 1913, som er en poetisk beretning om en reise fra Moskva til Harbin i Mongolia under den japansk-russiske krig i 1905.⁹ Slik sett er det et forsøk på å erindre en faktisk reise, men det skjer kun brokkevis. For Cendrars var verken tilhenger av realismen eller den konvensjonelle fortelling – han var snarere en dikter som henga seg til assosiasjonenes ofte ulogiske og tilfeldige sprang og fantasifulle lekenhet. Diktet ble da heller ikke utgitt i bokform, men på et to meter langt ark, brettet sammen på en kunstferdig måte, og med abstrakte margillustrasjoner av den russisk-franske kunstneren Sonia Delaunay-Terk. Sammenfattende kan

man si at dette diktet er fullt av overraskelser, tvetydigheter, tilfeldige sammensetninger av handlinger, hendelser og gjenstander som ikke har noe som helst med hverandre å gjøre, og en forbløffende oppstykket form som pendler frem og tilbake mellom drøm og nonsense.¹⁰ Resultatet av dette ble det han selv kalte en *simultanitet* eller samtidighet, og grunnen til det var at han stykket opp fortellingen i fragmenter og plasserte disse relativt tilfeldig rundt i diktet på en måte som gjorde at de alle, ihvertfall til en viss grad, kunne oppleves som samtidige. Og ikke var underlagt en tradisjonell fortellings hypotaktiske struktur, dvs. at de viktigste poengene ble fremhevet over de mer perifere.

Cendrars skrev også flere kortere dikt – her er innledningen til ett av dem, tilegnet hans nære venn Chagall:

Han sover
han er våken
plutselig maler han
han tar en kirke og maler med kirken
han tar en ku og maler med kuen
med en sardin
med hoder, hender, kniver
han maler med en okses horn . . .¹¹

Dette samtidighetsprinsippet sluttet også den franske maleren Robert Delaunay (1885–1941) seg til. Han brøt med kubismen fordi han ønsket å sideordne alle de inntrykk han hadde fått av lys, former og rom og ikke underordne dem ett eller annet enhetlig prinsipp. Delaunay ble en av Chagalls nære venner, ikke minst takket være hans russiske malerkone, Sonia Delaunay-Terk (1885–1979).

Disse impulsene ble avgjørende for Chagall – ikke bare i de første årene i Paris, men livet ut. Han ønsket å formidle sine barndomsinntrykk fra det jødiske livet i hjembyen sin, men ikke i tradisjonelle fortellende sykler. Det var samtidighetsprinsippet til Cendrars han festet seg

ved, og det ga visse av kubismens prinsipper ham muligheter til, for eksempel fragmenteringen og fasetteringen. Men han var ikke opptatt av Picassos og Georges Braques (1882–1963) jordfarger – koloristisk fant han nye muligheter både i Henri Matisse (1869–1954) fauvistiske maleri med tydelige penselstrøk og bruk av kalde og varme farger. Og i Delaunays bruk av spektralfargene, anvendt som om de utgjorde en tonerekke.

Allerede bildet *Jeg og landsbyen* fra 1911–12, nå i Museum of Modern Art (Moma) i New York, illustrerer Cendrars' samtidighetsprinsipp. Her er hele tankerekker oppslått på ett eneste lerret – som en demonstrasjon av det Chagall kalte den ikke-logiske logikk.

Bakgrunnen for den bibelske syklus

Vi skal nå gjøre et langt sprang frem i tid – i første omgang til 1931, da den parisiske kunsthandleren Ambroise Vollard ga Chagall i oppdrag å illustrere Bibelen, et oppdrag som beskjeftiget ham fra 1931 til 1939. Så kom verdenskrigen, og Chagall flyktet til USA, og det var der han litt etter litt fikk høre om hvordan nazistene systematisk holdt på å utrydde hele den jiddiske kulturen i Øst-Europa. For Holocaust innebar mer enn utryddelsen av Europas jøder – som var rystende og forferdende nok. Den gjorde også slutt på den rike jødiske livsverden med musikk, dans, fortellinger, liturgisk liv og hasidiske tradisjoner, alle de umistelige verdiene Chagall hadde båret med seg fra barndommen av.

Da han vendte tilbake til Frankrike igjen, bestemte han seg til å vie maleriet sitt ikke bare til den jiddiske kultur, men også til dens kilde, Bibelen selv. I 1950 slo han seg ned i St. Paul de Vence i Syd-Frankrike. Samtidig startet han på sin serie av malerier, hentet direkte fra Bibelen verden, eller mer nøyaktig fra dens to første bøker, Første og Andre Mosebok, eller *Genesis* og *Exodus*. Hans første tanke var at disse bildene skulle utsmykke et kapell i nærheten av St. Paul, Rosenkranskapellet, som for lengst var forlatt og dekonsekret. Etter å ha sett nærmere på kapellet, bestemte han seg for å male 12 bilder fra Bibelen

to første bøker og fem fra Salomos Høysang. De 12 første skulle henge i selve kirkerommet, og han tilpasset formene til den plass som sto til rådighet. De fem siste ville han plassere i sakristiet. Men etter å ha arbeidet en tid med bildene, ble han usikker på om et kristent kapell var det rette stedet for disse 17 maleriene. Ville ikke en slik plassering uten videre begrense budskapet til den kristne tolkning av Bibelen, mens de mange andre aspektene – de jødiske, muslimske og humanistiske – ville holdes utenfor? Var ikke problemet i dag at Bibelen med sin brede humanistiske appell var blitt fratatt folk flest fordi de tre store religionene nærmest hadde monopolisert tolkningene av den? Dermed oppga han Rosenkranskapellet, skjenket alle bildene til den franske stat i 1966 og fikk dem stilt ut i Louvre. Der hørte de imidlertid ikke hjemme, fordi Louvre ikke er et samtidsmuseum, men er viet eldre kunst.

Da grep kulturminister André Malraux (1901–76) inn – han var en nær venn av Chagall og selv forfatter og kunstteoretiker, og han besluttet at staten skulle reise et eget museum for disse bildene – i Nice. Kommunens bidrag var en ledig tomt nederst på det grønnskledde fjellet Cimiez, mens staten tok på seg byggeomkostningene. I 1973 kunne museet, som fikk tittelen *Musée National Message Biblique Marc Chagall*, innvies. Bygget var tegnet av arkitekt André Hermant (1908–78) i nært samarbeid med Chagall selv. Det ble reist i én etasje, men med en ganske intrikat struktur – det hadde 12 vegger istedenfor de vanlige fire og med rikelig med lysspalter i de viktigste rommene, vinduer som løp fra gulv til tak. I hovedrommet hvor de 12 motivene fra *Genesis* og *Exodus* skulle plasseres, danner veggene en merkelig siksak-linje som gjør at vi ikke kan se alle bildene samtidig, men opplever dem i stadig nye konstellasjoner etter hvert som vi beveger oss rundt i rommet. Chagall ville ikke at de skulle henges opp kronologisk, men danne en mer fragmentert

sammenheng som skulle forhindre at man leste dem som en sammenhengende fortelling. Eller sagt på en annen måte – de skulle som helhet reflektere den samme litt tilfeldige sammenstilling som figurasjonene i de enkelte bildene hans. De fem bildene fra Salomos Høysang, derimot, ble plassert i et eget sekskantet rom – etter hverandre på fem av rommets vegger. Men så er det i dette tilfelle ikke tale om en fortelling, men om et bryllupsdikt.

Senere ga Marcel Chagall og hans kone nr. to Valentina Brodsky (1905–93) – hans første døde i 1944 – alle forarbeidene til denne syklusen, tegninger, oljeskisser og gouacher, til museet, i tillegg til alle kobberplatene til bibelillustrasjonene fra 1931–

39. Senere skjenket de også skulpturer, litografier og tepper med bibelske motiver. Glassmaleriene, som forteller om verdens skapelse i tre akter, var gitt sammen med museet i 1973, og det gjaldt også veggmosaikken med profeten Elias' himmelferd. Like før sin død i 1985 ga Chagall også alle originalene til sine mange bokillustrasjoner til museet.

Etter dette har museet mottatt adskillig flere av Chagalls arbeider som gaver, og noen også som mer eller mindre permanente lån, slik at det i dag inneholder adskillig mer enn bare de bibelske motivene. Derfor endret man i 2008 navnet til *Musée National Marc Chagall*.

De tolv maleriene fra Genesis og Exodus

Selv om Chagall hadde beveget seg bort fra den strenge hasidisk-pregede ortodokse jødedommen han var oppdradd i, hadde han ikke tapt troen verken på Gud eller Bibelen. Han ønsket med sine malerier å kommentere de bibelske tekstene, og gjøre det på en slik måte at de besøkende kunne oppdage deres aktualitet. Ja, mer enn det, også gleden ved tekstenes poetiske budskap ville han formidle videre – den glede som i hans hjemlige *shetl*



Chagall har på denne måten hevet scenen opp fra historiens spesifikke tid og sted til et universelt plan, som er mytens.



Marc Chagalls *Moses mottar de ti bud*.
Musée national Message Biblique Marc Chagall, Nice, France.

hadde kommet til uttrykk i dans og musikk, ville han få frem gjennom former og farger. Disse aspektene ved tekstene fikk man vanskelig øye på, så lenge *Genesis* og *Exodus* kun ble lest som lovbøker som måtte følges til punkt og prikke. Det krevde en større distanse for å få øye på poesien, derfor måtte Bibelen frigjøres fra religionene og få tale som de mytiske fortellingene de også er.

Vi kan ikke her gå gjennom alle de sytten maleriene. Istedenfor skal vi gå nærmere inn på tre av bildene og ved hjelp av disse sette serien inn i en sammenheng som gjør dem mer leselige.

De tolv motivene og om organiseringen av dem

Før vi tar for oss disse tre maleriene, skal vi gi en kort oversikt over de tolv motivene Chagall har valgt. Det begynner med *Skapelsen av mennesket* (1956–58) og fortsetter med *Paradis* (1961), som omfatter både Evas skapelse og syndefallet, *Utdrivelsen* (1961), *Noas ark* (1961–66) sett innenfra, *Noa og regnbuen* (1961–66), *Abraham og de tre englene* (1960–66) i røde fargetoner, *Ofringen av Isak* (1960–66), *Jakobs drøm* (1960–66), *Jakobs kamp med engelen* (1960–66), *Moses og den brennende tornebusken* (1960–66), som er delt i to med Moses og den brennende tornebusken på høyre side og Moses som leder israelittene gjennom Det røde hav på venstre side, *Moses slår på klippen* (1960–66) og som avslutning det lysende og gyldne *Moses mottar de ti bud* (1960–66).

Bildene er altså ikke plassert kronologisk, likevel er *Skapelsen av mennesket* det første maleriet vi får øye på når vi kommer inn i rommet. Til høyre for det henger ikke *Paradis*, men *Ofringen av Isak*, og det virker umiddelbart merkelig. For disse to scenene følger ikke etter hverandre i Bibelen, men Chagall har likevel knyttet dem sammen ved hjelp av et formrim – det nyskapte menneske Adam og Isak, som er i ferd med å ofres, har samme form – de stammer så å si fra hverandre. Og når han lar dem gjøre det, er det fordi i jødisk, rabbinisk teologi utgjør Adams skapelse menneskets fødsel, mens Isaks ofring markerer at fra nå av er også troen på den ene Gud født.

Blikket og delvis også skikkelsen til den engelen som stanser Abrahams sverd i *Ofringen av Isak*, rimer på den gule engelen i *Noa og regnbuen*, som henger i enden av rommet til venstre. Og forbindelsen mellom disse er at *Noa og regnbuen* illustrerer Guds løfte til menneskene, som blir utdypet i og ved den monotisme Abraham innleder.

Så langt om formrimene – også fargene spiller en stor rolle for organiseringen av bildene. Den dominerende grønnfargen i *Noa og regnbuen* ligger nær den grønne og blå i *Paradis* og *Utdrivelsen*, som henger et stykke til høyre for *Noa og regnbuen*, men likevel meningsmessig henger sammen med det, fordi *Paradis* og *Utdrivelsen* gjør det klart hvor menneskets utrygghet stammer fra, mens *Noa og regnbuen* likevel viser at det finnes håp.

Også scenene med Jakob – *Jakobs kamp med engelen* og *Jakobs drøm* – knyttes sammen til et triptyk primært fordi begge er nattescener i mørkt blått og purpur. Og vi kan også se visse likheter mellom *Noas ark* og *Moses slår på klippen* fordi begge yrer av figurer, har en fuktig atmosfære og forholder seg til vann. I den første er det overfloden av vann som utgjør problemet – i den siste mangelen på det.

Slik finnes det finurlige bånd mellom bildene på kryss og tvers av rommet, bånd som primært kommer til uttrykk i former og farger, men også antyder meningsmessige forbindelser slik de ble arbeidet frem i den rabbiniske teologi gjennom to tusen år.

Analyse av tre av de bibelske motivene

Chagall har ikke i denne serien på 12 malerier tatt med *Verdens skapelse*, for han lot det være tema for de store glassmaleriene i museets konsertsal. Maleriene begynner som nevnt med *Skapelsen av mennesket* i en dominerende blå tone. En engel kommer bærende fra den lysende, gyldne himmelen i venstre hjørne ned til den kalde, blålige jord med den nyskapte Adam i hendene. Begge er tegnet opp i en klar konturtegnning, mens kroppene er hvit-blå som omgivelsene rundt dem. Bare engelens



Marc Chagall's *Sangenesh sang I*.
Musée national Message Biblique Marc Chagall, Nice, France.

venstre vingspiss har tatt med seg noe av det himmelske gyldne lyset. Rundt dem aner vi noen av de dyrene som allerede er skapt, og helt nederst til høyre ser vi en familie med mor, far og barn som en henspilling på hva fremtiden vil bringe.

Hever vi blikket til øverste halvdel, ser vi til venstre den gyldne himmelen og i midten en virvlende rød sol – en sen henvisning til Delaunay – som dels er svanger med og dels virvler opp en rekke fragmenter av den historie som vil komme til å utfolde seg – Jakobs stige, lovens tavler på Sinai fjell, profeten Jeremias med sine klager, Toræen, domsengler og det undertrykte jødiske folket, både som rader av mennesker og fortettet i den korsfestede Jesus med et jødisk bønnesjal som lendeklede etc.

Vi er ikke her vitne til selve skapelsen av mennesket, for Adam kommer så å si fullbåren ned fra himmelen, skapt som han er i Guds bilde og til Hans likhet i de øvre himmelske regioner. Men det kan altså virke som om Gud ikke bare har skapt Adam (=menneskeheten), men også har forutsett menneskeslektens skjebne ned gjennom historien.

Hvordan neste trekk blir, kommer frem i *Paradis*, et maleri hvor fargetonen har skiftet fra komplementærfargene gult/blått til to andre komplementærfarger, nemlig rødt og grønt. På venstre side er vi vitne til Evas skapelse. Omgitt over til venstre av et svært blått fabeldyr og nede til høyre av en flyvende engel som blåser i en trompet, i tillegg til en fuglignende skikkelse, kommer Eva til syne over og under en hvit sky, som må være Gud selv, som jo åpenbarte seg for Moses nettopp som en lysende sky (2 Mos 24,15–18). Denne skyen virker som en kokong som Eva holder på å tre ut av – nyskapt og vakker. Under henne sitter en gulfarget Adam og venter – i en tålmodig yogastilling. Rundt dem aner vi både elskende par og en rekke ulike dyr, mange av dem hentet fra Bibelen selv.

På høyre side er neste scene risset opp – Adam og Eva er nå blitt ett kjød. De står så tett sammen at vi bare ser tre ben og to hender under blomstrende røde og fiolette

trær. Vi aner slangen til venstre for Eva – bare konturene er risset opp – men Eva holder allerede et rødt eple i hånden. Over dem vokter en hvit seraf på dem, mens ville dyr dels venter på utfallet av fruktspisingen og dels står på hodet som om de aner det verste. Også her har Chagall langs øvre kant satt inn fragmenter av den senere jødiske historie.

Serien avsluttes med *Moses mottar de ti bud* – en diagonal komposisjon med en lysende gyllen bakgrunn som knytter det til det første bildet i serien, *Skapelsen av mennesket*. Både Moses og Sinai-berget er malt i gråfarger – de danner sammen et andreskors. Moses er vendt diagonalt opp mot høyre hjørne, hvor to hender kommer ut fra skyen og overgir Moses de to lovens tavler. Nederst til høyre ser vi Aaron, ypperstepresten i purpur og med en syvarmet kandelaber i hendene. Over ham i grønt kommer profeten Jeremias til syne, og over ham igjen kong David med sin harpe. Helt øverst, til høyre for Guds hender, skimter vi en del moderne, flyktende jøder. Også i det hvite feltet i øverste hjørne til venstre ser vi moderne jøder som ennå lever et liv hvor alle de tolv historiene er nedfelt i ritualer og fester, og akkurat derfor fremdeles er levende.

Helt til venstre, under et elskende par, danser jødene rundt Gullkalven som Aaron har fått laget til dem fordi de var så misfornøyde med at de ikke hadde en synlig Gud de kunne henvende seg til. Under dem ser vi de troende jødene som tålmodig venter på at Moses skal komme ned fra fjellet. Så her er tvil og vantro satt opp mot tro og tillit.

Mytiske historier

Alle de tolv bibelske historiene Chagall har malt, har det felles at de personene det tales om – Adam, Noa, Abraham, Jakob og Moses – er store helter. Og alle disse heltenes historie begynner egentlig med en skapelse – ikke bare Adams og Evas, men også de øvrige. For hver av dem markerer en helt ny begynnelse, det forutsetningsløse første. Og det lar seg strengt tatt ikke fortelle,

fordi vi ikke har muligheter for å forstå hvordan noe kan oppstå fra intet. Men det er presist hva all Guds skapning er. For å få dette frem, måtte forfatterne, hvem de nå enn måtte være, ty til myten, for den ga dem muligheter til å uttrykke det umulige.

Og Chagall har fulgt opp dette, for han har ikke malt dem som historiske scener fra fortiden, slik det var vanlig i europeisk kunst fra 1600-tallet av. Et illustrerende eksempel på det er den franske maleren Nicolas Poussin (1594–1665), en av de fremste historiemalerne på 1600-tallet, som malte scener både fra Bibelen og fra den greske og romerske historie slik at de skulle stå frem som mest mulig sannsynlige og dermed troverdige. Det er som om vi i Poussins historiemalerier får et overraskende gløtt inn i en fortid som er blitt borte.

Det er ikke på denne måten Chagall maler sine bibelske scener. Han er uinteressert i historiske landskap, byggestiler og korrekte scenerier. I *Noas ark* gjør han ikke som renessanse- og barokkmalerne, nemlig å male den utenfra med mål som stemmer

med de bibelske. Tvert imot ser vi Noa slippe duen løs foran en firkant som må tolkes som et vindu i arken. Og det skal antyde at vi ser den *innenfra*. Resten av omgivelsene er fulle av kvinner med barn, adskillig flere enn de fire kvinnene Bibelen taler om, og i tillegg til dette innfører han scener som hører hjemme langt senere, som for eksempel Jakobs stige. Bildet skal snarere gi assosiasjoner om arken som en livmor hvor menneskeheten er født for annen gang, for her yrer det av liv. Ikke minst barn med utstrakte hender som om de hang på kors, altså henvisninger til jødernes lidelser.

Chagall har på denne måten hevet scenen opp fra historiens spesifikke tid og sted til et universelt plan, som er mytens. Nå er det et problem her, fordi ordet *myte* nå i dagligtalen har mistet sin egentlige betydning og blitt identisk med løgnaktighet. Grunnen til det er at

den vitenskapelige historieforskning har satt kriteriet for sannhet lik overensstemmelse med virkeligheten. Korresponderer ikke en historisk scene med den fortidige virkelighet – med det som faktisk hendte i en bestemt tid og i et spesifikt miljø, slik vi oppfatter det i dag –, er den ikke sannferdig. Og de gamle mytene tilfredsstiller ikke dette kravet.

Dette er en relativ ny måte å se historien på. Den store greske filosofen Aristoteles (384–22 f.Kr.) så den på en helt annen måte. I den niende bok av sin *Poetikk* skriver han at historien forteller om det som har skjedd med alle dets tilfeldige og partikulære tilskikkelser, mens diktningen og myten – som for eksempel de greske tragediene som er diktning på myter – fremstiller forløp som kunne ha skjedd til alle tider og på alle mulige steder, fordi de er universelle og allmenne og ikke begrenset til én tid og ett sted, som historiske forløp alltid vil være.¹²

Ved at Chagall for det første ikke tids- og stedsbestemmer de bibelske fremstillingene sine, slik Poussin gjorde det, og for det andre befolker dem

med mennesker og handlinger som hører andre steder og tider til, understreker han at disse scenene ikke har med bestemte historiske epoker å gjøre. De er evig aktuelle og gjelder, som diktningen, for alle tider og på alle steder. Og da er vi altså i mytens verden.

Nå er ikke myteforskerne enige om hva som karakteriserer en myte, men visse trekk kan de likevel enes om, for myten har noen egenskaper som går ut over diktningen, selv om den ellers deler noen avgjørende trekk med den. I myten består det et vesentlig forhold mellom person og handling. Myter forteller vanligvis om en handlende gud eller helt, hvor gud/helt og handling hører så uløselig sammen at det er handlingen(e) som definerer guden eller helten. Og fordi det er en gud eller helt som utfører dem, er de fundamentale, med virkninger som ikke kan oppheves.



Dette har noen viktige konsekvenser som Chagall spiller på, nemlig at vi *alltid* er *samtidig* med disse bibelske begivenhetene.

Det er akkurat dette som karakteriserer Bibelens fortellinger om skapelsen, syndefallet, syndfloden, de tre patriarkene og Moses. Det er de handlinger disse utførte, enten det nå er Gud selv eller hans profeter som gjorde det, som definerer dem som henholdsvis Gud og profeter. Derfor er det absurd å spørre hva de ellers måtte ha gjort utover det Bibelen forteller om dem, for et slikt spørsmål bunner i et kategori-mistak. Bibelens fortellinger er ikke historiske hendelser hvor slike spørsmål er relevante, men myter. Og der er Adam, Noa, Abraham, Jakob og Moses identiske med sine gjerninger – og utover dem finnes det ingenting.¹³

Myten har også sin egen tid, vanligvis en myte-tid, og det innebærer at den utspilles utenfor den kronologiske tid, som oftest i en urtid, opprinnelsens urtid. Og akkurat derfor er mytens begivenheter ikke noe som skjedde der og da – poenget er igjen at de kan finne sted til enhver tid. Slik er det også med disse tolv bibelske fortellingene. Vi aner egentlig ikke når de fant sted, bortsett fra at det skjedde i tidens begynnelse. Og det har noen viktige konsekvenser som Chagall spiller på, nemlig at vi *alltid* er *samtidig* med disse bibelske begivenhetene. For den bibelske historie er nemlig også vår historie – det som fortelles i *Genesis* og *Exodus*, fortelles også om oss. Derfor har Chagall latt alle disse mytiske hendelsene ledsages av den jødiske historie fra profettiden og frem til i dag.

Dette skjer fordi myten kan defineres som *skaperord*. Det er ikke dens oppgave å gi oss opplysninger om hva som skjedde engang i fortiden – dens funksjon er primært performativ. *Den skal sette noe i verk*. Chagalls siste bilde, *Moses mottar lovtavlene*, er et godt eksempel på mytens fremste funksjon – å *sette i verk en ny ordning, etablere et nytt univers som ikke var der tidligere, men som nå kommer til syne*.

Overensstemmelse eller korrespondanse med virkeligheten er i mytens – og også i diktningens – tilfelle irrelevant. Det er derfor Chagall har malt disse tolv bildene som myter, for, som med kunsten, er vi alltid samtidige med dem. Og det er vi aldri med fortidens begivenheter.

De fem bildene fra Salomos Høysang

I det sekskantede rommet like i nærheten av det vi kan kalle storsalen, befinner de fem røde bildene fra Salomos Høysang seg. De har tittelen *Sanges sang I-V*.

Om det er vanskelig å male bibelske myter, er det ikke enklere å lage bilder av Salomos Høysang. For det er en bok som tilhører Bibelens visdomsskrifter og ble av både jøder og kristne lest som akkurat det. Men slik ser ikke dagens religionshistorikere på det. De betrakter det primært ut fra en kultmytologisk fortolkningsramme – diktet henviser til fruktbarhetsriter innenfor både fønikisk, babylonsk, egyptisk og kanaanitisk kultliv. George A. Barton har da også trukket frem gamelegyptiske og mesopotamiske vers som er forbausende like.¹⁴ Det er interessant nok, men i vår sammenheng er det av mindre betydning. For oss er det viktigere å finne ut om det i det hele tatt dreier seg om et enhetlig verk. Mange forskere mener nemlig at det kun er en samling av enkeltdigt, men er uenige om hvor mange – tre, fem eller syv? Andre har hevdet at det nok må betraktes som et enhetlig verk, men er sterkt uenige om hva som holder det sammen og gir det enhet.

Den kjente kirkefaderen Origenes fra Alexandria (ca. 185–254) skrev en innledning til dette verket der han understreker at det dreier seg om et helhetlig verk som består av sangtekster med musikk til, hvor hovedrollene spilles av en brud og en brudgom med henholdsvis et manns- og et kvinnekor, og at det tilhører sjangeren *epithalamium*, en bryllupssang som skal fremføres *in modum dramatis*, altså som et scenisk verk. «Et drama innebærer nemlig at historien pleier å skje på scenen, hvor forskjellige personer innføres og beretningens tekst utfoldes av de forskjellige [skuespillerne], alt mens noen personer trer frem og andre trer tilbake.»

Selve sjangeren *epithalamium* har lange tradisjoner både i gresk og jødisk kultur, men scenespill var ukjent blant jødene, men godt etablert blant grekerne. Og da blir dateringen av *Salomos Høysang* viktig, og den veksler fra ca. 950 til 200 f.Kr. Ifølge Første Kongebok 4,32 skrev

kong Salomo en rekke dikt av forskjellige typer – noen ble benyttet i ulike tempelritualer og overlevde av den grunn, mens andre ble overlevert muntlig i den jødiske tradisjon. En teori går ut på at man i det gresk-jødiske samfunnet i Alexandria på 200-tallet f.Kr. satte sammen noen av disse diktene, og på gresk vis skapte et scenespill av dem. Det kan forklare den likhet som avgjort finnes mellom Salomos Høysang og dikt av hellenistiske poeter som Kallimachos (320/303 – etter 245 f.Kr.) og Theokrit (305–250 f.Kr.). I så fall vil *Høysangen* være en kombinasjon av jødiske dikt fra 900-tallet f.Kr. – derfor likhetene med egyptiske og metopotamiske dikt – og senere greske dramaformer som kan forklare den særegne struktur *Høysangen* har. For det finnes verken et utgangspunkt eller et mål for diktets spinkle handling. Istedenfor har det et midtpunkt, nemlig i overgangen fra kap. 4 til 5, hvor de to aktørenes kjærlighet bekreftes i kjærlighetsmåltidet. Slik er det en art utvikling *til* og *fra* diktets navle. Og på gresk vis handler det om kjærlighetens forvandlinger eller metamorfoser.

Likevel er det kanskje et annet element som i større grad har bundet diktet sammen, da diktene ble skrevet og senere samlet, nemlig musikken. Og det har Chagall tatt høyde for ved å benytte musikalske farger som rødt og rosa, som også henviser til kjærlighet og sanselighet, men også ved å la kongen – David i Chagalls tilfelle – spille på sin lyre på hvert eneste bilde, for i antikken var dikteren også komponist og bestemte slik de rytmer man skulle danse etter, for ord, musikk og rytmer/dans var ulike sider av samme sak. Det er nok også grunnen til at spillende fugler og engler er plassert overalt som akkompagnement til dansende par. For å forbinde bildene med hverandre benytter han seg da også av flytende organiske former, ofte sirkulære eller ovale, som utgjør (musikalske) rytmer som får bildene til å tone sammen.

Rødfargene skal nok også alludere blod og vold, for Chagall har erstattet kong Salomo med faren, David, og Sulamith med Bathsheba, som kongen erobret ved å rydde ektemannen av veien. Derfor har Chagall også fle-

re ganger malt Jerusalem frem, men i form av Chagalls egen hjemby Vitebsk. For også her knytter Chagall den bibelske høysang til sine egne kjærlighetshistorier, til Bella Rosenfeld som døde under krigen og til Valentina Brodsky som han giftet seg med i 1952. I dette tilfelle er det altså ikke tale om myter, men om diktning, men som vi har sett, handler begge om universelle og allmenne problemer. Og det gjør det mulig å veve fortid og nåtid sammen, for også diktet er alltid samtidig med oss.

Vi skal la artikkelen tone ut i en kort analyse av det første bilde i denne serien med et motto hentet fra Høysangens 4,5: *Brystene dine er som to gasellkalver, tvillinger som beiter mellom liljene*. Dette kan vi også se på maleriet. For nederst til venstre ligger bruden lysende hvit med de to tvillingbrystene vendt ned og med en arm som har erstattet resten av kroppen og ender i en hånd som holder opp en blomsterbukett i blått og hvitt.

Også brudgommen er tilstede, men i en rødfarge som gjør at han nesten går i ett med bakgrunnen. Han bøyer seg rundt hodet hennes og favner brystene. Et stykke over dem ser vi de to gasellene – den ene gul og den andre blå. Og øverst til venstre aner vi kong David i form av en fugl som spiller på lyren sin og synger diktet. Blomster og trær er det mange av, og elskende par og nakne kvinner finnes også – og begge deler går igjen i de fire øvrige bildene. Langs kanten til høyre kan vi skimte Jerusalem med én av sine døtre foran, naken og livsglad. Og øverst til høyre også Davids trone og litt til venstre for den Davidsstjernen.

Det finnes flere henvisninger til teksten, spredt rundt i bildet som svevende fragmenter som skal sette våre egne assosiasjoner i gang og gi oss den samtidighet eller *simultanitet* som Chagall holdt fast ved gjennom hele sin karriere. Dette er et trekk som surrealistene også benyttet, og *sur-naturel* var da også en betegnelse diktervennen Guillaume Apollinaire (1880–1918) ga hans bilder lenge før surrealismen oppsto. Også *ekspresjonist* ble ofte anvendt om ham rundt første verdenskrig. Men Chagall lar seg ikke fange inn i et kunsthistorisk herbarium –

han var og ble seg selv, denne Marc Chagall, til siste pust, 98 år gammel.

Gunnar Danbolt er professor emeritus i kunsthistorie ved Universitetet i Bergen. Han er fast medarbeider i *SEGL*.

Noter

- 1 Begynnelsen av den talen Marc Chagall holdt ved innvielsen av *Musée National Message Biblique Marc Chagall* på kunstnerens fødselsdag den 7. juli 1973; sitert fra *Musée National Marc Chagall, Nice; Visitor's guide* (Paris 2011), s. 6
- 2 Ingo F. Walther og Rainer Metzger: *Marc Chagall 1887–1985. Painting as Poetry*, (Köln: Taschen 2006), s. 7.
- 3 Monica Bohm-Duchen: «Marc Chagall: Russian Jew or Citizen of the World?», i *Chagall. Modern Master*, Utstillingskatalog fra Kunsthhaus Zürich, (Zürich: Hatje Cantz 2013), s. 43.
- 4 Marc Chagall: *My Life* (London: Owen 1965), s. 26.
- 5 Ibid. s. 56.
- 6 Walther, *op.cit.* s. 7–8.
- 7 Ibid. s. 8.
- 8 Bohm-Duchen, *op. cit.* s. 46.
- 9 Kan finnes på internett: <http://www.bl.uk/online-gallery/whatson/Downloads/files/btrtranssiberien.mp3>, hvor Chris Michaelides behandler dette diktet.
- 10 Jf. Gill Polonsky: *Chagall* (London: Phaidon 1998), s. 12.
- 11 Blaise Cendrars: *Selected Writings of Blaise Cendrars* (Westport: Greenwood 1966), s. 148–54. Red: Walter Albert.
- 12 Aristoteles: *Poetikk* (Oslo: Vidarforlaget 2008) Overs. av Øivind Andersen.
- 13 Jf. Johannes Sløk: *Det religiøse sprog* (København: Centrum 1981) og *Da Gud fortalte en historie* (København: Centrum 1985).
- 14 George A. Barton: *The Origin and Development of Babylonian Writing*, (Leipzig: J. C. Hinrichs verlag 1913).



Kompilasjon av gamle dører, Roma, Italia.
© Boyfriend/Dreamstime.com

– Kva er tap, Jan E. Hansen?

Dette intervjuet stod opprinnelig på trykk i «Dag og Tid» 24. mai og gjengis her med tillatelse.



– Det spørst kva du har tapt. Du kan vere fødd med noko du aldri fekk, til dømes biologiske foreldre. Det er då strengt teke ikkje eit tap, fordi du aldri har hatt dei. Men det kan likevel opplevast som eit tap.

Du kjenner ikkje dei biologiske foreldra dine?

– Nei, eg starta livet mitt utan foreldre. I 1959 er eg sannsynlegvis ein avslegen abortsøknad. Eg vart tidleg sett bort på barneheim.

Korleis prega dette barndomen din?

– Då eg vart adoptert, skjøna eg at alle andre born hadde biologiske foreldre. Men eg visste at mine var adoptivforeldre: Eg kjende meg framand.

Så du fekk vite at du var adoptert?

– Ja, eg var ein mogen treåring, dei makta ikkje å løyne det for meg. Overfor alle andre lest dei som om eg var deira ekte son. Men eg var oppvakt: Om dei ville løyne denne historia, skulle ikkje eg vere han som røpte henne. Eg spela med.

Sakna du foreldra dine?

– Nei, for eg visste ikkje kven eg sakna. Men dette var eit tomrom i meg, som ingen kunne fylle. Noko kunne adoptivforeldra mine fylle, men noko kunne dei ikkje fylle. Eg vart kjenslevar. Eg lytta til dei vaksne, las tekstar eg ikkje skjøna, lytta til musikk som var for stor for meg. Eg søkte eit vederlag for tomrommet. Tomrommet dreiv meg òg mot menneske som André Bjerke og Odd Eidem. Dei var viktige for meg, frå eg var femten år.

Intervju

Gav dette tomrommet deg ein fridom?

– Ja, fridomen til å søkje og finne noko anna enn det som var gjeve meg. Nokon søker og finn, og nokon søker og finn ikkje noko. Andre igjen søker aldri, men vert funne. Eg høyrer til alle desse tre kategoriane. Eg fann latinen, språket og litteraturen. Mykje fann eg aldri. Men eg vart òg funnen.

Kva fann deg?

– Byen Roma. Det var som å kome heim. Eg drog dit for å finne språk og litteratur. Men eg vart motteken av denne byen som om heile byen var ei gåve til meg. Etter kvart fann òg Gud meg.

Gud?

– Ja. Den vestlege kulturen er eit slags gudsprov for meg, han ligg i botnen. Den personlege trua la seg over dette, då eg ikkje hadde meir å klamre meg til. Då eg vart alvorleg sjuk, for halvtanna år sidan, sa lækjarane til meg at dei berre hadde tretti timer på å berge livet mitt. I dei alvorlege timane fekk eg ei sterk visse: Eg skulle dø, men eg takka Gud for det rike livet eg hadde fått. Dette er ein kristen måte å tenkje på: Det er nåden. Eg kjenner eg har vore omgjeven av nåden store delar av livet mitt. Eg kjem ikkje utanom.

Kva skjedde då du vart sjuk?

– Eg fekk ein sterk virusinfeksjon som plutselig eksploderte i store sår. Det enda med at det eine beinet måtte amputerast.

Er det eit stort tap?

– Nei, og eg kjenner det som ei gåve, at dette ikkje er eit stort tap for meg. Eg tenkjer på alt det eg ikkje har tapt:

evna til å lytte til musikk og lese, det å ha vener, å lage mat.

Du er ikkje bitter?

– Nei. Det er upraktisk å sitje i rullestol, men det er ikkje særleg alvorleg samanlikna med det å misse livet, høyrsla, synet, det å kunne omfamne ein ven, høyre god musikk, lese dikt. Mykje er framleis intakt i livet mitt.

Så det har ikkje vore vanskeleg?

– Jo. Det at eg har mist eit bein, er ei stor livsendring. Men det viktigaste for meg er kjensla av at amputasjonen ikkje er det verste tapet mitt. Det stod i eit gudsljos då eg skjønna dette: Eg tenkte at eg skulle takle dette tapet i staden for ein som ikkje hadde greidd det så godt.

Eit slags offer? Det hørest fromt ut.

– Nei. Men det er slik eg kjenner det. Det er berre éin ting eg ikkje kan: å gå.

Korleis maktar du å sjå det slik?

– Det at eg har tapt eit bein, er det minst dramatiske som har hendt meg. Eg har heile livet hatt ein resonansbotn av tap, manglar og sagn: å ikkje kjenne opphavet mitt, å ikkje vite kven eg er. Det har forma meg til å sjå det slik.

Kva er det verste ved at du er handikappa?

– Min største otte er ikkje kva eg ikkje får, men alt det eg ikkje kan gje lenger: No kjenner eg det som om eg ikkje kan hjelpe venene mine. Eg er ikkje like parat som før. Det einaste som kan ta frå meg livsmotet no, er om eg ikkje kan hjelpe andre.

Så du treng at nokon treng deg?

– Ja. Det handlar om kjensla av verdigheit: at eg kan vere til hjelp endå om eg er handikappa. Ikkje å kunne hjelpe andre er mykje meir trist for meg enn at eg treng hushjelp. Eg har nok vore ein hjelpar, ein som kunne bidra i nauda til andre. Ikkje å kunne hjelpe andre meir er eit større tap enn tapet av beinet. Kjensla er vond: Eg treng venene mine, men er det nokon som treng meg lenger?

Er du einsam?

– Eg veit kva einsemd er, eg veit korleis det er å grine fordi det er tomt i deg. Heile livet har eg hatt denne kjensla. Men eg lid ikkje. Eg gjer noko med det: Eg knyter nye venskarar og freistar å gje av meg sjølv. Eg kan ikkje sitje åleine og vente på folk.

Kjenner du saknad?

– Ja, men eg kjenner sagnaden meir som eit avkall. Avkall gjev sagnaden meining. Eg får noko godt ut av det vonde: Saknad er uattkalleleg og tom.

Så du vender saknad til eit offer?

– Kanskje. Eg elska ein gong ei kvinne. Men ho elska ein annan og kunne ikkje verte mi. Etter kvart skjøna eg at om eg verkeleg elska henne, var det beste eg kunne gjere for henne å late henne gå. Eg skjøna dette fordi eg hadde røynsler med saknad og tap. Eg seier ikkje at det ikkje kosta. Eg seier ikkje at det ikkje er tunge stunder i livet mitt. Men det er det beste for meg å tenkje slik. Eg trur denne innstillinga vert styrkt av ei gudstru, av ei meining utanfor det reint menneskelege. For meg er denne haldninga ein livbøye i dei tyngste stundene.

Kjenner du deg framand i verda?

– Eg gjorde det då eg var yngre. Eg visste ikkje kvar eg hørde til, og var usikker. Men eg har funne ein heim i musikken og litteraturen. Eg fekk ein tryggleik av å lese Heine på tysk, Wilde på engelsk, Horats og Cicero på latin. Då var det som om eg ikkje trong biologiske foreldre eller kone og born. Det høyrst kanskje rart ut, men slik er det.

Jan E. Hansen er forfatter, reiseleder og kulturjournalist – først i *Morgenbladet* og senere *Aftenposten*, frem til 2011. Den siste av hans mange bokutgivelser er *Roma: 42 steder som skapte historie*.

Eshil Skjeldal er stipendiat i teologisk etikk ved Det teologiske Menighetsfakultet. Han arbeider også som litteraturkritiker i *Vårt Land*, freelancejournalist i *Dag og Tid* og som kommunikasjonsrådgiver i Oslo katolske bispedømme.



Anna Rogstad (1854–1938) på Stortinget 19. mars 1911,
fotografert av Anders Beer Wilse (1865–1949). Kilde: Nasjonalbiblioteket, Oslo.

Kvindernes deltagelse i det politiske liv

Et interview

I anledning stemmerettsjubileet bringer SEGL en historisk godbit: En artikel fra *Aftenposten* slik den er gjengitt i *St. Olaf* nr. 45/1909. Den norske historiske konteksten er kampanjen som førte til alminnelig stemmerett for kvinner. Den franske konteksten er landets mange år med aggressiv antikirkelig politikk.

SEGL I „Aftenposten” for fredag den 22de oktober læses nedenstaaende interview, der sikkert vil interessere vore læsere:

Under vor visit igaar hos biskop Fallize indfandt sig ogsaa den franske redaktør mr. Paul Parsy, der er kommet hid til Norge udelukkende for at skaffe sig et indtryk af, hvordan kvindedeltagelsen i offentlige valg tager sig ud og virker – mr. Parsy er ansat ved det store katolske organ *La Croix*, men korresponderer samtidig til en hel række franske blade.

Vi benyttede straks anledningen til at spørge vor franske kollega, hvordan resultatet af hans sendelse artede sig.

Og der udspandt sig en samtale, hvori ogsaa biskop Fallize tog livlig del – en samtale, der kom til at streife ind paa kvindebevægelsen i Frankrige, den katolske kirkes stilling hertil m. m.

– Jeg har, begyndte mr. Parsy (han taler med fransk livlighed, ivrig gestikulerende), jeg har netop idag sendt

en udførlig korrespondance fra Kristiania til ugeskriftet *Les Annales Politiques et Littéraires*, en af damer og herrer redigeret ugerevy, der har en stor læsekreds særlig inden kvindeverdenen i Frankrige, og som bl. a. indgaaende beskæftiger sig med spørgsmaalet om kvindernes rettigheder, seet fra et konservativt standpunkt.

Jeg har i korrespondancen skildret mine indtryk af kvindedeltagelsen her i Kristiania i valgene – jeg har skrevet og understreget, at alt, hvad jeg her har seet, har bestyrket mig i, at kvindernes deltagelse i det offentlige liv er veien fremover, det er fremtiden.

Naar jeg her i Kristiania har seet den kompetence, den selvbevidste, rolige indsigtsfuldhed, med hvilken kvinder har redegjort for politiske spørgsmaal; jeg paa-hørte f. eks. frøken Rogstads foredrag i Turnhallen – og naar jeg har seet det alvor, hvormed kvinderne har deltaget i valghandlingerne – uden spor af overspændthed, uden noget af denne forlorne, hysteriske entusiasme, som vi franskmænd kjender noget til – da kan jeg

ikke andet end fuldt og helt at stille mig paa kvindestemmerettens standpunkt.

Det vil sige: ud fra forudsætningerne her i Kristiania.

Men dermed vil jeg ikke sige, at kvindestemmeretten for tiden i Frankrige og i andre sydlige lande vilde være tjenlig – ialfald ikke før de sydlandske kvinder har tilegnet sig denne modenhed ogsaa paa det politiske omraade.

Jeg havde igaar en konference med udenrigsminister Christophersen – han er af samme mening: at fordi om kvindedeltagelsen i valgene passer for Norge, saa er det derfor ikke sagt at den passer i de sydlige lande, hvor forholdene og temperamenterne er anderledes.

Nu ja – fortsatte den franske redaktør – der kan paa den anden side være omraader, hvor de sydlandske kvinder er de nordiske overlegne.

Jeg har i min korrespondance skrevet:

Kjære læserinder, nu vil I muligens misunde de norske kvinder, hvad de har tilkjæmpet sig.

Men det skal I ikke gjøre.

Fordi de norske kvinder har myndighed og bestemmelsesret i statsanliggender, saa er til gjengjæld den sydlandske kvinde suveræn i familien

Og det kan være et spørgsmaal, hvilken suveræniteten kvinderne egentlig bør foretrække.

Dermed igjen vil jeg ikke have sagt, at ikke de to slags suveræniteter, ialfald med tiden, udmerket godt kan forenes.

Bjørnstjerne Bjørnson skrev nylig, at der var mere intimt familieliv i Frankrige end i Norge, indskjød vi.

Kvinderne har utvivlsomt mere at sige i familien, er i det hele mere for familien dernede i Frankrige end her i Norge, bemærkede biskop Fallize.



Aldeles ikke, bemærkede biskopen med velt. Det er i kirkens anliggender, i det rent kirkelige, at kvinden skal tie i forsamlingen. Men ikke i statsforhold. Kvindens statsborgerlige rettigheder anerkjender vi fuldt ud.

Hvordan staar egentlig kvindesagen for øieblikket i Frankrige? henvendte vi os til den franske redaktør.

Tidligere har jo især de... lad mig sige: ekstravagante kvinder i Frankrige været ordførere for kvindens rettigheder.

Men det har mere været kvindens ubundethed, de har talt om.

I den senere tid er imidlertid spørgsmaalet om kvindernes rettigheder i det offentlige liv blevet brændende for de mere alvorlig og sindig tænkende.

Det er de katolske kvinder, som nu tager affære.

Stødet hertil er givet ved statens forfølgelse af og overgreb ligeoverfor kirken.

Staten har bemægtiget sig børnene; den vil afkristne skolerne, ødelægge familien og familielivet.

Børnenes opdragelse skal berøves forældrene og gjøres til statsmonopol.

Dette har nu tvunget de kristelige kvinder i Frankrige til at slutte sig sammen til værn om sine mødre- og familierettig-

heder i samfundet.

Der er dannet en stor, organiseret sammenslutning af kvinder over hele Frankrige, tilhørende alle stænder: *La Ligue Patriotique des Françaises*.

Den holder stadig talrig besøgte møder – mere lokale og interprovinsielle, hvor forskjellige spørgsmaal underkastes saglig drøftelse, især de nævnte nye undervisningslove, men ogsaa alt andet, der angaar den kirkelige og sociale lovgivning.

Paa disse møder holder fremstaaende mænd, ikke netop klerikale, men hvad man i Norge vilde kalde frisindede politiske, foredrag – jeg har selv, tilføiede den franske redaktør, holdt mange foredrag paa saadanne møder i Frankriges forskjellige egne.

Og kvinderne nøies ikke med at høre paa – de tager livlig del i diskussionen.

Der arbeides med det maal for øie at støtte frisinde-
de kandidaters valg til deputeretkammeret – at afbøde
statens overgreb ligeoverfor familien, især i dens forhold
til børnene.

Nu ja – heri ligger tillige spiren til den kommende
kvindestemmeret i Frankrige.

Bliver den nogensinde til en realitet, kan man takke
de katolske kvinder for det.

Det er dem, som giver sagen fart og stiller det hele
i et alvorligere lys i franskmændenes øine. Det møde i
Turnhallen her, som jeg overvar, og hvor bl. a. general
Bratlie og frøken Rogstad talte – det var rent paafal-
dende, hvor det mindede mig om de møder, som den pa-
triotiske kvindeforening hjemme i Frankrige arrangerer.

Kunde kampen for kvindernes ret naa til samme
resultat i Frankrige som i Norge, skulde det glæde mig
meget.

Den vigtigste grund til min Norgesreise nu – jeg er
sendt af betydelige liberale og konservative blade – er
netop dette, at jeg paa stedet skulde studere, hvor en al-
vorlig feminisme, kvindedeltagelse i valg, fører hen.

Med sand glæde har jeg konstateret det gode resul-
tat – paa ingensomhelst maade har det lignet den sun-
de eksaltation, som i Frankrige fra visse kvindehold er,
kommet frem.

Jeg vender tilbage til mit fædreland med et levende
ønske om, at de franske kvinder i enhver henseende, ved
alvor, ved begrænsning af sine krav, vil vise sig værdige
til at komme did, hvor den norske kvinde nu staar.

– Hvordan stiller den katolske kirke som saadan sig
til kvindestemmeretten som princip? – henvendte vi os
til biskop Fallize. – Maa den ikke i grunden være imod
dette, efter hele sin opfatning?

Aldeles ikke, bemærkede biskopen med vegt. Det er
i kirkens anliggender, i det rent kirkelige, at kvinden
skal tie i forsamlingen. Men ikke i statsforhold. Kvin-
dens statsborgerlige rettigheder anerkjender vi fuldt
ud. Katolske dronninger har hersket ...

– Det er jo, indskjød den franske katolske redaktør
ivrig, netop den katolske kirke, som har bragt civilisati-
onen til Europa. Det er netop den katolske kirkes princip
dette, at kvinden er et menneske med alle menneskelige
rettigheder lige godt som manden, – dette i modsætning
til det hedenske princip om kvinden som mandens træl.

Og kirken drager de fulde konsekvenser af principet,
dog ikke derhen, at kvinden skal trænge sig saadan frem,
at hun bliver mandens tyrann, tilføiede vor franske pres-
sekollega smilende.

Naar det siges, at kvinden skal nøie sig med sine plig-
ter som mor, og at disse findes i hendes hjem, saa maa det
jo netop her huskes, at hendes børns skjæbne og udvik-
ling for en stor del afgjøres af magter udenfor hjemmet.

Og da maa hun være berettiget til selv og d i r e k t e
at gribe ind ogsaa udenfor hjemmet – overalt.

*

Tilslut bad mr. P a r s y os notere, at det havde været
ham en glæde her i Kristiania at møde velvilje og hjælp-
somhed fra alle hold, fra pressen, fra autoriteterne og
alle andre, han er kommen i berøring med.

Det havde ogsaa glædet ham at være vidne til den
upartiskhed, hvormed norske presseorganer, ikke min-
dst „Aftenposten”, lod de forskjellige opfatninger komme
til orde – med en fordomsfrihed, som tildels var ukjendt
i Frankrige.

Tilslut viste redaktøren os de fotografier, han havde
optaget fra afstemningen nede paa Fæstningen, og som
giver et godt billede af kvindedeltagelsen – disse foto-
grafier vil nu komme til at gaa igjen i en række franske
blade.



Foto: © Cammerayda/Dreamstime.com

Bønn og humanitet

Gi meg, Herre, god fordøyelse,
og gi meg noe å fordøye.
Gi meg en sunn kropp, og
sansen for humor som skal til for å bevare den.
Gi meg en enkel sjel som vet å
verdsette alt som er godt og som
ikke så lett frykter ved synet av ondskap,
men vet å sette ting i perspektiv.
Gi meg en sjel som ikke kjenner kjedsomhet,
grubleri, sukk og klage,
heller ikke overdrevet stress, på grunn av den
hemmende tingen vi kaller «jeg».
Gi meg, Herre, sans for god humor.
Gi meg nåde til å ta en spøk,
å oppdage i livet en smule glede,
og å kunne dele den med andre.

St. Thomas More (1478–1535)
Kong Henrik VIII's lordkansler



At bede er ikke at høre sig selv ...,
men er at komme til at tie,
og at blive ved at tie, at bide, til den
Bedende hører Gud.

Søren Kierkegaard
Tre gudelige Taler

Bøn og humanitet

Om bøn som menneskeleg fenomen

Når las du sist ein artikkel eller ein reportasje om det å be, i ein publikasjon som har det allmenne samfunnet som adressat? Eller når såg eller høyrde du eit program om bøn i dei vanlege kanalane? Eller tematisert i eit føredrag for eit ope publikum? Det skal sannsynlegvis ikkje lange ettertanken til for å konstatere at det er vanskeleg å kome på.

STE Endå er det fleire som bed i verda, enn som spelar fotball. Korleis har det seg at eit fenomen som bøn er så lite registrert og observert når det historisk sett er så overveldande tydeleg, og i notida manifesterer seg så sterkt, bortsett frå hos oss?

Fortrengd tru

Det har fyrst og fremst å gjere med at trua på Gud er fortrengt. Sjølv om eit menneske skulle ha ei tru, er det ikkje god tone å seie det høgt i den offentlege sfæren. Når det er tale om Guds-tru, er det også ofte ein minivariant der Gud er altfor fjern og edel til å kunne kunne gripe inn i røyndomen, i stort eller i smått, i dei store linene i utviklinga eller i det daglege, personlege livet. Langt inn i truande krinsar blir det sett som litt primitivt og vulgært å be til Gud om konkrete inngrep i eige og andres liv. Vi har hamna i ein slags from deisme der Gud er ein distansert garant for moral og meining utan nokon slags levande og handlande relasjon til skaparverket. Han har

sveiva alt i gang og etterpå sett seg i godstolen og late verda fylgje sine egne lover.

Mykje nyare religiøsitet reknar heller ikkje med ein transcendent, levande, viljande og handlande Gud. Det er meir tale om energiar og åndelege kvalitetar i vår eigen menneskelege konstitusjon. New Age-religiøsitetten opererer ikkje med bøn i tradisjonell tyding, men meir med meditatativ kontakt med dei djupare laga i deg sjølv. Dette er uttrykk for den religiøse sjøldisiplineringa som krevst for å bli teken på alvor av den dominerande sekulærkulturen. Så snart Gud blir noko anna enn eitt av mange namn på vår eigen religiøsitet, går alarmen. Det religiøse må forbli innan den menneskelege kontrollsfæren. Å tenkje seg ein viljande og handlande Gud utanfor den naturvitskaplege logikken og utanfor den menneskelege og individuelle suvereniteten er djupt støyande for dagens mentalitet. Ei rørsle som antroposofien går også langt i å forstå det guddomlege slik at det let seg integrere i dei empiriske vitskapane og dermed

kunne legitimerast som «åndsvitskap». Også her vil bøn bli ein personintern dialog, om enn i utvida og fordjupa tyding.

Det positivistiske regimet, som enno gjer seg sterkt gjeldande i det allmenne medvitet, pressar det bedande mennesket inn i ein narsissistisk speglsal der det ser seg sjølv og nyt seg sjølv heile tida. Bøn og religiøs praksis blir då noko ekstra lekkert og esoterisk og går opp i den vanlege velverekulturen.

Når religionen blir privatisert, fører det også til intimisering og utydeleggjering av religiøse praksisar. Frå å vere ein kraftig og merkbar muskel i det åndelege livet går bønna over til å bli ei flik med tynn og kjensleg hud, altfor «fin» til å ta i eller til å snakke om. Denne tilnærminga blir jamvel idealisert og dermed forsterka. Forfininga blir, som så ofte, ein fortrenkjingsmekanisme, ei uskadelegjering. Gamle, pene gjenstander til å titte på, men ikkje til å ta på alvor til dagleg bruk. Dette gjer for det fyrste noko med måten å be på. Det episodiske og forbigåande kjem i staden for disiplin, fokus og integrering av bønna i resten av livet. Bønna blir ikkje ein del av rammeverket ein lever i, men ein finesse eller ein raptus. På sitt beste er den episodiske bønna uttrykk for spontan takk eller naud; ein stoppestad undervegs meir enn sjølve vegen.

Formlaus bøn

For det andre set ikkje den flyktige bønna spor i kulturen og i det konkrete livsrommet som formar tilveret vårt. Formlaus bøn *en passant* pregar seg ikkje inn i den estetiske, etiske eller politiske røyndomen vi elles uttrykkjer oss gjennom og får akkurat det litt uverkelege og uforpliktande preget som idealet tilseier og tilstrebar. Verknaden går også den andre vegen. Det er inga støtte og stadfesting å få frå dei sosiale og kulturelle omgjevdane for den som vil praktisere bøn som ein del av sitt

ordinære liv. Noko som ytterlegare gjer bønna til eit sært *ad hoc*-fenomen for einskildpersonar. På den andre ytterkanten kan vi førestelle oss korleis bønna var innvevd i livet når kyrkjeklokkene ringde morgon, middag og kveld, der den opne kyrkja låg på torget i byen eller landsbyen, eller der det er ein arbeidsfri dag som favoriserer bøn og gudsteneste. Slike einskaplege samfunn kan ikkje rekonstruerast, men det seier noko om at bønna skaper rom og krev rom rundt oss, på ein eller annan måte, dersom ho er seriøs.

Nettopp når vi ser dei kulturelle teikna i bønna si historie, skjønar vi i kor stor grad ho er innplanta i røyndomen, både antropologisk og sosiologisk. Kyrkjebygga, templa, synagogane og moskeane, klostra, teologiske skular og institusjonar, klokkene, dei liturgiske kalendrane, rytmen med helg- og yrkjedagar, valfarts- og pilgrimskulturen, brukskunst, biletkunst og musikk – utan

bønna ville alt dette vere tome skal, kroppar utan hjarte. Ein straum av bøn renn gjennom desse romma, som det har gjort det gjennom århundra i dei gamle gudshusa, og som det gjer det inn i framtida i dei nye. Romanske, gotiske eller barokke katedralar, moderne drabantkyrkjer, bylgjeblekk-kapell i bushen eller eremitthytta – dei har éin ting felles: bønna og tilbedinga. Vi hadde ikkje hatt konsertmesser av Mozart og Beethoven dersom vi ikkje heile tida hadde hatt den heilage messa der den Oppstandne er levande tilstades uansett ytre tilhøve og estetisk utstyr. Vi hadde ikkje hatt den gregorianske songen, morslivet for så mykje av den vestlege musikken, dersom ikkje munkane, kanikkane og nonnene hadde brukt han til å resitere dei bibelske salmane til faste tider, dag etter dag, år etter år, sekel etter sekel, i tidebønene.



Ikkje alle har «guts» til å ta ut på denne reisa, men alle kan, når tida er inne og du verkeleg vågar. Bønna er eit eventyr, ei oppdagingsreise.

Liturgisk bøn

Messa er ei deltaking i Kristi øvsteprestelege bøn, den han ropa ut på krossen og som han stendig utøver i den himmelske heilagdomen. Fordi messa er ei re-presentering, ein aktualiserande manifestasjon av det Jesus gjorde på Golgata og ei deltaking i den himmelske bøn og tilbedinga. Jesu offerbøn samlar opp i seg alle våre bønner, gjev dei berekraft og gjennomslagskraft trass alt det i dei som er veikte, usikkert og forsnevrta. I han blir det minste bedande barnet eller den mest tvilande syndaren ein helgen som med si bøn går rett i hjarta på Gud. Dette mysteriet seier noko om korleis denne sentrale kyrkjelege handlinga blir ei intens akt av kjærleik og forventning og noko langt meir enn ytre, rituelle formalitetar. Det er denne innebygde driven, så å seie frå altaret ut i verda, ut på gata, som bokstaveleg tala syner seg for oss når vi ser polske arbeidsimmigrantar knelade på fortauet utanfor St. Olav domkyrkje i Oslo fordi det er så fullt inne at messa berre kan fylgjast på avstand, gjennom dei opne dørene. Her banar bøn seg veg ut i den synlege, offentlege røyndomen på ein måte som vi ikkje er vane med, nettopp fordi vi har dette uverkelege og anemiske tilhøve til kva bøn er.

Eller ta eit pentakostalt møte for fulle segl, med bøn i tunger og song i Anden – ein realitet du også kan møte i kombinasjon med den historiske messeliturgen, t.d. i karismatiske rørsler innan katolske og anglikanske settingar. Bøn er også entusiasme og folkeleg mobilisering. Det næraste ein kjem i kulturen elles, er fotballarenaen med fans og publikum i ekse. Spelet har sine reglar, som all liturgi, men nettopp det aukar spenninga og krafta i det som blir feira.

Tidebønene – og dei fleste former for regelmessig bøn i løpet av døgeret – uttrykkjer ein annan dimensjon ved bøn. Ikkje den store hendinga og det heftige utbrotet, men den jamne flyten, den faste rytmen, den



Å be er fyrst kamp – så kanskje fred. Og så kamp igjen. Som havet, famner bøn både stille djup og store bylgjer.

rolege pulsen. Den ordna plasseringa i korstolar vis-a-vis kvarandre i klosterkyrkja eller katedralen, dei felles, like rørslene, dei djupe bøyingane, den einstonige, resiterande songen som smyg seg rundt orda og let dei gli inn i sinnet, ja, inn i kroppen. Bøn blir den matrisen som formar kropp og sjel og disponerer det for det transcendentte. Også fordi tidebønen er gjentakning, ein fast praksis, ikkje ein isolert episode. Dei same tekstene som kjem att med jamne mellomrom, medvitet om at bøn dannar ei lekkje kring verda der brør og systre på vegner av heile kyrkja, ja, på vegner av alle menneske, utøver sitt kall i trufast veksling, dag og natt, år ut og år inn.

Mystikarane: den indre bøn

Vi nærmar oss bøn som eit meir individuelt og personleg fenomen når vi kjem til mystikken og den indre bøn.

Ikkje slik vi oftast tenkjer det, som motsetningar, men heller slik at den personlege bøn har den liturgiske som sitt økologiske rom. Den mest tilbaketrukne eremitt veit at han med usynlege trådar er vevd inn i den større fellesskapen. Den individuelle bøn er ein liten pore i huda og hjelper kollektivet å puste meir intensivt og omfattande. Det bedande einskildmennesket og den bedande fellesskapen treng kvarandre. Fellesskapen hjelper mot forsnevring – og den einskilde hjelper mot forflating.

Gjennom heile vår historie går det eit tog av bedande menneske, menn og kvinner. Dei har stått for mykje av kulturen i det heile: jorddyrking, hagebruk, arkitektur, musikk, bokkultur og bibliotek, skular og universitet, men basisen er bøn. Det monastiske kallet, ei livsform – godt eller dårleg levd – vigd til å søkje Gud, til å utforske Gud, for seg sjølv og andre. Timar i kyrkja, i cella, på vandringer, i arbeidet. Nokre, sikkert mange, såg inn i det usynlege. Så mange tusen gjennom århundra, både i den vestlege og den orientalske og asiatiske kulturkrinsen, einebuarar,

klosterfolk og lekfolk – skulle dei ikkje ha indre røynsler og kunnskapar vi ikkje berre kan oversjå? Noko av dette er formidla og overlevert oss i skrifteleg form, i den litterære sjangeren vi kunne kalle spiritualitets-litteraturen. Gregor av Nyssa, Augustin, Katarina av Siena, Meistar Eckhart, Hildegard av Bingen, Julian av Norwich, Johannes av Krossen, Teresa av Ávila; eller frå vår eiga tid: Edith Stein, Thomas Merton, Simone Weil, Dag Hammarskjöld. Og mange, mange andre. Dei hadde visdom og dømekraft, dei kunne skrive, men fyrst og fremst kunne dei be. Som eit medvite, energisk arbeid, som ein essensiell del av sitt intellektuelle og moralske liv.

Her opnar mystikkens verd seg for oss. Menneske som søker og finn fram til det aller mest utilgjengelege, til einskap med Gud, opplevd i augneblinkar av æve midt i tida. Som dykk ned i dei store djupa under havflata; som oppstigin-
 Mennesket er blitt ein teologisk flyktning som er i ferd med å krysse sine spor.

gar i tindemassiva som ragar opp over den myldrande verda. Som vi oftast gløymer, men som vi anar er der og gjev dimensjonar til massen av detaljane og trivialitetane som tilsynelatande utgjør livet. Mystikarane – det er våre utsendingar inn i den åndlege verda, inn til kjeldene for alt vi reknar som sant menneskeleg. Ikkje alle har «guts» til å ta ut på denne reisa, men alle kan, når tida er inne og du verkeleg vågar. Bøna er eit eventyr, ei oppdagingsreise. Som Nils Holgersons høge ferd til Kebnekaise på grååsryggen.

Det er sjeldan at dette blir reflektert i litteratur, kunst og sosiale og humane vitenskapar i dag. Bøna – ei enorm livsyttring som burde oppta antropologar, filosofar, litteraturvitarar og sosiologar. Det er typisk at det er den pre-sovjetiske, ortodokse russaran Dostojevskij som har integrert det bedande mennesket som eit verkeleg tyngdepunkt i eit romanverk. Den russiske hesykasmen, som ei plutsleg oppkome frå oldkyrkja og ørkenfedrene, blir ei veritabel folkerørsle, knytt til dei åndelege veglei-

arane, staretsane. Ikkje nødvendigvis prestar eller lærde, ofte usofistikerte og eksentriske, men bodberarar og vitne om Kristus, vår verkelege «tsar» og bror. I dagens norske litterære miljø er det Karl Ove Knausgård som har våga å ta teologi og spiritualitet inn i sitt tekstunivers, utan den vanlege, framadgjorde tilnærminga.

Store, stengde dører opnar seg på nytt.

Bøna og eksistensen

Bøn er ei fordjuping og intensivering av livet; heilt motsett av den gjengse moderne oppfatninga. Å be er ikkje å drøyme seg bort eller å kaste ynskelappar i lukkebrunnen. Å be er fyrst kamp – så kanskje fred. Og så kamp igjen. Som havet, famner bøna både stille djup og store bylgjer.

Å eksistere – det er meir enn blott og bart å vere til. Det er å oppleve seg sjølv som erkjenning. Det emosjonelle, det etis-

ke og det intellektuelle som einskap. Å eksistere er å integrere; det du tenkjer, det du røyner, det du vil, men slik at det gjev meining og retning. Lesing, studium, argumentasjon, debatt, samtale og sjølransaking inngår i dette. Eit av dei integrerande elementa når alt dette skal møtast, er kunsten. For det moderne mennesket er også psykologien og terapien ein slik møteplass. Få alt på bordet, finne eit klårgjerande uttrykk, «finne seg sjølv», som det heiter i populær-sjargongen. Det kan heller ikkje vere tvil om at tenkjarar som Freud, Jung og andre har hjelpe oss til å kome under oveflata i livet, ned til dei undermedvitne laga i personlegdomen, og gjeve oss ei meir realistisk og usminka sjølvforståing. Samstundes må det seiast at den teologiske og sjelesyrgeriske visdomen forlengst har sett og uttrykt desse dimensjonane på sin måte og overlevert det i den åndelege rettleiingstradisjonen.

Læra om lidenskapane, lastene og dygdene, om synd og forløyising, tek tak i dei elementære drivkreftene våre,

disiplinerer det gode ved dei og forløyser det som er korrupt. Her blir livsdriftene avdekte og eksponerte, men som ein del av ein prosess med moralsk og åndeleg sikte. I den antikke, stoiske dygdelæra er menneskets eigen kapasitet tilstrekkjeleg; i den kristne og monastiske tradisjonen er nåden avgjerande. Dei såkalla teologale dygdene, tru, von og kjærleik, er reine gåver frå Gud, og kronar verket (1 Kor 13).

Vegar til det indre

Mennesket har funne mange vegar ned til dei inste romma i sin sjelelege og kjenslemessige konsitusjon. Ekstasen, transen og rusen har i mange kulturar vore nytta som transportveg til det ukjende, både forstått som vårt eige indre og som noko som går ut over det subjektive og immanente. I moderne, urbane miljø er dop i ulike former utbreidd og sosialt akseptert som energistimulans og som utviding av personlegdomen. Behovet for å sprengje rammene for det daglegdagse og trivielle melder seg, anten det gjeld presset i høgt oppdrivne karriere- og konkurranse-samfunn eller i meir prekære livssituasjonar og kriser. Ikkje minst i samfunn der hedonisme etablerer seg som eit seriøst livssyn, med maksimalt velvere som dominerande norm, kan dopet fungere som middel til å overvinne den tomleiken og keisemda som lett melder seg og som opplevest som ein trussel. «Tilværelsens uutholdelige letthet» sporar stundom menneske til å søkje mot yttergrensene i livsopplevinga, mot det dramatiske og irrasjonelle. Utagerande, eksperimentell sex, overdriven kroppskultur, idrett og treningsopplegg kan også få preg av å vere eit slags alternativ, dionysisk mystikk; ein freistnad på å skape seg sjølv ved å ta ut undertrykte og hemma ressursar. I ein kultur som vår, er alt dette ein driv mot det metafysiske, på same tid som det er substitutt for den verkelege metafysikken –



Å be er å ville overleve. Å be er eit overlevingsrop. Det tømmer lungene og sjela og vil éin ting, med all sin styrke.

fordi det meta-fysiske og over-naturlege er avskaffa og oppfatta som pre-moderne slag.

Etter mange freistnader på å setje mennesket på reint rasjonalistiske og naturalistiske formalar, er det mange teikn i dag som tyder på at vi gjenoppdagar dei teologiske kategoriane for å forstå kven vi er. Mennesket er blitt ein teologisk flyktning som er i ferd med å krysse sine spor. Mysteriet «menneske» går djupare enn det undermedvitne; vi må nå ned til det under-undermedvitne, som er vårt opphav i Gud. «Du har skapt mitt indre», seier den bedande i davidsalmen, «du har vove meg i mors liv. Eg takkar deg fordi eg skapt på skræmeleg underfull vis ... Du såg meg då eg var eit foster, i di bok var alt skrive opp; mine dagar fekk si form før ein einaste av dei er komen» (Sal 139).

«Kven veit kva som bur i mennesket utan ånda som bur i mennesket?», spør apostelen. Ein antropologi som over-

ser den åndelege sida ved mennesket, kjem aldri heilt inn der livserkjenninga blir forma og uttrykt. På same måte som «Anden granskar alle ting, jamvel djupnene i Gud, granskar Anden, som bur i oss ved trua, djupnene i mennesket» (1 Kor 2,10–11). Berre bøna når ned til sjølve grunnen i oss. Når vi bed, mobiliserer vi sjølve livsviljen og ur-behova våre. Bøna treng ikkje vere sofistisert, snarare tvert om; ho må berre vere ærleg og tydeleg. Sjølv når vi berre kviler i den meditative eller i den liturgiske bøna, veit vi at vi held råka open og målet klårt: at berre Gud kan sikre og bere livet vårt, stort som smått. Ja, ofte er dei «små» sakene mest eigna til å setje ord på forventingane våre. Nettopp fordi dei er banale og går rett på sak. I bøna opnar vi oss for Gud og let han som kjenner oss betre enn vi sjølve fordi han er vår skapar, sleppe inn i dei inste labyrinthane våre og opne vegen ut. Mennesket er eit vesen som må ut-trykkje seg og formulere seg. Også i dei mest elementære livsbehova våre er vi transcenderane vesen. Vi står alltid til ansvar og under høgre for-

pliktingar. Vi treng ikkje berre umiddelbar tilfredsstilling, men å bli ivaretekne og styrkte i vårt fundamentale kall: å elske, Gud og menneske, ja, oss sjølve med.

Som Guds bilete kan mennesket ha samfunn med Gud. Vi kan vere hans «tempel», hans bustad. Han er ikkje berre ein vi står andsynes, ein utanfor oss. Ved trua mottek vi Gud som nærverande. I Den Heilage Ande bur og lever Gud i oss. Vi blir Guds born, som ropar «Abba, Far!» (Rom 8,16). Når vi ikkje forstår oss sjølve og kva vi treng fullt ut, veit vi likevel at bøna finn veg til Gud. «Anden bed for oss med sukkar som det ikkje finst ord for», seier Paulus (Rom 8,25). «Sukket» – det er ordet utan ord, det er alt i ein fortetta sum, det er veikskapen som ytrar seg med maksimal styrke. Eller det er den konsentrerte viljen og lengten som skjer gjennom alle hindringar og løyser ut guddomlege krefter. Som då Jesus lækte den dauvhøyrde: Han «såg opp mot himmelen, sukka og sa til han: 'Effata' – det tyder: 'Lat deg opp!' Då vart øyro hans opplætne, og tunga vart løyst så han tala klårt» (Mark 7,34).

Sukket og ropet høyrer saman. Ropet syg den indre verda vår ut av oss, som eit dragsug; tek med seg alt og slyngjer det ut med heile krafta i eksistensen. Vi vil bli høyrde. Vi vil ikkje la noko bli tilbake. Vi vil overleve. Å be er å ville overleve. Å be er eit overlevingsrop. Det tømmer lungene og sjela og vil éin ting, med all sin styrke. Sukket får ut det vi ber på, gjennom sin indre, lada intensitet. Sukket og ropet seier: No er det alvor. No har eg teke eit steg, no har eg utlevert meg, no forventar eg at Gud høyrer og grip inn, no risikerer eg alt på eitt kort, no er det ingen veg tilbake.

Pågåande bøn

Det intensive og insisterande ved bøna syner seg også i den stadige gjentakinga. Den bedande styrkjer grepet om sine eigne ynskje og lengsler ved å vende tilbake

til dei, ved å presisere og presentere dei stadig på nytt. Han vil vere sikker på at det er dette han vil og på at bøna har nådd fram til adressaten, til Gud. Vi finn dette i litani-forma; den refrengaktige påkallinga etter kvart bønemne: «Herre, høyr oss! Herre, bøn høyr oss!» Og for kvar helgen som blir påkalla: «Be for oss, be for oss, be for oss!» Gjentakninga møter oss også i ulike former av rosenkransbøn. Den same velkjende, korte bøna som blir repetert ved kvar perle på det lange bandet. Korte, kjende bøner som «Heil deg, Maria», «Fadervår», «Ære vere



Det er som ein kjærleiksrelasjon – stundom er det nok å uttale namnet på den du elskar og berre gjenta: Eg elskar deg ...

Faderen og Sonen og Den heilage ande», eller Credo – nettopp slike tekster som gjennom lang tid, kanskje heilt frå barmdommen, er innarbeidde i

kroppen og sinnet, så å seie i tunga sine rørsler og i dei faste mentale bileta; tekster som med éin gong set oss på sporet av det vi søker. Korte, faste bøner som blir gjentekne i ein fast puls, i ein fast rytme – dei glir saman i éi stor bøn med stor gjennomslagskraft.

Det same finn vi i den såkalla Jesusbøna. I si fullstendige eller forkorta, tillempa form, kanskje berre som sjølve namnet Jesus, blir ho gjenteken av bedaren, gjerne knytt til andedraget og hjartetslaget. Det fysiske aspektet let oss forstå at gjentakning ikkje er utmattande, men livsopphaldande. Vi må ikkje gå vegen om tanken, om kravet til autensitet for kvar innpust og utpust, for kvart slag hjartet slår. Gjentakande bøn hengjer seg på det instinktive, det basale; då er det ikkje medvitet som ber bøna, men bøna som ber medvitet. Mange bønetradisjonar kjenner dette: mantraet, som roar og stansar sansane og gjev indre samling. I kristen spiritualitet er det heile tida eit verkeleg møte med Gud og ikkje berre ein mental teknikk. I den stadige påkallinga av namnet kjem du innpå den du påkallar og gjer deg til eitt med han. Det er som ein kjærleiksrelasjon – stundom er det nok å uttale namnet på den du elskar og berre gjenta: Eg elskar deg ... Det er ikkje det kognitive innhaldet som er

poenget, men det ufattelege faktumet som sig inn ved å bli utsagt, gong på gong.

Den gjentakande og pågåande bønna er det Jesus set ord på når han seier: «Bed, så skal de få. Leita, så skal de finna. Banka på, så skal det verta opplate for dykk» (Matt 7,7). Å be er ei aktiv, søkjande og oppsøkjande investering av heile personlegdomen. Livet og livsfullnaden er noko du må tilkjempe deg. Det er ei gåve, men ikkje av den typen du eigentleg ikkje treng og berre tek mot som ein høvisk gest og let hamne på hylla. I Skrifta viser dette seg heile tida. Hanna, mor til Samuel, mumla fram si fortvila bøn om å få eit barn, der ho stod i templet, berande på skamma over å vere barnlaus og dermed ikkje fullt ut kvinne og menneske (1 Sam 1). Den heiden-ske kvinna som overvann

Jesus med sine dristige argument om at hundane får ete av smulane under bordet; ho måtte trengje seg på, ikkje fordi han oversåg eller forakta henne, men fordi han ville at ho sjølv skulle ville. Jesus tek jamvel som føredøme ei enkje som masa på domaren så lenge at ho fekk retten sin, berre for at han skulle bli kvitt henne. «Skulle så ikkje Gud hjelpa sine utvalde til retten deira, dei som ropar til han dag og natt?» (Luk 18,1–8). Bøn er ikkje å innsmigre seg ved å vere krypande og smålåten, men å kjenne sin rett som barn og vite at Gud set si ære i å hjelpe oss. Å be er å kome til Gud, men også å kome til seg sjølv.

Ein bibelsk figur som Job forstod seg sjølv og sitt liv med Gud på denne måten. Han kraup ikkje, men hevda si uskuld, det vil seie sin sjølvrespekt, og gjekk i rette med Gud i si naud og sine plager. Han banna den dagen han vart fødd og skreik si fortvilning og sin protest rett opp i sin skapars andlet. Omsider fekk han Gud i tale. Gud slo fyrst hardt tilbake og sette Job på plass som ein forgjengeleg skapning, avhengig av sin Skapar, men underteksten røpar at han respekterte Job fordi Job respekterte



Når vi bed, forankrar vi livet vårt i Gud, han som omfattar universet og held kaoskreftene i sjakk.

seg sjølv og hadde mot til å syne sin trassige tillit til Gud og til rettferda. Gud irttesette den alt for underdаниge klokskapen til Jobs vener: «For de har ikkje tala rett om meg, så som Job, tenaren min» (Job 41,7). Job var den som, midt i sitt opprør, hadde «tala rett» om Gud og altså synt seg som den verkelege teo-logen. Job satsa alt og blei ståande. Han blei audmjuk, ikkje ved å dra seg feigt unna, men ved å våge nærkampen med den Allmektige: «Før har eg berre høyrte om deg», seier han etter den stormande konfrontasjonen med Gud, «men no har eg sett deg med egne augo» (Job 41,5).

Den gode resignasjonen er ikkje underkua og forbitra livsvilje, men ein realistisk innsikt om eigen styrke og egne grenser. Ein realisme vi berre kan nå fram til ved å setje oss sjølve, Gud og livet på prøve. Å be er å tale til Gud om livet sitt slik Job gjorde det.

Psalteret – eksistensiell spegel

Dei bibelske salmane, Psalteret, er gudsfolkets og det einskilte menneskets bønabok framfor alle. I desse inn-til tre tusen år gamle tekstene kjem vi mennesket til alle tider inn på livet, like råkande og eksistensielt i dag som då orda blei forma. Her finn vi den arketypiske strukturen i bønna og i eksistensen: fullt register – om Gud, om røyndomen, om oss; nattdjup naud, dansande glede, tilforlateleg fred. Mennesket ropar til Gud *de profundis*, frå det djupe (Sal 130). I salme etter salme trengjer klageropet seg fram:

Frels meg, Gud! Vatnet når meg heilt til halsen, eg har sokke ned i ei botnlaus myr der det ikkje er feste for foten. Eg er komen ut på djupet, og straumen riv meg bort (Sal 69,2–4).

Eller: «Havdjup ropar til havdjup og dine fossar durar» (Sal 42). «Havdjupet» og «djupet» beteikner i des-

se tekstene, ja, i heile Bibelen, sjølve kaoskrafta, den destruktive makta som både er ei urmakt i tilveret og avgrunnane som kan opne seg i den menneskelege livsopplevinga. Når mennesket kjenner seg prisgjeve livsvilkår og indre makter det ikkje lenger kan rå med. Jamvel Messias, Guds salva og utvalde tenar, er ein utlevert, eit bytte, som må rope ut: «Min Gud, min Gud, kvifor har du forlate meg?» (Sal 22). Frå Det gamle testamentet kjenner vi tanken og tekstene om ein Messias som må lide. I evangelia tolkar Jesus dette inn i sitt liv som eit offerliv, eit liv der han går ned i avgrunnen i solidaritet med alle lidande og tek synda og fornedringa på seg (Jes 53; Luk 28). Det er med rot i dette at Kyrkja alltid har tenkt Messias som det eigentlege bedande subjektet i salmane. Kong David, sett som salmane sin opphavsmann og symbolfigur, er også ein *typos* på den messianske kongen som skulle kome når tida var inne.

I salmane sameinar det bedande mennesket seg med Messias og med heile gudsfolket, ja, med alle menneske. Vi deler hans rettferd, han deler vår klage. Difor kan vi ta ut også våre aggresjonar og erkjenne at mennesket har motstandarar og fiendar. Det er berre i fromme idyllar, religiøse eller sekulære, ein er heva over alle motsetnader. I Kristus og med salmane set vi ord på røyndomen – den relasjonelle, den psykiske, fysiske, sosiale og moralske – og overgjev vår sak restlaust til Gud. Han får ta seg av såvel våre vener som vår uvener. Salmane syner oss at bøn er ærlege ord for ærlege og verkelege menneske, ikkje eit pent og pynteleg kunstprodukt.

Når alt er lufta ut og ropt ut, kan vi ta imot Guds hjelp og radikale inngrep i livet vårt med fritt sinn og la takka og gleda strøyme fram av full hals:

Eg prisar deg, Herre, av heile mitt hjarta, eg lovsyng deg for augo på gudar ... Den dagen eg ropa, svara du meg; du gav meg mot og kraft i sjela (Sal 138).

I gleda og takka har den bedande som har gjennomlevd livstraumene, fellesskap med lovsongen i heile skaparverket, frå englane til krypdyra: «Lovsyng Herren frå jorda, de store sjødyr og alle havdjup, eld og hagl, snø og skodd, du storm som set hans ord i verk!» (Sal 148). Og alt munnar ut i overstadige fanfarar:

Lov han med gjallande horn, lov han med harpe og lyre. Lov han med pauke og dans, lov han med strengespel og fløyt! Lov han med tonande cymbalar, lov han med klingande cymbalar. Alt som har ande, skal lova Herren. Halleluja! (Sal 150).

Også gleda og takka ytrar seg som fellesskap, som noko symfonisk og fulltonande. Er klaga utan atterhald, så er gleda det med. Vi merkar oss det bipolare i bøn sin psykologi. Bøn tek oss til yttergrensene, for livet er så stort, rett og slett. I bøn erkjenner vi at livet er både manisk og depressivt, ikkje som patologi, men som normal modus. Vi lever i djupet og på høgdene, og stabiliteten til eignar vi oss gjennom å bli fortrulege med det, ved den indre meistringa. Ikkje ved å halde tilbake, men ved å formulere oss. Ord og tale vender oss ut av oss sjølve og knyter oss til andre. Vi med-deler oss og held balansen ved å høyre til i ein vidare fellesskap.

Når vi bed, forankrar vi livet vårt i Gud, han som omfattar universet og held kaoskreftene i sjakk. Slik Jesus sov roleg i baksken på båten trass uveret på Genesaret-sjøen, slik kan også hans vener overvinne frykten og panikken, ikkje ved å late som dei ikkje er redde, men ved å rope: «Herre, frels! Vi går under!» (Matt 8,25). På mange måtar utseier denne bøn noko representativt for den menneskelege livssituasjonen. Sjølv om ytre harmoni og tryggleik kan synest å vere godt etablert, finst angsten der i kulissane. Det stoiske idealet er ikkje utan vidare det kristne. Redsla – at livet er grunnleggjande truga – skal ikkje ignorerast, men formulerast. Ingen er så modig som den som vågar å vere redd.

Skriket og freden

Skriket og freden høyrer saman. Kristus skreik der han hang – og anda ut i fred. Hans «sju ord på krossen» omfatta både «Kvifor har du forlate meg!» og «Fader, i dine hender overgjev eg mi ånd» (Mat 27,46; Luk 23,26). Barnet som vil ha bryst, har ingen skruplar, men gir lyd til det blir høyrte, til det blir lyft opp og lagt til barmen. Det veit, med heile seg, kva det vil og kva det treng: næring, kroppswarme, hudkontakt, morsmjølk, liv. No eller aldri. Og så, når det får munnen mot brystvorta og konsentrerer all si kraft om å drikke, då blir det stille. Då kan verda rundt det gå under. Då er det urørleg. Då har det innteke den kontemplative freden og går opp i den andre, i mor si. Eg vågar å seie: i Gud.



Barnet som vil ha bryst har ingen skruplar, men gir lyd til det blir høyrte, til det blir lyft opp og lagt til barmen.

Herre, hjarta mitt er ikkje hovmodig, augo mine er ikkje stolte. Eg gjev meg ikkje av med slikt som er for stort og underfullt for meg. Som eit lite barn hjå mor si, når det har stilt sin tørste. Så er mi sjel i meg. (Sal 131)

Dette er Jobs fred. Salmistens fred. Guds borns fred. Freden som bøna oppnår.

* * *

Eg bed. Ofte stille, kroppen i ro, i kyrkja, i cella, i naturen, kanskje gåande. Der finn eg golvet, basen, klippe. Stundom er det vanskeleg å skjønne livet sitt, behalde dømekrafta, vite kva som hender og kva som ventar. Under alt er Gud, og eg saman med han, dersom eg ikkje bryt med han. Han ser på meg, og eg ser på han. Alt er sagt. Kroppen og blikket forblir.

Bøn som framtid

Dei store, breie vegane til bøna, slik dei har gått gjennom historia og synt seg i kulturen, i institusjonane og i folkelivet er på mange måtar grodde til, i alle fall i den vestlege verda. Det kan vere fint å rydde nokre av desse vegane, vise at menneske og samfunna har orientert seg mot Gud og søkt eit indre liv alltid og over alt.

Men vegen til bøna er fyrst og fremst ein veg framover. Det vil vere nye vegar – i same lei, men personlege, tydelege og vekslande heller enn storslagne og dominerande. Det vil bli vegar som ofte tek av frå dei kulturelle hovudtraséane; stundom litt hemmelege,

ofte spennande og tiltrekkjande. Vegar for dei som veit kva dei vil, eller som veit at dei gjerne vil finne ut av det. Religion og kristen tru vil kjenne seg att i den kristne oldtida, ikkje slik at vi vender tilbake, men heller slik at oldkyrkja og dei tidlege truande innhentar oss fordi dei- ra samtid har mange felles trekk med vår. Trua blir noko du oppdagar, som eit rykte, som teikn og spor ikring deg, gjennom vener, gjennom møte, gjennom tekster du kjem over, gjennom tankar du ikkje blir kvitt, gjennom uventa røynsler, gode som vonde. Du vil nærme deg Kyrkja, du blir katekumen, du forpliktar deg gradvis, du går ein veg – fram mot fullbyrdinga av den kristne initiasjonen i forsaking, truvekjennning, dåp, konfirmasjon og mottaking av evkaristien. Dette ser vi stadig tydelegare og som ei veksande rørsle i Europa i vår tid. Dei store massane, restane av den kristne einskapskulturen, skalar av, men dei mange som søker trua, blir sterkare og meir markerte.

Det kan merkast heile tida: Menneske tek kontakt med Kyrkja på ein individuell, personleg måte, på eige initiativ. I klostra – i Noreg ikkje minst – møter vi menneske som nærmar seg, prøvande, men likevel tydeleg gjennomtenkt og medvite. Ikkje for å gå inn i klosterlivet naudsynlegvis, men for å utforske alternativ til den

sekulariserte levemåten. Gjennom frie samtalar, opne for sjølve å dra konklusjonar om neste steg. Innspel, råd, støtte i familiære eller personlege spørsmål høyrer med, men det er sjølve heilskapen i trua og det åndlege livet som er magneten. Ein vil gjerne vite, lese, lære. Gjerne teologi, gjerne av den solide sorten. Ikkje velmeinande og sentimentale klisjéar, men innføring i den store tradisjonen, i det som har vore utprøvd og kvalitetssikra av historia: ørkenfedrene, kyrkjefedrene, klassikarane i spiritualitetslitteraturen. I tida som kjem, med ein generasjon som ikkje har hatt regulær kristendoms-kunnskap i skulen eller tilsvarande opplæring i basal teologi, i «barnelærdomen», vil vi også merke ei ny interesse for Bibelen og for ei innføring i dei heilage tekstene.

Suget i denne søkjinga er ikkje rein kulturinteresse eller behovet for eksotiske variantar av religionen. I dag er folk meir på skrætsj, i ei meir radikal og råare leiting etter åndeleg liv, etter Gud. Korleis tru? Korleis leve? Og ikkje minst: Korleis be?

Då melder spørsmålet seg: Kvar finst det plassar dit folk kan kome? Kvar finst det kompetanse som er sunn og substansiell nok? Kyrkjefamfunna har ikkje heilt teke den naudsynlege omstillinga som skal til for å møte dette. Det er lett å tenkje paternaliserande; at vi skal forenkle, godsnakke, moralisere. Andre prøver å resirkulere dei gamle massevekkjingane – som førutset ein annan allmen mentalitet og kjennskap til religiøse referansar for livet enn det ein kan forvente i eit etterkristent og individualistisk samfunn som vårt. Vekkingar og breie, sterke rørsler kan bryte fram også i vårt samfunn, gjerne uventa, men fyrst når trua si livskraft har synt seg på ein truverdig måte i menneske som har oppdaga det kristne kallet på nytt.

Oasar i ørkenen

Menneskeleg og åndeleg orientering langs andre spor enn dei vanlege terapeutiske og livsynsmessige løypene er ofte undertrykt og fortidd slik utviklinga lenge har vore. Ein blir sett som litt sprø og subversiv dersom ein vil finne ut meir om det som har med tru å gjere. For mange er det tankar ein går med utan å få tatt fatt i dei og gjort dei operative. Korte vitassar i trua si verd strekk ikkje til. Folk har komplekse liv og kompliserte historiar, særleg om ein prøver å samanhalde det med det som trua og eit åndeleg liv synest å fordre. Å vere tilskodarar eller tilhøyrarar på avstand er ikkje lett. Brotstykke av kristen retorikk, appellar og tilbod blir for usamanhengande. Vi treng å kome til botns i sakene, treng å utprøve det vi søker i fleire rundar, med plass til ettertanke og over-

veging. Menneske som kunne tenkt seg dette, finst no i alle lag og overalt i samfunnet: i det hektiske og prestasjonsprega nærings- og finansielle livet, i kunst- og kulturverda, i

akademia og i ulike arbeidsmiljø elles. Det er grunn til å merkje seg at heilt unge menneske – skuleelevar og studantar – stadig oftare tek kontakt for samtalar.

Som regel tek ein sjølv sagt med heile livet sitt; moralsk, intellektuelt, relasjonar, sosialitet, politikk og kjensler. Jamvel synder. Men det er ikkje akutt problemløysing som er motivet; det er behovet for å finne eit livsinnhald og ein praksis som rett og slett har med Gud å gjere og som ein har teke til å kjenne at ein har sakna og blitt snytt for. Folk vil vite om bøn faktisk er ein måte å leve på og ikkje berre ein fantasi. Bøn treng teologi – det er ikkje berre søte kjensler. Bøn treng praksis – det er ikkje berre turre teoriar.



Under alt er Gud, og eg saman med han, dersom eg ikkje bryt med han. Han ser på meg, og eg ser på han. Alt er sagt. Kroppen og blikket forblir.

Mennesket er eit bedande vesen. Fordi det er eit relasjons-vesen. Nyare filosofi har henta dette fram att, slik vi finn det hos til dømes Emmanuel Levinas. Det er ikkje utan grunn at han, som jøde, har gjort oss merksame på det. Ein av dei store jødiske tenkjarane, Martin Buber, kan sikkert skimtast i bakgrunnen for det Lévinas står for. Vi blir til i møtet med eit anna Du. Bøna veit at dette Du-et djuapst sett er Gud. Som også røpar seg i alle andre «du» vi står andsynes med. Sjølv vil eg hevde at den fundamentale røynsla av relasjon, som ber heile vårt menneskeverd og vår kall som menneske, er tilhøvet til Gud som vår skapar. Vi er relasjonelle fordi vi skuldar ein annan vilje vårt liv, fordi vi er radikalt avhengige vesen. Mennesket slær augo opp og veit at Gud vandrar ein stad i hagen «i den svale kveldsvinden», ikkje lett å sjå, men umogeleg å ikkje merke (Gen 3,8). Mennesket lever saman med sine brør og systre, med dyra, fuglane, heile den økologiske røyndomen, saman med sin Skapar, og:

Alle ventar dei på deg, at du skal gje dei mat i rette tid. Du strøyer ut, og dei kan sankar; du opnar handa, og mettar dei med gode gåver. Løyner du ditt andlet, vert dei gripne av redsle; tek du livsanden frå dei, døyr dei og vert atter til jord (Sal 104).

Å oversjå dette er destruktivt både for mennesket, samfunnet og naturen. Bøna – det er å vente på Gud med heile tyngda og krafta av sitt liv, med sine ynskje, med si klage, med si takk, sin evkaristi. Når mennesket sluttar å be, er det ikkje fyrst og fremst ein nedtur for den religiøse statistikken. Det er ein nedtur for humaniteten.

Arnfinn Andreas Haram OP var prior i St Dominikus kloster i Oslo frem til han døde i juni 2012. Flere av hans viktigste tekster er samlet i *Tre florentinarar: essay og artiklar om religion, kultur og samfunn* (Follese: Efram forlag 2009). Forrige nummer av SEGL var dedikert til pater Arnfinn.

Denne teksten ble opprinnelig publisert i boken «Om nytte og unytte» (red. Øyvind Varkøy, Oslo: Abstrakt 2012).



Thi Hjertets Reenhed er netop den Viisdom, der erhverves ved at bede; en Bedende gransker ikke i lærde Bøger, men han er den Vise, «hvis Øine oplades – naar han knæler ned» (4 Mos 24,16).

Søren Kierkegaard
Opbyggelige Taler i forskjellig Aand

Det tilbedende mennesket

En innledning ved Peder K. Solberg

Boken *The Everlasting Man* av forfatteren G.K. Chesterton ble utgitt i England i 1925.¹ C. S. Lewis beskrev den senere som boken som «døpte» hans intellekt; «det aller beste forsvarer jeg vet om for en helhetlig kristen forståelse.»² I *Surprised by Joy* skriver han: «Deretter leste jeg Chestertons *Everlasting Man*, og for første gang så jeg hovedtrekkene i en kristen historieforståelse forklart på en måte som syntes å gi mening for meg. Jeg tenkte ut hvordan jeg skulle unngå at dette ble en for omstyrtende erfaring. For du vil erindre at jeg allerede var av den oppfatningen at Chesterton var det mest fornuftige menneske i live, dersom man ser bort fra hans kristendom. Nå tenkte jeg at kristendommen i seg selv var ganske fornuftig.»

SE Chestertons bok ble i utgangspunktet til som en respons på H. G. Wells' *Outline of History*. Chesterton imøtegår Wells og andre av tidens evolusjonsorienterte historieskrivere som fremstilte mennesket og sivilisasjonen som resultatet av en naturlig utviklingsprosess fra animalsk liv, og Jesus Kristus som en karismatisk historisk skikkelse og ikke noe mer. Dermed overser Wells ifølge Chesterton de to viktigste sannhetene i verdenshistorien: det unike med den skapningen som kalles menneske, og det unike med det mennesket som ble kalt for Kristus. Chestertons anliggende er likevel mer enn en tilbakevisning av Wells. I boken forsøker han å beskrive menneskehetens, i hvert fall den vestlige sivilisasjonens, utvikling av en åndelig tradisjon.

I første del av boken hevder Chesterton at det slående ved hulemennesket (hvem han nå enn var), vurdert som et dyr blant dyrene, er hvordan han skiller seg fra alle andre dyrearter. Av hulemenneskets dyretegninger kan vi slutte at mennesket hadde et nært forhold til dy-

rene, men først og fremst at mennesket var en *kunstner*. At mennesket tegnet reinsdyr, og reinsdyr ikke tegnet mennesker. Dette alene, hevder Chesterton, forteller oss at mennesket nettopp som dyr fremstår som ekstraordinært, ikke som et resultat av en forventet, naturlig utvikling.

Det andre kjennetegnet ved mennesket er *religionen*. Chesterton argumenterer for at det var religionen som skapte sivilisasjonen. Gjennom religionen søkte mennesket meningen i ting og utviklet og tydet symboler. Symbolbruken fremmet samkvem og samling av kunnskap, nødvendige elementer for å bygge sivilisasjoner.

I bokens andre del hevder Chesterton at hvis Jesus bare var en blant mange menneskelige ledere og Kirken en blant mange menneskelige religioner, må man slutte at Jesus var en svært uvanlig leder og at hans etterfølgere etablerte en svært uvanlig religion. Det påfallende med Kristus slik han beskrives i evangeliene, er at han ikke bare utga seg for å være en lærer, men også for å

være Gud selv. Det mest forunderlige er at evangeliene beskriver ham som om han hele livet var på vei mot døden på korset. Hvordan kan det ha seg at henrettelsen av denne opprøreren i en avkrok av verden har blitt til verdenshistoriens sentrale begivenhet? At Gud dør, eller at Gud for et øyeblikk var forlatt av Gud, er mer mysteriøst enn selve skapelsen. Og det ender ikke med døden, men med en tom grav og en vandring i en hage, som en ny begynnelse.

Det er historien om oppstandelsen som forklarer at kristendommen har gjort noe mer enn bare å overleve. Flere ganger i historien har det virket som om kristendommen var i ferd med å visne hen, men den har gang på gang overlevd og blomstret på nytt. Eller som Chesterton sier: «Den døde mange ganger og stod opp igjen, for den hadde en Gud som visste veien ut av graven.»

«Jeg tror ikke», skrev han, «at fortiden best beskrives som en ting hvor menneskeheten svinner hen i naturen, eller sivilisasjonen svinner hen i barbariet, eller religion svinner hen i mytologi, eller vår egen religion svinner hen i verdens religioner. Kort sagt, jeg tror ikke at den beste måten å gi et riss av historien er å viske ut rissene.»

Utdraget som vi på de følgende sider trykker fra boken, er basert på Sigrid Undsets oversettelse fra 1931, i lett modernisert språkdrakt. Her beskriver Chesterton nettopp det religiøse mennesket og dets naturlige trang til tilbedelse og bønn. Mennesket var, hevder Chesterton, mindre opptatt av hvem og hva det tilba enn sitt eget behov for tilbedelse. Bønn er, før mennesket vet hvem det skal be til, en grunnleggende side ved dets menneskelighet.

Noter

- 1 Dene innledningen bygger delvis på Dale Ahlquists artikkel om The Everlasting Man på nettstedet til The American Chesterton Society. Se også Torleiv Haus: «Det evige mennesket», på http://www.verdidebatt.no/debatt/cat12/sub-cat13/thread159206/#post_159206.
- 2 I et brev til Rhonda Bodle skriver han i desember 1947: «Det aller beste forsvaret for en helhetlig kristen forståelse jeg vet om, er G. K. Chesterton's The Everlasting Man.» Til Sheldon Vanauken skriver han i desember 1950 at boken er «den beste populariserte apologetikk jeg kjenner til». Han nevner også boken i en liste over ti bøker som har bidratt mest til å «forme mitt kall og min livsfilosofi».



G.K. Chesterton

Det evige menneske

Et utdrag

SE Substansen i alt (...) hedenskap kan vi i korthet karakterisere slik: Det er et forsøk på å gripe den guddommelige virkelighet med innbilningskraften alene; fornuften innenfor sine egne enemerker forsøker ikke engang å legge bånd på den. Det er avgjørende for synet på hele historien at fornuften er noe som er helt atskilt fra religionen, selv i de mest fornuftsbestemte av disse sivilisasjoner. Det er bare noe som folk er kommet i tanker om etterpå, når sånne religioner er døende eller blir drevet over på defensiven, så forsøker noen få nyplatonikere eller noen få brahminere å rasjonalisere religionen, og selv da gjør de det bare idet de forsøker å tyde den om til allegorier. Men i virkeligheten flyter mytologiens og filosofiens floder parallelt og blander seg ikke, før de begge møtes i kristendommens hav. Naive fritenkere snakker enda som om kirken hadde innført en slags skilsmisse mellom fornuft og religion. Sannheten er at Kirken i virkeligheten var den første som noensinne har forsøkt å forene fornuft og religion. Det hadde al-

dri før vært noen slik sammenslutning av prestene og filosofene.

Mytologien søkte da Gud med innbilningskraften, eller søkte sannheten gjennom skjønnheten – i den forstand at skjønnhet i seg selv inneslutter meget av den barokkeste heslighet. Men innbilningskraften har sine lover og derfor også sine egne triumfer som hverken logikere eller vitenskapsmenn kan forstå. Den er blitt ved å være tro mot dette billeddannende instinkt, gjennom alle de grove kosmiske pantomimer hvor en gris spiser opp månen eller verden blir skåret ut av en ku, gjennom alle den asiatiske kunsts forvillende tvinninger og mystiske misdannelser, i hele den stive og stirrende egyptiske og assyriske portrettkunst. I alt som en vanvittig kunsts splintrede speil synte frem av vanskapte verdener og himler på gale steder, ble den ved å være tro mot noe som ikke lar seg resonnerer om – noe som gjør det mulig for en eller annen kunstner av en eller annen skole plutselig å stanse opp foran en bestemt vanskapning og

si: «Dette har jeg drømt.» Derfor føler vi i virkeligheten alle sammen at de hedenske eller primitive myter er fulle av mening, så lenge vi er kloke nok til å ikke spørre hva meningen er med dem. Derfor føler vi alle sammen hva det betyr at Prometheus stjeler ilden fra himmelen, inn til en eller annen pedant som er pessimist eller tror på utviklingen, forklarer hva det betyr. Derfor skjønner vi alle sammen hva det er ment med eventyret om gutten som krøp til himmels oppetter en bønneplante, så lenge ingen sier oss det. I denne forstand er det sant at det er bare de uvitende som godtar mytene, men det er fordi bare de uvitende kan forstå dikt. Fantasileken har sine egne lover og triumfer, og en veldig kraft begynte å forme sine bilder, enten det var bilder i sinnet eller bilder i sølen, enten de sto utformet i Sydhavsøyenes bambus eller i marmor fra Hellas' fjell. Men alltid var det uro midt i triumfen. (...) Til avslutning kan jeg kanskje forklare det slik:

Knuten og det avgjørende er at mennesket oppdaget at det er naturlig å tilbe, – det er naturlig å tilbe selv unaturlige ting. Avgudenes stilling kunne være stiv og unaturlig, men den bedendes gestus var edel og skjønn. Han følte seg bare friere når han bøyet seg, han følte seg faktisk høyere når han bøyet sitt hode. Fra nå av ville det å bare være av denne verden bety trelldom og hemning. Hvis en mann ikke kan be, er han kneblet, hvis han ikke kan knele, er han lagt i lenker. Derfor kan vi gjennom hele den hedenske verden spore en underlig dobbelt følelse av tillit og mistillit. Når en mann løfter sine hender i hylling eller offer, når han heller ut libasjoner eller løfter et sverd, vet han at han gjør noe som er mandig og verdig. Han vet at han gjør en av de ting som en mann er skapt for å gjøre. Hans fantasiexperiment er derfor rettfærdiggjort. Men nettopp fordi det begynte som et spill av fantasien vil det like til det siste bli ved å være en anelse om blendverk i det, og særlig gjelder denne anelse



Han følte seg bare friere, når han bøyet seg, han følte seg faktisk høyere, når han bøyet sitt hode.

gjenstanden for det. I den klare tenknings mere intense øyeblikk blir anelsen om dette blendverket til den greske tragedies nesten ulidelige ironi. Der er et misforhold mellom presten og alteret og mellom alteret og guden. Hele tempelbygningen er fast og intelligent og tilfredsstillende visse sider av vår natur, bare ikke dens midtpunkt, for det synes forunderlig ubestemt og sviktende, som en blafrende flamme. Det var den første tanke som alt det annet er bygget opp omkring, men denne første tanke var allikevel et fantasibilde, nesten et lune. På dette underlige møtested virker mannen mer plastisk enn guden. Han selv kan i all evighet bli stående i den samme edle og

naturlige stilling som statuen av den bedende gutt. Men hva for et navn som står skrevet på gudebildets fotstykke, enten det er Zevs eller Ammon eller

Apollon, så er den gud han dyrker alltid Proteus.

Man kan si at den bedende gutt uttrykker en trang mer enn han tilfredsstillende en trang. Hans hender er løftet til en normal og naturlig handling, men det er ikke desto mindre sinnbilledlig at hans hender er tomme. Det kunne sies en god del mer om arten av denne trang; her skal jeg bare nevne at dette riktige instinkt som sier menneskene at bønn og offer betyr en frihet og en berikelse, det må kanskje, når alt kommer til alt, føres tilbake til den utbredte og halvglemte forestilling om et allfaderskap, som vi har sett blekne bort over alt på morgenhimmelen. Dette er sant, men det er ikke hele sannheten. Tilbake blir et uutryddelig instinkt hos dikteren, slik han viser seg i hedningen – han vet at helt urett har han ikke når han stadfester guden. Det er noe som ligger i selve poesien, om ikke fromhetens sjel. [...]

Så den mytologiske fantasi beveger seg likesom i sirklene, svevende enten for å finne eller finne hjem igjen til det sted der den kan slå seg ned. Kort sagt, mytologi er *leting*; i mytologien er det en kombinasjon av attrå som kommer igjen og tvil som kommer igjen. En oppriktig og

sulten inderlighet driver den til å lete etter et sted, men i denne følelse blander det seg en dyp og dunkel og mystisk lettferdighet, når det gjelder de steder den har funnet. Så langt kunne fantasien føre overlatt til seg selv, og siden får vi vende oss til fornuften som også vandret omkring på egenhånd [...]

Vi vet hva alle mytene betyr. Vi kjenner den siste hemmelighet som ble åpenbart for den fullkomment innviede. Og det er ikke en prests eller profets røst som sier: «Slik er det.» Det er en drømmers og en idealists stemme som roper: «Hvorfor kan det ikke være sånn?»

G. K. Chesterton (1874–1936) var en engelsk forfatter, poet, journalist, litteraturkritiker og kristen apologet. Han konverterte til Den katolske kirke i 1922.



Katedralen i Siena, Toscana, Italia.
Foto: © Fotoping/Dreamstime.com

Paul Murray OP

Tomhet og glede

Om kontemplasjon og bønn

Samme hvilken jobb eller oppgave vi er gitt i livet, har vi et stadig kall til å bli nær det vi kan kalle vårt hjertes sår og lengsel, den indre tomheten som ingenting og ingen kan fylle, foruten Gud. På dette dypeste nivået i vårt liv, og særlig når vi prøver å be, erfarer vi ofte en følelse av stor tomhet. Det er ikke enkelt å bli værende der.

STE I en film jeg så for noen år siden, innbilte hovedpersonen seg at han var Gud. Han går til en psykiater, hvor vi ser ham ligge strakt ut på sjeselongen. Så spør psykiateren ham: «Når begynte du å innbille deg – jeg mener innse – at du var Gud?» Og han svarer: «Vel, det skal jeg si deg, doktor. Jeg ba mine faste bønner en dag, og plutselig gikk det opp for meg at jeg snakket til meg selv!»

Scenen er humoristisk, klar og talende. Den får oss til å le – det er helt sikkert – men den får oss også til å tenke. Hva er det egentlig som skjer når vi ber, når vi søker Gud i bønn?

Oppdager vi – kanskje helt fra begynnelsen av – at den Gud vi møter, overrasker oss? Dersom vi bevarer troen på kallet til kontemplasjon, går da tankene og følelsene våre gjennom en radikal forandring i denne prosessen? Er det en smertelig eller en glederik forandring? Kan vi forvente at vi, mens vi ber, får en grunnleggende erkjennelse av Guds nærvær? Eller kan vi forvente å gjennomgå erfaringen av «den mørke natt»? Vil Gud på et tidspunkt synes å forsvinne helt? Og er kontemplativ

bønn noe ytterst krevende, eller er det noe så enkelt som det å puste? Og til sist: Hva er forbindelsen mellom kontemplasjon og handling, kontemplasjon og misjon?

Disse spørsmålene er ikke enkle å besvare, om de i det hele tatt lar seg besvare. For de berører noen av de dypeste mysterier om livet vårt i Kristus.

Når vi reflekterer omkring misjon og den nye evangeliseringen i dag, konfronteres vi straks med avstanden – den anføkende avstanden – mellom visse aspekter ved samtidskulturen og den kristne tro og tradisjon. Da pave Paul VI refererte til denne avstanden, brukte han kraftige ord – han omtalte den som «vår tids store drama».

Den indre flamme

Denne avstanden påvirker enhver som tror på Kristus i dag. Og i særdeleshet alle som står i frontlinjen mellom evangeliets overlevering på den ene side, og de mange retninger og moter i dagens samfunn på den andre side. I denne spenningen ser vi til tider, og ansikt til ansikt, de

svimlende følgene av denne avstanden, denne avgrunnen mellom den religiøse visjon og kultur vi har mottatt, og den erfaringsverden de fleste – særlig unge mennesker – lever i i dag. «Sjelen vår er nok fylt av en brennende flamme», skrev Vincent van Gogh i et brev til sin bror, «men ingen synes å komme for å varme seg ved den, og de forbipasserende ser bare litt røyk stige opp gjennom pipen, og går så videre på sin vei».

For oss er flammen i sjelen ingenting annet enn det evangeliets budskap vi har mottatt i tro fra dem som har gått foran, fra våre fedre og mødre i troen og det kristne livet. Men mellom denne sjelens ild eller flamme, evangelietradisjonen, og samtidskulturen har det åpnet seg en rift, en kløft som det er umulig å ignorere. Så hva må gjøres?

Den korte refleksjonen fra van Goghs brev fortsetter med en passasje som er bemerkelsesverdig, siden den er skrevet på en tid da van Goghs verk ble oversatt eller direkte avvist av hans samtidige. Passasjen bærer i seg en brennende innsikt, så skarp og vis, og har et språk så fylt av håp at man skulle tro den var skrevet inn i vår situasjon. Van Gogh skriver:

Sjelen vår er nok fylt av en brennende flamme, men ingen synes å komme for å varme seg ved den, og de forbipasserende ser bare litt røyk stige opp gjennom pipen og går så videre på sin vei. Men man må se til denne indre flammen, bevare saltet i seg selv og vente tålmodig, men med så mye utålmodighet, på det øyeblikk noen vil sette seg ned, nær flammen, kanskje for å bli der. La den som tror på Gud vente på den stunden som vil komme før eller siden.

Dette er en sterk erklæring. Samtidig er det klart at om vi skal overføre van Goghs råd til vår kontekst, så er det ikke nok å sitte passivt ved flammen fra vår egen overbevisning og vente på at verden skal nærme seg vår måte å se tingene på. Vi er ikke gitt himmelens flamme kun til trøst og oppmuntring for vår egen stamme. Vi skal ikke oppføre

oss som om det gode budskap var et budskap kun til de få rettferdige, et budskap som ikke kunne flytte seg utover grensene for vår eksklusive stamme eller sekt. Nei, som katolske troende er vi kalt til å «gå opp i revnene i muren» (Esek 13,5) og kaste inn flammene våre.

Ved Det annet vatikankonsil erkjente man at «menneskeheten har nådd en ny etappe i sin utvikling». Vi ble advart om at «dyptgripende og hurtige forandringer» sprer seg i økende fart over hele verden (*Gaudium et Spes* 4). I møte med den økende avstand mellom troen og den moderne verden fremsatte konsilet det som en oppgave for oss å «søke kontinuerlig» etter nye og mer passende måter å kommunisere evangeliet på til vår tids menn og kvinner – et kall som vil kreve dynamiske og nye initiativ på det pastorale området. Dette kallet til å «gjøre ting nye», å gå opp i revnene på muren, forblir den store utfordringen for Kirkens hyrder i dag. Men idet vi kaster flammene våre inn i samtidskulturen og på alle måter søker å la Ordet bli hørt blant våre samtidige, må vi samtidig på en bestemt måte forbli nær, og tro på, evangeliets flamme. Midt blant alle motsetningsfylte strømninger i den menneskelige historien og kulturen må vi være bestemt på å ikke gi slipp på vår visjon til fordel for det siste nye, eller ut fra ønsket om å bli populære. Som den katolske forfatteren Walker Percy sier, kan det å være motpol til samtidskulturen være den beste måten å tjene kulturen på.

Så van Goghs bilde om å forbli nær «flammen» er, slik jeg ser det, et bilde vi trenger i vår tid. Samme hvilke initiativ vi tar, og hvor radikale endringer vi gjør i det pastorale livet for å tjene de som trenger det mest, må vi holde oss nær evangeliets flamme, nær Ordet som lød helt fra begynnelsen av, og bevare «den indre flamme» og saltets kraft. En måte å holde saltet friskt og bevare denne indre flammen på, er selvsagt gjennom bønn og kontemplasjon.

Bønnen og den indre tomheten

Ved siden av avstanden som har åpnet seg mellom vår kristne tro og samtidskulturen, finnes en annen avstand som vi er bedre kjent med, og som representerer en vel så

stor utfordring for oss; den avstand som finnes inne i oss, tomrommet vi alle erfarer i vår indre sjel, den verkende lengsel etter Gud som Augustin snakket om når han skriver: «Du har skapt oss til deg, og vårt hjerte er urolig inntil det finner hvile i deg» (*Confessiones* 1,1).

Samme hvilken jobb eller oppgave vi er gitt i livet, har vi et stadig kall til å bli nær det vi kan kalle vårt hjertes sår og lengsel, den indre tomheten som ingenting og ingen kan fylle, foruten Gud. På dette dypeste nivået i vårt liv, og særlig når vi prøver å be, erfarer vi ofte en følelse av stor tomhet. Det er ikke enkelt å bli værende der. Men den åndelige veiledningstradisjonen oppmuntrer oss ivrig til å ikke unnge denne smerten. Mester Eckhart, for eksempel, gjentar igjen og igjen: «Stå stille, og gå ikke bort fra din tomhet.»

Eckhart er selvsagt klar over at mange troende – mange av oss – fremdeles blir skremt over den indre tomheten og ikke alltid klarer å tro at Gud faktisk går sammen med oss i vår tomhet. Vi får panikk og skaffer oss – kanskje ubevisst – flotte alibier ved å bli oppslukt i alle mulige prosjekter og planer – *hellige* prosjekter, selvsagt, og *hellige* planer! Hva som helst, bare det distraherer oss fra tomheten inni oss. Men alle våre gode gjerninger, alle våre store planer for fremtiden, og de mest oppfinnsomme prosjekter, er bare «hvitvasking» hvis de – i bunn og grunn – bare representerer en flukt fra den indre tomheten. «Stå stille, og gå ikke bort fra din tomhet.»

Kallet eller invitasjonen til å «gå opp i revnene i muren» retter seg selvsagt mot våre ytre oppgaver som forkynnere av evangeliet i verden i dag, og til nødvendigheten av at vi går inn i splittelsen mellom de moderne ideologiene i vår tid og evangeliets budskap. Men jeg er overbevist om at denne invitasjonen også retter seg mot vår indre splittelse og tomhet, det skjulte rommet hvor Guds rike først og fremst slår rot. «Gud rike», sier Jesus, «er inni dere» (Luk 17,21). Så kanskje er denne invitasjonen til inderliggjøring det mest grunnleggende og viktigste aspektet ved vårt kall som Kristi disipler i dag.

Men hva vil skje dersom vi blir stående i denne tomheten, i bønnens rom? Hvordan er nådens virkning av

kontemplasjonens erfaringer? Hva vil det i praksis si å tre inn i Guds nærvær? Finnes det ord som på en eller annen måte kan beskrive denne erfaringens vesen for oss? Helst skulle noen med større trofasthet i bønn enn meg gitt svar på disse spørsmålene. Men la meg si noen få ting som kan være til hjelp. Her bygger jeg ikke så mye på egen visdom som på de store mesterne i kontemplativ bønn.

I Bibelen – både i Det gamle og nye testamentet – brukes på ny og på ny et lite, men kraftfullt ord for å beskrive og bevirke møtet med den levende Gud: ordet «ild». Ikke overraskende har også den kristne tradisjonens kontemplative menn og kvinner selv blitt inspirert til å bruke dette ordet – dette bildet; særlig når de under bønn og meditasjon og på overraskende vis har stått overfor Guds usigelige mysterium.

Gledens Gud

Om kvelden 23. november 1654 fant en spesiell hendelse sted i den briljante matematikeren Blaise Pascals liv – en indre hendelse, en erfaring av opplysning så dyptgripende og overveldende at den merket ham for resten av livet. Så langt vi vet, valgte Pascal de neste årene å aldri snakke med noen om denne hendelsen. Men like etter hans død oppdaget en av tjenerne en papirlapp som var sydd inn i frakken hans, en kort men levende skildring av den åpenbaring han hadde mottatt. Den lyder slik:

Fra omtrent halv elleve om aftenen
til omtrent en halv time etter midnatt.
Ild.

Abrahams Gud, Isaks Gud, Jakobs Gud.

Ikke filosofenes og de lærdes Gud.

Visshet! Visshet! Følelse, Glede, Fred.

Jesu Kristi Gud ...

Å glemme verden og alt, foruten Gud ...

«Rettferdige Fader, verden har ikke kjent Deg,

Men jeg har kjent Deg.»

Glede, glede, glede, tårer av glede.¹

Til tross for sin knapphet er det som om disse linjene brenner med en manifestert følelsesdybde og med en sannhetens klarhet. De er ganske så uforglemmelige. Og de inneholder en eller to av de mest bemerkelsesverdige kjennetegn ved den kristne kontemplative erfaring. For den Gud Pascal finner i dette nådens øyeblikk av ekstase, er ingen abstrakt guddom, heller ikke er selve fenomenet kun en tidligere uoppdaget dybde i hans eget sinn. Nei, det som overvelder Pascal så fullstendig i denne *nuît de feu*, i denne ildens natt, er bevisstheten om å stå i den levende Guds nær-
være. Og det hans vitnesbyrd avdekker, er en ny og slående bevissthet om den ubegripelige nærhet mellom Jesu Kristi Far som fredens Gud, Sannhetens Gud og gledens Gud.

Når kontemplasjonen og bønningen er mest nådefylt og dyp, omtales den gjerne som mystisk erfaring. Mystikk er et fascinerende emne som har hatt tiltrekning på mennesker til alle tider – og vår egen tid er intet unntak. Men for dem som er mest grepet av fenomenet, kan det være en ganske farlig tiltrekning. Kanskje det forklarer det engelske ordtakinget om *mysticism*: «It begins in mist and ends in schism, with 'I' in the middle»!

De første som minner oss om risikoen knyttet til kontemplasjonen og faren for å bli trollbundet av den, er de store mystikerne. Mer enn noen andre kan disse lære oss forskjellen på autentisk bønn eller kontemplasjon og deres motpoler. De er de første til å erkjenne at det finnes mange genuine disipler av bønnens vei, men også andre med rent intellektuelle og akademiske (og derfor overfladiske) interesser for bønn, personer som bare ønsker smaken av det transcendent, men ikke bønnens brodd – turister i den kontemplative bønnens landskap.

Det ser altså ut til at ikke enhver form for kontemplasjon er anbefalt. Det finnes en historie som er overlevert helt fra den tidligste dominikanske tradisjon, om en uheldig munk som – blir vi fortalt – nesten mistet sin tro av for mye såkalt «kontemplasjon»! Og en av våre dominikanske helgener, Humbert av Romans, beklager seg over visse mennesker hvis «eneste lidenskap er kontemplasjon». Disse menneskene, sier han, leter etter «et

skjult liv i stillhet» eller «et tilbaketrukket sted for kontemplasjon» hvorfra de «nekte å respondere på kallet til å være nyttig for andre gjennom å preke».

Gud tørster etter mennesket

Når kontemplasjonen og bønningen er autentisk, fører den ikke til at vi vender oss innover mot oss selv. Nei, den har den helt motsatte virkningen på oss. Den drar oppmerksomheten bort fra oss selv, hen mot andres behov. Og vi føler oss dratt mot, til og med tvunget til, å gjøre alt vi kan for å formidle gleden, friheten, freden og velsignelsen vi har oppdaget selv ved å komme nær Gud i bønn. Men hva er egentlig denne oppdagelsens kjennetegn? Svaret på dette spørsmålet er det viktigste jeg har å formidle om vårt tema. Det vi oppdager i bønn, er at Han vi søker, den Gud våre hjerter tørster etter, faktisk tørster etter oss; man kan til og med si at Han er forelsket i oss hjelpeløse, dødelige mennesker. En av de tidligste dominikanske helgener sier i en preken:

Nå for tiden sier folk ofte: «Jeg synes det ville være fint om du kunne komme hjem til meg og ta et glass med meg.» Og slik er det også med Herren. For han sier til sjelen: «Gi meg noe å drikke.» Å, om du bare kjente Guds kjærlighet som sier til deg: «Jeg tørster!»

Det som kjennetegner bønnens store menn og kvinner, er at de blir kjent med noe av Guds vesen. Ikke bare kunnskap om Gud, kunnskap du kan hente ut av bøker, men levende kunnskap om Gud selv, «en personlig og levende erfaring av mysteriet».

Med «erfaring» mener jeg ikke først og fremst bestemte følelser vi kan få gjennom bønn. Langt viktigere enn alle subjektive stadier av psykologisk erfaring, er oppdagelsen vi gjør i bønn av Guds sanne vesen. Et spesielt fint eksempel på denne type bønn finner vi i skriftene til Katarina av Siena – en dominikansk helgen på 1300-tallet. Ved en anledning, mens hun ba, ble hun

grepet av tanken om Guds lidenskapelige og kjærlighetsfulle søken etter de som har gått bort fra Gud, de som er de svakeste, mest bortkomne og trenger barmhjertighet mer enn noen. Katarina utbryter:

Å, evige Far! ... Å, evige visdom! ... Å, evige barmhjertighet! Å, du håp og tilflukt for syndere! ... Å, avsindige elsker! Trenger du virkelig din skapning? For meg ser det sånn ut, for du oppfører deg som om du ikke kan leve uten henne. (...) Hvorfor er du da så vanvittig? Fordi du har blitt forelsket i det du har skapt! Du er så begeistret over henne inni deg, som om du er drukken fordi du lengter etter hennes frelse. Hun løper bort fra deg, og du leter etter henne. Hun farer vill, og du kommer henne nærmere. Du ikledde deg vår menneskelighet, og nærmere enn det kunne du ikke komme.

Katarinas tanker og følelser i denne passasjen synes bokstavelig talt å flamme opp i ren og skjær forbløffelse. Henført i kontemplasjonen over Guds kjærlighet er hun, for å bruke en formulering fra poeten Mary Oliver, «en brud viet til overraskende undring».

Kontemplasjon og misjon

Men det må sies at Katarinas mystikk aldri består av rent psykologisk entusiasme. Uansett hvor dyp hennes ekstase er, som i dette tilfellet, tillater hun seg aldri å glemme de trengende omkring henne; særlig de bortkomne og lidende. Hennes mystikk er en mystikk i tjeneste for verden og Kirken. Den Guds kjærlighet som Katarina erfarte i bønn – den utrettelige, oppsøkende kjærligheten – formet måten hun forholdt seg til dem hun så som bortkomne eller som hardt plaget på en eller annen måte. I denne sammenheng er det særlig ett brev som påkaller vår oppmerksomhet. Det ble sendt av Katarina til en levende og temperamentsfull mann som bodde i Siena – den unge Francesco Malavolti. Da de første gang møttes, levde Francesco, ifølge

ham selv, «et rått og tøylesløst liv i verdens og i kjødets elendige lyster» og oppførte seg «som om jeg aldri skulle dø, idet jeg med alle krefter fulgte mine syndige lyster». Ett eneste møte med Katarina endret fullstendig fokus i livet hans: Francesco ble omvendt og ble venn og disippel av den unge, visjonære Katarina.

Men selv om hans gode intensjoner var ekte, var de ikke sterke nok til å overvinne én gang for alltid hans gamle vaner. En gang Katarina var bortreist fra Siena over lengre tid, falt Francesco tilbake til sitt gamle liv. Som følge av dette – og fordi han var rådvill og skamfull – forsøkte han å unngå å møte Katarina ansikt til ansikt da hun kom tilbake. Men Katarina – uten tvil styrket av den kunnskap hun hadde fått i bønn om Guds kjærlighet, den kjærlighet som leter etter oss selv når vi prøver å unngå dens kall og krav – sluttet aldri å spørre etter sin venn og sluttet aldri å lete etter ham. På denne tid skrev hun et ganske uforglemmelig brev til Francesco, et brev som henter mye av sin styrke og livskraft og lidenskap fra bildebruken i to av Jesu lignelser i Lukas 15: den gode hyrde og den bortkomne sønn.

Kjæreste og aller kjæreste sønn i Kristus. (...) Det ser ut til at djevelen har så godt grep om deg at jeg ikke kan finne deg. Jeg, din stakkars mor, går rundt og leter etter deg, sender bud på deg, og vil så gjerne løfte deg opp på skuldrene av den sorg og medfølelse jeg føler for din sjel. (...) Så åpne nå din sjels øyne, kjæreste sønn, se opp fra mørket. Erkjenn din skyld, ikke med sjelens forvirring men med selverkjennelse og håp om Guds godhet. (...) Du har sløst bort nåden som din himmelske Far gav deg, så gjør nå som den bortkomne sønn som hadde kastet bort alt i et løssluppent liv. Når han manglet alt, erkjente han sine feil og løp til sin far for tilgivelse. Gjør du det samme, for du er fattig og mangler alt, og din sjel dør av sult. (...) Ikke la djevelen lure deg hverken med

frykt eller skam. (...) Kom, kom, kjære sønn.
Jeg kan kalle deg kjær, for du har kostet meg
mange tårer, svette og omsorg.

Hvem kan motstå en slik anmodning? Francesco gikk straks for å møte Katarina, men ikke – forteller han oss – uten frykt og skam.

Men som den snilleste og søteste mor mottok hun meg med gledefullt åsyn, og gav meg stor støtte i min svakhet. Og noen dager senere, da jeg kom til henne igjen, sa en av hennes unge kvinnelige ledsagere til henne, på en heller trette syk måte, at jeg var en ustabil mann. Da sa hun med et smil: «Ikke bry deg om det, min søster. ... Jeg skal legge et åk på hans skuldre [ekteskapets åk] som er så stramt at han aldri kommer ut av det.»

Det vi er vitne til her, i fortellingen om Katarina og Francesco, er ikke bare et eksempel på et sterkt middelaldersk vennskap. Nei – i Katarinas fantastiske energi, i hennes respons på Francescos nød og sårbarhet, er vi vitne til intet mindre enn et kontemplativt menneskes handlingskraft. De store mystikerne fra Kirkens tradisjon er ikke kun *feinschmeckere* i det mystiske livet, dets stadier og utfordringer. De er også fantastiske formidlere av det gode budskap. Og grunnen til det? Gjennom erfaring har de nådd frem til erkjennelse av Guds sanne vesen og klarer ikke vente med å dele sine oppdagelser.

Vi vet at Gud er sannhet og godhet, men det de ekte kontemplative oppdager om Gud, er at det også finnes en ufattelig glede hos Ham. Mester Eckhart sier for eksempel i en av sine prekener: «Nå skal jeg si noe jeg aldri har sagt før. Gud har en indre glede, og denne gleden er slik at den innbefatter gleden over alle skapninger». Et annet sted går Eckhart så langt at han snakker om latter i hjertet av Treenigheten: «Faderen ler til Sønnen og Sønnen

til Faderen, og latteren frembringer glede; gleden frembringer fryd, og fryden kjærlighet.»

Så, ja – glede i Treenighetens hjerte. Men Thomas Aquinas forteller oss at Guds høyeste egenskap er barmhjertighet. Og det er når vi oppdager denne vidunderlige sannhet, at vi er klare til å sendes ut, klare for misjon. Guds kjærlighet – oppdaget Katarina Siena – er en barmhjertig kjærlighet. «Å, uutsigelige kjærlighet», utbryter hun, «selv om du så all den urett dine skapninger kom til å begå mot din uendelige godhet, handlet du som om du ikke så det, og festet dine øyne på dine skapningers skjønnhet og ble forelsket, lik en som er drukken og av-sindig av kjærlighet. Og i kjærlighet skapte du oss, frembrakte oss av deg selv og gav oss liv.»

Paul Murray OP er opprinnelig fra Irland og bor og arbeider nå i Roma. Han er president for *Institut for spiritualitet* ved *Angelicum*. Han er forfatter av en rekke bøker innenfor spiritualitet, samt fire diktsamlinger. Han har blant annet skrevet *T.S. Eliot and Mysticism: The Secret History of Four Quartets* (1991) og *Aquinas at Prayer: The Bible, Mysticism and Poetry* (2013).

Oversatt av Ståle Johannes Kristiansen.

Teksten bygger på et foredrag holdt for norske katolske teologer i Roma 12. mai 2013, i rammen av seminaret «Scandinavian Theologians teaching Catholic Theology».

- 1 Det oversatte utdraget er hentet fra dominikanerpater Ambrosius J. Lutz' oversettelse i Pascal, Blaise: «Tanker» (Oslo: Gyldendal 1946), s. xvi.



Af Din Haand, o Gud! ville vi modtage Alt; Du udstrækker den, Din vældige Haand og griber de Vise i deres Daarskab; Du oplader den, Din milde Haand og mætter Alt, hvad som lever, med Velsignelse. Og synes det end, at Din Arm bliver kortere, da forøge Du vor Tro og vor Tillid, at vi dog maatte holde Dig fast; og synes det stundom, at Du drager Din Haand fra os, o! da vide vi jo, at det kun er saa, fordi Du lukker den, at Du kun lukker den for at gemme desto overflødige Velsignelse i den, at Du kun lukker den for atter at oplade den og mætte Alt, hvad som lever med Velsignelse. Amen.

Søren Kierkegaard
To opbyggelige Taler



Foto: © L'Osservatore Romano

Benedikt og Frans

**SE
GL** Også i dag kalles Kirken og apostlenes etterfølgere til å legge ut på historiens dype hav og kaste ut sine garn, for å vinne menn og kvinner over til evangeliet – til Gud, til Kristus, til sant liv. Fedrene gav oss en bemerkelsesverdig tolkning av denne spesielle oppgaven, og dette er hva de sier: For en fisk som er skapt for livet i vannet, er det fatalt å bli revet ut av sjøen, å bli fjernet fra sitt livgivende element og tjene til menneskeføde. I menneskefiskernes oppdrag gjelder det motsatte. Vi lever i fremmedgjorte omgivelser, i lidelsens og dødens salte vann, i et hav av mørke uten lys. Evangeliets garn drar oss ut av dødens vann og fører oss inn i stråleglansen fra Gud lys, inn til sant liv.

Dette er virkelig sant: Idet vi følger Kristus i dette oppdraget som menneskefiskere, må vi føre menn og kvinner ut av sjøen som er saltet med så mange former for fremmedgjøring, og opp på livets land, inn i Guds lys. Det er virkelig slik: Formålet for våre liv er å åpenbare Gud for menneskene. Og bare der Gud blir sett, begynner sant liv. Bare når vi møter den levende Gud i Kristus, vet vi hva liv er. Vi er ikke tilfeldige og meningsløse produkter av evolusjonen. Hver av oss er resultatet av en Guds tanke. Hver av oss er villet, hver av oss er elsket, hver av oss er nødvendig. Det finnes ikke noe skjønnere enn å bli overrasket av evangeliet, av møtet med Kristus. Det finnes ikke skjønnere enn å kjenne Ham og tilkjennegi for andre vårt vennskap med Ham. Hyrdens oppgave, menneskefiskerens oppgave, kan ofte kjennes strevsom. Men den er vakker og vidunderlig fordi den i sannhet er en tjeneste for gleden, for Guds glede som lengter etter å bryte inn i verden.

Fra Benedikt XVI's preken ved innsettelsesmessen 24. april 2005



Foto: © L'Osservatore Romano

Tracey Rowland

Teologiens Bruckner

Den teologiske arven etter Joseph Ratzinger/Benedikt XVI

Isidore av Sevilla (560–636) skal ha uttalt at den som påstår å ha lest Augustins samlede verker, er en løgner. I fremtiden vil kanskje det samme bli sagt om dem som hevder å ha lest hvert ord av Ratzinger, selv om Pave Benedikt XVI-instituttet i Regensburg gjør sitt beste for å samle hele hans produksjon i rundt regnet seksten bind.

SE Arven etter Augustin kan spores ned gjennom historien, via middelalder-teologene, de sene skolastikere, reformasjonens og motreformasjonens teologi og inn i det tyvende århundre, inkludert nåtidig katolsk og luthersk teologi. Kanskje vil ulike aspekter ved Ratzingers arbeid gi impulser til videre teologisk refleksjon i tiårene og århundrene som kommer. Siden det er umulig å forutsi fremtidens samvirke mellom Guds nåde og menneskelig frihet, er det følgende bare en skisse av hva Ratzinger har etterlatt oss.

Enhver sammenfatning av hva Joseph Ratzinger har utrettet innenfor teologien, må ta med at han som *peritus* under Det annet vatikankonsil (1962–1965) ga viktige bidrag til utformingen av konsildokumentet *Dei Verbum* – den dogmatiske konstitusjonen om Guds åpenbaring – samt til noen avsnitt av *Lumen Gentium* – den dogmatiske konstitusjonen om Kirken. Tre år etter konsilet utga han *Innføring i kristendommen* (1968), en bestselger oversatt til 17 språk, og i 1972 var han en av grunnleggerne av det

internasjonale katolske tidsskriftet *Communio*, som nå utgis på 14 språk. Tidsskriftets mål var å presentere en utpreget trinitarisk-kristosentrisk tolkningsramme for dokumentene fra konsilet og det etterkonsiliære magisteriet.

Som prefekt for Troskongregasjonen under Johannes Paul IIs pontifikat, offentliggjorde Ratzinger dokumentene *Instruksjon om noen aspekter ved frigjøringsteologien* (1984) og *Instruksjon om kristen frihet og frigjøring* (1986). Han offentliggjorde også en rekke dokumenter om seksualetiske og bioetiske spørsmål. Som formann for Den pavelige bibelkommisjon ledet han skrivingen av *Bibeltolkningen i Kirken* (1993) og *Det jødiske folk og deres hellige skrifter i den kristne bibel* (2002). Under Johannes Paul IIs pontifikat spilte han også en hovedrolle under tilblivelsen av *Den katolske kirkes katekisme* (1992), han var sentral i forhandlingene som ledet til *Felleserklæringen om rettferdiggjørelseslæren* med medlemmer av Det Lutherske Verdensforbund, og han offentliggjorde erklærin-

gen *Dominus Iesus* (2000) for å rydde opp i tvetydigheter innen ekklesiologi, økumenikk og interreligiøs dialog. Dokumentet slo fast at Kirkens misjon er universell, det vil si at den er ment å omfatte alle tider og folk, og at katolikker er forpliktet til å bekjenne at Kirken som Kristus grunnla, «finnes i [*subsistit in*] Den katolske kirke, styrt av Peters etterfølger og de biskoper som står i kommunion med ham».

Som pave utga Benedikt tre encyklikaer: den første om den teologiske dyden kjærlighet, den andre om den teologiske dyden håp og den tredje om forholdet mellom kjærlighet og sannhet innen sosial rettferdighet. Han laget et utkast til en fjerde encyklika om den teologiske dyden tro, men den ble ikke offentliggjort under hans pontifikat. En versjon av utkastet utkom som pave Frans' første encyklika. Benedikt utga også fire såkalte apostoliske formaninger: *Sacramentum Caritatis* (2007), som tok opp tema fra hans liturgiske arbeider fra før han ble pave, *Verbum Domini*, som fokuserte på kristologi og Den hellige skrift, samt *Africae Munus* (2011) og *Ecclesia in Medio Oriente* (2012), som tok opp Kirkens situasjon i henholdsvis Afrika og Midtøsten.

En konsistent teologisk visjon

Finnes det en kjerne i alt dette? Noen journalister velger den psykologiserende tolkningen som sier at den unge Ratzinger var en radikaler som ble reaksjonær i 1968 (da resten av hans generasjon gikk i motsatt retning), men det er bred enighet blant akademiske teologer om at han aldri skiftet teologisk ham. Det kirkelige miljøet endret seg fra en kontekst der det å være ny-augustiner og kritisk i forhold til barokk skolastikk var regnet for å være radikalt, til en kontekst hvor enhver form for augustinsk teologi ble sett på som ultrakonservativt. Samtidig gikk den vestlige kulturen fra å være kristen i en eller annen form (hovedsakelig katolsk, kalvinistisk eller luthersk)

til å være post-kristen. Men Ratzingers eget teologiske rammeverk forble stabilt.

Joseph A. Komonchak har skrevet at «man kan se en distinkt og konsistent tilnærming helt fra Ratzingers *Innføring i kristendommen* (1968) til prekenen han holdt ved sin innsettelse som pave».¹ Lieven Boeve og Gerard Manion konkluderer likeledes med at «Ratzingers teologiske innsikter ikke har gjennomgått noen grunnleggende endring, de har snarere vist en fast indre konsistens gjennom mer enn femti år».² Francis Schüssler Fiorenza, en tidligere Ratzinger-elev, sa det slik da han ble valgt til pave: «De negative slagordene er gale, de personlige beskrivelsene er sanne, og de biografiske forklaringene er i det store og det hele misvisende. De overser at Ratzinger fra sin ungdom har hatt en konsistent teologisk visjon.»³

I kjernen av denne visjonen finner vi både en trinitarisk kristosentrisme tungt påvirket av den hellige Bonaventura og Romano Guardini, og en

augustinsk ekklesiologi tungt påvirket av Henri de Lubac og Hans Urs von Balthasar. Vi finner også et klassisk thomistisk fokus på sannhet, en kristen beskjeftigelse med gresk filosofi og en interesse for personalisme, formidlet via arbeidene til Martin Buber og Peter Wust. Sistnevnte er typisk for Europa rundt midten av det tyvende århundre og utgjør et supplement til greske filosofiske ideer og kategorier. I kjernen av Ratzingers visjon finnes også en beskjeftigelse med den affektive dimensjonen av åndelig og moralsk liv, for tradisjonens betydning for vår erkjennelse, historiens teologiske viktighet og transcendentale skjønnhet (særlig skjønnhetens rolle i historien) – alt dette karakteristiske interesser for attenhundretallets romantiske bevegelse. Til sammen viser disse ulike elementene i Ratzingers teologi forskjellige fasetter av en inkarnatorisk humanisme.



Til sammen viser disse ulike elementene i Ratzingers teologi forskjellige fasetter av en inkarnatorisk humanisme.

En teologisk antropologi

Det læremessige grunnlaget for denne humanismen finnes i kapittel 22 av konsildokumentet *Gaudium et Spes*, som Johannes Paul II var glad i å sitere. I 1969 skrev Ratzinger en omfattende analyse av *Gaudium et Spes*. Her var han svært kritisk til noen bestemte avsnitt i dokumentet, men roste det likevel for å presentere en dristig ny teologisk antropologi, som han beklaget ikke var blitt artikulert godt nok.⁴ Særlig fant han at det oppsto tvetydighet i tolkningen av *Gaudium et Spes* fordi dokumentet på langt nær presenterte en «tilstrekkelig radikal avvisning av en antropologi som er delt i filosofi og teologi». Teksten bygget fremdeles på «en skjematisk fremstilling av natur og overnatur» som «i alt for høy grad ble forstått som bare stående ved siden av hverandre». Den tok utgangspunkt i «fiksjonen at det er mulig å først konstruere et rasjonelt filosofisk menneskebilde som er allment forståelig, og som alle mennesker av god vilje kan enes om. De egentlige kristne læreutsagn blir lagt til dette som en slags krone på verket.» Den kristne delen av gåten mennesket ble presentert som en spesiell «vinkling» på antropologien, som «andre vel ikke vil krangle med oss om, men som i grunnen kan ignoreres».

Ratzinger beklaget at *Gaudium et Spes* etterlater spørsmålet om «hvorfor egentlig dette fornuftige og fullkomment frie mennesket som presenteres i de første paragrafene [av dokumentet], plutselig skal belemres med historien om Kristus».⁵ Ikke desto mindre var han enig med Johannes Paul II i at disse problemene kan overvinnes om man leser *Gaudium et Spes* i lys av paragraf 22. Han skriver:

Paragraf 22 vender (...) tilbake til utgangspunktet i paragraf 12 og tolker Kristus som den eskatologiske Adam, som allerede den første Adam pekte hen mot, som Guds sanne bilde som igjen omskaper mennesket til Guds likhet. Forsøket på å føre samtalen med ikke-troende på grunnlag av ideen om huma-

nitas når her sitt høydepunkt i bestrebelsen på å utlegge humaniteten kristologisk og slik nå frem til *resolutio in theologiam*, som – sant nok – også betyr en *resolutio in hominem* (forutsatt at betydningen av *homo* [mennesket] er forstått tilstrekkelig vidt). Man kan nok si at en ny form for helt kristosentrisk teologi her opptrer for første gang i et offisielt dokument fra læreembetet.⁶

Med andre ord, det «radikale» med paragraf 22 er at den bebuder det sentrale teologiske prosjektet i Johannes Paul IIs pontifikat: å behandle antropologi fra den trinitariske teologis perspektiv, og særlig ut fra kristologien. Wojtyła/Johannes Paul II gjorde dette i sine trinitariske encyklikaer *Redemptor Hominis*, *Dives in Misericordia* og *Dominum et Vivificantem*. Det er verd å merke seg at Ratzinger på slutten av 60-tallet så paragraf 22s potensial til å bli utbygget på denne måten, et helt tiår før Wojtyłas pontifikat, noe som fremgår av følgende sitat:

Tanken om *assumptio hominis* berøres først i sin fulle ontologiske dybde: Alle menneskers menneskenatur er én. Når Kristus tar på seg den ene menneskenatur, er det skjedd noe som berører ethvert menneske; hvert menneskes menneskenatur er fra nå av kristologisk bestemt (...). Denne måten å se det på er viktig nettopp også fordi den åpner veien fra inkarnasjonsteologi til korsteologi. En inkarnasjonsteologi som er for situert på vesensplanet, kan bli fristet til å slå seg til tåls med det ontologiske fenomenet: Guds og menneskets væren har blitt føyd inn i hverandre (...). Men når det blir tydelig at menneskets væren ikke består som et rent vesen og at det først blir seg selv gjennom realisering, da ser man også at man absolutt ikke kan slå seg til tåls med et rent essensialistisk perspektiv, da

må denne væren betraktes nettopp i sin realisering.⁷

Her ligger etter min mening det viktigste konvergenspunktet mellom Ratzinger/Benedikt og Wojtyła/Johannes Paul. Begge var interessert i relasjonalt, eller i den dimensjonen ved den menneskelige person som bestemmes av dens relasjoner med andre personer i tiden og historien, inkludert personene i Treenigheten. Som en av Ratzingers tidlige akademiske veiledere, Michael Schmaus, uttrykte det: «Naturen kan ikke nå sin fullbyrdelse i Guds kjærlighets og herlighets forgårder, men i bare hans trinitariske guddommelige livs indre kammer.»⁸ Michael Hanbys poeng i *Augustine and Modernity* var det samme. Han skrev at spørsmålet i den moderne kulturen er Treenigheten selv, og særlig hvorvidt meningen med menneskets natur og handling forstås innenfor Kristi formidling av kjærligheten og gleden som deles som en gave mellom Faderen og Sønnen, eller om det forstås som noe utenfor denne.⁹ Ratzinger/Benedikt ville vært helt enig. Et tilbakevendende tema i hans skrifter er tanken at kristendommen først og fremst handler om et menneskes deltagelse i Treenighetens liv og kjærlighet, formidlet gjennom sakramentene og særlig gjennom eukaristien.

Tro og fornuft

I sin kommentar til *Gaudium et Spes* påpekte Ratzinger også at ikke bare var forholdet mellom natur og nåde fremstilt på en noe dualistisk måte i dokumentet, det samme var tilfelle med forholdet mellom tro og forståelse. Her var han kritisk til vanen med å postulere en klar distinksjon mellom filosofi og teologi, en vane han forbandt med den thomistiske tradisjon, men uten å nevne noen bestemte grener av denne tradisjonen eller anerkjenne de interne debattene som hadde rast rundt



Dette er en typisk augustinsk teologisk antropologi, som tar like mye hensyn til hode og hjerte, til objektivitet og affektivitet.

akkurat dette punktet i franske thomistiske sirkler på 1930-tallet.¹⁰ Han nøyde seg med å konkludere med at oppfatningen av filosofi og teologi som noe som står ved siden av hverandre, gradvis var blitt etablert, men at den «ikke lenger er tilstrekkelig», og at «det er og må være en menneskelig fornuft i troen – og motsatt at enhver fornuft er bestemt av et historisk ståsted og at den rene fornuft altså ikke eksisterer».¹¹ Kort sagt var han kritisk overfor tendensen til å tolke «fornuft» som kantiansk fornuft og til å se forholdet mellom tro og fornuft som noe utvendig.

For at dette utsagnet fra 1969 ikke skal avskrives som bunnpunktet i Ratzingers «teologiske tenåringsperiode», er det verdt å understreke at han gjentok sin motstand mot en «ren fornuft» i talen han holdt til de meksikanske biskopene i 1996. Der sa han at «nyskolastisk rasjonalisme feilet i sitt forsøk på å

rekonstruere *preambula fidei* med helt selvstendig tenkning, med ren rasjonell sikkerhet».¹² Han sa at Karl Barth gjorde rett i

å avvise at filosofien er troens grunnlag, uavhengig av troen, for hvis så var tilfelle «ville vår tro fra først til sist være avhengig av vekslende filosofiske teorier».¹³ Han avviste likevel Barths idé om troen som et rent paradoks som bare kan eksistere i kontrast til fornuften og fullstendig uavhengig av den.

Aidan Nichols har argumentert for at Ratzinger / Benedikts fremstilling av forholdet tro–fornuft «i høyeste grad [lyder] som Gilson» (som mener forholdet er iboende), med «en viss bevegelse i retning bautainisme – som på grunn av sin arv fra tradisjonalismen mente troen var en uunnværlig hjelper for fornuften om denne noen gang skulle nå frem til fundamentale sannheter».¹⁴ Nichols har også gjort oppmerksom på berøringspunktene mellom Ratzingers fremstilling av forholdet mellom tro og fornuft og fremstillingene hos Franz Jakob Clemens og Paul Tillich. Nichols observerte generelt at

Benedikt har for vane å forene «filosofi og teologi i en eneste differensiert, men også sammenhengende mental handling», og at det man dermed finner i Benedikts mange publikasjoner, er en «konvergens mellom den primært filosofiske meddelelsen av *logos* med den hovedsakelig teologiske åpenbaringen av kjærlighet».¹⁵

Dette er en typisk augustinsk teologisk antropologi, som tar like mye hensyn til hode og hjerte, til objektivitet og affektivitet. Som Paige E. Hochschild bemerket i sin *Memory in Augustine's Theological Anthropology*: For Augustin «kan de to spørsmålene om kunnskap og kjærlighet ikke skilles ad siden det ene fastsetter den andres objekt».¹⁶

Siden tro for Ratzinger/Benedikt opplyser fornuften, er ikke forholdet mellom de to noe utvendig (som Kant mente). De som foretrekker å tolke forholdet slik, viser ofte til dokumentet *Dei Filius* fra Det første vatikankonsil, men som Gregory Baum har vist, tok *Dei Filius* ikke opp spørsmålet om «hvordan kunnskap om Gud bygget på menneskelig fornuft, er relatert til Guds frelseshandlinger åpenbart i Kristus». Den «dypere forståelsen av åpenbaringen» som Det annet vatikankonsils *Dei Verbum* byr på, «introduserer en ny teologisk epistemologi».¹⁷ Baum sammenfatter denne epistemologien slik:

Det første vatikankonsil slår fast at «Gud, alle tings opphav og mål, kan kjennes med sikkerhet ut fra den skapte virkelighet ved den menneskelige fornufts lys». I henhold til Det annet vatikankonsil kan vi nå si at når Gud på tross av avstanden lar seg finne av mennesket sitt skaperverk slik det forstås av den menneskelige fornuft, skjer dette ikke på grunn av en uavhengig eller suveren handling fra menneskets side, men på grunn av kallet som Gud i sin nåde gjennom sitt skaperverk retter til menneskers sinn og hjerte. Den «naturlige» gudskjennskap er forbundet med frelseshistorien som er bestemt for hele

menneskeheten og en gang for alle åpenbart i Jesus Kristus.

Denne kritikken av ideen om fornuften som en uavhengig og suveren menneskelig akt, var et sentralt tema i *Lumen Fidei*, encyklikaen Benedikt laget utkastet til, men pave Frans promulgerte. Det er ikke overraskende siden den unge professor Ratzinger var en av dem som hjalp til med utkastet til *Dei Verbum* og dermed er velkjent med det Baum kaller dokumentets «nye teologiske epistemologi». Denne epistemologien er det mest interessante i encyklikaen hvis man betrakter den ut fra spørsmålet om teologisk utvikling.

Å holde verden åpen for Gud

Blant Benedikts mange pavelige prekener og dokumenter finnes tallrike eksempler på kritikk av modernitetens kultur fra et trinitarisk og kristosentrisk perspektiv. En av de mest utbygde står i hans andre encyklika, *Spe Salvi*, som noen kommentatorer har beskrevet som hans «medisin» mot sekularistiske tolkninger av dårlig formulerte utsagn i *Gaudium et Spes*. Selv om det sannsynligvis er en tilfeldighet (i betydningen ikke noe Benedikt gjorde med hensikt), er det en sterk gjenklang av *Gaudium et Spes'* paragraf 22 i nettopp avsnitt 22 av *Spe Salvi*. Benedikt skriver:

Den moderne tid må øve selvkritikk i dialog med kristendommen og dens forståelse av håpet. I en slik dialog må også de kristne på bakgrunn av sine erkjennelser og erfaring lære på ny hva deres håp virkelig består i, hva de kan tilby verden og hva de ikke kan tilby den. Den moderne tids selvkritikk må også omfatte en selvkritikk fra moderne kristendoms side. Denne må alltid på ny lære å forstå seg selv ut fra sine røtter. Vi kan bare gjøre noen tentative bemerkninger her. Fremfor alt må vi spørre: Hva betyr egentlig fremskritt; hva

lover det og hva lover det ikke? (...) Hvis det tekniske fremskrittet ikke akkompagneres av et tilsvarende fremskritt i menneskets moralske formasjon, i dets indre vekst (Jf. Ef 3,16; 2 Kor 4,26), da er det ikke noe fremskritt, men en trussel for mennesket og for verden.¹⁸

I det etterfølgende avsnitt 23 stiller han seg kritisk til ideer om rasjonalitet «løsrevet fra Gud» og argumenterer for at «Hvis fremskrittet for å være virkelig fremskritt har behov for menneskehetens moralske vekst, da må det være like nødvendig at fornuften, som gir evne til å kunne og å handle, blir utfylt ved at den åpner seg for troens frelsende krefter og skjelner mellom godt og ondt. Bare slik blir den en sant menneskelig fornuft.»¹⁹

Dette betyr at opplysningstidens prosjekt å løsrive troen fra fornuften, og så – med en svært redusert rasjonell evne – å gå i gang med byggingen av politiske utopier basert utelukkende på forskjellige former for trosfri rasjonalitet, aldri var i stand til å fremme den friheten man ønsket. Benedikts dom i *Spe Salvi* 24 er derfor at den «rette tilstand i menneskelige anliggender, verdens moralske velferd, kan aldri garanteres av strukturer alene, uansett hvor gode de måtte være».²⁰

Men ingenting i disse avsnittene skal tolkes som en oppfordring til kristen tilbaketrekning fra verden. Tidligere i *Spe Salvi*, i avsnitt 15, hadde Benedikt eksplisitt avvist tanken om at Kirkens støtte til klostervesenet har noe å gjøre med verdensflukt, og i senere avsnitt oppfordrer han katolikker til å «holde verden åpen for Gud» (avsnitt 34–46).

Mens *Spe Salvi* kan leses som en medisin mot sekularistiske fremstillinger av *Gaudium et Spes* som et kall til å tillempe den kristne tro til modernitetens kultur, kan man lese *Deus Caritas Est* som Benedikts svar på Nietzsches anklage om at kristendommen hadde drept

eros. Istedenfor å fremme ideen om at *eros* er mindre-verdig i forhold til *agape*, argumenterte Benedikt for at det er et symbiotisk forhold mellom de to formene for kjærlighet. Serge-Thomas Bonino har sammenfattet argumentet slik:

[For dem som skiller *eros* fra *agape*,] påtvinger personens subjektivitet kroppen en mening. Teknisk sett manipulerer personen kroppen på en måte som behandler den som en rent fysisk og ytre realitet. Dette synet er til syvende og sist ødeleggende for ekte kjærlighet. Det kobler den åndelige dimensjonen ved kjærligheten, ofte redusert til en kysk amorøs følelse, fra seksualiteten, som reduseres til en rent biologisk funksjon – og opphører å være et kjærlighetens sakrament.²¹

Legitim liturgisk pluralitet

Ratzingers/Benedikts interesse for menneskets affektive dimensjon var også tydelig i hans mange publikasjoner om liturgiske spørsmål. Et av pontifikatets mest dramatiske øyeblikk var publikasjonen av motu

propriet *Summorum Pontificum* den 7. juli 2007. Dokumentet opphevet restriksjonene på bruken av Johannes XXIIIs missale – populært kalt «den tridentinske messen» og

av Benedikt beskrevet som «den romerske ritus' ekstraordinære form». I sine publikasjoner fra før han ble pave, hadde Ratzinger bemerket at de som foretrakk Johannes XXIIIs missale fremfor Paul VIs, var blitt skydd som pesten og at dette var urettferdig.²² Det var ikke slik at den eldre formen var teologisk mangelfull. Paul VIs missale ble promulgert blant annet for å møte «det moderne menneskes» pastorale behov. Imidlertid fantes det en ganske betydelig andel katolikker som ikke



Det han virkelig var imot, var tanken om at en komité med akademikere eller et liturgiteam i en menighet skulle koke sammen sin egen originale liturgiform.

passet inn i denne sosiologiske kategorien og som foretrakk den eldre formens høytidelighet fremfor den folkeligheten som ofte preget feiringen av den nye formen.²³

I sin bok *Liturgiens ånd*, utgitt i år 2000, kritiserte Ratzinger mange pastorale ledes tendens til å feiltolke den nye formen som et kall til å fordumme liturgien. Han sammenlignet denne trenden med israelsfolkets dyrking av gullkalven og argumenterte for at tanken om at Gud skulle bringes ned på menneskenes nivå, rett og slett var apostasi.

Da han hevet restriksjonene mot bruken av den eldre form av den romerske ritus, sa Benedikt at han håpet de to formene ville «berike hverandre gjensidig». Han mente endringen som innebar å ha skriftlesninger på folkespråket i den nye – eller «ordinære» – formen, var en positiv utvikling, men mente likevel at de latinske *Gloria*, *Credo*, *Sanctus* og *Agnus Dei* burde høre til alle katolikkers kulturelle kapital uansett nasjonal bakgrunn – og det greske *Kyrie* også.

Pushet i retning av å ha bare én legitim romersk ritus, var en postreformatorisk utvikling. Etter konsilet i Trent overlevde noen få pre-tridentinske riter, inkludert den karmelittiske og dominikanske ritus, og Ratzinger/Benedikt mente at denne pluraliteten var fullstendig legitim. Hans grunnprinsipp var at det ikke er noe galt i å ha en pluralitet av riter så lenge hver enkelt kan spores tilbake til en rite med apostolisk opphav. Det han virkelig var imot, var tanken om at en komité med akademikere eller et liturgiteam i en menighet skulle koke sammen sin egen originale liturgiform.

Ratzinger gikk også mot mange etterkonsiliære liturgisters tendens til å dempe vekten på messens offerdimensjon og blåse opp tanken om et fellesskapsmåltid. Dette tenderte mot en protestantisk sakramentsteologi, og han avviste det bestemt. Hans apostoliske formaning *Sacramentum Caritatis* fyrte av flere bredsider mot praksiser og ideer som på en eller annen måte skilte skjærtorsdag fra langfredag. I dette dokumentet insis-

terte han også, med flere sitater fra den hellige Bonaventura, på at alt som angår eukaristien, skal kjenne- tegnes av skjønnhet.

Guds skjønnhet

Hvis Benedikt en dag blir kanonisert og utnevnt til kirkelærer, ville en mulig tittel for ham være «Den guddommelige skjønnhetens lærer» (*Doctor Pulchritudinis Dei*). Mens kommentatorer kan argumentere for både det sanne og det gode som den primære transcendentalen i Johannes Paul IIs spiritualitet, er det ingen tvil om at skjønnhet er den primære transcendentalen i Ratzingers/Benedikts. Det var Ratzinger som advarte om at «en teolog som ikke elsker kunst, poesi, musikk og naturen, kan være farlig. Blindhet og døvhet i forhold til det som er vakkert, er ikke noe tilfeldig, det vil nødvendigvis gjenspeile seg i hans teologi.»²⁴ Og enda mer ettertrykkelig understreket han:

Jeg er overbevist om at den virkelige apologi- en for det kristne budskap, det mest overbevi- sende belegg for dens sannhet – som oppveier alt som kan virke negativt – er helgenene på den ene siden, og det vakre troen har skapt på den andre. For at troen skal vokse i dag, må vi lede oss selv og de mennesker vi treffer, til et møte med de hellige og med det vakre.²⁵

Å lege historiske splittelser

Mens rehabiliteringen av Johannes XXIIIs missale muli- gens vil bli husket som det mest dramatiske initiativet i Benedikts korte pontifikat, vil det med tiden kanskje også bli regnet som viktig i helbredelsen av historiske splittelser. I fremste rekke blant disse er splittelsen med de tradisjonalistiske katolikker som regner Det annet v- tikankonsil som djevelens verk og motsetter seg Paul VI's missale og andre etterkonsiliære liturgiske endringer, og splittelsen med deler av Den katolske kirke i England som startet i 1533 da pave Klemens VII ekskommuniserte

kong Henrik VIII på grunn av hans påståtte skilsmisse fra dronning Katarina av Aragon.

På den anglikanske fronten svarte Benedikt på henvendelser fra grupper som *The Traditional Anglican Communion* om å bli opptatt i fullt felleskap med Den katolske kirke, med å etablere et anglikansk ordinariat. Dette er et kanonisk rammeverk som gjør det mulig for anglikanere å slutte seg til Den katolske kirke som hele menighetsgrupper i stedet for én og én, og gir dem muligheten til å beholde sin egen liturgi og sine egne prester. Hvis denne modellen viser seg vellykket, kan den brukes også for andre fellesskap som trakk seg unna kommunion med Romas biskop i det traumatiske 16. århundre, men som nå ønsker å vende tilbake. Bakgrunnen for dette er den betydelige utvikling i katolsk teologi siden den tridentiske æra og også at mange protestantiske kirkesamfunn er falt fra hverandre i liberale og evangelikale fraksjoner hvor sistnevnte finner at de står nærmere teologien uttrykt i Johannes Paul II og Benedikts læreembete enn det de mer liberale medlemmer av deres egne kirkesamfunn tror på. Det kan også hende at Ratzingers/Benedikts kjennskap til ortodoks teologi og personlige vennskap med ortodokse teologer, hvorav noen har vært hans studenter, i fremtiden vil bli sett som et viktig moment i økumenikken mellom Øst og Vest.

Det som forblir

Fremtidige forskere vil sannsynligvis lese hans skrifter på grunn av deres veltalende uttrykk for ulike fasetter av en inkarnatorisk humanisme, inkludert de teologale dyders rolle, deres relasjon til sannhet, godhet og skjønnhet, forholdet mellom den menneskelige person og Kristus, Jesu Hjerter-spiritualitet og de grunnleggende teologiske spørsmålene om forholdet mellom tro og fornuft, natur og nåde, Kirken og verden. De kommer

også sannsynligvis til å lese hans skrifter på grunn av deres tolkninger av Det annet vatikankonsils dokumenter. Ratzinger/Benedikt er ikke den eneste som har tolket konsilet, men han er definitivt en av de viktigste; og sammen med de fortolkende verkene til Johannes Paul II (hvis pontifikat han tjente i et samarbeid som varte et kvart århundre), vil skriftene hans bli klassikere.

Mens hans vitenskapelige arbeid holdt verdensklasse, var han ikke så effektiv som administrator, og han vil sannsynligvis bli husket som paven som gikk av fordi han ikke klarte å styre kurien. Likevel, til og med på dette området etterlot han seg noen bemerkelsesverdige klarsynte kommentarer om konflikten mellom det å være *manager* og hellighet. For eksempel noterte han at helgener ikke reformerte Kirken ved å legge planer for nye strukturer, men ved å reformere seg selv. Så «hva



For at troen skal vokse i dag, må vi lede oss selv og de mennesker vi treffer, til et møte med de hellige og med det vakre.

Kirken trenger for å svare på menneskets behov i enhver tidsalder, er hellighet, ikke management».²⁶ Helgenene, sa han, «var alle sammen kreative mennesker, ikke funksjo-

nærer i et apparat».²⁷ Han mente Kirken hadde for mye byråkrati.²⁸ Paulus, antydte han, var effektiv «ikke på grunn av briljant retorikk og sofistiskerte strategier, men fordi han brukte seg selv og gjorde seg sårbar i evangeliets tjeneste».²⁹

En kristen humanist

Ikke bare ble den unge Joseph Ratzinger voksen mens tyske byer lå i ruiner, Kirken selv var merket av flere århundrer med angrep og noen selvpåførte skader. Midt i det tyvende århundres tragedier, inkludert to verdenskriger, og midt i det kulturelle jordskjelvet i 1968 og dets ulike etterskjelv, var hans prosjekt å forsøke å minne mennesker på at kristendommen handler om personlig deltagelse i Treenighetens kjærlighet og liv, at åpenbaringen betyr åpenbaring av Faderen gjennom Sønnen

til en menneskehet hjulpet av Den Hellige Ånds gaver, at sannhet ikke er en slags gnostisk innsikt, men en person, og at håpet er illusorisk om det ikke er satt til Kristi oppstandelse. På ulikt vis brukte han hele livet i strid med sekulær humanisme på den ene siden og ulike former for dualisme som hadde sneket seg inn i etterreformatorisk katolsk tenkning på den andre. Han var hverken en liberaler eller en nyskolastiker, men en kristen humanist, en intellektuell med dyp kjærlighet til liturgien og til Kirkenes kulturelle tradisjoner og skatter.

Kardinal Joachim Meisner har kalt ham «teologiens Mozart», men en bedre beskrivelse er kanskje teologiens Carl Maria von Weber eller Anton Bruckner. Han inkorporerte romantiske elementer i læreembedets teologi uten å kaste vrak på det klassiske.

Oversatt av Heidi H. Øyma

Tracey Rowland er dekana ved *The John Paul II Institute* i Melbourne, Australia, og forfatter av to bøker om Benedikt XVI's teologi: *Ratzinger's Faith: The Theology of Benedict XVI* (Oxford University Press 2008) og *Benedict XVI: A Guide for the Perplexed* (London: T & T Clark 2010).

Deler av denne artikkelen er tidligere publisert på engelsk i *The Tablet* og *The Times* (London).

Noter

- 1 Komonchak, Joseph: «The Church in Crisis: Pope Benedict's Theological Vision» i *Commonweal* 3.6 (2005) s. 11–14
- 2 Boeve, Lieven og Mannion, Gerard: *The Ratzinger Reader: Mapping a Theological Journey* (London: Continuum 2010) s. 12
- 3 Shüssler Fiorenza, Francis: «From Theologian to Pope» i *Harvard Divinity Bulletin*, Vol 33 (2), 2005.
- 4 Jf. Ratzinger, Joseph: «The Dignity of the Human Person» i Vorgrimler, Herbert (ed.): *Commentary on the Documents of the Second Vatican Council* (London: Burns and Oates 1969). [Den norske oversettelsen er gjort ut fra originalteksten i Müller, Gerhard Ludwig: *Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften Band 7/2* (Herder: Freiburg 2012).]
- 5 Alle sitatene er fra *ibid.* s. 801 (den engelske utgaven s. 120).
- 6 *Ibid.* s. 856–857 (den engelske utgaven s. 159)
- 7 *Ibid.* s. 857–858 (den engelske utgaven s. 160)
- 8 Schmaus, Michael: *Katholische Dogmatik II* (München: Hueber 1962–1963) s. 200
- 9 Hanby, Michael: *Augustine and Modernity* (London: Routledge 2003) s. 73
- 10 For en fremstilling av disse debattene, se: Sadler, Gregory B. (redaktør og oversetter): *Reason Fulfilled by Revelation: The 1930s Christian Philosophy Debates in France* (Washington DC: Catholic University of America Press 2011). Boken presenterer deltagerne i debatten om en kristen filosofi i Frankrike på 1930-tallet og putter dem i tre kategorier: Nythomistiske motstandere av en kristen filosofi, thomistiske tilhengere av en kristen filosofi og ikke-thomistiske tilhengere av en kristen filosofi. For en mer allmenn fremstilling av de ulike tilnærmingene til spørsmålet om forholdet mellom tro og fornuft i den thomistiske tradisjonen, ikke begrenset til franske bidrag, se Kerr, Fergus: *After Aquinas: Versions of Thomism* (Oxford: Blackwell 2002).
- 11 Müller, Gerhard Ludwig: *Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften Band 7/2* op.cit. s. 802 (på s. 120 i Ratzinger, Joseph: «The Dignity of the Human Person» op.cit.)
- 12 Ratzinger, Joseph: «The Current Situation of Faith and Theology» i *L'Osservatore Romano* (6. november 1996) s. 4–6, her s. 6
- 13 *Ibid.*
- 14 Nichols, Aidan: *Faith and Reason: From Hermes to Benedict XVI* (Leominster: Gracewing 2009) s. 228–230. Bautainisme betegner ideene til Louis Bautain (1796–1867), som var filosofiprofessor i Strasbourg. Han reagerte på Opplysingstidens vektlegging av den menneskelige fornufts evner

Benedikt og Frans

- uavhengig av hjelp fra åpenbaringen. Bautrain er blitt kalt en «fransk Newman».
- 15 Ibid. s. 228 og 193
- 16 Hochschild, Paige E.: *Memory in Augustine's Theological Anthropology* (Oxford University Press 2012) s. 139.
- 17 Baum, Gregory: «Vatican II's Constitution on Revelation: History and Interpretation» i *Theological Studies* 28 (1), mars (1967) s. 51–75, her s. 62
- 18 Norsk oversettelse fra Benedikt XVI: *Frelst i håpet – En- cyklikaen Spe Salvi* (Oslo: St. Olav forlag 2008) s. 46–47, noe endret
- 19 Ibid. s 48
- 20 Ibid. s 51
- 21 Bonino, Serge-Thomas: «Nature and Grace in *Deus Caritas Est*» i *Nova et Vetera*, vol. 5 (2), 2007 s. 231–248, her s. 237
- 22 Ratzinger, Joseph: *God and the World: A Conversation with Peter Seewald* (San Francisco: Ignatius 2000) s. 231–248, se s. 237.
- 23 For Paul VI's egen forklaring av de pastorale, ikke teologiske, grunnene for innføringen av den nye messeboken i 1969, se hans tale under generalaudiensen den 26. november 1969. Her forsvarte han det nye missalet med begrunnelsen «moderne mennesker (...) liker et enkelt språk».
- 24 Ratzinger, Joseph: *The Ratzinger Report* (San Francisco: Ignatius 1985) s. 130
- 25 Ratzinger, Joseph: *On the Way to Jesus Christ* (San Francisco: Ignatius 2005) s. 38
- 26 Ratzinger, Joseph: *The Ratzinger Report* op.cit. s. 53
- 27 Ibid. s. 67
- 28 Jf. Ratzinger, Joseph: *Jordens salt* (Oslo: St. Olav forlag 1998) s. 264
- 29 Ratzinger, Joseph: *Images of Hope* (San Francisco: Ignatius 2006) s. 26

Benedikt XVI:

Troens og tankens forsvarer i vår tid

Som akademiker har Joseph Ratzinger i alle år beskjeftiget seg med spørsmålet om troens rasjonalitet og om vitenskapens betydning for teologien og troens liv. Dette er ikke noe særegent for Joseph Ratzinger, katolsk teologi kjennetegnes av søken etter å forstå det man tror, og også av å tro det man forstår. Dette sto sentralt også for Benedikt som pave.

**SE
GJL** Det er ikke så overraskende at en pave vil bruke sine krefter på å forsvare den kristne tro – det ligger jo i hans embete nettopp å forsvare troen. Kanskje er det mer overraskende at Benedikt brukte så mye energi på å forsvare fornuften. Ved flere anledninger trakk han frem ulike varianter av dette temaet, og så å si alltid når han henvendte seg til statsledere, politikere, representanter for academia og kulturlivet.

Her vil jeg belyse dette punktet i Benedikts tenkning og pontifikat ved å trekke frem fire taler der dette på ulike vis ble gjort til bærende tema. Disse talene er: 1) talen ved universitetet i Regensburg i september 2006, 2) talen til representanter for det franske kulturlivet i Bernardinenes kollegium i Paris i september 2008, 3) talen til de britiske folkevalgte i Westminster Hall i september 2010 og 4) talen til representantene i den tyske Bundestag i september 2011. På litt ulikt vis belyser disse talene Benedikts forståelse av forholdet mellom tro og viten.

Innledningsvis må det sies at talene representerer et utvidet fornuftsbegrep. Fornuft er her ikke kun forstått som en filosofisk kategori, men også som et potensiale for historisk, kulturell og sosial forståelse. Alle talene er dessuten holdt i utenomkirkelige sammenhenger. I den grad man kan «fragmentere» et liv på denne måten, kan vi si at vi her ikke primært møter teologen Ratzinger, men politikeren, tenkeren, kulturmannen og filosofen Ratzinger/Benedikt.

Troen er rasjonell i seg selv

Kjernepunktet i Benedikts tenkning om tro og viten er at troen dypest sett *er* rasjonell. I kristendommens innerste vev finner vi fornuften, for Gud selv er fornuftig. De samme lovene for fornuft og erkjennelse som gjelder for mennesker, gjelder også for Gud. Gud er altså ikke høyt hevet over menneskelig erkjennelse. Ikke fordi Gud binder seg under loven, men fordi Gud *står bak* den. Gud har imidlertid ikke laget en «fornuftens lov» på linje med

andre lover, den vokser ut av det faktum at det er slik Gud faktisk tenker og er i seg selv. Dette punktet går på et eller annet vis igjen i alle de fire talene.

I talen i Regensburg – som dessverre er alt for kjent for ettervirkningene den fikk på grunn av bruken av et sitat med anti-muslimsk klang – kritiserer han eksplisitt fideisme og voluntarisme. Fideisme er en samlebetegnelse på ulike retninger som alle mener at rasjonalitet ikke har noe med tro å gjøre, og at tro er høyt hevet over all kunnskap. Ifølge denne tankegangen kan mennesket aldri på noe vis nærme seg religionens sannheter ved hjelp av tankens kraft. Det er ren tro som alene kan gi mennesket innsikt i religionens sannhet.

Voluntarisme på sin side er en retning som hevder at det dypeste i virkeligheten er *vilje*, ikke fornuft, og at Gud hadde hatt muligheten til å handle annerledes enn det han har gjort hvis han bare hadde villet. For eksempel lærte Duns Scotus, fransiskaner på 1200-tallet, at moral-læren var grunnlagt på Guds frie valg og ikke på Guds fornuft. Dette resulterte i en allmektig og autoritær Gud som man ikke kunne forstå eller helt stole på.

Kristendom og gresk filosofi

Men Benedikt nøyer seg ikke med å si at Gud er fornuftig. Han hevder at Gud har et helt spesielt forhold til den greske tanke. Det er ikke historiske tilfeldigheter som gjør at kristendommen er så nært knyttet til antikk gresk tanke. I talen i Regensburg går han så langt som å si at det er en *symbiose* mellom den greske filosofiske tanke og den kristne kultur, en symbiose kristendommen ikke kan eksistere foruten. Og i motsetning til det flere samtidige teologer har hevdet, kan man ikke enkelt og greit luke ut det greske filosofiske og erstatte det med et annet filosofisk system for derved å si det samme på en annen

måte. Tilnærmingen mellom kristendom og gresk filosofi har funnet sted lenge før kristendommen begynte å vokse utover i Romerriket. *Septuaginta*, som er den greske oversettelsen av det vi kjenner som Det gamle testamente, utgjør et «selvstendig tekstuel vitne og et distinkt og viktig steg i åpenbaringens historie». Med andre ord er hellenisering av kristendommen ikke et skjellsord i Benedikts vokabular, men faktisk en del av åpenbaringen selv, og dermed ikke bare frukt av et tilfeldig kulturmøte.

Et annet interessant trekk i Benedikts filosofiske tenkning som kommer frem i det han sier om *Septuaginta*, er den nære sammenhengen mellom språk, filosofi og virkelighet. Det greske språket er ikke bare ord man kan oversette og uten videre forstå. Et filosofisk tankesystem vever seg inn i ordene, inn i syntaksen og inn i hele ut-

trykksmåten. For å forstå det som formidles, holder det derfor ikke bare å forstå ordene. Man må forstå den filosofiske rammen der ordene er formet. Men denne symbiosen mellom filosofi og språk er ikke

bare noe som foregår i et tankens univers. Den betegner virkelighet på en helt spesiell og pregnant måte. Den er et «distinkt og viktig steg i åpenbaringens historie» og dermed bærer av religiøs sannhet og virkelighet.

Benedikts eksegeese

Her synes jeg det er interessant å merke seg at Benedikt som ekseget faktisk er likeså inspirert av moderne protestantisk, som klassisk katolsk eksegeese. Hans tilnærming fokuserer på det indre-tekstlige, det som er å finne i ordene, i syntaksen, og i hele den litterære og grammatikalske oppbygning av tekstens helhet. Benedikts eksegeese fokuserer ikke på å forsøke å finne ut av hvordan forfatteren tenkte, ei heller på en skjult mening bak ordene, men på hva som faktisk står i teksten. Forfatterens tanker er i seg selv ikke tilgjengelige for leseren, det er



Det er ikke så overraskende at en pave vil bruke sine krefter på å forsvare den kristne tro. Kanskje er det mer overraskende at Benedikt brukte så mye energi på å forsvare fornuften.

imidlertid teksten forfatteren har etterlatt seg. Det er derfor et mål å kjenne forfatterens språk inngående, å tilegne seg alle mulige gode grammatikalske, litterære og historiske redskaper for å være en kompetent leser. Det er nettopp til den kompetente leser at tekstens mening viser seg. Benedikt fokuserer dermed på å benytte seg av de redskapene han har tilgjengelig for å kunne eksegere teksten han leser på en kompetent måte.

Når kristendommen i dag går i møte med nye kulturer, kan den dermed ikke bare enkelt velge bort det greske elementet og erstatte det med elementer fra nye kulturelle påvirkninger mens man beholder den nytestamentlige «kjerne». Det nye testamentet var skrevet på gresk, og vevd inn i det greske språket er den greske tanke, tanken om *logos* (fornuften). Den store *logos*-fortellingen i Johannesevangeliet er som et fingermerke fra den antikke greske filosofi. Når dette brukes for å beskrive kjernen i den kristne inkarnasjonslære, kan man ikke bare skille den ut. I selve læren om Guds Sønns inkarnasjon finnes det dermed et «gresk» element som vi ikke bare kan sløyfe til fordel for noe annet. I tillegg til den gammeltestamentlige og hebraiske bakgrunn til Johannesevangeliets fortelling, er den greske *logos*-læren en så integrert del av selve læren at den ikke lar seg skille ut fra den. Det rene bibelske foruten den greske påvirkning finnes altså ikke, ifølge Ratzinger.

Skriften som noe allment tilgjengelig

Punktet om troens egen rasjonalitet ser vi også i talen i Paris, og her er fokus enda mer på det tekstlige. Settingen er imidlertid en annen, for her snakker ikke Benedikt med universitetsfolk som i Regensburg, men med representanter for kultureliten. Temaet er den monastiske kultur og hva denne har hatt å si for europeisk kultur. Benedikt reflekterer rundt det faktum at munkenes liv besto i en *quaerere Deum*, en søken etter Gud. Men denne søken var ikke blind. Den var en søken etter en Gud de allerede kjente, og de søkte etter ham på steder de allerede hadde funnet ham, nemlig i Skriftene.

Rundt denne søken oppsto en skriftens kultur, en ordets kultur, sier Benedikt. Gud har åpenbart seg i skrift. Faktisk ikke bare i skrift i entall, men i en samling skrifter som har blitt til over et stort historisk spenn. Det er ikke gitt at en leser uten videre gjenkjenner det guddommelige Ordet i denne sammensatte samlingen av ord og skrifter. For å gjøre dette, kreves det eksegese. Dermed er det på et vis nødvendig med en kultur for at man skal kunne forstå Skriftens dyp. Denne kulturen er ikke basert på tro alene, men på tilegnelse og utvikling av relevante akademiske redskaper man kan benytte seg av i tolkning av skrift. Dette er allment tilgjengelig og ikke kun for den som tror.

Men denne «sekulære vitenskapen», som Benedikt kaller den akademiske skriftkulturen, blir først virkelig avgjørende når den brukes i søken etter Gud. Vitenskapen får altså sin verdi etter det objektet den er rettet inn mot, ifølge Ratzinger, og i dette tilfelle vil det si at skriftkulturen først når sin høyde når den brukes for å forstå Guds ord.

Også her ser vi et uttrykk for tanken om symbiose mellom tro og viten. Den troendes søken etter Gud krever redskaper. Siden tegnene man skal søke seg frem etter, har form av menneskelige ord, må redskapene som benyttes for å tolke tegnene, kunne benyttes nettopp til dette formål. Men redskapene utvikles og får sin sanne verdi av at de leder hen imot Gud.

Her viser Benedikt til klosterbevegelsens fokus på formasjon, dannelse og utdanning. Den menneskelige dannelse er i det ytterste rettet inn mot å forme menneskene slik Gud opprinnelig ville de skulle være. Dannelsen skal føre til at mennesket vokser og oppfyller sitt potensiale. I denne menneskelige dannelsen benyttes menneskelige midler, og disse sublimeres i og med at de leder menneskene til Gud. Dermed eksisterer vitenskapen i seg selv for å lede mennesket til Gud. Dette er en gjenklang av den klassiske katolske tanken om at filosofien er teologiens tjener (*ancilla theologiae*). Men Ratzinger taler ikke om vitenskapen som en underdanig tjener.

Den har en egenverdi i og med at den ikke bare *leder til* Ordet, men på sett og vis *er* Ordet i og med Guds inkarnasjon i menneskelig skikkelse og Guds ords inkarnasjon i det menneskelige språk.

Å kjenne det guddommelige Ordet

Likevel er gjenkjennelsen av det guddommelige Ordet, Guds Logos, ikke noe man kommer frem til ene og alene ved hjelp av akademiske metoder. Ved disse metodene kommer man frem til dypere kunnskap, og man kommer inn til «margen» i den originale teksten. Eksegesen er nødvendig for å forstå Bibelen. Men for å virkelig se dybdene og møte Ordet der, og for å se enheten i hele den kristne skriftsamlingen som Bibelen utgjør, må teksttolkningen finne sted i det troende fellesskapet som skapte tekstene og den kanon som utgjør én hellig Skrift, og som kjente enheten i Gud.

Enheten i de bibelske tekstene vokser ut av kjennskapen av Gud som én, og av livet i det kirkelige fellesskap. Dette er en del av mysteriet om den enhet i mangfold som er guddommelig og som er særegen for katolsk kristendom. Det er bare innen det troende fellesskapet at de ulike nyansene og betydningene i tekstene løper sammen og danner et eneste stort bilde av Gud. For å finne Guds Ord er det dermed ikke nok å lese de ordene som teksten er bygget opp av. Man finner Guds Ord i helheten av skrift, fellesskap og tilbedelse. Guds Ord, som Guds levende Sønn, er i tekstenes enhet, i historien og midt i det levende fellesskapet som han skapte.

Faren ved å gjøre spørsmålet om Gud subjektivt

Et annet kjernepunkt i Benedikts lære om forholdet mellom tro og tanke er behovet for å sikre at troen ikke reduseres til å bli noe rent subjektivt. Hvis det ikke er noen sammenheng mellom spørsmålet om Gud og menneskets rasjonelle evner, vil svaret nødvendigvis bare knyttes til den enkelte persons overbevisning. Dette, hevder Benedikt, er farlig både for den kristne tro og for fornuften selv. For troen er det farlig, for den vil overlates til det

Benedikt kaller de «ustabile elementene i enkeltmennesket», og dermed vil den ikke ha kraft til å danne fellesskap. Med ustabile elementer sikter Benedikt til det i mennesket som til stadighet endrer seg i takt med vekst, endrede omgivelser, følelser og ytre påvirkninger. Dette gjør mennesket i stand til vekst og endring, også i troen, men det gir ikke et fast holdepunkt som er uavhengig av disse ustabile elementene. Fornuften gir troen en mer stabil basis, og den gir også et grunnlag for fellesskap og felles språk som ellers ikke er mulig. I talen i Paris snakker Benedikt om hvordan fornuften i seg selv trues dersom den reduseres til kun å være gyldig på et rent positivistisk plan. Hvis fornuften bare skal beskjeftige seg med det som kan verifiseres og falsifiseres ved hjelp av positivistiske metoder (vekt, mål osv.), kan man si at fornuften har kapitulert fra å ville svare på grunnleggende menneskelige spørsmål.

Men Benedikt ser nettopp fornuften selv som en del av det genuint menneskelige. Man trenger fornuften ikke bare for å svare på positivistiske spørsmål, men også for å forstå mer grunnleggende logikk og dypere strukturer i menneskelivet. Fornuften har sin rolle innen alle felt som angår mennesket. Og det genuint menneskelige er også genuint guddommelig, ettersom mennesket er analogt med Gud, skapt i Guds bilde og likhet. Mennesket kan derfor ikke velge bort fornuften når det skal være religiøst, og fornuften kan ikke heve seg over det som er menneskelig.

Religion i det offentlige rom

Et annet aspekt ved dette kommer frem i Benedikts tale i Westminster Hall. Her reflekterer han over religionens rette plass i politiske prosesser, og perspektivet er primært etisk. Hvis troen og de moralske prinsippene man forfekter, kun er subjektive, er konsensus det beste man kan oppnå. Men når man skal lage lover eller gjennomføre andre demokratiske prosesser i et samfunn, er sosial konsensus om underliggende prinsipper et vaklende fundament.

Hvor mener Benedikt man så skal kunne finne prinsipper som er tryggere, og som likevel vil kunne favnes av flere enn de som bekjenner seg til kristen tro? Jo, de ligger i et normgrunnlag som er bygd på fornuft. Normene som ifølge kristendommen styrer rett handling, er ifølge Benedikt tilgjengelige for fornuften. Dermed vil de kunne diskuteres av flere enn bare de kristne. Hvis man vil finne objektive moralske prinsipper, vil religionen kunne bidra med å kaste lys over måten fornuften brukes på.

Religioner blir problemer i samfunn når de *ikke* legger vekt på fornuft, når fornuften ikke får være med på å renske opp i grumset og når den ikke får bidra til indre struktur av religionen. Da kan religion henfalle til sekterisme og fundamentalisme. Men på den annen side vil også fornuft som ikke gir noen rolle til religionen, kunne henfalle til ideologi som overser menneskets iboende verdighet. Slik oppstår diktaturer og andre ideologiske retninger som ikke gir rom for sant demokrati og enkeltmenneskers rette plass i samfunnet. Det blir derfor problematisk og farlig når religionene skvises ut av det offentlige rom, ut av politikken, og inn i den subjektive sfære. Dette, sier Benedikt, er særlig problematisk i land der man snakker høyt om toleranse.

For at religionene ikke skal skvises ut og bli en negativ effekt på et samfunn, er det nødvendig at det tilrettelegges for religionsutøvelse i offentlighetens rom. Dette vil si at alle mennesker i et land må kunne tilslutte seg en religion etter fritt valg, og at de innen denne religionen må få lov til å feire sine fester og høytider. Også politikere og mennesker i maktposisjoner har denne retten. For dem er det i tillegg avgjørende at de til enhver tid har friheten til ikke å måtte handle mot sin overbevisning eller sin samvittighet. Ratzinger argumenterer med at det nettopp er i det offentlige rom, til og med på nasjo-

nalt plan, at dialogen mellom tro og fornuft skal finne sted.

Her er det nok en gang fellesskapsaspektet som kommer frem i Ratzingers tenkning. Troen glir lettere ut i ufornuftig fundamentalisme når den er individualisert og privatisert, og fornuften glir lettere ut i ideologi og despotisme når den ikke åpner opp for religionens dybde. Det sanne menneskelige samfunn skapes ikke av fornuft alene, ei heller av tro alene, men i en felles og åpen dialog mellom disse to menneskelige aspektene.

Politisk konsensus og moralske spørsmål

I talen til Bundestag snakker Benedikt til politikerne om grunnlaget for loven. Loven, hevder Benedikt – med henvisning til kong Salomo som ber Gud om å få et lyttende hjerte for derved å styre rett – er til for å tilrettelegge for rettferdighet i samfunnet. Det er derfor politikernes

oppgave å fremme rettferdighet for alle mennesker. Politikere tenker forskjellig om hva som er rett, og derfor benyttes ofte konsensus som et viktig politisk redskap. Men når

det kommer til store moralske spørsmål, er bruk av konsensus farlig, sier Benedikt. Konsensus er ikke i seg selv noen garanti for at det som bestemmes, er rett og godt. Konsensus kan føre til et flertallets diktatur og urettferdighet.

Benedikt henviser til nazitiden for å demonstrere poenget med at flertallet også kan gå mot det som er rett. Under naziregimet ble det sanne og rette skilt fra makten og ødelagt av den, og i dette ble staten et instrument for å destruere den rettferdigheten den var satt til å vokte. Med menneskets nesten ubegrensede muligheter til å manipulere verden og overstige det tilsynelatende naturlige, har mennesket evnen til å destruere seg selv. Dette er åpenbart imot det som er godt og rett, og politikerne har som oppgave å beskytte



Mennesket kan ikke velge bort fornuften når det skal være religiøst, og fornuften kan ikke heve seg over det som er menneskelig.

menneskene fra dette. Hvordan? Gjennom å styre med rettferd.

Felles erkjennelse av det sanne og rette

Hvis konsensus ikke er garanti for det som er godt og rett, hva kan da gi en slik garanti? Det gode og det rette eksisterer som en objektiv virkelighet, sier Benedikt, og det er menneskenes oppgave å lære denne virkeligheten å kjenne. Fellesskapet bestemmer altså ikke hva som er rett, men fellesskapet er invitert til å *erkjenne* og å *finne* det som er sant og rett.

Dette krever at alle parter lytter til hverandre, og at de er villige til å åpne seg. For å finne det som er sant og rett, holder det ikke bare å tenke på det som er sant og rett for vårt eget lille fellesskap, men det må harmonere med det som er sant og rett for hele det store menneskelige fellesskap. Det som er sant og rett i én gruppe, kan ikke stå i motsats til det som er sant og rett i universell forstand. For at dette ikke bare skal reduseres til kollektivism, må man søke å ha for øye enkeltmenneskets eksistens i det store fellesskapet og fellesskapets rolle til å bevare og beskytte enkeltmennesket.

Den lovgivende forsamling i et gitt samfunn har dermed ikke rett per definisjon. Det finnes tilfeller der det motsatte er sant, nemlig at grupper som arbeider *mot* lovgiverne, representerer sannheten og det gode. Her bruker Benedikt igjen nazitiden som eksempel ved å peke på at motstandsgrupper som da kjempet *mot* gjeldende lovverk, var de som faktisk kjempet på den *egentlige* lovens side.

Det vanskelige spørsmålet i et samfunn som er religionspluralistisk, er imidlertid å finne *hvordan* man skal komme frem til det som er rett og godt og sant. Hvis vi holder oss til talen til Bundestag, ser vi at Benedikt fremhever at kristendommen aldri – i motsetning til an-

dre store religioner – har lagt frem et sett religiøse eller åpenbarte lover som et forslag til statens lover. Snarere har kristne tenkere alltid pekt mot naturen og fornuften som de kilder statens lover må springe ut fra. Dette synet har sine historiske røtter i en filosofisk og juridisk retning som begynte å ta form allerede i det annet århundre før Kristus. Her fant et møte sted mellom stoikernes naturlige lov og den romerske lov. Når de kristne omfavnet dette, tok de samtidig avstand fra et lovverk som var basert på den tradisjonelle religionen i Romer-

riket, nemlig polyteisme. De valgte fornuften fremfor religionen som lovens fundament, og dermed ville denne loven kunne være universelt gyldig. Nok en gang er det altså den antikke gresk-romerske tankeverden som dan-

ner rammen, slik vi så det i Regensburg-talen.

Avslutning

Joseph Ratzinger har gjennom et langt liv som teolog fokusert på forholdet mellom tro og fornuft, og dette har han også vært opptatt av som pave. Gjennom å trekke frem fire viktige taler han holdt i sin tid som pave, har jeg vist hvordan enkelte elementer har vært sentrale i hans tenkning om dette. Disse elementene er troens egen rasjonalitet, den avgjørende rollen gresk språk og tanke har hatt på kristendommens utvikling, viktigheten av en skriftens kultur, faren ved å gjøre tro til noe subjektivt og nødvendigheten av andre og mer universelt gyldige redskaper enn konsensus i fastsettelsen av lover.

De fire talene jeg har løftet frem, er hentet fra slutten av Joseph Ratzingers virke, fra hans tid som pave. Men de temaene han her tar opp, er slikt han har vært opptatt av gjennom hele sitt aktive liv som teolog og kirkeleder. Det kan derfor avslutningsvis være på sin plass



Troen er ikke noen blind opphopning av paradokser. Det er uberettiget å skyve mysteriet foran seg som en unnskyldning for at forstanden ikke holder mål, slik det ikke sjelden skjer.

å oppsummere ved hjelp av et utdrag fra en av Joseph Ratzingers tidligere verker.

Troen er ikke noen blind opphopning av paradokser. Det er uberettiget å skyve mysteriet foran seg som en unnskyldning for at forstanden ikke holder mål, slik det ikke sjelden skjer. Når teologien kommer til alle slags urimeligheter, og ikke bare unnskylder disse med henvisning til mysteriet, men om mulig forsøker å kanonisere dem, foreligger det et misbruk av den sanne idé om mysteriet. Mysteriets mening ligger ikke i at forstanden skal bli ødelagt, men langt mer i å gjøre det mulig å oppfatte troen som det å forstå. (...) Kunnskap om hvordan vi gjør verden funksjonell (...) bringer ennå ingen forståelse av verden og av det værende. Forståelse vokser bare ut av tro. Derfor er teologien som forstående, logos-tilknyttet tale om Gud en grunnleggende oppgave for den kristne tro.

Maria J. Sammut er teolog, utdannet ved Det teologiske Menighetsfakultet og det pavelige universitet Gregoriana i Roma. Hun arbeider med en PhD-avhandling om Joseph Ratzingers teologi om åpenbaring og tradisjon og er avdelingsleder i Pastoralavdelingen i Oslo katolske bispedømme.

Til videre lesning

Ratzinger, Joseph: *Innføringen i kristendommen* (Oslo: St. Olav forlag 1993)

Ibid: *Principles of Catholic Theology* (San Francisco: Ignatius Press 1987), se særlig del 1.

Ibid: *The Nature and Mission of Theology*, Ignatius Press, San Francisco: 1995, se særlig del 1 og 2.

De fire talene finnes på vatican.va.

Teksten er en utvidet versjon av et foredrag holdt i forbindelse med et miniseminar i regi av Luther forlag/Informasjonstjenesten i Oslo katolske bispedømme i 2013.



Foto: © L'Osservatore Romano

Andreas Dingstad

Benedikt XVI og Europa

Det er i kristendommen at våre kunstarter har utfoldet seg; det er i kristendommen at Europas lover – inntil nylig – har hatt sine røtter. Det er mot et bakteppe av kristendom at alle våre tanker har mening. En individuell europeer tror kanskje ikke at den kristne troen er sann, men det han sier, utfører og gjør vil likevel ha sitt utspring i den kristne kulturarven og får sin mening gjennom denne kulturen ...

T.S Eliot

I sine memoarer fra 2006 minnes forfatteren Günter Grass et møte med en ung teologistudent i en amerikansk krigsfangeleir i 1945. Grass, frivillig medlem av Waffen-SS i ung alder, blir fascinert av den unge mannen som siterer Augustin – og som nærmest drømmer på latin. Det eneste han ønsker, er å returnere til presteseminaret. «Jeg sa: Det finnes mange sannheter», skriver Grass. «Han sa: Det finnes kun én.» Studenten? Du gjettet riktig: Joseph Ratzinger. Denne scenen fra slutten av Den annen verdenskrigs drama er en passende introduksjon til den fryktinngytende oppgave å presentere Benedikt XVIs/ Joseph Ratzingers tanker om Europa – dets tilblivelse, fortid og fremtid.

S**E****G****J** Kontinentet har gjennomlevd mange kriser. Finanskrisen er dagens mote, med den også en følelse av håpløshet og manglende fremtidstro blant mange, særlig unge. For de av oss som daglig tråler politiske, religiøse og andre kommentarnettsider/blogger, er veien kort til god, gammeldags dystopi: manglende barnefødsler, finanskrisen, arbeidsledighet, menneskesortering, kristendommens tilbakegang, islams vekst – *take your pick*.

Jeg var lenge en av dem som levde på dystopien. Sene nattetimer foran skjermen resulterte i en blanding av sorg og frykt for det Europa mine barn en gang skal arve, lenge etter at tilfredse og rødvinfete 68-ere og deres velferdsstat har lagt inn årene for godt.

På et tidspunkt i prosessen måtte jeg imidlertid seriøst begynne å revurdere min katolske tro: Mørket begynte å ta overhånd. Hvis troen på at Gud virkelig ble menneske, ikke gir deg håp, styrke og glede – hva skal den da være godt for?

Europeeren *par excellence*

For min egen del ble det ingen ringere enn europeeren *par excellence*, Joseph Ratzinger, som klarte å sette ting inn i en større sammenheng og gi meg nytt håp.

Ratzinger, født i Bayern i 1923, vokste opp i en dypt katolsk setting hvor katolisismen gjennomsyret både det politiske og sosiale liv – hverdags som til fest. Vi ante

kanskje en viss nostalgi da han som pave Benedikt XVI ofte snakket om sitt barndoms Bayern, med hornmusikk, katolske festdager og et ordnet liv.

Men tiden går, og verden forandrer seg, så også Europa – kontinentet som for Ratzinger «kun sekundært er et geografisk konsept», primært et «kulturelt og historisk konsept». Europas identitet ble til i møte mellom filosofiens Athen, det bibelske Jerusalem og romersk lov. Tro og fornuft i et ordnet hele.

Europa ble Europa gjennom den kristne tro, som bærer med seg arven etter Israel, men samtidig har absorbert det beste av den greske og romerske ånd.
(Joseph Ratzinger, preken 13. september 1980)

Neida, kristendommen oppsto ikke i Europa, men det var nettopp her at den fikk sitt mest effektive kulturelle og intellektuelle uttrykk, og derfor forblir den på en spesiell måte identifisert med Europa.

Kosher for oss kristne, men provoserende for mange europeiske sekularister, som i diskusjonen om Europas sjel får spasmer når det gjøres et poeng ut av Kirkens siviliserende rolle.

Europa i dag og i morgen

Men tilbake til Ratzinger. Mange av hans tanker om Europa er presentert i boken *Europe: Today and Tomorrow* fra 2004, en samling foredrag og artikler. Det er denne lille boken som er utgangspunktet for herværende artikkel, krydret med enkelte andre referanser.

I boken maler Ratzinger brede historiske linjer tilbake til det romerske imperiet, Karl den store, middelalder og renessanse. For å skåne leseren hopper jeg imidlertid frem til tidlig 1800-tall, etter den franske revolusjon, hvor det sakrale fundamentet for historien, og staten

selv, ble avvist: *Historien ble ikke lenger målt ut ifra ideen om en preeksisterende Gud som formet den; staten ble derfor vurdert i rene sekulære termer, bygget på fornuften og borgernes vilje.*

Den sekulære staten fødes, Gud blir en privatsak som tilhører følelsenes – ikke fornuftens – sfære.

Nasjonalstatene bygges gjennom ensartede språklige regioner og vokser seg sterke. De store europeiske nasjoner har med ett en universell misjon og vender seg mot Afrika og Asia i et annekteringsprosjekt i kolonitiden. Teknologi og materialisme har gjort sitt inntog også i disse verdensdelene, med påfølgende sekularisering.

Men dette har også hatt en omvendt virkning. Islams fremgang kan for eksempel ikke bare forklares ut ifra økt

velstand i de muslimske land, påpeker Ratzinger. Islam gis næring ved at den også tilbyr de troende «en gyldig åndelig basis for folkets liv», en basis

som bare blir blekere og blekere i det gamle Europa – som forneker sitt religiøse og moralske opphav.

Etter den post-europeiske og teknologisk-sekulære triumf – med tilhørende globalisering – kan man få inntrykk av et Europa midlertidig paralysert, som med slapp potens og påfølgende dårlig selvtillit ser seg forbigått både økonomisk, kulturelt og befolkningsmessig.

... man sitter med inntrykket overalt i verden, men særlig i de rene ikke-europeiske verdener i Asia og Afrika, at selve den europeiske verd verden – de tingene Europa baserer sin identitet, kultur og tro på – har nådd sitt endepunkt og faktisk allerede har forlatt åstedet; at tiden nå er kommet for andre verdners verdssystem, det pre-columbianske Amerika, islam og asiatisk mystisisme.



... hva innebærer det for kristne i dag å være en «kreativ minoritet»? Det høres jo unektelig ganske så tøft og progressivt ut.

Ratzinger sparer ikke på kruttet når han i et foredrag fra 2003 stiller sin diagnose:

Det er en merkelig manglende fremtidsvilje. Barn, som jo er fremtiden, vurderes som en trussel mot det nåværende; det tenkes at de fjerner noe fra våre liv. De vurderes ikke som et håp, men snarere som en begrensning av livet her og nå. Dette innbyr til en sammenligning med det romerske imperiets forfall: Det fungerte fremdeles som en stor historisk kontekst, men i praksis levde det allerede av dem som med tiden skulle bryte den opp, fordi det selv ikke lenger hadde noen vital energi.

Dystopisk, sa du?

Fremtidsdiagnoser

Etter denne beskrivelsen introduserer Ratzinger to ulike fremtidsdiagnoser for Europa, basert på Oswald Spengler og Arnold Toynbees teorier om sivilisasjoners vekst og fall.

På den ene side: Den tyske historiefilosof Oswald Spengler (1880–1936), som i sitt verk *Vesterlandets undergang* (*Der Untergang des Abendlandes*) mente at han så et fellestrekk hos de store sivilisasjoner: fødsel, sakte vekst, kulturbloomstring, sakte nedgang, aldring og død. Vesten har for lengst nådd middagshøyden, ifølge Spengler, og på tross av en rekke forsøk på aktiv livshjelp er kontinentet og dets kultur dømt til å forvitne. Europa kan imidlertid overlevere sin tradisjon til en ny kultur, men er ferdig som et subjekt med egen identitet.

Spenglers historisk-sykliske teori møtte imidlertid mye motstand i mellomkrigstiden, særlig blant katolske tenkere, påpeker Ratzinger. En av dem var den britiske historiker Arnold Toynbee (1899–1975), forfatter av tolvbindsverket *A Study of History* (1934–1961).

Toynbee skiller mellom materielle/teknologiske fremskritt på den ene siden, og det han kaller «ekte

fremskritt»: åndeliggjøring. Krisen i Europa skyldes ifølge Toynbee sekularisering, religionens tilbakegang til fordel for dyrkelse av det materielle, nasjonen, teknologi og militarisme.

«Dersom vi kjenner krisens årsak, er det også mulig å vise veien til en kur: Vi må gjeninnføre den religiøse faktor, som – etter hans mening – består av den religiøse arv fra alle kulturer, men særlig det som gjenstår av vestlig kristendom», skriver Ratzinger. Toynbees teori legger sivilisasjonens skjebne i hendene til såkalte «kreative minoriteter» og oppfinnsomme individer.

Uavhengig av hvem som får rett, Spengler eller Toynbee, er vi forpliktet til å stille oss spørsmålet hva som kan sikre fremtiden, hva som kan «holde liv i Europas iboende identitet gjennom alle de historiske omveltninger», skriver Ratzinger. Den europeiske unions charter om grunnleggende rettigheter kan være «et første steg», et tegn på at Europa «igjen bevisst søker etter sin sjel».

Troende kristne bør ifølge Ratzinger se på seg selv som en av Toynbees kreative minoriteter, og med dette «bidra til Europas gjenervervelse av det beste fra egen arv, således til hele menneskehetens tjeneste».

Den kreative minoritet

Men hva innebærer det for kristne i dag å være en «kreativ minoritet»? Det høres jo unektelig ganske så tøft og progressivt ut. Det er i hvert fall ikke gjennom en trygg ghettotilværelse, hvor Kirken ukritisk aksepterer sin rolle som del av et kulturelt lappeteppes av særinteresser, hvor alle er like gode. For Ratzinger er denne kreative minoriteten en kulturformende kraft «som besitter en arv av verdier som ikke er fra en forgangen fortid, men en særs levende og relevant realitet». Kirken må altså sette ting på dagsorden, være til stede i den offentlige debatt og kjempe for det som er godt, sant og rett, sa Benedikt da han besøkte Tsjekkia i 2009.

Kirken kan bidra på flere områder, ikke minst gjennom en gjensidig berikende intellektuell dialog med agnostikere, gjennom utdanning og konkret hjelp til

fattige og marginaliserte. Trusler mot menneskeverdet, som abort og forskning på menneskelige embryoer, utfordrer kristne til å problematisere den moderne tolkning av begreper som *frihet* og *rettigheter*.

Men det er først og fremst en positiv visjon om mennesket som kjennetegner Benedikts kreative minoritet. Journalisten John Allen kaller det «positiv ortodoksi», et fokus på det katolisismen er *for*, ikke *imot*.

Benedikt og multikulturen

Videre fremhever Ratzinger et felles kjennetegn i alle kulturer: respekten for «det som er hellig for den andre», en respekt som forventes av alle borgere – selv den som ikke tror. Mens krenkelser av jødedom og islam sensureres, er det fremdeles *chic* og legitimt å håne og latterliggjøre kristen tro – «da er meningsfriheten med ett tilsynelatende det høyeste gode».

Ratzinger ser her masochistiske tendenser i den vestlige verden, et slags patologisk selvhat som kun ser tornen i eget øye, det den franske nyfilosofen Pascal Bruckner kaller «Botferdighetens tyranni» i boken med samme navn. Jeg siterer Ratzinger:

... ja, Vesten gjør et prisverdig forsøk på å være fullstendig åpen og forstå andre kulturer, men den elsker ikke lenger seg selv; fra nå av ser den bare i sin egen historie det som er klanderverdig og destruktivt, samtidig som den ikke lenger er i stand til å fornemme det som er fremragende og ekte. For å overleve trenger Europa en ny – og så visst en kritisk og ydmyk – aksept av seg selv, det vil si, dersom den ønsker å overleve. Multikulturalisme, som uopphørlig og lidenskapelig oppfordres og promoter, er ofte ikke annet enn overgivelsen og benektelsen av det som er ens eget, en

flukt fra egen arv. Men multikulturalisme kan ikke eksistere uten noe fast felles, uten referansepunkter basert på ens egne verdier. Den kan med sikkerhet ikke eksistere uten respekt for det hellige. En del av dette er respektfullt å nærme seg det som er hellig for andre, men dette kan vi bare gjøre dersom det som er hellig, Gud selv, ikke er fremmed for oss.

Bingo.

Multikulturalismen tvinger oss derfor til å «besinne oss og granske oss selv på ny», skriver Ratzinger. Men dette innebærer også et element av selvkritisk gransking for alle troende. Benedikt sier det igjen og igjen: Troen og fornuften er gjensidig berikende. Religionen kan forvrenses: lar den seg ikke «renses og struktureres» av fornuftens lys som et «kontrollerende organ», kan det få fatale følger. Ratzinger kaller det «religionens patologi». Men fornuften må også kunne «lytte til menneskehetens store religiøse tradisjoner». Seiler den kun sin egen sjø og ikke lar seg opplyse og korrigere, blir den destruktiv, representert med blant annet atombomben og mennesket som «produkt».

Når Kirken stadig gjentar dette, er det ikke for å «søke en særegen status for seg selv», men for å appellere til vår kollektive hukommelse, slik at «de verdier som brakte fred til kontinentet, frihet og verdighet til dets folk, må gis anledning til fortsatt å gi den næring», som Benedikt presiserte overfor EU-delegasjonen til Den hellige stol i 2009.

Påminnelsen burde være en oppvekker for et Europa som preges av manglende entusiasme for det europeiske prosjekt. På tross av de fredsbyggende resultater, grundig dokumentert da EU fikk fredsprisen av Den norske nobelkomite, var EU på mange måter alltid et eliteprosjekt. Brent av det 20. århundrets totalitære



Ratzinger ser her masochistiske tendenser i den vestlige verden, et slags patologisk selvhat som kun ser tornen i eget øye ...

feilgrep skulle nasjonalstaten nedprioriteres til fordel for en «Vidunderlig ny verden» av pan-europeisk samarbeid. Men folk sluttet aldri å se på seg selv som tyskere, franskmenn, engelskmenn etc. med egne kulturer. Hva som forener oss europeere – bortsett fra økonomisk vekst og samarbeid – var og er mer uklart.

En europeisk identitet?

Men hva er Europa, og finnes det en europeisk identitet? Jeg tenker umiddelbart på politikerne her hjemme som svettende forsøker å svare på det fryktinngytende spørsmål: Hva er norsk kultur? Problemet er at det ikke finnes noe 30-sekunders TV-vennlig svar.

Å definere Europa er om mulig enda verre. Europa er tyske *Kraftwerk* i *Europe Endless* (*Promenades and avenues ... Real life and postcard views ... Elegance and decadence ... Europe endless ...*). Det er Fellini, oktoberfest, Silvio Berlusconi, fotball, Mozart, kaker, Grand Prix, kunst, arkitektur – lav- og høykultur. Det er Europa i all sin kompleksitet som har formet oss på godt og vondt.

Syvende far i huset, Joseph Ratzinger, minner meg imidlertid på at bak alt dette hviler vi alle i det inkarnerte ordet, Gud som ble menneske, og at vi er forpliktet til å fortelle denne store historien om og om igjen – så vi aldri glemmer hvem vi er.

For det er jeg ham evig takknemlig.

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

 Gud skaber Alt af Intet –
og Alt hvad Gud skal bruge,
gjør han først til Intet.

Søren Kierkegaard
Journalen NB31

Andrea Tornielli

Padre Bergoglios konklave

I høst utgir St. Olav forlag Andrea Torniellis bok *Frans – paven fra den nye verden*, oversatt av Morten E. Stensberg. SEGL bringer her et utdrag som gir oss innblikk i de intense dagene før og under konklavet som ga oss den første ikke-europeiske pave.

SEGL Klokken åtte om morgenen den 27. februar står tre kardinaler ved et av bagasjebåndene på flyplassen Leonardo Da Vinci. De skal til Roma for å velge en pave og ankom nesten samtidig med fly fra henholdsvis Buenos Aires, São Paulo (Brasil) og Manila. De tre er Jorge Mario Bergoglio, Odilo Pedro Scherer og Luis Antonio Tagle. De to første er kledd som prester, den tredje er sivilkledd og ser ut som en unggutt. De kjenner hverandre. De respekterer hverandre. De hilser på hverandre. Den neste dagen møtes padre Bergoglio og kardinal Tagle i Sala Clementina. Tagle er korrekt antrukket i sort sutan med røde kanter, rød skulderkappe og *zucchetto*. Bergoglio spøker: «Vet du, på flyplassen i går var det en gutt som lignet på deg ...»

Hummes, erkebiskop emeritus av São Paulo og tidligere prefekt for kongregasjonen for kleresiet, skulle komme til å sitte ved siden av Bergoglio i Det sextinske kapell under konklavet. De to har kjent hverandre lenge. Dagen etter, kvelden den 28. februar, blir Den hellige stol vakant.

Den kommende paven bor alltid i *Domus Sacerdotalis Paulus VI*, et gjestehus for geistligheten på Via della Scrofa 70. Bergoglio er fast gjest de sjeldne gangene han er i Roma. Han er en kardinal som helst ikke forlater bispedømmet sitt. På Via della Scrofa er han kjent av alle, staben, de faste gjestene og prestene som kommer for å feire messe med ham om morgenen. Pre-konklavet innledes med generalkongregasjonene, møtene som kardinalene er innkalt til for å diskutere Kirkens fremtid, behov og problemer.

Bergoglio er vant til å stå opp tidlig om morgenen for å tilbringe lang tid i bønn foran tabernaklet. Til og med på dagene i forkant av konklavet tar han bena fatt, uten en *zucchetto* på hodet. Han går gjennom bakgatene i hjertet av Roma for komme til Vatikanet. Medias forventninger er høye, tusenvis av journalister fra hele verden er kommet til Den evige stad. Kardinalene møtes i den nye synodesalen, på torget utenfor inngangen til Troskongregasjonen svermer reporterne, fotografene

og kamerafolkene. De utgjør prøvelsene som følger med mediesirkuset. Kameralinsene følger ansiktene til de såkalte *papabili*. Padre Bergoglio ankommer i høyt tempo, men ingen gjenkjenner ham. TV-reporterne registrerer flere ganger at han kommer, men ingen nærmer seg ham eller stiller spørsmål.

Forrige gang

Situasjonen var ganske forskjellig fra for åtte år siden. Da hadde erkebiskopen av Buenos Aires, i likhet med 113 av de 115 kardinalene som skulle velge Johannes Paul II's etterfølger, sin første erfaring med et konklave.

Den colombianske kardinalen Alfonso Lopez Trujillo hadde vært den fremste pådriveren for valget av Benedikt XVI. Konklavet hadde vært raskt. Kardinalene hadde møtt hverandre om kvelden 18. april i 2005, og den påfølgende ettermiddagen under den fjerde avstemningen ble paven valgt. Overraskende nok hadde den kardinalen med flest stemmer etter Ratzinger, vært erkebiskopen av Buenos Aires. Ingen hadde lagt til rette for det.

En liten gruppe med hans nærmeste medbrødre hadde gitt uttrykk for at de hadde tillit til ham, det var nok at mange hadde lagt merke til ham. Under den andre avstemningen om morgenen måtte Bergoglio vinne en fjerdedel av stemmene. Hans navn måtte stå under teksten *Eligo in Summum Pontificem*. Men i forbindelse med lunsjen skjedde det noe. Antallet med kardinaler som ville stemme på Ratzinger steg, men gruppen rundt Bergoglio hadde nådd et antall som gjorde at de nok ikke kunne velge sin kandidat, men i stedet blokkere valget av en annen.

Men under den første runden om ettermiddagen kom vendepunktet. Den argentinske kardinalen mistet noen stemmer, men fortsatte likevel å beholde mange av dem. Og Ratzinger ble valgt. Om kvelden etter velsignel-

sen *Urbi et Orbi* og kveldsmaten forlot kardinal Bergoglio sitt rom i Casa Santa Marta og gikk til pavens rom. Han ville snakke med ham, men Vatikanets politi var alt på plass, så han gav opp. Kanskje det var en av grunnene til at Frans som nyvalgt ønsket å fortsette med å dele det samme bord og øyeblikk av fellesskap med sine «brødre, kardinalene»?

Hvis vi ser på den nyere historien knyttet til konklavene, kan vi slå fast at den kandidaten som blir nummer to ved et konklave, ikke blir pave i neste valg. Dessuten var padre Bergoglio allerede syttiseks år gammel.

Fremskynde konklavet?

I dagene forut for sedevakansen gjør Benedikt XVI i aller siste minutt noen endringer i reglene for konklavet. Det som er nytt i dokumentet, er uttrykt i to linjer som

er lagt til den apostoliske konstitusjonen som fastsetter reglene for valget av en pave. «Kardinalkollegiet gis myndighet til å fremskynde konklavets begynnelse ...» Den av-

gående paven bestemmer dermed at valget av hans etterfølger kan starte i det avstengte sixtinske kapell før de 15 dagene fra begynnelsen på *sede vacante* har utløpt, som var lengden Johannes Paul II hadde fastsatt i 1996.

En mulig fastsettelse av en tidligere dato ville bli gjort i forbindelse med kardinalenes samlinger som startet mandag 4. mars. Alle kardinaler som var i Roma, hadde rett til å være med å avgjøre en tidligere start på konklavet, ikke bare de under 80 som kunne delta i konklavet. Forutsetningene for en fremskyldelse er at alle stemmeberettigede kardinaler er i Roma eller har formidlet grunnene til at de ikke kan være tilstede, samt at deres fravær er kjent gyldig av kardinalkollegiet. Etter endringen lyder paragraf 37 i den apostoliske konstitusjonen:



Aldri før har så mange geistlige i et prekonklave og i full offentlighet bedt om kursendring knyttet til ledelsen av Vatikanets administrative apparat.

Videre fastsetter jeg at fra det øyeblikk Den hellige stol på lovlig vis er vakant, må det ha gått femten hele dager før konklavet kan begynne, slik at de som ikke er tilstede, kan innfinne seg. Likevel gis kardinalkollegiet myndighet til å fremskynde konklavets start, forutsetningen er at alle stemmeberettigede er tilstede. Dersom alvorlige grunner tilsier det, kan de også utsette valget med noen dager. Tyve dager er det maksimale antallet dager som kan passere etter at Den hellige stol er vakant, etter tyve dager er de kardinalene som er tilstede, pålagt å gå i gang med valget.

Benedikt XVI fremskyndet ikke datoen for konklavets begynnelse, heller ikke antydte han at kardinalene skulle gjøre det. Han gav dem muligheten til å fatte en beslutning i overensstemmelse med de nye retningslinjene, siden situasjonen Kirken nå befant seg i, representerte noe helt nytt: en tilstand hvor en pave går av og datoen for sedevakansen var kjent i god tid. Derfor var det ingen ting grunnleggende som ble endret i forbindelse med valgordningen. De endringene hadde pave Ratzinger alt gjort flere år tidligere da han gjeninnførte regelen om totredjedels flertall. For at en pave skal velges, må det alltid og i hvert tilfelle være slik, uansett hvor mange valgomganger som har vært gjennomført.

Klar tale og reformkrav

På en kald, men solrik mandag 4. mars møttes kardinalene. Diskusjonene begynte. Mange av talene handlet om kollegialitet og reform av kurien. Aldri før hadde så mange geistlige i et prekonklave og i full offentlighet bedt om kursendring knyttet til ledelsen av Vatikanets administrative apparat. Det var blitt rystet av Vatileaks-skandalen med offentliggjøringen av konfidensielle dokumenter fjernet fra skrivebordet til pavens sekretær, men også av dysfunksjonalitet og manglende koordineringsevne.

Kardinalene tok ordet etter hverandre i et ordsifte som var vennlig, men også rett på sak. Temaene gjaldt organiseringen av de forskjellige avdelingene innenfor kurien, hvordan de samarbeidet og forbindelsen med bispekonferansene. De kom opp med anmodninger som den nye paven vanskelig kunne se bort fra. De satte ord på erfaringer fra de siste årene, som slett ikke bare var positive, blant annet forholdet mellom Roma og de lokale bispedømmene. Flere tungvektene blant kardinalene tok opp spørsmålene uten omsvøp, de ønsket informasjon om Vatileaks-saken. De tok opp behovet for endringer i måten kurien og Statssekretariatet ledes på.

Svarene på de første anmodningene var på ingen måte uttømmende. Pave Ratzinger hadde avgjort at rapporten forberedt av de tre kardinalene Herranz, Tomko og De Giorgi, som omhandlet tyveriet av dokumenter og visse skandaler innenfor kurien, skulle overleveres til hans etterfølger og ikke til kardinalene før konklavet. Men de kardinalene som ønsket det, fikk likevel tilgang til noe informasjon fra rapporten gjennom fortrolige samtaler med dem som var ansvarlige for den. Ikke desto mindre svirret navnene rundt på dem man mente var involvert, sentrale legfolk ansatt i Vatikanet, betydningsfulle italienske ledere som har hatt gode forbindelser med Statssekretariatet. Kardinal Tarcisio Bertone, statssekretær under Benedikt XVI og *camerlengo*, ble ofte gjenstand for kritikk knyttet til lederstil. Som *camerlengo* har han et spesielt ansvar under sedevakansen. Hva gjaldt kurien mer generelt, var de fleste kardinalene enige om at det ikke var grunn til å utsette endringene som Benedikt XVI skulle ha siktet til på askeonsdag og beklaget at han ikke hadde fått satt ut livet. Flere reformforslag ble presentert for de øvrige kardinalene av kardinal Francesco Coccopalmerio, president for Det pavelige råd for tolkningen av lovtekster.

Det ble snakket om behovet for bedre kommunikasjon mellom paven og lederne i de forskjellige avdelingene innenfor Vatikanet. Med andre ord, forhold knyttet til en direkte adgang til paven og utveksling av infor-

masjon. Tidligere hadde det vært såkalte «planlagte audienser» møter med paven fastsatt et år i forkant, ikke bare for prefektene i kongregasjonene, men også for sekretærene som var nummer to i den administrative ledelsen.

I løpet av de siste årene hadde antallet slike audienser blitt redusert, og de omfattet bare enkelte ledere innenfor den sentrale administrasjonen, slik som prefekten for Kongregasjonen for biskoper og prefekten for Kongregasjonen for troslæren. I stor grad fungerte Statssekretariatet som en buffer. Det er eksempler på at kardinaler som ledet sentrale organer i kurien, måtte vente måneder før de fikk treffe paven.

Under møtene før konklavet ble også behovet for sterkere koordinering og utveksling av informasjon innenfor kurien selv og de forskjellige kontorene drøftet. Det gjorde også forholdene mellom sentrum og periferi, mellom Den hellige stol og bispekonferansene. Det ble understreket at lokalkirkenes behov må tillegges større betydning. En høyere grad av kollegialitet vil være avgjørende for at hendelsene som har preget kurien de siste årene, ikke skal gjenta seg. Tyskeren Walter Kasper, østerrikeren Christoph Schönborn, ungaren Peter Erdö, peruaneren Juan Luis Cipriani Thorne, franskmannen Andre Vingt-Trois, spanjolen Antonio Maria Rouco Varela, inderen Ivan Dias, slovaken Franc Rodé og italieneren Giovanni Battista Re kom med innspill som målbar et ønske om at Kirkens sentrale ledelse skulle utøves annerledes, sammen med forslag til enkelte reformer.

Kravene om en endring av tempo, større kollegialitet og en mindre isolert pave som ikke ble skjermet av Statssekretariatet, var nødt til å få følger for konklavet. Et annet tilbakevendende tema under generalkongregasjonene var ledelsen av IOR, «Vatikanbanken». Fortsatt var den merket av forrige års hendelser hvor presidenten i banken, Ettore Gotti Tedeschi, fikk sparken. Det ville likevel være feil å tro at diskusjonene i forbindelse med generalkongregasjonene kun handlet om kuriens problemer.

En tale på tre minutter

Det var en forståelse blant kardinalene om at det viktigste var nyevangeliseringen. Hvordan fortsette på den veien som var begynt av pave Benedikt? Hvordan skal evangeliet forkynnes på nye måter for dem som har kommet bort fra troen i våre sekulariserte samfunn? Kristen misjon og forkynnelse var temaene som ble oftest diskutert under debattene. Da kardinal Bergoglio entret podiet om morgenen 7. mars, holdt han en tale som varte knapt tre og et halvt minutt, han brukte ikke de fem minuttene han hadde til rådighet. Han snakket om «den glade forkynnelsen av Guds kjærlighet og barmhjertighet», om en kirke som er nær mennesker der hvor de bor. Det var et slående innspill. Flere av kardinalene som hørte ham, sa: «Han snakket fra hjertet.»

Det var løpet av disse dagene, i forbindelse med diskusjonene, møtene, lunsjene, under middagene og i kaffepausene, at kandidaturet til erkebiskopen av Buenos Aires tok form. Rundt ham var det ingen virkelige «pavemakere» eller noen form for organisert kampanje. I stedet var det en utbredt og sterk beundring. Blant dem som vurderte å stemme på ham, var det asiatiske og afrikanske kardinaler, noen fra Sør-Amerika, fra USA, til og med italienere fra kurien. Geopolittikk spilte en liten rolle under konklavet. Selv om Bergoglio ble den første latinamerikanske paven, var ikke hans geopolitiske bakgrunn det avgjørende elementet i forbindelse med valget.

Mens media i all hovedsak fokuserte på aktuelle kandidater, de såkalte *papabili*, som italieneren Angelo Scola, erkebiskopen av Milano; canadieren Marc Ouellet, prefekt i kongregasjonen for biskoper; amerikanerne Sean Patrick O'Malley og Timothy Michael Dolan, erkebiskoper av henholdsvis Boston og New York – begynte forskjellige kardinaler å vurdere Bergoglio. Han dukket knapt nok opp i det internasjonale rampelyset som ble rettet mot favorittene dag ut og dag inn.

Etter en uke med møter var forslagene som lå på bordet blitt tydeligere, og aktuelle kandidater hadde styr-

ket sin stilling. Likevel hersket forventningene om at det kommende konklavet ville bli vanskeligere og mer komplisert enn det som fant sted åtte år tidligere. Mandag 11. mars fant den siste generalkongregasjonen før konklavet sted. Padre Bergoglio bodde fremdeles i gjestehuset på Via della Scrofa. Tidligere denne morgenen hadde han ikke feiret messe, men vært ministrant. Klokken var 6.30 om morgenen, den eldre jesuittiske biskopen som gjorde tjeneste under messen for en yngre prest, skulle senere høre navnet sitt flere ganger i forbindelse med avstemningene under hvelvingene i Det sixtinske kapell.

Torsdag 12. mars var Roma preget av vind og regnvær. På Petersplassen ledet kardinal Angelo Sodano messen *pro eligendo Pontifice*, den spesielle messen for et pavevalg, som ble feiret av alle kardinalene, de stemmeberettigede under åtti år og de som ikke får delta i konklavet. Sodano bar den samme messehagelen Joseph Ratzinger brukte åtte år tidligere. Men Sodanos preken stod i kontrast til Ratzingers fra den gang, den var en hymne til barmhjertigheten. Jesu barmhjertighet «er en kjærlighet som erfares på en særlig måte i møte med lidelse, urettferdighet, fattigdom og all former av menneskelig svakhet, fysisk og moralsk. En barmhjertighetens sendelse, et oppdrag som er blitt gitt av Kristus til hyrdene i hans Kirke, i særdeleshett til biskopen av Roma.» Egenskapene skildret av den eldre dekanen for kardinalkollegiet, som selv var for gammel til å delta i konklavet og som hadde ledet generalkongregasjonene i forkant, er langt unna det som kan beskrives som en pavelig administrator – en som svinger pisken over kurien og uten opphør avfyrrer fordømmelser over et sekularisert samfunn. Kirken trenger ikke en politimester eller administrator med delegerte fullmakter. Den trenger en hyrde, et ekte, lidenskapelig vitne om evangeliet, en som gir mennesker håp i hjertet.



Rundt ham var det ingen virkelige «pavemakere» eller noen form for organisert kampanje. I stedet var det en utbredt og sterk beundring.

Bildet Sodano tegnet, var et positivt bilde av en pastor som fremfor alt er dedikert til å evangelisere. Å forkynne Kristus er en handling som mer enn noe annet er «den største barmhjertighetsgjerningen» og «det fremste bidraget til utvikling»; kardinaldiakonen siterte pave Benedikt og encyklikaen *Populorum Progressio* av Paul VI.

I prekenen snakket Sodano om Kirkens enhet, om den særlige tjenesten som paven utøver for å styrke den. I den sammenheng sa han at «hver og en av oss må arbeide for bygge Kirkens enhet (...). Hver og en av oss er kalt til å samarbeide med Peters etterfølger.» En mulig hentydning til de mange anmodningene fra forskjellige hold om større kollegialitet på sentralt nivå i arbeidet med å lede Kirken. Sodano minnet om at «jo høyere og jo mer universelt et pastoralt embete er, desto større må hyrdens barmhjertighet være».

Kardinalen som var tidligere statssekretær for pave Johannes Paul og til å begynne med også for pave Benedikt, snakket om viktigheten av at Den hellige stol under de siste

pavene hadde blitt involvert i «initiativer som har vært til gagn for både enkeltmennesker og det internasjonale samfunn, fordi man uten opphør har fremmet rettferdighet og fred. La oss be om at den fremtidige paven fortsetter med dette arbeidet på et verdensomspennende nivå» – en referanse til Den hellige stols internasjonale rolle, som de siste årene har fått nye dimensjoner med tanke på de store krisene i verden. Sodano avrundet prekenen med en oppløftende bønn «om at Herren vil gi oss en pave som (...) med et generøst hjerte omfavner oppdraget med å lede i barmhjertighet».

Det ville vært feil å trekke upassende konklusjoner fra en oppbyggelig tekst, men ordene syntes å passe svært godt på Bergoglio. Talen erkebiskopen av Buenos Aires holdt under generalkongregasjonene og Sodanos preken, har begge barmhjertighet som budskap.

Extra omnes

Halv fem om ettermiddagen gikk de 115 kardinalene som skulle velge ny pave, i prosesjon fra Det paulinske kapell til Det sixtinske kapell, der de påkalte Den Hellige Ånd. Hver og en av dem sverget på Evangelieboken, lovet å ikke avsløre noe fra valget, og – hvis han var den ene som skulle bli valgt – å utføre embetet som Peters etterfølger. «Vi lover, forplikter oss til og sverger også at den av oss som etter guddommelig ordning blir valgt til romersk pave, trofast vil vie seg til utførelsen av petersemetet som hyrde for den universelle kirken, og ikke unnlate å stadfeste og forsvare iherdig Den hellige stols åndelige og verdslige rettigheter og frihet.»

Etter at *extra omnes* (alle ut!) var forkynt av den pavelige seremonimester Guido Marini, lyttet de stemmeberettigede til en meditasjon av kardinal Prosper Grech (som var over 80 og ikke berettiget til å delta på konklavet). Umiddelbart bestemte de seg for en innledende avstemning. Den første runden var viktig. Den gav muligheten for å evaluere hvor mange og hva slags type kandidater som var på banen. Jorge Bergoglio kom i gang fra begynnelsen og hadde betydelig støtte. Andre stemmer gikk til kardinalene Angelo Scola, Marc Ouellet og Odilo Pedro Scherer. Erkebiskopen av Buenos Aires var ingen outsider, en kandidat for den andre eller tredje dagen dersom konklavet låste seg. Blant dem som stemte for ham, var det asiatiske og afrikanske geistlige, kardinaler fra Latin-Amerika og USA, til og med noen italienske fra kurien.

Vi må ikke glemme talen Bergoglio holdt i forbindelse med generalkongregasjonene, eller det faktum at den argentinske kardinalens autoritet hadde økt i eksterne fora i årene etter konklavet i 2005. Det gjaldt for eksempel arbeidet i forbindelse med møtet til Den latin-amerikanske bispekonferansen (CELAM) i Aparecida

2007 sammen med deltakelsen hans på bispesynodene i Roma.

Konklavets første runde tirsdagskvelden 12. mars viste styrken i Bergoglios kandidatur. Kvelden ble avsluttet i Casa Santa Marta, hvor kardinalene spiste, samtalte og bad. Natten som skilte første avstemningsrunde fra den andre, gav mulighet til ettertanke slik at kardinalene kunne returnere til Den sixtinske kapell med fornyede tanker. Onsdag 13. mars om morgenen gjorde kardinalene seg fort ferdig med prosedyrespørsmålene knyttet til valget. Røyken midt på dagen var svart. Valget ved dagens slutt antydte at «Ratzinger-effekten» hadde virket også for Bergoglio, med andre ord hadde den argentinske kardinalen gradvis vunnet støtte. Det hadde vært som en bølge som bygde seg opp og kulminerte først med den hvite røyken onsdag kveld.

«De søramerikanske kardinalene satte stor pris på Bergoglio, derfor støttet mange ham», sa den brasilianske kardinalen Raymundo Damasceno. Dagens siste avstemning

var avgjørende». Buenos Aires' kardinal hadde nærmet seg to-tredjedelsgrensen for antallet stemmer alt under den foregående runden. Bergoglio ble trøstet av kardinal Claudio Hummes mens stemmene ble avgitt. Hummes var hans venn og satt ved siden av ham og spilte også en rolle i forbindelse med navnevalget til den nye paven.

Vocabor Franciscus

Klokken var 19.05, tidspunktet ble notert av kardinal Angelo Comastri. Kardinalen av Buenos Aires svarte *accepto* på dekanens spørsmål. Han sa til de stemmeberettigede: «*Vocabor Franciscus*» – «Jeg skal hete Frans.» For første gang i Kirkens totusenårige historie tok en av Peters etterfølgere navnet Frans.

Helt siden navnevalget ble annonsert, har noen antydte at *il Poverello*, den fattige fra Assisi, ikke var den



Blant dem som stemte for ham var det asiatiske og afrikanske geistlige, kardinaler fra Latin-Amerika og USA, til og med noen italienske fra kurien.

egentlige inspirasjonskilden. Paven selv forklarte imidlertid dette i møte med journalistene 16. mars. «Enkelte mennesker skjønnte ikke hvorfor Romas biskop ville kalle seg Frans», sa pave Bergoglio, og dermed «tenkte noen på Frans Xavier og Frans av Sales ...» Disse tolkningene dukket opp flere ganger. Mange syntes det var merkelig at en jesuittpave skulle ta navnet til grunnleggeren av fransiskanerne. Det var en avgjørelse som ikke modnet over tid, men oppstod som et resultat av en venns trøstende omfavelse: «Under valget hadde jeg den tidligere erkebiskopen av São Paulo ved siden av meg. Han var også tidligere prefekt for Kongregasjonen for kleresiet, kardinal Claudio Hummes (OFM) er en kjær, kjær venn.» Paven fortsatte: «Da ting ble litt 'farlige', trøstet han meg. Og da stemmene nådde to-tredjedeler, fulgte den sedvanlige applausen fordi paven var blitt valgt. Da klemte han meg og sa: 'Ikke glem de fattige.'»

Paven fortsatte:

Ordene satte seg fast her [paven slo seg på pannen], de fattige, de fattige. Så, umiddelbart i tilknytning til de fattige, tenkte jeg på den hellige Frans av Assisi. Deretter tenkte jeg på krigene, mens opptellingen fortsatte. Og Frans var en fredens mann, slik kom navnet til hjertet mitt, Frans av Assisi. For meg er han en fattigdommens mann, en fredens mann, en mann som elsket og beskyttet skaperverket. Men akkurat nå går det ikke så bra med vårt forhold til skaperverket, ikke sant? Han er mannen som gir oss en ånd av fred, den fattige mannen (...). Å, som jeg ønsker meg en Kirke som er fattig og for de fattige!

Her var forklaringen på opprinnelsen til et enestående pavenavn, avsluttet med et viktig budskap. Frans snakket om en kirke av fattige og på samme tid, helt fra starten av sitt pontifikat, sende han ut tydelige signaler i tråd med akkurat det.

Paven stoppet ikke her. Med humor fortalte han journalistene om hva de andre kardinalene sa. «I etterkant kom noen med forskjellige morsomme bemerkninger: 'Men du skulle tatt navnet Adrian, for Adrian VI var en reformator, og vi trenger reformer' ...» Under de foregående dagene hadde kardinalene snakket mye om en mulig reform av kurien. Det er opplagt at paven ikke ønsker at det er denne prioriteringen som skal si alt om hvem han er. «Og en annen sa til meg, nei og nei, navnet ditt skulle vært Klemens, men hvorfor? Klemens XV, for da ville du fått hevn over Klemens XIV, som undertrykte jesuittene!»

Den siste Klemens som undertrykte og oppløste ordenen i 1773, var fransiskansk pave. Det er en skjebnens ironi at den første jesuitten som ble biskop av Roma, skulle ta navn etter den lille fattige fra Assisi. Han kunne tenke seg, eller snarere han vil ha, en fattig kirke for de fattige.

Andrea Tornielli dekker Vatikanet for den italienske avisen *La Stampa* og deres nettsted *Vatican Insider*.



Foto: © L'Osservatore Romano

De fattiges pave og katolsk sosiallære

«Ikke glem de fattige», skal kardinal Hummes ha hvisket til José Mario Bergoglio da det var klart at han var blitt valgt til ny pave. Bergoglio svarte med å ta Frans som pavenavn, etter helgenen fra Assisi som ga avkall på rikdom for å forkynne den fattige Jesus for de fattige. Skal vi tolke det som «program» for et pontifikat, bærer det bud både om reform og radikal etterfølgelse.

STE Frans av Assisi er bare én av mange hellige menn og kvinner opp gjennom Kirkens historie som har visst – og vist – at kirkelig reform alltid har hatt tatt utgangspunkt i fattigdommen som svar på Kirkens – og klosterlivets – utfordringer.

Frans vil være de fattiges pave som han var de fattiges erkebiskop i Buenos Aires. Han vil en «fattig kirke for de fattige», en kirke som ikke har nok med seg selv, men som stadig søker ut, forlater komfortsonen, tar de fattiges og marginalisertes side, en misjonerende kirke – en kirke som stiller seg til tjeneste, en kirke mer opptatt av miskunn enn av kontroll, en kirke hvor hyrdene må tåle lukten av fårene, ja, selv lukte som dem, ... en kirke som vil være nær de lidende, «som en mor», en kirke som utstråler glede og barmhjertighet, ikke en som preges av «triste, utålmodige og angstfylte forkynnere», og, endelig, en kirke fri for unødige strukturer, dvs. fri fra alt som hindrer en troverdig forkynnelse av evangeliet. Dette siste har nærmest blitt et mantra for pave Frans'

pontifikat, en slags ledetråd i det reformarbeidet han har innledet, og som i første omgang berører den romerske kurie og Vatikanbanken.¹

Forventningene til denne enkle og utradisjonelle paven er store: «Frans er den paven hele verden trenger. Han lever evangeliet uten skjønnmaling», sier erkebiskop Paglia i Det pavelige råd for familien. «I denne globaliserings tid hvor det frie markedet later til få siste ord i nær sagt alle sammenhenger, trenger vi en pave som kan hjelpe Kirken til å leve evangeliet med større klarhet og enkelhet, som Frans av Assisi gjorde det.»²

Paven og Aparecida

Hvem er han så, pave Frans? Han har ikke, som Benedikt, bak seg et stort forfatterskap hvor man kunne lære ham å kjenne. Som pave har han hittil sagt vel så meget gjennom gester og prioriteringer som gjennom skrevne og talte ord. Men det er allikevel én tekst som er sentral når vi skal danne oss et bilde av hva han står for.

Det er det såkalte Aparecida-dokumentet, utarbeidet av den latinamerikanske bispekonferansen, CELAM, i 2007. Det var Bergoglio som ledet arbeidet med dokumentet, og møtet i Aparecida føyer seg inn i rekken av store og viktige møter i CELAM³ som også har vært av betydning for verdenskirken som helhet.

Aparecida-dokumentet er et misjonsdokument med vekt på sosial rettferdighet og evangelisering. Under Verdensungdomsdagene i Rio i sommer kom pave Frans tilbake til dette dokumentet da han talte til de latinamerikanske biskopene. Der sa han blant annet at Aparecida-dokumentet ikke er konklusjonen på et arbeid, men snarere utgangspunkt for en fornyet kontinental misjon for hele Latin-Amerika og Karibien. Det åpner og legger premissene for en storstilet misjon, en indre fornyelse av Kirken og en fornyet dialog med verden. I talen lister han opp syv kontrollspørsmål, en slags kirkelig selvransakelse, for hvor langt man er kommet i retning av en fornyet misjon hvor Kirken har kvittet seg med «unødige strukturer»,⁴ hvor legfolket har sin rettmessige plass og ansvar, hvor alle – absolutt alle, leg som lærd – må se sitt kall som misjonærer og gå ut med evangeliet. «De vakreste møtene i evangeliet», sier paven, «finner sted på gater og streder».⁵

I veldig mye av det pave Frans sier og gjør, finner vi ekko fra Aparecida-dokumentet. Målet er å gi hver enkelt kristen et fornyet møte med Kristus, fremme evangelisk enkelhet og ydmykhet, ta et klart og utvetydig *option for the poor*, «å ta de fattiges side». Det er et begrep som vanskelig lar seg oversette, men som står sentralt i frigjøringssteologien, hvor «fattige» er forstått som de som lider under urettferdighet, og hvor denne *option for the poor* begrunnes i Guds rettferdighet.⁶

En troverdig misjon tar den folkelige fromheten på alvor. Aparecida er et stort Maria-pilegrimssted i Latin-Amerika, og bispekonferansens møte i 2007 ble ledsaget av det troende folks bønner. Pave Frans har selv en sterk devosjon til Guds mor, og han unnlater aldri å understreke betydningen dette fikk for biskopenes arbeide:

Stedet sier alt. Vi resiterte salmene og feiret eukaristien sammen med pilegrimene og de troende. Det var to tusen en dag, så fem tusen lørdag og søndag. Å feire eukaristien med folk er annerledes enn når kun vi biskoper feirer den sammen. Det gjorde oss virkelig oppmerksomme på de troendes følelse av tilhørighet, på Kirkens medlemmer som går sammen som Guds folk, på oss biskoper som tjenere.⁷

Aparecida-dokumentet blir også kalt Latin-Amerikas *Evangelii Nuntiandi* (EN) fordi det, i likhet med EN, så sterkt understreker viktigheten av folkefromheten.⁸

Evangelisering og sosial rettferdighet

Denne kombinasjonen av sterkt sosialt engasjement og radikal forkynnelse som pave Frans er en eksponent for, finner vi også gjenklang av i katolsk sosiallære. Men ikke bare der. Vi har alt nevnt *Evangelii Nuntiandi*, pave Paul VI's encyklika «Om forkynnelsen» fra 1975. EN er ikke et sosiallæredokument i strikt forstand, men også her understrekes sammenhengen mellom de to. Dette dokumentet utkom syv år etter Medellin-konferansen i Sør-Amerika hvor de katolske biskopene tok til orde for endring av både kirke og samfunn til fordel for de fattige, og fire år etter bispesynoden i Roma med slutt-dokumentet *Justitia in Mundo*, hvor det i innledningen fastslås at «handling som fremmer rettferdighet, og delaktighet i verdens forvandling står for oss som en grunnleggende dimensjon ved forkynnelsen av evangeliet, eller, med andre ord, av Kirkens oppdrag for menneskehetens frelse og frigjøring fra enhver undertrykkelse».⁹

Få år før Aparecida var frigjøringssteologi som begrep lansert av den peruvianske teologen Gustavo Gutiérrez.¹⁰ Den kritiserer klassisk teologi som «universell og tidløs», i motsetning til frigjøringssteologien selv, som er kontekstuell og erfaringsbasert.¹¹ I denne konteksten vil særlig de fattige og deres rett til et

menneskelig liv og rett til medvirkning i kirke og samfunn løftes frem. De fattige i denne sammenheng er de som lider urett, som er ofre for urettferdige strukturer og samfunnsforhold. I kampen for deres rettigheter duger ikke barmhjertighet i form av veldedighet, den kan snarere befeste uretten. Svaret ligger i politiske endringer og i lovverk som sikrer innbyggerne i et land demokratiske rettigheter og lik adgang til sosiale goder som helse, utdanning og lignende.¹²

Evangelii Nuntiandi er i høy grad influert av disse strømningene. Paul VI bekrefter den kristne forståelsen av frelsens sosiale og politiske dimensjoner, men uten å politisere frelsesbudskapet.¹³

Her er vi ved et viktig anliggende også for pave Frans. I sommerens tale til biskopene, som ble holdt nettopp i Aparecida, advarer han mot farene forbundet med å gjøre evangeliet til en ideologi – i politisk forstand, men også sosialt og psykologisk. Farene består også i en funksjonalisme, som måler kristendommens verdi etter dens effektivitet og som har mistet mysteriet av syne, videre i en klerikalisme som fratar legfolket dets ansvar og innflytelse. På spørsmålet hvordan man skal betrakte verden for virkelig å «se» den, svarer pave Frans igjen med å sitere Aparecida: «Med disippelens blikk.»

«I Kristi lys utfordrer lidelse, urettferdighet og korset oss til å leve som en samaritansk kirke (jf. Luk 10,25–37), slår Aparecida fast, og det heter videre at «evangelisering utviklet seg alltid sammen med forsvaret av menneskets verdighet og autentisk kristen frigjøring» (26). Dokumentet levner ingen tvil:

Kirken må oppfylle sitt oppdrag ved å følge i Jesu fotspor og ved å tilegne seg hans holdninger (jf. Matt 9,35–36). (...) I evangeliet lærer vi storheten i det å være fattig i Jesu etterfølgelse, han som selv var fattig, (jf. Luk 6,20; 9,58), å



Han advarer mot farene forbundet med å gjøre evangeliet til en ideologi – i politisk forstand, men også sosialt og psykologisk.

forkynne fredens evangelium uten sekk eller stav, uten å stole på verken penger eller denne verdens makt. (31)

Sosiallærens betydning for evangeliseringen

Det kan være på sin plass å trekke opp de større linjene for dette forholdet mellom evangelisering og sosial rettferdighet slik det har utviklet seg i katolsk sosiallære. Også her er *Evangelii Nuntiandi* velegnet som utgangspunkt: «Hvordan kan man forkynne dette nye bud uten samtidig å fremme, i rettferdighet og fred, de fremskritt som virkelig tjener menneskehetens beste?» (EN 31).

Encyklikaen kom ut ti år etter avslutningen av Det annet vatikankonsil (1962–65), og denne *nødvendige* sammenhengen mellom evangelisering og sosial rettferdighet ble også holdt frem av konsilet, som betegner skillet

mellom religiøs praksis på den ene side og profesjonell og sosial virksomhet på den andre, som en stor villfarelse (jfr. *Gaudium et Spes* (GS) 43). Konsilet gikk

her i rette med en utbredt oppfatning som skiller skarpt mellom evangelisering på den ene siden og fattigdomsbekjempelse og kampen for rettferdighet på den andre. Ifølge denne oppfatning bør Kirken styre unna politikk og nøye seg med å frelse sjeler, øve barmhjertighet og lindre nød, så kan andre kjempe for å endre årsakene til nøden og uretten.¹⁴

Også pavene etter Paul VI fremhever betydningen arbeidet for sosial rettferdighet har for evangeliseringen. I *Centesimus Annus* (CA) fra 1991 slår Johannes Paul II fast at Kirkens sosiallære fullt ut er del av Kirkens evangeliserende misjon (CA 54), og i encyklikaen *Caritas in Veritate* (CV) fra 2009 fremholder Benedikt XVI sosiallærens «misjonerende aspekt» (CV 15).

Men hva menes med evangelisering og sosial rettferdighet, hvilke forutsetninger ligger til grunn for å sam-

menholde dem, hva er fellesnevneren? Og hvor står pave Frans i dette bildet?

Kirkens raison d'être

Kirkens oppdrag er å evangelisere, sier Aparecida (1,3). Kirken¹⁵ som sosiologisk størrelse og politisk faktor har spilt høyst ulike roller opp gjennom århundrene, men har allikevel én grunnleggende identitet. Enhver kirke, ethvert kirkesamfunn, vil forstå seg selv som sendt for å forkynne Jesu budskap om frelse, hans død og oppstandelse. Dette er selve utgangspunktet for og formålet med ethvert kristent fellesskap. Oppdraget om å forkynne Guds rike og om å gjøre «alle folkeslag til disipler» (Matt 28,19) ble gitt av Jesus selv. Historien viser at det ikke er noen entydig måte å gjøre dette på – de mange former forkynnelsen antar, er både historisk, kulturelt og konfesjonelt betingede.¹⁶ Samtidig er det slik at den tro som forkynnes, også har sosiale, ja, politiske implikasjoner. «Guds rike er riktignok ikke av denne verden, men det angår denne verden» (Leonhard Ragaz).¹⁷ Det Guds rike som Jesus forkynnte, angår denne verden, selv om det ikke kan begrenses til timelige og materielle mål og standarder, noe som understrekes i Johannes Paul IIs sosialencyklika *Sollicitudo rei socialis* (SRS):

Kyrkan vet mycket väl att inget timligt kan jämföras med Guds rike, och att allt vi gör bara kan avspegla och i viss mening ge en föränkning om detta rikets härlighet som väntar oss i slutet av vår historia när Herren återkommer. Men denna förväntan får aldrig vara en ursäkt för att inte intressera sig för människans konkreta personliga situation och hennes samhälliga liv på det nationella och internationella planet, eftersom det sist-



Denne «særskilte oppfatning av mennesket» er et nøkkelbegrep i sosiallæren.

nämnda är en nödvändig förutsättning för det förstnämnda, särskilt idag. (48)¹⁸

I fortsettelsen understreker teksten den indre forbindelsen mellom kristen tro og politisk praksis, kjærligheten til Gud og kjærligheten til nesten.

Her kan det være på sin plass å se litt nærmere på visse aspekter av katolsk sosiallære. Avsnittet fra SRS er bare ett av mange eksempler på et uttalt ønske fra magisteriets side om å forene evangelisering og sosial rettferdighet. Som sitatet fra GS 43 også viste, har disse to størrelsene på sett og vis levd separate liv i Kirken: sosial aktivisme på den ene siden og forkynnelse og barmhjertighetsgjerninger på den andre – ikke sjelden ideologisk begrunnet. Vi skal i fortsettelsen se nærmere på begrepene og på utviklingen i sosiallæren etter Det annet vatikankonsil.

Evangelisering

Evangelisering er forkynnelse, misjon, å bringe Guds ord til verden. Begrepet har bare gradvis

vunnet innpass på katolsk grunn. Motforestillingerne har vært mange, ikke minst i områder hvor protestantismen står sterkt. Det har ikke vært en naturlig del av katolsk terminologi og heller ikke i alminnelig språkbruk.¹⁹ Når man i dag snakker om evangelisering og ny-evangelisering og om «evangelisk katolisisme»²⁰, har det utvilsomt skjedd en endring.

I *Evangelii Nuntiandi* stiller Paul VI opp noen kriterier for evangeliseringen: Evangeliet må først og fremst være levd liv, som inkluderer det ordløse kristne vitnesbyrd: nærvær, gavmildhet, solidaritet (EN 21). Dette vitnesbyrd vil allikevel være ufullstendig om det ikke også «forklares og begrunnes, om ikke Jesu navn, lære, liv og løfter, Guds rike og dets mysterium at Jesus av Nasaret var Guds Sønn, forkynnes» (22). Videre har evangeliseringen den radikale omvendelse, «den dyptgripende forandring av

sinn og hjerte» (10), som mål. Den fullstendige forkyn-
nelse må aksepteres og assimileres av den enkelte, ja,
inkarneres i hver enkelts liv ved at den enkelte slutter
seg til fellesskapet av troende (23). Paul VI understreker
så den dype sammenhengen mellom evangelisering og
«menneskehetens fremskritt; utvikling og frigjøring»
(31). Og han presiserer:

Når det gjelder den frigjøring som evangeliet
forkynner og evangeliseringen prøver å virke-
liggjøre, bør man heller si dette: (...) den må
ha hele mennesket for øye, alle sider av dets
tilværelse, også dets åpenhet overfor det full-
komne, ja, det guddommelig fullkomne. Den
hører derfor sammen med en særskilt oppfat-
ning av mennesket ...(33).

Denne «særskilte oppfat-
ning av mennesket» er
et nøkkelbegrep i sosial-
læren, som vi skal se.



Vi skal gå ut med troen, på gater og
streder, ja visst, men også ut av oss selv.

Sosial rettferdighet

Men hva innebærer sosial rettferdighet? Svarer man får,
er i høy grad avhengig av hvem man spør – alt etter po-
litisk ståsted og religiøs overbevisning – både innenfor
Kirken og alment. Den gjengse oppfatning går i retning
av en rettferdig fordeling av goder garantert av statlige
myndigheter, og sosiale og politiske reformer. Generelt
kan man si at sosial rettferdighet har med like rettighe-
ter og muligheter å gjøre, men forståelsen av og virke-
liggjøringen av dette åpner for et vidt spekter av løsning-
er. Det er eksempelvis forskjell på en velferdsstat etter
skandinavisk modell og et land som USA hva gjelder so-
sial sikkerhet og sosiale goder.

Heller ikke Kirken gir et entydig svar på spørsmå-
let. Termen er relativt ny i teologisk og filosofisk språk-
bruk.²¹ I katolsk sosiallære lanseres begrepet i Pius XIs
Quadragesimo anno (1931), men uten at det får en klar de-

finisjon. I *Compendium of the Social Doctrine of the Church*
(CSDC) står det følgende:

Hensikten med Kirkens sosiallære er religiøs
og moralsk (Pius XII). Religiøs, fordi Kirkens
evangelisering og og frelsesoppdrag omfat-
ter mennesket «i den menneskelige eksistens»
fulle sannhet, i menneskets væren, og også i
dets fellesskaps og sosiale væren». Moralsk,
fordi Kirkens mål er en «fullstendig form for
humanisme», dvs. frigjøringen fra alt som un-
dertrykker mennesket. (CSDC 82)

«Fullstendig form for humanisme»

Paul VI hadde i 1965 talt til FNs hovedforsamling og
uttalt at Kirken var «ekspert i det som angår men-
nesket» (*expert en humanité*), og at «en humanisme

uten Gud er ingen sann
humanisme». I *Populor-
um Progressio – Om folke-
nes utvikling* (PP) fra 1967
tar han til orde nettopp

for en ny humanisme i denne betydning, et prosjekt
hans etterfølger Johannes Paul II skulle gjøre til sitt.
I tiltredelsesencyklikaen, *Redemptor Hominis – Mennes-
kenes Frelser* (RH) fra 1979, tok Johannes Paul II initiativ
til en storstilt evangeliseringskampanje foran år 2000,
det store jubelår til minne om Jesu Kristi fødsel. Det
skulle være et jubelår i Kirken i gammeltestamentlig
tradisjon hvor fanger skulle settes fri, gjeld slettes
og alle få en ny start.²² Fattigdomsbekjempelse, sosial
rettferdighet og feiringen av inkarnasjonens mysteri-
um skulle gå hånd i hånd. Menneskets verdighet og
menneskelivets ukrenkelighet stod sentralt i Johannes
Paul IIs virke. Hans formål var å utvikle en kristen an-
tropologi. Guds menneskevorden og menneskets ver-
dighet er et gjennomgangstema i hans arbeider, noe
hans første encyklika nettopp vitner om. Det samme
gjør hans arbeider om «kroppens teologi»²³ og ency-

klikaen *Evangelium Vitae – Om menneskelivets verdighet og ukrenkelighet* (1995).

Benedikt XVI legger på sin side til at «det sosiale spørsmål har blitt et antropologisk spørsmål» (CV 75). Sosial rettferdighet såvel som respekten for liv forenes i en helhetlig menneskelig utvikling, eller «en fullstendig humanisme». Denne utviklingen har et selvsagt samfunnsperspektiv idet det ligger en metafysisk tolkning av mennesket til grunn, «hvor evnen til å skape relasjoner er et vesentlig element» (55).

Kristus som målestokk

Helt fra Det annet vatikankonsil og *Populorum Progressio* har Kirken hatt som mål å trekke sosial rettferdighet inn i evangeliseringens synsfelt. I CV forener Benedikt XVI de to, idet han, med utgangspunkt i PPs «helhetlige menneskelige utvikling», viser til Kristus som målestokk for sann menneskelig utvikling.

Benedikt XVI hyller *Populorum Progressio* som «vår tids *Rerum Novarum*»²⁴ (CV 8) og holder den helhetlige menneskelige utvikling frem som selve nøkkelen til forening. Han slår fast at Kirken, når den «forkynner, når den feirer, når den utfører barmhjertighetsgjerninger – er engasjert i å fremme helhetlig menneskelig utvikling» og at denne «angår hele personen i alle dimensjoner» (11). Evangeliet er sentralt, for det er her Kristus åpenbarer seg, og Kristus er selve målestokken for det sant menneskelige, følgelig for «helhetlig menneskelig utvikling» og en «fullstendig» humanisme.

De fattiges pave

Hvor står pave Frans i dette bildet? I skrivende stund venter vi på Frans' første *helt* egne encyklika,²⁵ en sosial-encyklika hvor den foreløpige tittel er hentet fra saligprisingene, *Beati Pauperes – salige er de fattige*, ifølge en talsmann i Vatikanet.²⁶ Sosiallæren har gjennomgått en veldig utvikling fra Det annet vatikankonsil og utover, noe ikke minst Johannes Paul II bidro til. Det skal bli meget interessant å se hvor Frans setter aksentene. Uttallige

er hans henvisninger til Kirkens sosiallære, «en uvurderlig skatt» som har som sitt endelige mål «effektivt å transformere verden i henhold til Kristus».²⁷

Det har skjedd et skifte med pave Frans. Fokus har fra første stund vært på de fattige, på sosial rettferdighet – han taler uavlatelig de fattiges sak, og han taler om «en fattig kirke». Mange har villet ta hans uttalelser til inntekt for en rehabilitering av frigjoringsteologien fra pavens side, men han er ingen frigjoringsteolog. Tvert imot har han aldri opphørt å kritisere politiseringen av teologien, og farene for å redusere kirken til én NGO blant andre. Kirken har mer å tilby enn sosial rettferdighet. Den teologen som har hatt stor betydning for pave Frans, er argentineren Juan Carlos Scannone, som har utviklet en «folkets teologi», med en særlig sensibilitet for «alminnelige folks», først og fremst de fattiges, kultur og spiritualitet, og deres sans for rettferdighet.²⁸

Hans uttalte engasjement og hans forkjærlighet for de svake, de syke, de fattigste i alle henseender, er vel dokumentert. Hans dype kristustro og brennende engasjement for å nå ut med evangeliet, med budskapet om Guds miskunn og nåde, likeså. Vitnesbyrdets troverdighet står og faller med det levde livet. Vi ser at pave Frans lever det han lærer. Det er ingen grunn til å tro at det ikke også gjelder og gjaldt hans umiddelbare forgjengere på Peters stol, men Frans' vitnesbyrd er enda kraftigere fordi hans prioriteringer og gester er så tydelige.

Om å leve «de-sentralisert»

Forventningene til den nye paven er store. Han har allerede lyktes i å løfte frem underprivilegerte grupper, og betydelige er også forventningene når det gjelder kirkelig reform. Aparecida-dokumentet og pavens tale nå i sommer gir indikasjoner på hva hans prioriteringer er. *Misjonen* har forrang fremfor alt annet. Skal strukturendringer til, ja, da er misjonen kriteriet. Og skal misjonen være virksom, da må legfolket med.²⁹ Frans' gjentatte insisteringer på å «gå ut» med evangeliet, på å søke seg til periferien, er overtydelige. «Det er ingen byrde å være

kristen», sier Aparecida-dokumentet. Vi skal gå ut med troen, på gater og streder, ja visst, men også ut av oss selv. I talen til biskopene i Aparecida i sommer uttrykker pave Frans det slik:

Misjonærenes posisjon er ikke i sentrum, men i periferien. De lever rettet mot periferien, innbefattet evighetens periferi, i møtet med Jesus Kristus. Når man forkynner evangeliet, vil det å snakke om en «periferi» de-sentralisere tingene; som regel er vi engstelige for å forlate sentrum. Misjonæren er en som er «utenfor sentrum»: Sentrum er Jesus Kristus, som kaller oss og sender oss. Misjonæren blir sendt til de «eksistensielle periferiene».

Vi skal leve «de-sentralisert». Vi er ikke lenger selv sentrum i våre liv – Kristus er, også Kristus som vi møter ham i vår neste. Når pave Frans snakker om de marginaliserte, er det liten tvil om at han tenker på materielt og sosialt underprivilegerte: Arbeidsløse, asylsøkere, ofre for vold, menneskehandel, terror, misbruk, hiv/aids-syke, analfabeter, psykisk syke, ensomme ... Listen er uendelig. Under Verdensungdomsdagene trakk han også frem eldre som ofte også er ofre for en «bruk og kast»-kultur.

Hvordan skal vi forstå det i vår rikdom og velstand og velferd? Riktignok er den synlige fattigdommen rykket nærmere: tiggere på hvert gatehjørne, romfolk som jages bort fra nattlosji under Sinsenkrysset og ved Sognsvann, mennesker som flykter fra fattigdom og nød og søker trygghet og ly hos oss, psykisk syke, ensomme unge og eldre ... Jo, vi har saktens fattige i vår nærhet, og vi skal gi og hjelpe hvor vi kan og alt vi kan, vi skal bekjempe årsakene til fattigdom, men vi skal også gi dem noe mer.

I det møte paven hadde med forskjellige bevegelser i Kirken i pinsen, sa han følgende om kristendommen og de fattige:

For oss kristne er ikke fattigdom en sosiologisk, filosofisk eller kulturell kategori. Nei, det er en teologisk. Og, vil jeg si, kanskje den fremste, for Gud, Guds Sønn, «ga avkall på sitt eget» (jf. Fil 2,7), gjorde seg fattig for å gå med oss på veien. Og dette er vår fattigdom: Kristi kropps fattigdom, den fattigdom Guds Sønn brakte oss ved inkarnasjonen. En fattig kirke for de fattige begynner med å vende seg til Kristi kropp. Går vi til Kristi kropp, forstår vi hva fattigdom er, Herrens fattigdom.³⁰

«Den fattige kirke» består av mennesker som velger Kristus fordi de vet at bare han kan frelse dem. Den består av mennesker som vil «starte på ny fra Kristus, idet erkjennelsen av at det å være kristen ikke er resultatet av et etisk valgfølgende idé, men av et møte med en hendelse, en person, som gir livet ny horisont og avgjørende retning» (Aparecida, 12).

Så hva har vi å gi? I Aparecida-dokumentet er det klart: Vi skal gi dem Kristus – han som gir tilværelsen dens dypeste mening.³¹

Sr. Anne Bente Hadland OP (f. 1959) er dominikanerinne ved Katarinahjemmet og utdannet lærer. Hun er novisemester, og driver hovedsakelig med foredrags-, skrive- og oversettervirksomhet.

Noter

- 1 Jf. Tornielli: «Aparecida: Where Francis' pontificate began», *Vatican Insider*, 24/7–2013, <http://vaticaninsider.lastampa.it/en/world-news/detail/articolo/gmg-26681/>.
- 2 I et intervju med John Allen jr, NCR, 27/3–13: «Vatican family czar says pro-life, peace-and-justice work a package deal».

Benedikt og Frans

- 3 CELAM ble opprettet i 1955 og er en av de eldste bispekonferansene i Kirken. Det første møtet fant sted i Rio de Janeiro i 1955 under ledelse av Dom Helder Camara, siden fulgte Medellin 1968, Puebla 1979, Santo Domingo 1992 og så Aparecida 2007.
- 4 Aparecida, pkt 365: «å kvitte seg med alle utdaterte strukturer som ikke fremmer formidlingen av troen».
- 5 Tornielli, «Aparecida: Where Francis' pontificate began», op.cit.
- 6 Jeg benytter meg her av José Maria Vigils utlegning av «option for the poor» i artikkelen *The Option for the Poor is an Option for Justice, and not Preferential*, www.servicioskoinonia.org/relat/371e.htm#_ftn4.
- 7 «Tornielli, Francis and the essence of CELAM's concluding document at the 2007 Aparecida meeting», *Vatican Insider*, 22/7-13 <http://vaticaninsider.lastampa.it/en/the-vatican/detail/articolo/gmg-26605/>
- 8 Jf. ibid.
- 9 Sitert fra Himes, Kenneth R. (red): *Modern Catholic Social Teaching, Commentaries and Interpretations*, (Washington D.C: Georgetown University Press 2004), s. 76
- 10 Jf. Kjell Nordstokkes artikkel om frigjøringssteologi i *Store Norske Leksikon*, <http://snl.no/frigjoringssteologi>.
- 11 ibid.
- 12 Jf. Vigil, op. cit.
- 13 Jf. Himes, op.cit. s. 77.
- 14 Se Vigil op. cit. for en nærmere diskusjon av dette.
- 15 Med Kirken menes her i det store og hele Den katolske kirke.
- 16 Jf. Gaillardetz, Richard R.: *The Ecclesiological Foundations of Modern Catholic Social Teaching* i Himes op.cit. Gaillardetz påpeker forskjellen i det middelalderske og motreformatoriske konseptet for misjon som en kvantitativ og geografisk utvidelse av Kirkens grenser, og moderne missiologi hvor misjon anses for å være et teologisk imperativ og skjer i dialog med verden.
- 17 Sitert i Seiler, Herman: *Katolsk sociallära och politisk praxis, innledning til Kyrkans omsorg om utveckling och fred (Sollicitudo Rei Socialis)*, (Katolska Bokförlaget: Uppsala 1989)
- 18 ibid.
- 19 I Ordnetts ordbok blir det å evangelisere forklart som «å utbre evangeliet (protestantisk).»
- 20 Journalisten John L. Allen, jr. beskriver fenomenet i sin bok *The Future Church: how ten trends are revolutionizing the Catholic Church*, Doubleday, NY, USA, 2009; jf. også George Weigel; *Evangelical Catholicism; Deep reform in the 21. century Church*, 2013.
- 21 Jf. J. Bryan Benestad, *Church, State and Society – An introduction to Catholic Social Doctrine*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2011, s. 153.
- 22 Jf. 3 Mos 25,8ff. Om tradisjonen i katolsk sammenheng, se min artikkel *Forsoning mot år 2000*, *St. Olav Tidsskrift*, 3/2000, www.katolsk.no/organisasjon/norge/info/2000/forsonin.
- 23 Utviklet på bakgrunn av Johannes Paul IIs taler i onsdagsaudiensene den første tiden som pave.
- 24 *Om arbeidets verdighet av Leo XIII*, den første sosialensyklika, som kom i 1891.
- 25 *Lumen Fidei*, ensyklikaen *Troens lys* (5. juli 2013) ble kun avsluttet av pave Frans. Den bygger på Benedikt XVIIs nesten fullførte tekst.
- 26 Wooden, Cindy: «Pope Francis summerbreak includes time for writing», *CNS* 22/8-13, <http://cnsblog.wordpress.com/2013/08/22/pope-francis-summer-break-includes-time-for-writing/>
- 27 Aparecida, 99 f
- 28 Magister, Sandro: *Peace between Müller and Gutiérrez. But Bergoglio isn't falling for it*, 5. september, 2013, <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1350589?eng=y>
- 29 Jf. spørsmål 3 og 5 i talen til biskopene i Aparecida: 3. «Lar vi i praksis legfolket delta i misjonsarbeidet? Gir vi dem Guds ord og sakramentene med en klar bevissthet og overbevisning om at Den Hellige Ånd er manifestert i dem?» 5. «Er vi som prester og biskoper bevisst på og overbevist om legfolkets misjon, og gir vi dem frihet til å fortsette å vurdere det oppdrag Herren har betrodd dem, på en måte som svarer til deres vekst som disipler? Støtter vi dem og ledsager dem, og nedkjemper vi fristelsen til å manipulere eller infantiliserer dem? Er vi alltid åpne for å la oss bli utfordret i våre anstrengelser for å fremme Kirkens beste og dens misjon i verden?» Tekst i <http://wydcentral.org/pope-francis-meeting-with-the-coordinating-committee-of-celam/>
- 30 Gregg, Samuel: «Pope Francis on the True Meaning of Poverty», *Crisis*, 5/6-13, www.crisismagazine.com/2013/pope-francis-on-the-true-meaning-of-poverty
- 31 Aparecida 17



Det er ethvert Menneskes
Pligt at have et Kald.

Søren Kierkegaard
Enten – Eller



Foto: © George Gastin/Wikimedia Commons

Pave Frans

Vær hyrder med sauelukt

Preken ved oljevigselsmessen 2013



Kjære brødre og søstre,

I dag har jeg gleden av å feire min første oljevigselsmesse som biskop av Roma. Jeg hilser dere alle med kjærlighet; spesielt dere, kjære prester, som i likhet med meg selv i dag minnes dagen for deres ordinasjon.

Lesningene, også den fra Salmenes bok, handler om Guds «salvede»: den lidende tjener hos Jesaja, kong David og Jesus, vår Herre. Alle tre har dette til felles: Den salvelse de mottar, er ment for å salve Guds troende folk, som de tjener. De er salvet for de fattige, for de som er i fengsel, for de undertrykte ... Et fint bilde på den hellige krismas «å være til for andre» er å finne i Salme 133: «Det er som den fine oljen på hodet når den renner ned i skjegget, Arons skjegg, ned over linningen på kjortelen» (v. 2). Bildet av spredd olje som strømmer ned fra Arons skjegg ned på kanten av hans hellige kledning, er et bilde av den prestelige salvelse, som gjennom Kristus, den salvede, når jordens ender, representert ved kjortelen.

Yppersteprestens hellige kledning er rik på symboler. Et av dem er at navnene på Israels barn var gravert på onykssteiner montert på skulderdelene av Efod-drakten, som vår messehagel stammer fra: seks på steinen på høyre skulderdel og seks på den venstre (jf. 2 Mos 28,6–14). Navnene på Israels tolv stammer ble også gravert på bryststykket (jf. 2 Mos 28,21). Dette betyr at når presten feirer, bærer han på sine skuldre det folk som er betrodd ham, og bærer dets navn skrevet på sitt hjerte. Når vi kler på oss vår enkle messehagel, kan det gjøre oss godt å kjenne på våre skuldre og i våre hjerter byrden av og ansiktene til vårt troende folk, til våre helgener og martyrer – som det er mange av i disse tider!

Fra skjønnheten i de liturgiske tingene, som ikke dreier seg om dekor og sans for fine stoffer, men om vår Guds herlighets nærvær som stråler i sitt levende og styrkede folk, går vi nå over til å fokusere på handling. Den dyrebare olje som salver Arons hode, gjør mer enn å få ham til å lukte godt, den flyter over ned til «kantene».

Herren skal si det tydelig: Hans salvelse er ment for de fattige, for de fangne og de syke, for dem som er i sorg og alene. Mine kjære brødre, salven er ikke der for å få oss til å lukte godt, enda mindre for å bli holdt forseglet i krukken, da ville oljen bli harsk ... og hjertet bittert.

En god prest kan bli gjenkjent på måten hans folk er salvet. Dette er et klart bevis. Når våre folk er salvet med gledens olje, legger man merke til det. For eksempel når de forlater messen og ser ut som de har hørt gode nyheter. Våre folk liker å høre evangeliet forkynt med «salvelse», de liker det når evangeliet vi forkynner rekker frem til deres daglige liv. Når det renner ned som oljen på Aron, helt til kantene av virkeligheten, når det opplyser grensesituasjonene – «utkanten» der de troende er mest utsatt for angrep fra dem som ønsker å plyndre deres tro. Folk takker oss fordi de føler at vi har bedt over realitetene i deres liv, deres problemer, deres gleder, deres byrder og deres

håp. Og når de merker at duften av den salvede, Kristus, har nådd dem gjennom oss, er de oppmuntret til å betro oss alt de ønsker å bringe frem

for Herren: «Be for meg, fader, jeg har dette problemet», «velsign meg, fader», «be for meg». Det er et tegn på at oljen har strømmet helt ned til kantene av kledningen, for den blir til bønnfallelse, Guds folks bønnfallelse.

Når vi har dette forholdet til Gud og hans folk, og nåden strømmer gjennom oss, da er vi prester, mellommenn mellom Gud og mennesker. Det jeg vil understreke, er at vi stadig trenger å vekke Guds nåde og skimte i enhver forespørsel, noen ganger ubeleilig, noen ganger rent materiell eller rett og slett banal – men bare tilsynelatende – ønsket fra vårt folk om å bli salvet med duftende olje – for de vet at vi har den.

Å oppfatte og se – likesom Herren så fortvilelsen fylt av håp hos kvinnen som led av blødninger, da hun rørte ved kanten av kappen hans. Dette øyeblikket i Jesu liv,

når han er omgitt av folk på alle kanter, inkarnerer hele Arons skjønnhet når han er kledd i sine prestelige klær med oljen rennende ned på kanten av sin kappe. Det er en skjult skjønnhet, som skinner frem bare for de trosfylte øynene til kvinnen som var plaget av blødninger. Ikke engang disiplene – fremtidige prester – ser eller forstår: I den eksistensielle «utkanten» ser de bare det som er på overflaten: menneskemassen som presser seg frem til Jesus fra alle kanter (jf. Luk 8,42). Men Herren kjenner kraften av den guddommelige salvelse som renner ned til kanten av kappen hans.

Vi trenger å gå ut for å erfare vår egen salvelse, dens kraft og dens forløsende virkning: til «utkanten», der det er lidelse, blodsutgytelse, blindhet som lengter etter å få se, og fanger slavebundet under mange onde herrer. Det er ikke i selverfaringer eller konstant introspeksjon vi møter Herren: Selvhjelpskurs kan være nyttige i livet,

men å leve våre presteliv ved å gå fra ett kurs til et annet, fra en metode til en annen, får oss til å bli pelagianere og minimerer nådens kraft, som våkner til liv og vokser i den grad

vi, i tro, går ut for å gi oss selv og evangeliet til andre – gi det lille vi har av salve til dem som ikke har noen ting i det hele tatt.

Presten som sjelden går ut av seg selv, som salver lite – jeg sier ikke «ikke i det hele tatt» fordi, Gud skje lov, folk stjeler oljen fra oss uansett – går glipp av det beste i vårt folk, det som kan vekke det dypeste i hans prestehjerte. Den som ikke går ut av seg selv, blir litt etter litt en administrator og en fasilitator i stedet for å være en mellommann. Vi vet forskjellen: Fasilitatoren og administratoren «har alt fått sin lønn», og siden de ikke setter sitt eget skinn og hjerte på spill, får de ikke en varm takk som kommer fra hjertet. Nettopp herfra stammer utilfredsheten hos noen som ender opp som triste, triste prester, som er blitt til en slags samlere av antikviteter



Mine kjære brødre, salven er ikke der for å få oss til å lukte godt, enda mindre for å bli holdt forseglet i krukken, da ville oljen bli harsk ... og hjertet bittert.

eller nyheter i stedet for å være gjeterer med «lukten av sau» – det er dette jeg ber dere om: Vær hyrder med sauelukt, la det være merkbart! – i stedet for å være gjeterer midt i flokken sin og menneskefiskere.

Sant nok, den såkalte krisen i prestelig identitet truer oss alle og går sammen med en kulturell krise, men hvis vi kan motstå dens angrep, vil vi være i stand til å legge ut på dypet i Herrens navn og kaste ut garnet vårt. Det er bra at virkeligheten i seg selv tvinger oss til gå dit hvor det vi er av nåde, tydelig synes som ren nåde – ut på dypet av verden av i dag, der det eneste som teller er «unksjon» [salvelse], ikke «funksjon» – og bare de garn fanger fisk som utelukkende er kastet i navnet til den ene vi har satt vår lit til: Jesus.

Kjære troende, vær nær deres prester med hengivenhet og bønn, så de alltid kan være hyrder etter Guds hjerte.

Kjære prester, måtte Gud Fader fornye i oss hellighetens Ånd, som vi er blitt salvet med. Måtte han fornye sin Ånd i våre hjerter, slik at salvelsen kan spre seg til alle, også til «utkantene», hvor vårt troende folk mest søker og setter pris på den. Måtte våre folk merke at vi er Herrens disipler, at deres navn er skrevet på våre prestelige klær og at vi ikke søker noen annen identitet; måtte de gjennom våre ord og gjerninger få gledens olje, som Jesus, den Salvede, kom for å gi oss. Amen.

Oversatt av Olav Hovdelien og Heidi H. Øyma



En tåre for verden. Foto: © Rolffimages/Dreamstime.com

Pave Frans på Lampedusa:

– En globalisert likegyldighet!

Øya Lampedusa, omtrent 100 km utenfor kysten av Tunisia, anses av mange immigranter som en dør til det europeiske fastlandet. Italienske myndigheter anslår at så mange som 20 000 mennesker kan ha mistet livet siden slutten av 1990-tallet i forsøkene på å kryse havet – en stille katastrofe som ikke vekker overskrifter. Pave Frans' besøk den 8. juli, den første utenfor bispedømmet Roma, kan således forstås som en programerklæring. Besøket var en botshandling, et uttrykk for en fornyet vilje til å bryte stillheten. SEGL bringer her Den hellige fars preken på den belastede middelhavsøya.

SEGL Immigranter døde på sjøen i en båt som skulle være en håpets vei, men i stedet ble en dødens vei. Dette var overskriftene i avisene. Da jeg for noen uker siden hørte denne nyheten som dessverre har blitt gjentatt så mange ganger, trengte tankene seg på som vonde stikk i hjertet. Jeg tenkte at jeg måtte komme hit i dag for å be, være nær i form av handling. Men ikke minst for å vekke vår samvittighet, slik at det som hendte, ikke skjer igjen ...

Denne morgenen, i lys av Guds Ord som vi har hørt, ønsker jeg å uttrykke noen få tanker som fremfor alt vil vekke vår samvittighet, så vi beveges til å tenke etter og endrer våre holdninger på en konkret måte.

«Adam, hvor er du?» Dette er det første spørsmålet Gud stiller mennesket etter syndefallet. «Hvor er du, Adam?» Adam er desorientert og har mistet sin plass i skaperverket fordi han hadde tenkt til å bli mektig, herske over alt, være Gud. Harmonien ble ødelagt, mennesket feilet – og dette gjentar seg til og med i relasjonene

det har til sin neste. Menneskets neste er ikke lenger en bror som skal elskes, men rett og slett en som forstyrrer livet mitt, min velstand. Så stiller Gud sitt andre spørsmål: «Kain, hvor er din bror?» Drømmen om å være mektig, om å bli like stor som Gud selv, til og med være Gud, leder til en kjede av feil som blir til en dødens kjede som leder til min brors blodsutgytelse!

De to spørsmålene gir med all sin kraft gjenklang også i dag!

Så mange av oss, meg selv inkludert, er desorienterte, vi er ikke lenger oppmerksomme på den verden vi lever i. Vi bryr oss ikke, vi beskytter ikke det som Gud har skapt til beste for alle. Og vi er ute av stand til å ta vare på hverandre. Når denne desorienteringen antar verdensomspennende dimensjoner, møter vi tragedier som den vi har sett her.

«Hvor er din bror?» Hans blod roper til og med til meg, sier Gud. Dette er ikke et spørsmål rettet til andre. Det er et spørsmål rettet til meg, til deg, til hver og en

av oss. Disse våre brødre og søstre prøver å forlate en vanskelig situasjon for å få trygghet og fred, de søker et bedre sted for seg selv, sine familier – men de fant død. Hvor mange ganger skjer det at de som søker akkurat dette, ikke finner forståelse, ikke er velkomne, ikke finner solidaritet? Ropene deres når like opp til Gud. Igjen vil jeg takke dere som bor på Lampedusa, takk for solidariteten deres! Ganske nylig hørte jeg om en av disse brødrene. Før han kom hit til øya, hadde han vært i hendene på dem som driver med *trafficking*, slike som utnytter andres fattigdom, slike som gjør andres fattigdom til en inntektskilde. Som de har måttet lide! Og noen har ikke kommet frem! «Hvor er din bror?» Hvem er ansvarlig for at blod spilles?

I spansk litteratur er det et skuespill, skrevet av Lope de Vega, som forteller om hvordan innbyggerne i byen Fuente Ovejuna dreper guvernøren fordi han er en tyrann. De gjør det på en slik måte at ingen vet hvem som utførte henrettelsen. Når kongens dommer spør om hvem som drepte guvernøren, svarer de alle sammen: «Fuente Ovejuna, Herre.» Alle og ingen! Til og med i dag møter dette spørsmålet oss med full kraft: Hvem er ansvarlige for at blod spilles blant våre brødre og søstre? Ingen! Alle svarer vi på samme måte: «Ikke meg, det skyldes ikke meg, det er andre, men slettes ikke meg.» Men Gud spør hver og en av oss: «Hvor er blodet til din bror som roper til meg?»

I dag er det ingen i verden som føler et ansvar for dette, vi har mistet evnen til å ta ansvar for våre søsken. Vi har blitt hyklere, som presten og levitten som gjør tjeneste ved alteret, slik som Jesus taler om i lignelsen om den barmhjertige samaritanen. Vi ser en bror ligge halvdød ved veien, kanskje tenker vi «stakkars sjel» og fortsetter videre. Det er ikke vår sak, vi har det helt greit med at det er slik. Vi er rolige og har det bra. I en kultur hvor det handler om å ha det behagelig, tenker vi på oss selv på en slik måte at det gjør oss ufølsomme i møte med andres rop. Det er som om vi lever i en såpeboble, den er vakker, men har ingenting på innsiden, den er en tomhetens illusjon, den forsvinner. Denne kulturen bringer

med seg en likegyldighet overfor andre, til og med en globalisering av likegyldigheten. Vi er blitt vant med andres lidelse, den angår oss ikke, det er ikke vår sak. Skikkelsen uten navn fra Manzoni's roman vender tilbake. Globaliseringen av likegyldigheten gjør oss «navnløse», til ansvarlige uten navn og uten ansikt.

«Adam, hvor er du?»; «Hvor er din bror?» Dette er de to spørsmålene Gud stiller ved begynnelsen av menneskehetens historie, og han stiller det til menn og kvinner i vår tid, til og med til oss.

Men jeg vil at vi skal lytte til nok et spørsmål: Hvem blant oss har grått på grunn av at det er slik? Hvem har grått over disse våre brødre og søstres død? Hvem har grått over menneskene i båtene? For de unge mødrene som tok sine barn med seg? For mennene som ønsket å ta seg av familiene sine? Vi er blitt til et samfunn som har glemt hvordan det er å gråte, hvordan det er å lide med. I evangeliet har vi hørt gråten, ropet, den store sorgen: «Rakel gråter over barna sine ... For de er ikke mer» (Matt 2,18).

Herodes sådde død så han kunne beskytte sin velstand, sin egen såpeboble. Også det gjentas. La oss be Herren om å utslette fra hjertene våre de holdninger vi har til felles med Herodes. La oss be Herren om nåde til å gråte over ulikhetene, råskapen i verden, i oss selv, til og med hos dem uten ansikt, de anonyme som tar sosio-økonomiske beslutninger som muliggjør slike tragedier som har skjedd her. Hvem har grått? Hvem i dagens verden har grått? Herre, i denne messen, en messe hvor vi gjør bot for vår likegyldighet overfor så mange brødre og søstre, ber vi om tilgivelse for dem som er tilfredse med seg selv, som er innestengt i sin velstand på en slik måte at det fører til at deres hjerte blir bedøvet.

Far, vi ber om tilgivelse for alle som gjennom sine beslutninger påvirker hele verden og har lagt grunnlaget for situasjoner som fører til tragedier for andre. Tilgi oss, Herre! La oss, Herre, også i dag høre dine spørsmål: «Adam, hvor er du?»; «Hvor er din brors blod?» Amen.

Oversatt av Morten Erik Stensberg



Min Handling forandrer mit
Liv.

Søren Kierkegaard
Dømmer selv! Til Selvprøvelse
Samtiden anbefalet



Foto: © Tihis/Dreamstime.com

Religionen i utviklingssamarbeid

Hinder, premiss eller strategisk partner?

I 1998 fikk erkebiskopen av Canterbury, George Carey, en telefon fra daværende president i Verdensbanken, James D. Wolfensohn. Det ble en samtale med konsekvenser.

SE Wolfensohn hadde bitt seg merke i at religiøse organisasjoner var viktig i utviklingsarbeid, men skjønnte ikke hvorfor det var så liten formell dialog mellom sekulære og religiøse aktører på området (Clarke 2013). Telefonsamtalen resulterte i etableringen av *World Faith Development Dialogue* (WFFD), som av mange blir sett på som en viktig foranledning til en signifikant endring i utviklingsteori og bistand de siste årene: religiøst baserte organisasjoner anerkjennes nå som vesentlige utviklingsaktører, og religion anerkjennes som en sentral drivkraft bak internasjonalt solidaritetsarbeid og lokal organisering for å bedre levekårene til marginaliserte grupper.

Det er også nå blitt en annen forståelse av at «utvikling» ikke bare kan forstås som en forbedring i materielle levekår, men at verdier som står sentralt i mange religioner, som verdighet, rettferdighet, medmenneskelighet og nestekjærlighet, er betydningsfulle størrelser i menneskers totale opplevelse av et bedre liv. Dette er

blant annet reflektert i den norske regjeringens initiativ om religion og utvikling fra 2011 (*The Oslo Center* 2011) og i britiske *Department for International Development* (DFID) sine prinsipper for arbeid med trosbaserte grupper (DFID 2012).

Selvfølgelig?

For aktører som arbeider innenfor Kirken, kan dette virke ganske selvfølgelig. For dem er kristendommens forestilling om nestekjærlighet og menneskeverd åpenbare motivasjonsfaktorer for alt som har med utvikling og bistand å gjøre. Det er heller ingen tvil om at misjonsarbeid var en historisk forløper til norsk bistand, og at kristne organisasjoner i dag er viktige pådrivere for fortsatt bistandsengasjement (Jøssang og Øyhus 2012).

Likevel er det slik at hvis man ser på hvilke forståelser av utvikling som har dominert de store bistandsinstitusjonene og internasjonalt utviklingsarbeid etter andre verdenskrig, er det ingen selvfølge at religion nå

er blitt et viktig tema. Religiøst basert arbeid for utvikling og fattigdomsreduksjon har eksistert lenge, og viktige retninger innen utviklingsteori, som for eksempel «utviklingsetikk», har religiøse utspring (Goulet 1974), men dette har i liten grad vært anerkjent i toneangivende utviklingsinstitusjoner. I denne artikkelen ser vi på religion og utvikling fra et utviklingsidéhistorisk perspektiv og vil forsøke å forklare hvorfor religion først var marginalisert både fra fagfeltet utviklingsteori og fra de dominerende bistandsinstitusjonene, og senere er blitt tatt inn i varmen.

Det er umulig å gi en entydig definisjon på religion, og det vil derfor ikke bli gitt her. Som Eric J. Sharpe har bemerket, er ikke definisjonen vesentlig. Det viktige er at man er i stand til å gjenkjenne religion når vi støter på den (Sharpe 1988). Det er derfor fundamentalt at man tar med i analysen at religion faktisk spiller en stor rolle, både positivt og negativt, når det gjelder praksis (effekt) men også med hensyn til motivasjon (årsak).

Religion som moderniseringens antitese

Det vi i dag kaller utviklingsteori, har lange røtter. Man må i alle fall tilbake til opplysningsfilosofene, de klassiske økonomene som Adam Smith og David Ricardo samt Karl Marx og klassiske 1800-tallssosiologer som Durkheim og Tönnies, for å finne spirene til tankene om modernisering, utvikling og modernitet. Adam Smiths hovedanliggende var en dyp etisk bekymring for verdens fattige. Han utarbeidet det vi i dag ville kalt et fattigdomsbegrep der ikke-materielle størrelser som verdighet og respekt var sentrale (Smith 1779 [1982]) og advarte sterkt mot kapitalistenes jag etter profitt nettopp fordi den førte til prisstigning som igjen forverret fattiges levekår. Likevel er det Smith og Ricardos forstå-

else av markeder og økonomien som vitenskapelige størrelser med en egendynamikk som, om den ble understøttet på rette måten, ville føre til økt generell velferd, som først og fremst ble videreført.

Tönnies' bidrag var å beskrive i detalj forskjellen på tradisjonelle og moderne samfunn, noe som har lagt grunnlaget for den normative søken etter å bringe samfunnene ut av den tradisjonelle tilstanden og inn i det moderne, på tross av Durkheims advarsler om de negative sidene ved dette. I en slik kontekst var religion forstått som det antivitenskapelige og antimoderne. Religionen ble sett på som en del av limet i de tradisjonelle samfunnene og en faktor som kunne hindre folk fra å ta

de rasjonelle beslutningene et velfungerende marked krevde.

Marx hadde nok et mer balansert syn på religion. Han påpekte religionens doble funksjon i forhold til samfunns-

utvikling: Den kan bli brukt som en legitimering for undertrykkende og urettferdige samfunn, men kan også være en mobiliserende kraft i kampen for utvikling og en mer rettferdig verden (MacIntyre 1984; Zalpa og Offerdal 2008). Men også Marx la vekt på skillet mellom tradisjonelle og moderne samfunn, og i ettertid er det forestillingen om religionen som folkets opium som nærmest er blitt et dogme i mye av den moderne religionskritikken. Den mest innflytelsesrike forsvaren av religionens sammenheng med moderniteten blant 1800-tallsteoretikerne var Max Weber med sin forestilling om protestantismens betydning for fremveksten av den moderne kapitalismen (Weber 1905 [2002]), men i dette lå det også en kritikk av katolisismen og andre religioners negative innvirkning på folks rasjonelle søken etter velstand.

Det prosjektet som dagens forestillinger om utvikling bygger på, er imidlertid ikke bare et resultat av idégrunnlaget fra de klassiske økonomene og sosiolo-



Hvis man ser på hvilke forståelser av utvikling som har dominert de store bistandsinstitusjonene og internasjonalt utviklingsarbeid etter andre verdenskrig, er det ingen selvfølge at religion nå er blitt et viktig tema.

gene, men også knyttet til etterkrigstidens utviklingsprosjekt: den rike verdens bistand til den fattige – ofte kalt utviklingsland, den tredje verden, eller bare Sør (alle ganske misvisende og/eller verdiladede begreper). Mange setter en helt spesifikk dato for når dette prosjektet begynte: med USAs president Harry Trumans innsettningstale i 1949. Der forpliktet han USA til å bruke sin kunnskap og sin teknologi til å øke produksjonen i fattige land og dermed bidra til å minske deres fattigdom og lidelse, og han oppfordret også andre land til å gjøre det samme. Dette ga et slags startskudd for et bistands-system som etter hvert inkluderte globale institusjoner og nasjonale bistandsorganisasjoner som Norad (Truman 1949).

Målsetningen i Trumans prosjekt var å øke produksjonen og derigjennom økonomisk vekst, ved at de rike landene bistår med kunnskap og teknologi, og resultatet er at man reduserer fattigdom og lidelse. De viktigste aktørene for å avhjelpe denne situasjonen er stater og private selskaper, og det er også staten i de fattige landene som skal motta kapital og teknologi for å legge til rette for private bedrifters virksomhet. Dette ble utgangspunkt for det som gjerne blir kalt moderniseringsparadigmet innenfor bistanden, og som var helt dominerende det første tiåret etter krigen. I den perioden ble også teorier om utvikling i økende grad satt i system med et bestemt formål, nemlig å understøtte bistandspolitikken.

Utvikling ble vitenskapeliggjort, og den dominerende vitenskapen var utviklingsøkonomien. Praksis som bygget på dens anbefalinger, fokuserte på bistand til bygging av infrastruktur og kapasitet for industriell utvikling. Denne skulle blant annet unngå at private investeringer ble konsentrert i sektorer uten store lokale ringvirkninger og hindre todeling i en tradisjonell og en moderne økonomi. Dette skulle skje samtidig med en politisk og sosial modernisering. Mens et dominerende syn var at økonomisk utvikling ville føre med seg politisk og sosial modernisering (Apter 1968), var det også flere som

hevdet at man måtte begynne i andre enden: For å sikre økonomisk utvikling måtte man snarere sikre at folk selv ble modernisert, ved hjelp av utdanningssystemet og modernisering av sosiale relasjoner og politiske institusjoner (Lipset 1967).

Det var også på dette tidspunktet røster som argumenterte for at troen på den økonomiske ingeniørkunsten var overdreven og at forestillingen om mennesket som en rasjonell økonomisk aktør, bygget på en misforstått adskillelse av økonomien fra underliggende verdsett, men dette ble aldri noe dominerende argument.

Religion var sjelden nevnt som en faktor i utvikling, forstått som endring mot mer moderne samfunn, men snarere assosiert med «det tradisjonelle» og dermed som en barriere mot modernisering. I en studie av katolske religiøse eliter i Latin-Amerika fra 1967 blir det for eksempel pekt på at Den katolske kirkes innflytelse er truet fordi den ikke er kompatibel med en ny, moderne samfunnsstruktur:

Tradisjonell katolisisme, som er vant med å opprettholde sin posisjon gjennom ad-hoc problemløsning, lokale tilpasninger og tilnærminger til prominente statusgrupper (som er på vei ut), har liten organisatorisk kapasitet til å håndtere den nye rytmen i sosiale relasjoner, spesielt når det gjelder å oppnå en effektiv, konkurransedyktig posisjon i nettverket av sosial kontroll, som er blitt radikalt endret (Vallier 1967, s. 198).

Religion og radikal utviklingsteori

Det moderniseringsparadigmet vi her har beskrevet, ble fra 1960-tallet kritisert for å ikke ta dominansforhold i verden på alvor og undervurdere den globale kapitalismens negative effekt på de fattiges levekår. Dette blir vanligvis forstått som både en forskningsbasert kritikk, med utgangspunkt i studier av kapitalismens utarmende

snarere enn utviklende effekt i fattige land, og som en politisk kritikk, mot en forståelse av utvikling i tråd med interessene til USA og dets allierte i Europa. Sentralt stod analyser av effektene av vestlige selskapers overføring av økonomisk utbytte fra fattige til rike land (Baran 1952; Emmanuel 1974) og underutvikling som en dynamisk prosess skapt av kolonialisering og økonomisk dominans (Frank 1966; Amin 1972). En viktig del av denne kritikken gikk også på hvordan global handel og globale økonomiske institusjoner og bistandsinstitusjoner i seg selv var med på å opprettholde et globalt økonomisk system som systematisk skapte vinnere og tapere (Tévoédire 1979).

Kritikken var i langt mindre grad forstått som religiøst basert. Men sammen med kritikken av det globale utviklingsapparatet som en støttespiller for nykolonialismen og den globale kapitalismen, vokste det også frem en religiøst basert kritikk av konsekvensene for menneskelig utvikling.

Den katolske kirke var spesielt tydelig og spilte en viktig rolle i denne debatten. Under Det annet vatikankonsil hadde en gruppe biskoper – *Church of the poor group* – jobbet hardt for å få situasjonen til de fattige på dagsordenen. De var inspirert av den franske arbeiderpresten Paul Gauthier og ledet av kardinal Giacomo Lercaro fra Bologna. Deres suksess var begrenset under selve konsilet, men arbeidet fikk betydning på lengre sikt (Alberigo 2006). Dokumentet om Kirken i den moderne verden, *Gaudium et Spes*, fordømmer den moderne verdens jag etter makt og profitt og kritiserer en verdensorden der forretningsmenn, bedrifter og selskaper styrer, mens de fattige neglisjeres (*Gaudium et Spes*, nr. 63–69).

Religiøst inspirerte økonomer videreførte også Adam Smiths etiske bekymring i sine arbeider på 60-tallet. Mest kjent er kanskje den franske dominikaner og økonom L.J. Lebreton, som advarte mot en umenneskelig øko-

nomisk utvikling og mot idéen om at materiell velstand er den eneste sanne lykke (Lebreton 1965). Lebreton var ikke bare *ghostwriter* for *Populorum Progressio* – et av de viktigste kirkelige dokumenter fra 1960-tallet om utvikling (Hebblethwaite, 1994) – men også en av de store inspirasjonskildene for den moderne grunnleggeren av «utviklingsetikk», Denis Goulet (Goulet 1974).

I forlengelsen av Smiths advarsel om høy profitt mente pave Paul VI: «Både hos nasjoner og individer er griskheten det mest slående tegn på moralsk underutvikling» (*Populorum Progressio*, nr. 19). Og han la ikke fingrene imellom når hans analyse konkluderte slik: «Verden er syk. Sykdommen består ikke så meget i en uttørring av ressursene eller i enkeltes monopol på disse, som i mangelen på brorskapsfølelse mennesker og folk imellom» (*Populorum Progressio*, nr. 66). Pave Paul VI fremmet en holistisk tilnærming til menneskelig utvikling, der

ikke bare det økonomiske mennesket, men det hele mennesket står i sentrum (Offerdal 2005).

De langsiktige effektene av fokuset på de fattige fra katolske biskoper og teologers side – særlig i Latin-Amerika – må ikke undervurderes. Med en ny tilnærming til Bibelen (Cardenal 2010) fremførte frigjøringssteologene, og deler av det katolske hierarkiet, en meget sterk kritikk av de rådende samfunnsforhold. Frigjøringssteologene i Latin-Amerika konkluderte med at samfunnsordningen var mot Guds vilje, og at samfunnsendring var nødvendig for å bringe Guds Rikes komme på jorden (Berryman 1987; Lernoux 1982), tanker som senere skulle få stort gjennomslag blant annet i folkelige bevegelser.

Men det var ikke først og fremst disse bidragene som fikk gjennomslag i utviklingsinstitusjonene i sin samtid. Der ble det i liten grad satt spørsmålstegn ved modernisering og økonomisk vekst som mål, eller en samfunnsforståelse som er basert på rasjonelle, vitenskapelige



Utvikling ble vitenskapeliggjort, og den dominerende vitenskapen var utviklingsøkonomien.

prinsipper og hvor bevegelsen bort fra et trosbasert samfunn på mange måter er et mål i seg selv. Et nytt fokus ble satt på hvordan internasjonale institusjoner og handelsforhold opprettholder globale ulikheter og hindrer utvikling. Moderniseringsprinsippet fortsatte å være dominerende, men sameksisterte med ulike typer av kritikk mot industrialisering og økonomisk vekst som mål og midler i utvikling: miljøkritikken, likestillingskritikken, kritikken som gikk på at man burde se tingene nedenfra og satse på basale behov, og mange flere (Bull og Bøås 2010).

Religion og modernitetskritikken

Med utgangspunkt i den radikale kritikken, men også nye retninger innen vestlig filosofi, vokste det imidlertid fram en enda mer grunnleggende kritikk av moderniseringstankegangen på 1980-tallet. Forfattere som Edward Said, Enrique Dussel og Arturo Escobar kom med en grunnleggende kritikk av hele forestillingen om «utvikling» og modernisering. Sids klassiske arbeider viser hvordan kunnskapen generert av vestlige forfattere om områdene som av moderniseringsteoriene ble kalt «tilbakeliggende», langt fra er nøytral, men snarere konstruerer disse områdene i vår bevissthet og derigjennom bidrar til koloniseringen av dem (Said 1978, 1994). Enrique Dussel ser selve forståelsen av Europa og vesten som moderne, som avhengig av en forestilling om det «tradisjonelle» eller «modernitetens mørke underside» representert ved landene i Afrika, Latin-Amerika og Asia (Dussel 1993).

Escobar stod for en slik modernitetskritikk mer eksplisitt rettet mot bistandsapparatet som da allereide i tiår hadde definert hva «utvikling» skulle være. For Escobar var «utvikling» ikke en naturgitt prosess, men en størrelse som var konstruert gjennom bistandsdiskursen. Utvikling var med andre ord ikke en definierbar, gjenkjennelig prosess i virkelighetens verden, og «fattige» eller «underutviklede» ingen faktisk befolkningsgruppe, men en kategori definert i bistands-

apparatet (Escobar 1994). Dette speilet på mange måter den radikale kritikken i og med at bistanden ble sett på som i bunn og grunn en videreføring av kolonialismen. Han argumenterte for at bistand støttet av utenlandske aktører og gjennomført av den lokale staten, i mange tilfeller forverret enkeltmenneskers og befolkningsgruppers liv og snarere tjente interesser til de dominerende kreftene i verden.

Samtidig inneholder denne såkalte «postkoloniale» kritikken en kritikk av selve forestillingen om utvikling som modernisering med implikasjoner for synet på religion. Dette er på den ene siden kritikk av hvordan kristendommen har vært en del av idégrunnlaget for en forståelse av utvikling som modernisering; et verdsett som burde erstatte mer tradisjonelle verdier for å sikre sosiale økonomiske fremskritt. Men på den andre siden, vil vi hevde, skapte den postkoloniale kritikken en åpning for en større respekt for alternative verdier og sosiale relasjoner enn de som var assosiert med modernisering og utvikling som mål for arbeid for forbedring i menneskers liv og levekår. Dette bragte også en større interesse for å bygge videre på de verdier som lokalsamfunn i såkalte utviklingsland var tuftet på, istedenfor å prøve å erstatte dem med nye. Og langt oftere enn ikke var disse verdiene religiøst baserte. Folk flest oppførte seg ikke som rasjonelle økonomiske aktører, men fulgte religiøst baserte normer, og å prøve å erstatte disse ble ikke bare sett på som en lite effektiv, men også en etisk uforsvarlig bistand.

Religion, rettigheter og statens legitimitetskrise

Selv om denne kritikken er blitt videreført i akademiske miljøer og sosiale bevegelser, fortsatte moderniseringstankegangen å dominere i de store utviklingsinstitusjonene utover på 1980-tallet. Her ble etter hvert det som er kjent som nyliberalismen, dominerende: en tro på markedsløsninger både for å få produksjon i gang og som styrende prinsipp innad i ulike institusjoner. Den frie konkurransen skulle få folk til å yte mer og ville gi mer

effektive løsninger til beste for de fattige (Williamson 1993). Strukturtilpasning var verktøyet som ble brukt for å løse nesten alle problemer. Dette ensidige fokuset resulterte i økonomisk liberalisering, nedbygging av offentlig sektor og privatisering av tjenester.

Målet på fremgang var nesten utelukkende økonomisk. Etikk ble redusert til å være et insitament til velledighet overfor grupper som forble ekskludert, og religion et instrument dersom den understøttet individualistiske verdier, men også et mulig hinder om den ikke gjorde det. Selv ikke FNs utviklingsprogram (UNDP), som var regnet som den «snilleste gutten i klassen», var fri fra økonomiens tyranni. Da UNDP i 2000 satte fokuset på menneskerettigheter, var det for eksempel med en klart uttalt økonomisk begrunnelse: «Rettigheter gjør mennesker til bedre økonomiske aktører» (UNDP 2000).

Selv om de nyliberalistiske stod milevidt fra utviklingskritikken nevnt over, hadde de én ting til felles, som har vært med på å åpne for å inkludere religion, nemlig en dyp skepsis til staten som eneste utviklingsaktør (Kruger 1990). Innenfor de postkoloniale studiene finnes en slik skepsis på bakgrunn av statens rolle i internasjonal kapitalisme og kolonialisme, mens de nyliberale snarere mente at staten hindret effektivitet og fortrenget langt mer effektive markedsaktører. Men begge deler var uttrykk for en manglende tiltro til staten.

Bistandssystemet, som var dypt influert av nyliberalismen, er imidlertid helt avhengig av å forholde seg til institusjoner som folk har tillit til. Som følge av den upopulære nyliberalistiske politikken, eller av andre årsaker, var det færre og færre som hadde tillit til staten. Folk hadde derimot fortsatt stor tillit til Kirken. I Latin-Amerika, for eksempel, var det i 1996 ca. 28 prosent som hadde tillit til regjeringen, 33 prosent som hadde tillit til rettsvesenet, mens bare 20 prosent had-

de tillit til nasjonalforsamlingen, og over 70 prosent var misfornøyd med den dominerende markedsøkonomien. Kirken, derimot, nøt tillit blant 76 prosent av befolkningen (Latinobarómetro 1997). Samarbeid med religiøse og kirkelige organisasjoner fikk dermed etter hvert en pragmatisk begrunnelse fordi de var de eneste aktørene som hadde bred legitimitet blant folk.

Samtidig kom man stadig lenger i å utvikle nye forståelser av målet for utvikling og begynte etter hvert å diskutere elementer som menneskeverd og sosial inklusjon og muligheten til å leve et liv i tråd med egne verdier. Særlig arbeidene til Amartya Sen (1999) og Martha Nussbaum (2000) har vært innflytelsesrike her, ikke minst for utviklingen av begrepet menneskelig utvikling (*human development*), som er et mye benyttet flerdimensjonalt mål på utvikling, utarbeidet av UNDP. Sen



Folk flest oppførte seg ikke som rasjonelle økonomiske aktører, men fulgte religiøst baserte normer.

og Nussbaums kritikk av tradisjonelle utviklingsbegreper skiller seg fra den postkoloniale kritikken ved å være fokusert ikke på gruppers verdig-

runnlag, men snarere på individuelle rettigheter. De avviser heller ikke fremskritt og modernisering, men peker på at hva som må til for at et enkeltindivid føler at det opplever en forbedring av sine levekår, er avhengig av personens egne, intersubjektivt formidlede verdier (Sen 1999, kap. 1). Særlig Nussbaum legger vekt på at disse verdiene ofte har et religiøst grunnlag: «Å være i stand til å søke etter den ultimate mening med livet på ens egne premisser er blant de aspektene ved et liv som er genuint menneskelige. En av måtene dette oftest har vært gjort historisk, er gjennom religiøs tro og praksis» (Nussbaum 2000, s. 179).

Den stadig større aksepten for denne måten å se på utvikling, åpnet med andre ord for at man måtte begynne å ta religion på alvor, selv om utviklingsrapportene fremdeles var stappfulle av økonomiske indikatorer. Fokuset på individet snarere enn samfunnsstrukturer

skilte det synet som kom til å bli dominerende, fra den etter hvert betydelige litteraturen om utviklingsetikk som hadde klare religiøse røtter. Blant dem finner vi bidragene til Denis Goulet, som søkte å introdusere et nytt paradigme som «fokuserer på menneskelig utvikling som målet og økonomisk utvikling som middelet» (Goulet 1997).

Samtidig befestet den radikale utviklingskritikken med fokus på en helhetlig utvikling og de fattige seg i budskapet til Den katolske kirke. Paver som Johannes Paul II og Benedikt XVI har vært tydelige i sin kritikk av en verden der økonomiske hensyn ser ut til å være de eneste gjeldende – ofte under hardt press fra ledende utviklingsinstitusjoner. I oppkjøringen til gjeldslettingskonferansen *Jubilee 2000* ble det for eksempel rapportert at det internasjonale pengefondet (IMF) frenetisk forsøkte å få pave Johannes Paul II til å slutte å snakke om gjeldsslette (Bush 1998), kanskje en forståelig reaksjon tatt følgende sitat i betraktning:

[N]estekjærligheten (...) åpner våre øyne for behovene til dem som lever i fattigdom og på randen av samfunnet. Dette er situasjoner som i dag rammer store sosiale sektorer og kaster en dødsskygge over hele folk. Menneskeslekten står overfor nye former for slaveri, som er mer subtile enn fortidens. For altfor mange mennesker fortsetter «frihet» å være et tomt ord. Ikke få land, særlig de fattigste, er tynget av gjeld som er blitt så stor at den vil være praktisk talt umulig å betale tilbake. Det er klart at man ikke kan oppnå en virkelig utvikling uten effektivt samarbeid mellom folk av alle språk, raser, nasjonaliteter og religioner. Det må bli slutt på de syndige og urettferdige overgrepene som fører til at



Samtidig befestet den radikale utviklingskritikken med fokus på en helhetlig utvikling og de fattige seg i budskapet til den katolske kirken.

noen dominerer over andre. Den som bare er opptatt av å samle skatter på jorden (kfr. Matt 6,19), «har ikke noen rikdom hos Gud» (kfr. Luk 12,21). (...) Den ekstreme fattigdommen er en kilde til vold, bitterhet og skandaler. (*Incarnationis Mysterium*, nr. 12)

I dag kan vi finne et ekko av denne etiske indignasjon over situasjonen i verden blant folkelige bevegelser i Latin-Amerika, Asia og Afrika, protestene i 2011 i London og New York, og folkelige demonstrasjoner rundt om i Europa som retter seg mot kutt i offentlige utgifter og velferdsgoder, alle med en økonomistisk begrunnelse. Mange er også i stor grad basert på religiøse organisasjoner. For eksempel er hele 40 prosent av organisasjonene som var med på å stifte kampanjen ONE, religiøse eller religiøst baserte. Kampanjen teller i dag over tremillioner medlemmer på verdensbasis og ønsker en alternativ politikk for utvikling. Igjen ser vi en korrelasjon mellom det vi

kan omtale som sekulært arbeid for en alternativ utvikling, og religiøs inspirasjon, uten at dette i særlig grad blir anerkjent.

Flere av tenkerne som på 60- og 70-tallet hevdet at religionen hadde utspilt sin rolle i samfunnsutviklingen, skiftet også mening. For eksempel sier Peter Berger, som argumenterte sterkt for teorien om sammenhengen mellom modernitet og sekularisering, i dag at det kun er elitene som er blitt mer sekulære, og han tror dette er mye av forklaringen på hvorfor dagens folkelige protester og opprør ofte er religiøst inspirerte (The Christian Century 1997).

Vil det vare?

Man kan spørre seg hvorvidt dagens fokus på religion har reelle implikasjoner og hvorvidt det vil vare. Det

er alltid en risiko for at et nytt tema som blir tatt opp i bistandssystemet og utviklingsinstitusjoner, blir modifisert, forvridd og motarbeidet (Bøås og McNeill 2004). Det kan også bli tilpasset selve systemet og bli et nytt element i bistandsinstitusjonenes sjargong og «sjekkliste» over hensyn som må tas i bistandspolitikken, på lik linje med likestilling, miljø og mange andre. På samme måte kan man tenke seg at bistandsapparatet i større grad vil benytte seg av trosbaserte grupper som samarbeidspartnere, og legge vekt på at bistand skal respektere ulike trosretninger uten at man egentlig tar inn over seg verdigrunnlaget som religioner bygger på.

Gitt at religionen faktisk har en innflytelse, kan man også spørre seg om det vil vare. Det skjer store endringer i verden som kan ha betydning for forholdet mellom religion, bistand og utvikling. En av dem er at staten er tilbake som en viktig utviklingsaktør, og klokkertroen på markedet er svekket. Det er ikke minst et resultat av at det er nye land som leder an når det gjelder utvikling i tradisjonell forstand, som økonomisk vekst og industrialisering. Europa og USA dominerer fremdeles de globale utviklingsinstitusjonene, men deres posisjon er i stadig større grad utfordret. Og det er land som Kina, India og Brasil som i dag er rollemodeller for fattige land og ønskede investorer, långivere og handelspartnere. Mange av dem er også selv betydelige bistandsyttere. Brasils utviklingsbank BNDES er for eksempel dobbelt så stor som Verdensbanken. Virksomheten som drives her, er basert på egne prinsipper, men i mange av disse landene ser man en tydelig tilbakevending til en utviklingstankegang som har mye til felles med den som dominerte i etterkrigstiden da modernisering, teknologiske fremskritt, industrialisering og økonomisk vekst stod i fokus.

En slik utviklingsstrategi har vært et viktig steg i retning av å forbedre folks liv i mange deler av verden. I Latin-Amerika har det resultert i at tilliten til regjeringen er styrket betydelig, og til nasjonalforsamlingen fordoblet hvis vi sammenlikner 1996 med 2011. Tilliten til

Kirken har på den annen side falt til 64 prosent – fremdeles skyhøyt over andre institusjoner, men likevel svekket. Samtidig vokser det stadig fram nye religiøse bevegelser med betydning for hvordan folk oppfatter sin egen situasjon og hva som skal til for å forbedre den.

Vi kan med andre ord vente oss store endringer i både dominerende aktører og forståelser av utvikling og religionens plass i den fremover. Uansett er det viktig å huske på at en historie som den skissert her, ikke går av seg selv; den er drevet frem av aktører som har målbåret ideer og oppfatninger av hva utvikling er på lokalt, nasjonalt og globalt plan.

Benedicte Bull er førsteamanuensis ved Senter for Utvikling og Miljø (SUM) ved Universitetet i Oslo og leder for *Norsk Nettverk for Latin-Amerikaforskning*. Hun var sammen med Morten Bøås redaktør for firebindsverket *International Development* (Sage 2010).

Hans Egil Offerdal er tidligere latinamerika-koordinator ved *Comparative Research Programme on Poverty* (CROP) ved Universitetet i Bergen. Han var medredaktør av boken *¿El reino de Dios es de este mundo? el papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza* (2009).

Referanser

- Alberigo, Giuseppe: *A brief history of Vatican II* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 2006)
- Almond, Gabriel: «Comparative Political Systems», *The Journal of Politics*, 18 (1956) (3), s. 391–409.
- Amin, Samir: «Underdevelopment and Dependence in Black Africa: Historical Origin», *Journal of Peace Research*, 9 (1972) (2), s. 105–119.
- Baran, Paul: «The Political Economy of Backwardness», *The Manchester School of Economic and Social Studies*, 20 (1952) (1), s. 66–84
- Berryman, Phillip: *Liberation theology: essential facts about the revolutionary movement in Latin America and beyond* (London: Tauris 1987)
- Bull, Benedicte og Bøås, Morten: «Den onde, den gode og den dumme: en kritikk av den utviklingsteoretiske skapelsesberetningen», *ARR – idehistorisk tidsskrift*, 1 (2010), s. 63–73
- Bull, Benedicte og Bøås, Morten: «Between Ruptures and Continuity: Modernisation, Dependency and the Evolution of Development Theory», *Forum for Development Studies*, 39 (2012) (3)
- Bush, Janet (1998): «IMF must be forced into line over debt», *The Times*, London 9. desember 1998 s. 29
- Bøås, Morten og McNeil, Desmond: *Global Institutions and Development: Framing the World?* (London: Routledge 2004)
- Cardenal, Ernesto: *The Gospel in Solentiname* (Maryknoll, NY: Orbis Books 2010)
- Clarke, Gerard: «Religion and development: Challenges for donors and faith groups» i
- Moksnes, Heidi og Melin, Mia (red.): *Faith in Civil Society: Religious Actors as Drivers of Change*: (Uppsala: Uppsala University 2013), s. 13–30
- DFID: *Faith Partnership Principles: Working effectively with faith groups to fight global poverty*, (London : Department for International Development 2012) (Tilgjengelig på www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/67352/faith-partnership-principles.pdf)
- Dussel, Enrique: «Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures), boundary 2», *The postmodernism Debate in Latin America*, 20 (1993)(3), s. 65–76
- Emmanuel, Arghiri: «Myths of Development versus Myths of Underdevelopment», *New Left Review*, 85 (1974), s. 65–82
- Escobar, Arturo: *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, (Princeton University Press 1994)
- Frank, André Gunder: «The Development of Underdevelopment», *Monthly Review*, 18 (1966), (4), s. 17–31
- Gaudium et Spes* ([1965] u.å.) (Tilgjengelig på www.katolsk.no/dokumenter/dokumenter-fra-vatikanet/paul6/ga)
- Goulet, Denis: *A new moral order: studies in development ethics and liberation theology.*, (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1974)
- Goulet, Denis: «Development Ethics: A New Discipline», *International Journal of Social Economics* 24(1997) (11), s. 1160–1171.
- Hebblethwaite, Peter: *Paul VI: the first modern pope* (London: Fount 1994)
- Incarnationis Mysterium* ([1998] u.d.) (Tilgjengelig på www.katolsk.no/dokumenter/dokumenter-fra-vatikanet/jp2/im)
- Jøssang, Asle og Øyhus, Arne Olav (red.): *Religionens rolle i bistand og utvikling* (Kristiansand: Portal 2012)
- Kruger, Anne O.: «Government failures in development», *Journal of Economic Perspectives*, 4 (1990) (3), s. 9–23
- Lebret, L. J.: *The Last revolution: the destiny of over- and underdeveloped nations* (Dublin: Gill [1960]1965).
- Lernoux, Penny: *Cry of the people: the struggle for human rights in Latin America – the Catholic Church in conflict with U.S. policy* (New York, N.Y.: Penguin Books 1982)
- Lipset, Seymour M. (1967), «Values, education and entrepreneurship», i Lipset, Seymour M. og Solari, Aldo (red.): *Elites in Latin America* (Oxford: Oxford University Press 1967), s. 3–60
- MacIntyre, Alasdair C.: *Marxism and Christianity*. (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press 1984)
- Marx, Karl og Engelstad, Fredrik: *Det beste av Karl Marx*. (Oslo: Pax Forlag 1992)

Samfunn og politikk

- Offerdal, Hans Egil: «Pope Paul VI's plea for an authentic international social justice», *Journal of the Institute of Justice & International Studies*, 5 (2005), s. 55–73
- Populorum progressio, Om folkenes utvikling* (Oslo, St. Olav forlag 1967)
- The Christian Century: «Epistemological modesty: An interview with Peter Berger», *The Christian Century*, 114 (1997) (30), s. 972–978
- Said, Edward W.: *Culture and Imperialism* (London: Vintage 1994)
- Sharpe, Eric J.: *Understanding religion* (London: Duckworth 1988)
- Sen, Amartya: *Development as Freedom* (Anchor books 1999)
- Smith, Adam: *Nasjonenes velstand*. Bok I-II. (Trondheim: Sonstad Forlag 2007), s. 34
- Smith, Adam: *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D.D. Raphael and A.L. Macfie, *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith vol I* (Indianapolis: Liberty Fund 1982)
- Streeten, Paul: «Basic Needs: Some unsettled questions», *World Development*, 12 (1984) (9), s. 973–978
- Tévoédjré, Albert: *Poverty, wealth of mankind* (Oxford: Pergamon Press 1979)
- The Oslo Center for peace and human rights: *Religion og utvikling* (upublisert notat 2011)
- Truman, Harry S.: *Inaugural address*, (Washington, D.C.: The White House 1949)
- Vallier, Ivan: (1967), «Religious Elites: Differentiation and Developments in Roman Catholicism», i Lipset og Solari (red.) op.cit. s. 190–232
- Weber, Max: (1905 [2002]) *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism* (Penguin Books 1905 [2002])
- Williamson, John: «The Washington Consensus», *World Development*, 21 (8), s. 1329–1336
- Zalpa Ramírez, Genaro, og Offerdal, Hans Egil: *¿El reino de Dios es de este mundo?: el papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*. (Bogotá, D.C., Colombia: Siglo del Hombre Editores 2008)



Først Ansvaret giver
Velsignelse og sand Glæde.

Søren Kierkegaard
Enten – Eller



Friedrich August
Reissiger

REQUIEM

for kong Carl Johan
Ouverture Chevalier de St. Georges

Åshild Skiri Refsdal Signe Sannem Lund
Henrik Engelsviken Trond Gudevold

Oratoriekoret Cæciliaforeningen
Oslofjord Kammerfilharmoni
Steffen Kammler

En kirkemusikalsk begivenhet

En katolsk messe komponert i 1844 av en tyskfødt lutheraner til minne om en franskfødt luthersk monark, og det i et Norge uten religionsfrihet for innbyggerne. Så merkelig er rammen om Friedrich August Reissigers Requiem, som nylig ble innspilt og utgitt for første gang. SEGL presenterer her verket, dets historiske kontekst og innspillingen.

Knut Johannessen

Friedrich August Reissiger: Requiem ved kong Carl Johans død

Fredag 8. mars 1844 sovnet kong Carl Johan inn på slottet i Stockholm. Det var gått 81 år siden han ble født som Jean-Baptiste Bernadotte, sønn av en sakfører i Sør-Frankrike. En lysende militær karriere hadde kulminert med at Sverige i 1810 valgte ham til tronfølger.

STE I 1814 kunne han, etter diplomatiske manøvrer og militært press, føye Norge til sin kronprinstittel, og fra 1818 hadde han vært konge over begge riker. «Man finner ingen som har fullbyrdet en karriere lik min», skrev han i sitt testamente.

Kongen, katolikkene og komponisten

Før Carl Johan krysset Øresund på vei til Sverige i 1810, var han blitt møtt av den svenske erkebiskopen. I en kort seremoni frasa den nyvalgte tronfølgeren seg katolisismen og bekjente seg til Luthers lære. Noe stort offer var det kanskje ikke; Carl Johan hadde tilsynelatende ingen sterk tilknytning til troen, hverken i den ene eller andre form.¹

I de to rikene som Carl Johan ble konge over i 1818, utgjorde katolikkene et forsvinnende mindretall. I Stockholm hadde de dannet en liten menighet, i Christiania var de for få til det. Først i 1842 underskrev vel 30 katolikker en søknad til kongen om å få opprette en

katolsk menighet i den norske hovedstaden. Etter at velvillige uttalelser var innhentet fra biskopen og det teologiske fakultet ved universitetet, ga kongen sin tilatelse 6. mars 1843. Ingen nordmenn kunne konvertere til katolisismen og slutte seg til menigheten, men tilflytete utlendinger ble nå gitt anledning til å praktisere sin religion. Mange var de ikke, det kunne dreie seg om rundt hundre personer.²

Fra modermenigheten i Stockholm fikk den nystiftede menigheten i Christiania en tyskfødt pastor, Gottfried Ignatius Montz. Et leid lokale i annen etasje i en gård i Storgaten ble menighetens kapell, og liturgisk utstyr ble hentet fra utlandet. Musikalsk kompetanse fant menigheten på stedet da Friedrich August Reissiger meldte seg til tjeneste.

Organiststillingen i den katolske menigheten var en bigeskeft for Reissiger, som ellers var dirigent for orkesteret og koret ved Christiania Theater. I 1840, i en alder av 31, var han blitt tilkalt fra Tyskland. Det gryende pro-

fesjonelle musikklivet i Norge var for en stor del avhengig av utenlandske musikere. Valget av Reissiger bærer samtidig noe av tilfeldighetens preg. I mangel av internasjonale kontakter hadde teaterdireksjonen skrevet til J.C. Dahl, Norges store maler, og bedt om hjelp. Dahl, som var professor ved akademiet i Dresden, lot forespørselen gå videre til Carl Gottlieb Reissiger. Han var hoffkapellmester i byen og en fremstående komponist, og han hadde en ti år yngre bror som han anbefalte varmt.³

Friedrich August Reissiger var oppvokst i en musikerfamilie, han hadde vært medlem av det berømte guttekorset ved Thomaskirken i Leipzig, og han hadde studert komposisjon og musikkteori med fremstående lærere i Berlin. Han hadde oppnådd anerkjennelse som komponist av sanger og klaverstykker i elegant salongstil. Hans manglende erfaring med orkester ble kompensert ved at han fikk innvilget noen måneders læretid hos sin eldre bror. I Christiania fikk Reissiger hendene fulle. Teateret satte mest opp skuespill i alle sjangre, til dels med musikkinnslag komponert av Reissiger, men også operaer og syngespill. I en by med 30 000 innbyggere måtte repertoaret skifte ustanselig.

Lutheraneren Reissiger hadde hatt rik anledning til å høre katolsk kirkemusikk på konserter i Berlin, og i læretiden hos broren ved det katolske hoffet i Dresden må han ha fått daglige inntrykk av den. Noter til gudstjenestebruk i det katolske kapellet kunne han lett skaffe fra Tyskland. Men han komponerte også selv messer i Christiania, seks i alt, fortalte han senere. Det er det eneste vi vet om dem. Alle later til å ha gått tapt.⁴ Reissigers Requiem står igjen som den eneste komposisjonen fra hans tid som organist i den katolske menigheten.



Komponisten ville vise hva han sto for på et kirkemusikalsk felt som ellers var lukket i en evangelisk-luthersk stat, og menigheten og pastoren ville uttrykke takknemlighet for at den avdøde monarken nylig hadde tillatt dem å praktisere deres gudstro.

Requiemens tilblivelse

Det gikk bare sytten dager fra meldingen om kongens død nådde Christiania til requiemmessen ble fremført i det katolske kapellet lørdag før palmesøndag, 30. mars 1844. Teoretisk kunne Reissiger greid å komponere det på så kort tid, men han hadde skaffet seg et forsprang. Dødsfallet kom ikke uventet. Kongen hadde skrantet en tid, og fra nyttår hadde han ikke vært i stand til å lede statsrådsmøtene. Dagen etter at dødsfallet ble kjent, skrev Montz til Stockholm og fortalte at Reissiger hadde komponert et requiem som snart skulle fremføres.⁵ Det er liten grunn til å tro at Reissiger hadde komposisjonen med seg i bagasjen fra Tyskland. Mest sannsynlig skrev han verket vinteren 1844 i Christiania. Det bærer preg av tidspress, idet det ikke er satt musikk til alle messens ledd. Sannsynligvis har komponisten skrevet de forskjellige delene i vilkårlig rekkefølge etter hvert som inspirasjonen meldte seg, inntil dødsfallet satte sluttstrek for arbeidet.

Det er ikke kjent at den katolske menigheten i Stockholm, St. Eugenia, gjorde noen musikalsk markering ved kongens død. Når markeringen ble annerledes i Christiania og ganske enestående for sin tid, må vi se det som resultat av to forhold. Komponisten ville vise hva han sto for på et kirkemusikalsk felt som ellers var lukket i en evangelisk-luthersk stat, og menigheten og pastoren ville på sin side uttrykke takknemlighet for at den avdøde monarken nylig hadde tillatt dem å praktisere deres gudstro på norsk grunn. Ikke med et ord ble det nevnt at kongen selv tidligere hadde tilhørt deres trossamfunn, men det ville være underlig om ikke dette i alle fall var i pastor Montz' tanker.

Fremføringen 1844

Requiemsmessen 30. mars ble ingen mediebegivenhet. Morgenbladet nøyde seg med én setning: «Idag holdtes i det katholske Kapel her i byen en høitidelig Sjelemesse over afdøde Kong Carl Johan.» Men 2. april hadde avisen et begeistret innlegg fra en tilhører som roste «den delige Musik og Sang» og ønsket seg en ny fremføring i et større lokale. Den anonyme tilhøreren kan ha vært dikteren Henrik Wergeland. Han var blitt en nær venn av pastoren, og han var også hovedstadskorrespondent for den lille avisen Lillehammer Tilskuer, som 5. april 1844 brakte denne meldingen: «I det katholske Kapel, hvis Altar ligesom Præsten og Kordrengene var sort dekorert, holdtes i Løverdags en høitidelig Sjelemesse, der bestod i en gribende Tale af Pastor Montz samt i en særdeles smuk Messe, komponeret af Hr. Reissiger og udført af endeel af Theatrets kvindelige og mandlige Personale til Orchester.»⁶ Legger vi til en fargerik forsamling av italienske gipsmakere, den franske konsulen med familie og innflyttere fra andre deler av det katolske Europa, ispedd enkelte skuelystne nordmenn, kan vi danne oss et inntrykk av begivenheten i det trange, fullsatte kapellet.

Nyheten om messen og Reissigers musikk kom også den nye kongen, Oscar I., for øre. Det skjedde utvilsomt gjennom brevene fra pastor Montz til den apostoliske vikar for Sverige og Norge, Laurentius Studach, i Stockholm. Montz skrev at Reissiger hadde planer om å få messen utgitt, og at han ville dedisere den til dronningen. Studach var også skriftefar for dronning Josefine, som var en ivrig katolikk. Kongen var rundhåndet med belønninger til kunstnere, og Reissiger fikk anerkjennelse og takk for komposisjonen i form av en briljantbrystnål. Som kjent ble dronningen en viktig bidragsyter ved oppførelsen av St. Olavs kirke i Christiania noen år senere, men da var Reissiger ikke lenger menighetens organist.

Verkets senere historie

I 1850 hadde Reissiger mistet stillingen ved teateret til fordel for italieneren Paolo Sperati. Reissiger selv flyt-

tet til Halden, der han hadde fått organiststillingen ved Immanuelskirken. Men først arrangerte han en stor avskjedskonsert i Logens store sal, der publikum blant annet fikk høre hans Requiem.⁷ I over tretti år, inntil han døde i 1883, ble Reissiger den sentrale personen i Haldens musikkliv. Han fortsatte også flittig å komponere, men skrev nå for det meste sanger for den raskt voksende mannskorbevegelsen. I dag er *Brede seil over Nordsjø går* og *Den norske sjømann* de best kjente. Også i Halden fikk han i 1867 holdt en konsert med Requiem, som senere er regnet som Reissigers musikalske hovedverk.

Verkets skjebne hang imidlertid i en tynn tråd. Reissigers eget manuskript er forsvunnet. Men trolig er det en annen katolsk prest, Johannes Jurzick, vi kan takke for en avskrift. Han var kapellan i Christiania fra 1862 til 1865 og senere pastor ved St. Josefs menighet i Göteborg. Han eide en omfattende notesamling, som menigheten kjøpte da han flyttet fra byen.⁸ Menigheten hadde mottatt store gaver fra dronning Josefine ved oppførelsen av en ny kirkebygning. Som organist ved menigheten hadde Jurzick ansatt Gustaf Malmgren, og da dronningen døde i 1876, fremførte Malmgren Reissigers Requiem. To år senere gjentok han verket som requiemmesse for pave Pius IX. Det er den siste liturgiske fremføringen vi kjenner til, og det er også siste gang vi hører om verket på nesten hundre år.

Lenge ble Reissigers Requiem regnet som tapt. Først i 1974 ble den omtalte avskriften gjenfunnet i et nedlagt skolelokale i Göteborg, og en lokal dirigent fattet interesse for verket og sørget for to konserter i 1982. Musikkksamlingen ved Nasjonalbiblioteket i Oslo skaffet seg også en kopi av avskriften. Men ennå ble det en lang tids tornerosesøvn for verket før Steffen Kammler, dirigenten for Oratoriekoret Cæciliaforeningen, utarbeidet det notematerialet som måtte til for en ny fremføring. Konserten fant sted i Frogner kirke 7. november 2010, og det ble umiddelbart klart at et betydelig verk var gjenoppdaget. Neste skritt var derfor å sikre finansieringen av en CD-innspilling.

Den ble gjennomført i 2012 med støtte fra to private fond og fra Halden kommune.

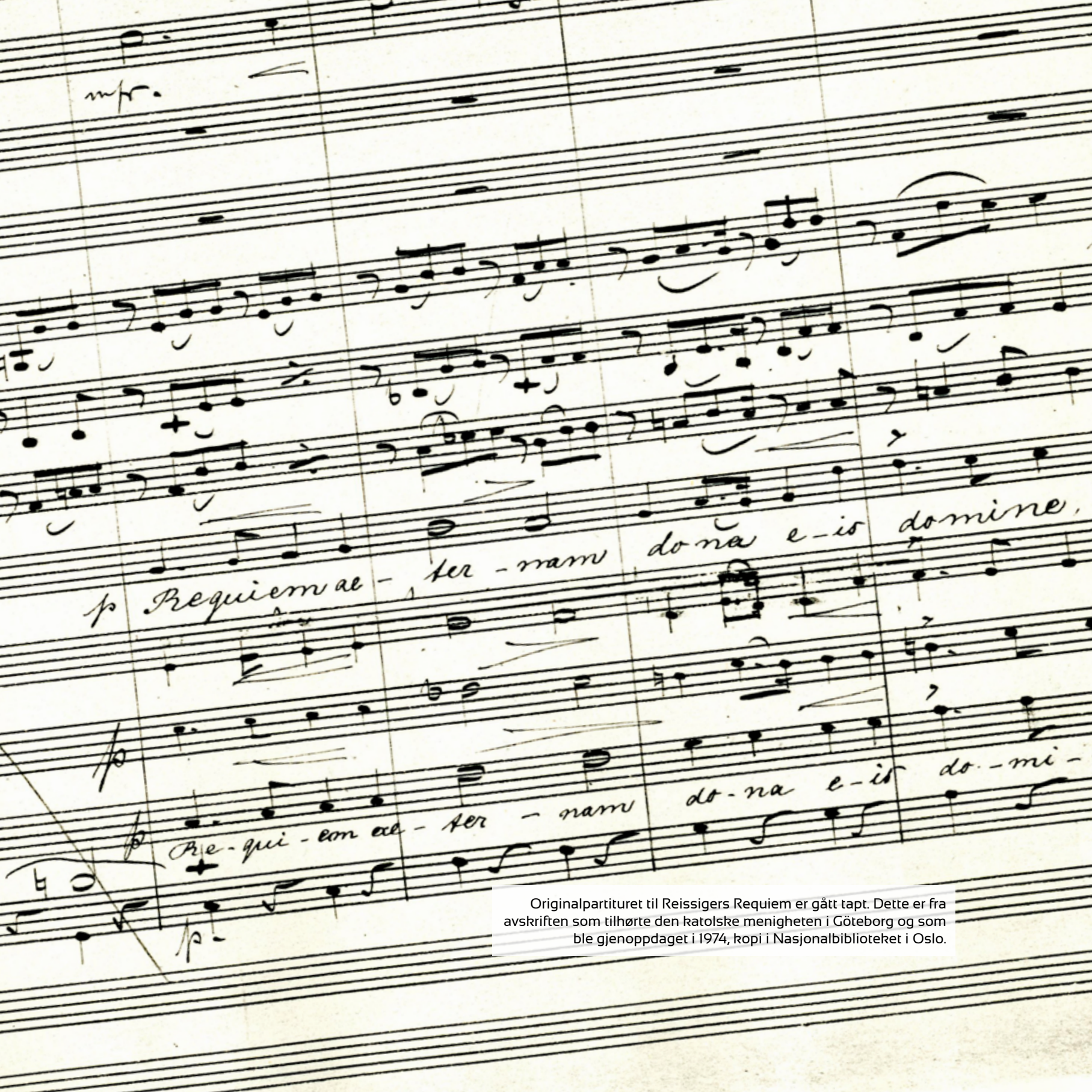
Med denne innspillingen er ikke bare et bortglemt og velskrevet musikkverk blitt tilgjengelig, men innspillingen trekker også linjen tilbake til en begivenhet som er felles for vår historie i sin alminnelighet, for den norske musikkhistorien og for Den katolske kirkes historie i Norge.

Knut Johannessen (f. 1944) er seniorrådgiver i Riksarkivet og medlem av Oratoriekoret Cæciliaforeningen.

En mer omfattende omtale av Reissigers Requiem finnes i Knut Johannessen, «Et norsk rekviem ved Carl Johans død – og verkets svensk-norske livsløp» i «Melos och logos. Festskrift til Folke Bohlin» (Skellefteå 2011), s. 185–194.

Noter

- 1 Bjørnskau Erik: *Carl XIV Johan, en franskmann på Nordens trone* (Oslo 1999), s. 336–337
- 2 Fremstillingen av Den katolske kirkes historie i det aktuelle tidsrommet bygger på Kjelstrup, K.: *Norvegia Catholica. Moderkirkens gjenreisning i Norge*, Oslo 1942, Duin, Johs. J.: *Streiftog i norsk kirkehistorie 1450– 1880*, Oslo 1984 og Eidsvig, Bernt I.: «Den katolske kirke vender tilbake» i Gran, John W., Gunnes, Eirik og Langslet, Lars Roar (red): *Den katolske kirke i Norge. Fra kristningen til i dag* (Oslo 1993), s. 143–426.
- 3 De fleste biografiske opplysninger om Reissiger er hentet fra Leif J. Ryan, *Friedrich August Reissiger. Hans liv og virke fra 1809–1883*, Rasta 2004.
- 4 Notene er uten hell ettersøkt i arkivet til Oslo katolske bispedømme. Etter sigende finnes det der heller ikke opplysninger med tilknytning til *Requiem* i korrespondanse eller regnskapsmateriale. Forfatteren har selv ikke fått adgang til arkivet.
- 5 Brev fra Montz til Studach 14. mars 1844. Riksarkivet, Stockholm, Katolska biskopsembätet, Huvudarkivet, Äldre korrespondens E1, vol 5 Handlingar rörande Norge 1841–1867.
- 6 Wergeland, Henrik: *Samlede skrifter* III 3, s. 582
- 7 Frimurerlogens store sal var byens viktigste konsertlokale. Men det kan dessuten nevnes at Reissiger også var organist og kordirigent hos frimurerne fra 1845 og at han komponerte ritualmusikk som fremdeles er i bruk (e-post fra overkantor Thor Skott Hansen 11. mars 2013).
- 8 Notesamlingen ble kjøpt av menigheten i 1876 for kr 50. Opplysning i brev 14. og 15. februar 2011 fra Riksarkivet, Stockholm, med henvisning til Katolska biskopsembätet, Huvudarkivet, Handlingar rörande församlingarna: Göteborg 1862–1887. En messe for dronning Josefine den påfølgende dag er annonsert i *Göteborgs Handels- og Sjöfartstidning* 16. juni 1876. Messen for Pius IX er kjent fra et notat i notematerialet.



Originalpartituret til Reissigers Requiem er gått tapt. Dette er fra avskriften som tilhørte den katolske menigheten i Göteborg og som ble gjenoppdaget i 1974, kopi i Nasjonalbiblioteket i Oslo.

Når liturgi og musikk møtes

Når jeg lytter til Cæciliaforeningens Requiem-innspilling med solister og orkester, melder spørsmålet seg: Hvordan klang verket i St. Olav menighets midlertidige lokale, på hjørnet av Storgaten og Youngsgaten, i 1844?

SE Det får vi aldri vite, men det er grunn til å tro at flere enn Henrik Wergeland kan ha latt seg begeistre av «en særdeles smuk Messe, komponert av Hr. Reissiger». For slik er det når liturgi og god musikk møtes: Er man åpen, blir man berørt.

Selvsagt er det forskjell på betingelsene: i 1844 en fremføring på ganske kort varsel i et trangt og sikkert overfylt kapell, i 2010 en lenge planlagt fremføring i romslige Frogner kirke i Oslo, og en ytterligere finpusset innspilling i Jar kirke i 2012. I 1844 i en liturgisk kontekst, senere som del av en konsert.

Sannsynligvis var det i 1844 flere hundre år siden sist det var sunget requiem for en avdød konge i Norge. I et slikt perspektiv var også sjelemessen for kong Carl Johan historisk, og det er prisverdig at Oratoriekoret Cæciliaforeningen har tatt frem igjen musikken fra den gangen. Verket og innspillingen kommer jeg tilbake til. Det skulle for øvrig gå lang tid før et verk for solister, kor og orkester igjen skulle bli komponert i Norge, og hundre

år til neste requiem: Sigurd Islandsmoens Requiem for kor, solister, orkester og orgel er fra 1943.

I det midlertidige kapell

Sjelemessen for kong Carl Johan 30. mars 1844 var nok ikke eneste gang St. Olav kapell hadde assistanse fra teatret. Den første offisielle gudstjenesten fant sted første påskedag 1843. Om dette skrev pastor Montz bl.a.: «Vårt kapell er i dag under stor tilstrømning blitt åpnet. Hr. (konsertmester) Pratte hadde dertil innøvet et usedvanlig festlig *Te Deum* av Romberg¹ (...) Jeg hadde fullstendig orkester ...» Begivenheten var omgitt av betydelig velvilje. Om det ikke hadde vært påskedag, ville byens lutherske biskop vært til stede, og en time før messen skulle begynne, var det allerede kø – også bestående av ikke-katolikker – for å komme inn. Biskopens sønn og datter sang i koret.

Det er grunn til å tro at Reissigers muligheter til å skaffe musikere og sangere kom til nytte også ved andre

anledninger i kapellet. Dessverre er hans egenkomponerte messer gått tapt, derfor vet vi ikke hvor mye disse krevde av kor- og orkesterressurser. I 1842 hadde Reissiger stiftet et «Sanginstitut», en slags forløper for «Det Philharmoniske Selskab». Her oppførte han en rekke kirkelige oratorier og korverker, bl.a. av Haydn, Beethoven og Mendelssohn. Det er uvisst om disse konsertene ble holdt i kirker. I det katolske kapellet var det neppe plass, om konserter i det hele tatt var tillatt der.

Om *organisten* F.A. Reissiger er opplysningene heller sparsomme. I 1916 utkom boken «Norges orgler og organister til og med 1914», som resultat av organist Anna Lindhjems arbeide med å samle informasjon fra hele landet. Her er opplysninger om orgel og organister i St. Olav kirke, altså etter 1856. Om tiden før står det langt mindre: «Gudstjenesterne blev holdt i et privat hus. En av organisterne fra den tid er *Reissiger*.»

Musikklivet i menigheten etter Reissiger

Italieneren Paolo Sperati kom til Skandinavia i 1840 som kapellmester ved et operaselskap, og virket i Stockholm og København før han i 1850 ble kapellmester ved Christiania Theater. Senere ble han instruktør for militærmusikken, Det norske Theatret og dirigent ved «smaa-teatrene». I tillegg ble han organist for St. Olav menighet, og som sådan den første i den nye St. Olav kirke. I Anna Lindhjems bok kan vi lese om Sperati at «han gjorde sig meget fortjent av musiklivet i Kr.a., særlig militærmusiken, for hvilken han komponerte og arrangerte meget. Hans evne til at sluke noter var fenomenal, og ikke mindst hans snarraadighet, naar det gjaldt at greie farlige situasjoner i en mindre vel forberedt opførelse. Alle hadde respekt for den lille italieners store dyktighet, ikke mindst hans elever, hvorav Johan Svendsen er den mest berømte.»

Hva musikk angår, ser vi at menighetens kontakt gjennom organisten med teatret og annet musikkliv ble videreført i en periode etter Reissiger. Også på 1900-tallet har kirken hatt organister med slik tilknytning: Albert

Riefling, som var fagottist i Christiania Theater og Nationaltheatret, og Rolf Østbye, som var repetitør ved Den Norske Opera.

Til innvielsen av St. Olav kirke 24. august 1856 ble, naturlig nok, betydelige musikkressurser mobilisert. Det er fristende å referere litt fra hva avisene skrev i forbindelse med begivenheten. I *Morgenbladet* heter det bl.a.: «Det katholske Kapel er nu færdigt til at tages i Brug. Paa Søndag skal det indvies ved en høitidelig Gudstjeneste, hvorved et stort Sangerkor, for største delen bestaaende av Dilettanter, skal assistere...» Ordet «dilettanter» hadde enda ikke fått negativ klang! *Christiania-Posten* refererer fra innvielsen bl.a.:

Kirken (...) er rummelig, lys og smuk saaledes at den saavel i sit Ydre som i sit Indre gjør et meget fordelaktig Indtryk. Orgelet (...) har smukke bløde Toner. Den store Messe (af Kallivoda)² blev sunget af et stort Kor af Damer og Herrer og akkompagneret af fuldt Orkester, hvilket vistnok klang smukt nok, da der er en herlig Resonnans i Kirken, men et Spørgsmaal er det dog, om ikke en saadan musikk faldt de protestantiske Tilhørere noget fremmed. Indvielsestalen, der holdtes paa Norsk, var for øvrigt kun rettet til Katholiker og Læreforskjellen mellom dem og os fremtraadte paa et Par Stede nær ikke med videre Skarphed ...

Det kan se ut til at Reissiger og Sperati takket være sin posisjon i byens musikkliv med letthet har kunnet «låne» musikere og sangere til kirken ved forskjellige anledninger, og at de selv har dirigert. Menigheten var ikke stor, og det er lett å tenke seg at det ikke var overskudd av musikalske ressurser i «egne» rekker. At kirkekor likevel ble etablert fra ca. 1870, fremgår av følgende opplysning i Anna Lindhjems bok: «Kirkekoret er damer og herrer, som synger latinske messer enstemmig. Ved større fester flerstemmig. Norske salmer synges enstemmig. Koret er

ulønnet. Fru Elisabeth Hals har uten løn dirigert koret i 45 aar.» Etter Reissiger/Sperati-perioden ser det altså ut til at organistenes oppgave i St. Olav var begrenset til å spille. Men dette kom til å endre seg i løpet av 1900-tallet.

Verket og innspillingen

En alvorlig og høytidelig stemning settes fra første stund med orkesterinnledningen til korets *Requiem æternam*. Denne satsen, som kanskje er den fineste, gjentas til slutt, og danner en vakker ramme rundt de øvrige. Det skaper en symmetri som passer i en konsertsammenheng, men som er lite heldig om man tenker liturgisk.

Så blir freden etter *requiem* brutt av oppspillet til den påfølgende *Dies irae*. Her savnes *Kyrie* som en slags overgang. Men det er det ikke noe å gjøre med, og som lyttere må vi forholde oss til de leddene som er tonesatt. Og tonesatt er de på uttrykksfull måte. Komponisten utnytter kor- og orkesterressursene til å ilustrere det tekstlige, bl.a.

ved fargerik bruk av blåserne. Her er «tidlig-romantiske» klanger og et skrivesett som peker lenger tilbake. Musikken kan minne både om Mendelssohn, Mozart og kanskje Beethoven, uten at det forringer Reissiger som selvstendig komponist.

Også for lyttere som er mindre vant til klassisk musikk, skulle dette være ganske tilgjengelig: De fleste satsene er korte, det er lite av kompliserte utbroderinger, og korsatsene er enkle på den måten at sopranene oftest bærer melodien. De gode melodiske linjene, både i orkester, kor og hos solistene, er noe av det som karakteriserer dette requiem. Det betyr ikke at dramatikken mangler, det skulle bare mangle, flere linjer i *Dies irae* og *Libera me* innbyr til kraftige virkninger. Og de er med.

Dies irae-sekvensen er også forkortet; vers 9 til 15 mangler. Men siden *Kyrie*, *Domine Jesu Christe*, *Hostias*, *Lux aeterna* og *In paradisum* heller ikke er med, ville

dommedags-sekvensen tatt uforholdsmessig stor plass om den hadde vært komplett. Kanskje ble enkelte av de manglende ledd lest i kapellet i 1844? Tatt i betraktning hvor velskrevne de foreliggende satsene er, må vi beklage at Reissiger ikke senere tilføyet de manglende leddene. Da ville verket fremstått liturgisk mer helhetlig. Og hva kunne han ikke ha fått ut av for eksempel *In paradisum*?

Oratoriekoret Cæciliaforeningen og Oslofjord Kammerfilharmoni ivaretar komponistens intensjoner fullt ut. Det gjelder gjennom hele innspillingen. Nevnes må selvsagt også solistene Åshild Skiri Refsdal (sopran), Signe Sannem Lund (alt), Henrik Engelsen (tenor) og Trond Gudevold (bass). Og ikke minst dirigenten Steffen Kammler. Teknisk er det også en klar og god innspilling, men den ville fortjent litt mer romklang, som i en kirke.

Kanskje det henger sammen med at opptaksstedet Jar kirke har «tørr» akustikk?

Den som følger min anbefaling om å skaffe seg requieminnspillingen, får

også høre et orkesterstykke som det er blitt plass til, av F. A. Reissiger: *Ouverture Chevalier de St. Georges* fra musikken til et teaterstykke av samme navn. Det hadde premiere i Christiania i 1841, og er også musikk som står seg godt etter 160 år.

Requiem: bønn og håp

En vesentlig forskjell på den lutherske/protestantiske og den katolske begravelse er, som kjent, bønnen for den avdøde. Reissigers requiem ble til for å synges i en messe. I Den norske kirke holdes ikke begravelser som requiemmesse. Men den katolske forbønn ble den ikke-katolske kong Carl Johan til del. Om det ble feiret requiemmesser for hans etterfølgere, er meg ukjent. Men som et lite à propos kan nevnes at ved kong Olav Vs begravelse i Oslo Domkirke i 1991 ble det sunget en korkomposisjon av Trond Kverno³, som sluttet med ordene «gi ham den evi-



Manges erfaring er at den rike katolske begravelsesliturgien gjør inntrykk fordi den gir næring til et håp som de fleste bærer i seg.

ge hvile». Et element fra den katolske begravelsesliturgi kom altså med ved den anledning, i en kirke som av teologiske grunner ikke har kunnet be for de avdøde.

Den norske kirkes begravelsesliturgi har neppe beveget seg i katolsk retning teologisk, selv om sanger som *Ave Maria* og *Pie Jesu* til stadighet fremføres i begravelser, og *Requiem* ved konserter. Det er nok heller slik at musikk i begravelser i Den norske kirke helst betraktes som «innslag» utenom ritualet og underlagt få restriksjoner, og at det skilles mellom kirkene brukt som gudstjenestrom, og brukt som «konsertlokale». Et slikt skille er vanskelig å forsvare i katolsk liturgisk tenkning.

Manges erfaring er at den rike katolske begravelsesliturgien gjør inntrykk fordi den gir næring til et håp som de fleste bærer i seg. Håpet om det evige liv kommer til uttrykk i messens inngangsord: *Requiem æternam dona eis Domine: et lux perpetua luceat eis*: «Herre, gi dem den evige hvile, og la det evige lys skinne for dem.» Et håp man kan slutte seg til, uansett konfesjon? Og som kong Carl Johan vel også delte?

Helge Landmark (f. 1946) er utdannet ved Musik-Konservatoriet i Oslo og Norges musikkhøgskole. Han har hatt flere organist- og kantorstillinger i Den norske kirke 1969–2003, har skrevet og utgitt kirkelig bruksmusikk og er siden 1997 organist i St. Olav Domkirke, Oslo.

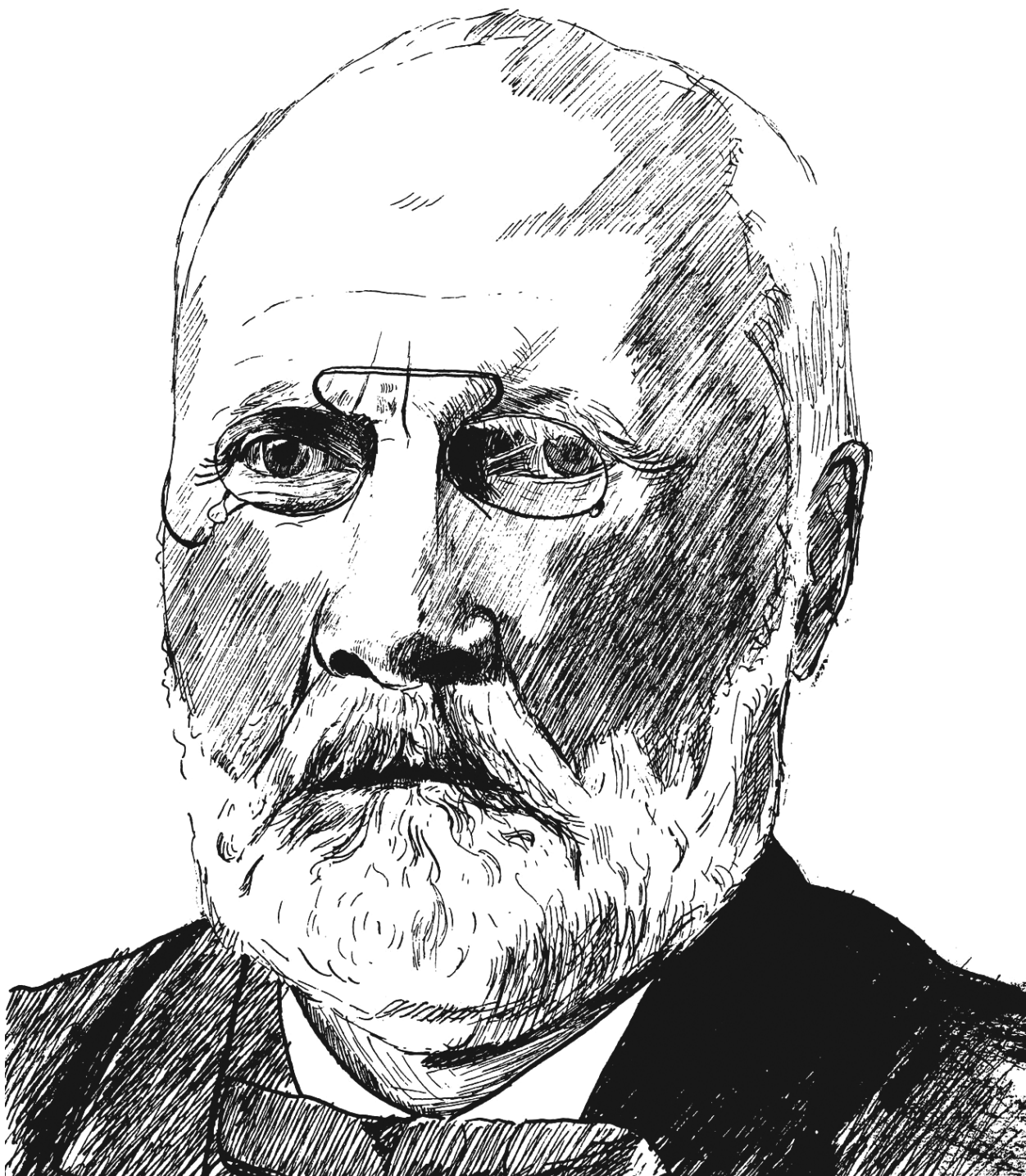
Noter

- 1 Sannsynligvis Andreas Jacob Romberg (1767–1821), tysk komponist og kapellmester.
- 2 Sannsynligvis den tsjekkiske komponist og fiolinist Jan K. V. Kalivoda (1801–1866).
- 3 Trond H.F. Kverno (f. 1945): *Canticum pro rege defuncto*. Tekst: Simeons lovsang og *Requiem æternam* (på norsk).



Hvor Solens Straaler ikke
naae hen, der naae dog
Tonerne.

Søren Kierkegaard
Enten – Eller



Elias Blix tegnet av sønnen Ragnvald i 1899.
Ragnvald Blix, som da var 17 år, ble senere verdenskjent karikaturtegner.
Tegningen ligger i Ms. 1257 i Spesialsamlingen i Universitetsbiblioteket i Bergen.

No stig ifrå jordi ein helgasong ny

2000-talets musikalske Blix-renessanse

Meir enn hundre år etter sin død er Elias Blix (1836–1902) framleis ein av dei diktarane som er best representert i norske salmebøker. Det gjeld både hans eige kyrkjесamfunns *Norsk Salmebok* og den katolske salmeboka *Lov Herren*. Sjølv om talet på Blix-salmar blir noko redusert i den nye *Norsk Salmebok 2013*, kan det faktisk sjå ut til at interessa for Blix og salmane hans har vore aukande dei siste åra.

SE Slik er det rimeleg å tolke oppslutninga om hundreårsmarkeringa for diktarens død i 2002 og særleg 175-årsjubileet hans i 2011.

Kva er det som gir somme tekstar ein slik slitestyrke at dei kan leve vidare i generasjonar, under nye kultur- og samfunnsforhold? Kva har samspelet mellom tekst og tone å seie? Finst det tekstar som er ufortent gløymde fordi dei enno ikkje heilt har funne tonen sin? Kva hender når ein gammal tekst får ny musikalsk drakt?

Det første av desse spørsmåla prøvde eg å svare på i biografien *Ein betre vår ein gong* (Aschim 2008). Svaret er truleg samansett. I tilfellet Blix handlar det mellom anna om ein uvanleg nærleik til Bibelen og til naturen, om godt poetisk handverk og gode pedagogiske grep, og særleg om ei eiga evne til å kontekstualisere den bibelske og kristne tradisjonen inn i eit språk, ein natur og ein kultur som utan vidare er attkjenneleg for norske brukarar av salmane.

I denne artikkelen vil eg reflektere over nokre av dei andre spørsmåla. Utgangspunktet er ei gledeleg bølge av musikalsk kreativitet: I løpet av ein periode på vel ti år har det vakse fram ein rik flora av ny musikk til Blix-tekstar, i høgst ulike musikalske sjanrar.

Å ta Blix nordover att

I 2001 gav Kine Hellebust ut CD-plata «Kine Hellebust syng Elias Blix», innehaldande «15 salmar og 1 song». Med det sette ho i gang ein Blix-renessanse. Prosjektet var svært gjennomarbeidd. Det hadde som uttrykkeleg program å «ta Elias Blix nordover att», gjennom varsam dialektbruk og nye tonar til kjende tekstar. Fleire av spora er spelte inn i gamlekyrkja i Gildeskål, mellomalderbygningen som var heimekyrkja til Blix gjennom oppveksten. Valet av stad, og ikkje minst bruken av det gamle orgelet i kyrkja, gir salmane ein heilt særprega atmosfære. På fem av spora gir Kine Hellebust tolkingar av dei tradisjonelle melodiane, til dei andre elleve salmane

har ho sjølv sett nye tonar. Det musikalske uttrykket varierer, frå den livlege «Syng i stille morgonstunder» til dei inderlege «Eg trur» og «Som du dømer fær du dom».

Nokre av tonane til Hellebust er utprega solosongar, men fleire har òg potensiale som fellessong eller korsong. På Bodø Domkor si Blix-plate frå 2003, «Brim og båra», finn vi att den fine Kine-tonen til kveldssalmen «No sola bakom blåe fjell». Korarrangementet er ved Odd Johan Overøye, som òg har ein god originalkomposisjon til den ufortent gløynde pinsesalmen «Kom, Heilag Ande, himmeltrøyst». Koret nyttar elles fleire nordnorske folketonar til Blix-tekstar, i eit spennande samarbeid med pianisten Atle Halstensen og andre framifrå jazzmusikarar. Dirigent er Ragnhild Strauman, som i dag er tilsett ved Kirkelig utdanningssenter i nord i Tromsø.

Ein bakmann må nemnast særskilt: Kyrkjemusikaren Bjørn Andor Drage, no professor ved universiteta i Tromsø og i Nordland, bidrar som både produsent, arrangør og instrumentalist på begge desse produksjonane. Drage spelar ei sentral rolle i musikklivet i regionen, og han har vore ein pådrivar for dokumentasjon av nordnorsk folkemusikk og kunstmusikk.

Blix i folketone

Om Kine Hellebust og Bodø Domkor hentar ut det lokale og regionale potensialet i Blix-salmane, gjer kvedargruppa *Dvergmål* noko tilsvarande for det folkemusikalske med plata «Song i himmelsalar» (2004).

Elias Blix sjølv valde nesten utan unntak kjende tradisjonelle salmetonar til tekstane sine. Slik blei dei for det første lettare å lære. For det andre var det nok enklare for kyrkjelydane å akseptere nynorske salmar når dei blei sungne til kjende tonar.

Det mest radikale valet av melodi gjorde Blix til julesalmen «No koma Guds englar». Han tok ein folke-

tone som var i bruk over store delar av landet til Petter Dass-teksten «Det hendte sig Jephta, den Gileads Mand».

I dag er dei religiøse folketonane ein sjølvsgatt del av kyrkjesongrepertoaret. Slik var det ikkje på 1800-talet. Salmediktar og salmebokutgivar M. B. Landstad og komponist og koralbokutgivar L. M. Lindeman var begge pionerarar når det gjaldt innsamling av folkeleg song. Dei hadde dei religiøse folketonane, men å bruke dei i kyrkjesongen våga dei ikkje. Først på 1920-talet kom slike tonar inn i salme- og koralbøker.

Kvartetten Dvergmål har fornya kvedartradisjonen gjennom fleirstemmig song og tralling og bruk av ulike tradisjonelle instrument. Dei har henta eit rikt og variert tilfang tonar frå ulike kjelder. Slik viser dei at Blix, til liks med eldre salmediktarar som Kingo, Brorson og Petter Dass, har blitt fanga opp og nytolka i folkeleg song.

Eit høgdepunkt på «Song i himmelsalar» er morgonsalmen «Sjå, dagen sprett» med Marit Mattisgard som forsongar, akkompagnert av langeleik og lyre. Dei andre medlemmene i gruppa – som no dessverre er oppløyst – var Jon Anders Halvorsen, Øyonn Groven Myhren og Turid Spildo.

Eit spennande trekk ved denne produksjonen er at Dvergmål har valt ut fleire seine og relativt ukjende Blix-tekstar, mellom anna den optimistiske «Songfuglen». Sjølv kalla Blix desse «songar» og ikkje salmar.

Det er òg interessant at Dvergmål til liks med Kine Hellebust har med den sterkt personlege «Eg trur», ein av dei svært få Blix-tekstane der det trer fram eit tydeleg «eg».

Blix som landeplage

Juleplater får mykje merksemd. Det var ikkje overraskande at «Strålende jul», med kombinasjonen av dei to folkekjære, men høgst ulike artistane Odd Nordstoga og Sissel Kyrkjebø, blei ein suksess. Det som derimot var overraskande, var at



Det er òg interessant at Dvergmål til liks med Kine Hellebust har med den sterkt personlege «Eg trur», ein av dei svært få Blix-tekstane der det trer fram eit tydeleg «eg».

Blix-salmen «Upp gledjest alle» skulle bli ein landeplage i julestria i 2009, til Nordstogas nyskrivne, enkle og vise-prega melodi med gitarbasert akkompagnement.

Populærmusikk har stor påverknadskraft. Denne adventsalmen var opphavleg ein av dei som var på veg ut av salmeboka til Den norske kyrkja. Når den i siste omgang likevel blei tatt med i *Norsk Salmebok 2013*, har Odd Nordstoga utan tvil mykje av æra for det.

Men fenomenet «Upp gledjest alle» har òg ei anna interessant side: Det illustrerer kor mykje den nynorske salmediktinga har hatt å seie for utviklinga av norsk songlyrikk i det heile. Det finst ein musikalitet i Blix-tekstane som truleg har fungert som mønster og forbilde langt utanfor den religiøse diktinga. Einar Økland har sett presise ord på dette: «Og alle dikta var så rike på vellyd: Melodiske vokalskifte, snertne oppatt-takingar, aksentueringar, inversjonar, tungevennlege bokstavrim, gode enderim. Det heile gir ei estetisk glede og ei kjensle av meining og trygg visse. Når ein går på den smale veg i Blix sine ordleggingar, kjennest det som å gå i eit par gode sko» (Økland 1995: 6).

Også Blix si gjendikting av Brorson-salmen «Den fagraste rosa» er med på «Strålande jul», men dette sporet kom heilt i skuggen av «Upp gledjest alle».

Blix og den felleskyrkjelege tradisjonen

Til 175-årsjubileet for Elias Blix i februar 2011 komponerte Trond Kverno nye tonar til seks Blix-salmar, sette ut for blanda kor. Kverno er ein av vår tids viktigaste norske komponistar, særleg av vokalmusikk og kyrkjemusikk, og han har ein omfattande og mangfaldig produksjon bak seg. I tonespråket hentar Kverno inspirasjon frå mellomalderen og renessansen. Slik forankrar han Blix i ein tusenårig felleskyrkjeleg tradisjon og viser at denne salmediktaren og teologen er like heime der som i det lokale og folkelege landskapet andre musikalske uttrykk har plassert han i.

To av salmane, prosesjonssongen «Det er so godt å vitja» og «Himmelen med all sin her», blei uroppførte

under jubileumsgudstensta i Gildeskål kyrkje. Dei er seinare publiserte i *Noen salmer fra nord* (Malmbekk og Strauman 2011). Dei fire siste salmane er enno ikkje trykte. Det gjeld adventsalmen «Seg Jerusalem», langfredagssalmen «Gode hyrding, konungs vyrding» og to av dei mindre kjende julesalmane til Blix, «Frå Betlehem eit gitord gjeng» og «Fordom til federne so jamt».

Særleg interessant er rehabiliteringa av «Gode hyrding», ein salme som hymnologar gjerne har rekna mellom dei svakare Blix-salmane. Dels har melodivalet vore kritisert, teksten er skriven på same tone som «Påskemorgen slukker sorgen». Dels har ein hevda at «pasjonstida ikkje har løyst ut diktargivnaden hans», at Blix går «utanom ei realistisk utmåling av Kristi lidningar» og kanskje «ikkje var heilt eitt med stoffet» (Elseth 1989: 138.140.141).

Trond Kverno gir ei heilt anna tolking. I ein Facebook-kommentar skriv han at salmen «er et virkelig romansk krusifiks», og tonen hans understrekar dette preget. Kverno siktar til den karakteristiske stilforskjellen i Kristus-framstillingar frå mellomalderen: Dei romanske krusifiksa viser ein oppreist og sigrande Kristus, dei noko seinare gotiske ein lidande Kristus med bøygt hovud. Det handlar ikkje om mangel på forståing av pasjonen, men om ei alternativ forståing.

Blix til kvardags

Blix-salmane møter oss ikkje berre som eit minne om noko som har vore, dei viser seg å ha ein forbløffande aktualitet, jamvel på måtar opphavsmannen neppe hadde tenkt seg. Det kjem til uttrykk i dei to musikkdramatiske produksjonane som var kunstnarlege høgdepunkt under Blix-jubileet.

I framsyninga *små øyeBlix. Salmar frå eit samliv* med Eva Dons, Lasse Kolsrud og Trym Bjønness har tekstforfattar Ragnar Hovland fått fram nye sider ved Blix-salmane gjennom å setje dei inn i uventa samanhengar, i livsløpet til eit høgst attkjenneleg parforhold. Til dømes er «Kling no klokka» nytta som bryllaupssong, «No

livnar det i lundar» som familiekrangel, «Å eg veit meg eit land» som himmelsalme. Grepet er utradisjonelt, men det hentar opp noko av det kvardagsnære som kjem så tydeleg fram i dei tidlege vitnemåla om kor sterkt Blix-tekstane verka på folk da dei var nye.

Med musikken til Knut Reiersrud og Trym Bjonness er vi attende i det folkelege musikalske landskapet, denne gongen i meir blues-prega strøk. Etter ei frisk utgåve av «Songfuglen», som Dvergmål òg hadde ein versjon av, er det Bjonness' melodi til «Å eg veit meg eit land» som ramar inn stykket. Av dei andre songane er det særleg grunn til å framheve Reiersruds fine tone til kveldssalmen «Dagsens auga sloknar ut»

Blix i verda

Nordland Teater/Musikk i Nordland sin produksjon *Vårherre snakker ikke dansk i Gildeskål* hadde ein litt meir tradisjonell biografisk innfallsvinkel, men tekstforfattar Stig Bang hadde gjort det originale grepet å la skodespelar Ingvild Holthe Bygdnes fortelje historia om Blix frå synsvinkelen til eldstedottera Marie.

Det verkeleg nyskapande ved denne produksjonen er likevel musikken, som òg er gitt ut på CD-plata *Blix by Lund* (2012). Komponisten, Gildeskåls eigen Håvard Lund, har late seg inspirere av den breie tverrkulturelle og interreligiøse orienteringa til den heilnorske og rettruande kristne salmediktaren Elias Blix.

Blix var ein mann som kunne sin Bibel. Men han var òg vel kjend i Koranen. På 1800-talet høyrde klassisk arabisk med i utdanninga til teologar som spesialiserte seg på Det gamle testamentet. Som forskar i samanliknande språkvitskap arbeidde Blix dessutan mykje med sanskrit og andre gamle indoeuropeiske språk. Religionsdialog var nok eit ukjent ord for den konfesjonelle lutheranaren Blix, men kanskje ligg det spirer til slike tankar løynde i verket hans som først kan hentast fram i ei anna tid.

Blix by Lund er resultatet av eit grensesprengjande samarbeid mellom norske, svenske, indiske og pakistanske musikarar, mange av dei framifrå improvisasjons-

kunstnarar på sine instrument. Den vokale dialogen mellom songarane Unni Løvlid og Sunanda Sharma når eit høgdepunkt når folketoneversjonen av «Dagsens auga sloknar ut» blir kopla med ein tradisjonell indisk song. Også «Med Jesus vil eg fara» går på folketonen. Til dei fleste andre songane på plata har Lund komponert nye tonar. Her er nye og uventa versjonar av både «Å eg veit meg eit land» og «No livnar det i lundar», i eit lydbilde prega av djupe blåsarar (Lund sjølv spelar bassklarinet), fløyter og tablas.

Nytt lys over gamle tekstar

Mellom desse er nok Trond Kverno den som har det tydelegaste programmet: å hente fram og nytolke ufortent gløymde og utryddingstruga Blix-tekstar. Også Bodø Domkor og Dvergmål nyttar mange lite kjende tekstar, men her ser det meir ut til å liggje musikalske kriterium til grunn for utvalet.

Det er òg interessant å sjå korleis nye musikalske uttrykk kastar nytt lys over svært mykje brukte tekstar. Ikkje minst er det spennande å samanlikne dei ulike musikalske tolkingane av salmar og songar som «Syng i stille morgonstunder» (Hellebust, Dvergmål, Reiersrud), «No livnar det i lundar» (Hellebust, Dvergmål, Bjonness, Lund), «Å eg veit meg eit land» (Hellebust, Bjonness, Lund) eller «Dagsens auga sloknar ut» (Hellebust, Reiersrud, Lund).

Kanskje er det slik at slitestyrken til gamle tekstar kjem særleg tydeleg til uttrykk når det blir sett ny musikk til dei? Dei omtala musikalske prosjekta er svært ulike, men dei har det til felles at dei får fram nye sider ved Blix-tekstane og slik demonstrerer kor rike dei er på innhald og meining.

Anders Aschim er professor i idé- og kristendomshistorie ved Høgskulen i Volda. Han har skrive biografien *Ein betre vår ein gong. Elias Blix* (2008) og vore medarbeidar i den nye bibelomsetjinga *Bibel 2011*.

Bibliografi

- Aschim, Anders: *Ein betre vår ein gong. Elias Blix* (Oslo: Samlaget 2008)
- Elseth, Egil: *Elias Blix. Verk og virke* (Oslo: Verbum 1989)
- Malmbekk, Svein og Strauman, Ragnhild, (red.): *Noen salmer fra nord* (Stamsund: Orkana 2011)
- Økland, Einar: «Brukskunst» i *Elias Blix' beste*. (Oslo: Samlaget 1995), s. 5–7

Diskografi

- Hellebust, Kine: *Kine Hellebust syng Elias Blix. 15 salmar og 1 song* (EUCD16: 2001)
- Bodø Domkor, dir. Ragnhild Strauman: *Brim og båra* (LY0312: 2003)
- Dvergsmål: *Song i himmelsalar* (HCD7192: 2004)
- Kyrkjebø, Sissel og Nordstoga, Odd: *Strålande jul* (Universal 2721163: 2009)
- Lund, Håvard: *Blix By Lund* (TURNCD29: 2012)

Nettsider (lesne 14. juni 2013)

- Heimeside for Blix-jubileet 2011. www.eliasblix.no/
- Sør-Hålogaland bispedømme/Fabula: små øyeBlix. www.kirken.no/sor-haalogaland/index.cfm?event=doLink&famId=218655
- Nordland Teater/Musikk i Nordland: Vårherre snakker ikke dansk i Gildeskål. www.nordlandteater.no/forside/forestillinger/article/premiere-gildeskaal-kirke-4november-blix/



Edith Piaf. Fotograf: Ukjent.

Sr. Ragnhild Marie Bjelland OP

To veier mot den samme himmel

Lille Thérèse av Lisieux og Edith Piaf

Da Edith Piaf døde 10. oktober 1963, stod Paris dørgende stille, titusener på titusener av sørgende samlet seg i gatene. Edith Piaf – Spurven – er verdenskjent som sanger, men lite kjent som det søkende og dypt religiøse mennesket hun var.



Ved begravelsesseremonien på kirkegården Père Lachaise var det antagelig 100 000 personer tilstede. Sangerkollegaen og vennen Charles Aznavour har senere uttalt at Edith Piafs begravelsesprosesjon var det eneste som til da hadde fått trafikken i Paris til å stå fullstendig stille siden andre verdenskrig.

Madame Piaf er et geni. Det går ikke å imitere henne. Det har aldri vært noen som Edith Piaf. Det kommer aldri mer til å være noen.

Jean Cocteau

Genial var hun uten tvil, sangeren og kunstneren, men geniet var formodentlig dypere forankret enn bare i stemmen. At Edith Piaf var en dypt religiøs og søkende sjel, er nok ukjent for mange. En stemme som hennes høres kanskje bare en gang i et århundre. Ligger kanskje nøkkelen til stemmens genialitet i sjelens dybde?

I Edith Piafs sjeledyp lå kjærligheten og troen. Det var det, og kanskje bare det, som holdt henne oppe gjennom et stormfullt og dramatisk liv.

Djevl er ikke mer å frykte enn fluer.¹

Hele livet slet Edith Piaf med rusavhengighet og sykdom, livet for hardt med henne. Hun var fylt av kjærlighet, en kjærlighet hun først og fremst formidlet gjennom sin unike stemme, men også på underlig vis gjennom sitt turbulente liv.

Menn kom og gikk i livet hennes. Edith elsket dem alle av hele sitt hjerte. De fleste av dem sviktet henne. Såret, vingestekket og mange ganger ydmyket – hun gav aldri opp. Mange var de menn som kom inn i hennes liv, mange var dem som ble overrislet av hennes kjærlighet, mange var dem hun hjalp i gang med en sangkarriere.

I sitt dypeste jeg var hun seg selv, den Edith Gud hadde skapt. I sitt innerste var hun forenet med lille Thérèse

av Lisieux. Gjennom det Edith mente var en mirakuløs helbredelse ved lille Thérèses grav, våknet troen – og gjennom et levd liv ble den næret nettopp gjennom Thérèses tanker.

*Med din [Guds] hjelp skal jeg kjempe helt til mitt
livs siste kveld.²*

To kvinner, forskjellige, men på underfullt og gåtefullt vis sammenfallende og like. Så ser vi dem stå der: Edith, Spurven (Piaf = Spurv) fra Paris og Thérèse, Rosen fra Lisieux. Vevre, vakre og velsignede.

Vi er reisende som vandrer mot vårt fedreland.³

«I en himmel fri for sorger», det var dit hen de lengtet og higet, begge to, en himmel med plass til dem begge. To underlige skjebner, to bemerkelsesverdige og helt usedvanlige kvinner. To kvinner som på hvert sitt svært så ulike vis skulle bli verdenskjente, beundret og elsket.

De møttes aldri – den ene døde 18 år før den andre ble født, men den åndelige relasjonen er der. Forunderlige tråder er spunnet i veven som finnes mellom de to. Trådene er troens tråder, og mystikkens.

Begge vokser opp i kristne rammer i Normandie, den ene i en ualminnelig og fullkomment ukonvensjonell, den andre i en borgelig og konvensjonell, begge mister tidlig sine mødre.

Thérèse vokser opp i et borgerlig hjem, omgitt av en gudfryktig familie; begge Thérèses foreldre ville egentlig gå i kloster i sin ungdom. Edith vokser opp i et horehus, drevet av hennes fromme farmor; den lille Edith er omgitt av kvinner som er på kanten av samfunnet, marginale og utstøtte kvinner. I Frankrike ligger det for så vidt intet ubegripelig og motsigende i dette, franskmenn har ikke i like stor grad som nordmenn en bundet tenkemåte om fromhet – en prostituert kan i utgangspunktet være like from som en av borgerskapets fine fruer.

Det finnes på denne jord et fantastisk tre.

Dets røtter, o mysterium

– de finnes i himmelen.⁴

Ediths historie

En våt desemberdag like oppunder jul i 1915 (desember var den mildeste på 50 år i Paris det året) blir det født en liten pike i det fattige, nordøstlige Paris, den lille piken het Edith Giovanna Gassion. Ifølge myten, som forøvrig omhyller hele Ediths liv, ble hun født på fortauet utenfor foreldrenes leilighet i nummer 72, Rue Belleville. Ifølge den offisielle fødselsattesten, som sannsynligvis har en noe større sannhetsgehalt enn anekdoten, blir hun født 19. desember 1915 på Tenon sykehus, noen kvartaler unna.

Moren, Anette Maillard, livnærer seg som kafésanger under navnet Line Marsa, og faren, Louis-Alphonse Gassion, som gateakrobat. Kort tid etter fødselen forsvinner moren, og vi finner ingen spor av henne i Ediths videre historie. Faren er på ingen måte i stand til å ta seg av sin lille datter, og da han også blir innkalt til den franske hær i 1916, blir den bare ett år gamle Edith sendt til sin farmor i Bernay, Normandie.

Ediths farmor er en from kvinne, og hun har stor devosjon til den lille Thérèse av Lisieux, som døde i 1897.

Djevelens hus

En tykk, jernslått dør fører inn til horehuset, «kundene» kommer og går, men om natten er slåen for, kvinnene skulle beskyttes mot nattlige, ubudne gjester.

«Djevelens hus», ble huset, og barndomshjemmet til Edith, i Rue Saint Michel kalt på folkemunne, en liten pike i selve djevelens hus!

Farmor Louise Gassion, kalt «Madame Louise», er en from og praktiserende kvinne som alltid ser til at kvinnene kommer til messe på søndager. Madame Louise har egenhendig valgt dem ut; det er gode og snille jenter, sier hun alltid, de er, som Maria Magdalena, fylt av kjærlighet.

Kvinnene i horehuset – Marie, Carmen, Rose, Josette, Antoinette, og hva de nå heter alle sammen – duller og degger med Edith, hun er deres lille prinsesse, deres lille dronning. Over sengene deres henger krusifikset, på kommodene står bilder av kjærester, avdøde ektemenn sammen med den lokale, lille normanniske helgenen, Thérèse.

Vinteren 1918 er iskald, i det fuktige Normandie kryper gradestokken ned mot minus 12. Det er krig, bekymringene og engstelsene er mange, også for farmor Louise. Edith, drøye to år gammel, ser farmor be foran bildet av Thérèse og spør hvem hun snakker med. «Jeg takker lille søster Thérèse, den lille helgenen fra Lisieux, vet du. Jeg takker for at du er kommet hit til oss, for at vi ikke er blitt bombet, og jeg ber henne beskytte pappaen din.»

«Gjør hun det?» «Kan jeg få be med deg, selv om jeg ber til Jesus også?» «Det», sier farmor», går for det samme, «de er i den samme himmel!»

Det er ingen grunn til å granske farmor Louises utsagn med lupe rent teologisk, men et frø er sådd i Ediths hjerte, fromhetsidealet er skapt. Jesus og Thérèse, de er i den samme himmel, de er begge ansikt til ansikt med Gud.

I himmelen vil vi igjen vite å elske.⁵

Krigen tar slutt, 11. november kimer kirkeklokkene over hele landet, farmor Louise åpner en hel kasse med den fineste champagne for å feire, julen forberedes i jublende glede. Det franske samfunnet går inn i en nesten euforisk glede, så kalles også årene etter første verdenskrig for *Les Années folles* – «de vanvittige årene».

Midt i den store gleden er det et skår: Farmor og kvinnene i horehuset i Rue Saint Michel legger merke til at Edith stadig vekker støter borti ting og møbler. Lærrinnen på skolen – Edith er nå blitt fire år og er begynt i «maternelle» – oppdager også at hun ikke kan lese på tavlen, selv om hun kan både tallene og bokstavene. Hun tåler ikke lys, og øynene er røde og rennende. Diagnosen

er keratitt, en farlig øyeninfeksjon som kan ende med blindhet. Huslegen anbefaler å lære den lille blindeskrift med det samme, det er svært lite sannsynlig at hun får beholde synet.

Farmor Louise tror på mirakler, hun tror at den normanniske helgenen, den lille Rosen fra Lisieux, vil høre deres bønner og gi Edith synet tilbake. Hun har hørt om en blind pike i Lisieux som ble helbredet.⁶ «Vi reiser til Lisieux», sier farmor, og saken er avgjort.

Fredag 19. august 1921 er horehuset stengt for første gang i historien. Fem dager tidligere, 14. august, undertegner biskopen av Bayeux og Lisieux dekretet som erklærer Thérèse for *venerabilis*.

Miraklet

Til dem som bare har tro som et sennepsfrø, gjør Herren mirakler.⁷

«Neste stopp Lisieux – Terminus.»⁸ Ut av toget kommer pilegrimer i hundretalls, blant dem det noe usedvanlige følget fra horehuset i Bernay, anført av farmor Louise: Marie, Carmen, Rose, Josette, Antoinette, leiende på den nå blinde, lille Edith. I dag er de helt uten sminke, men klærne røper dem, folk glaner uhemmet på opptoget med de svartkledde og den lille piken.

«Fold hendene dine, Edith – be til Jesus og Thérèse om at du skal få se igjen.»

Farmor ber, kvinnene ber – Edith, utslitt av oppstyret og folkemengden, sovner midt i det hele og tror hun har spolert muligheten for helbredelse. Mange år senere leser hun i *En sjels historie* at Thérèse ofte sovnet under stille bønn. Det skjer ikke noe, Edith er like blind – kanskje bad de ikke godt nok, la de ikke nok penger i bøssen? Tvilen river i farmor Louises hjerte.

Seks dager går, og så, 25. august, skjer underet. Det er ettermiddag, Edith sover, hun virker febril, farmor Louise lar henne sove. Klokken syv er salongen full av horehusets kunder og kvinner, det klirrer i glass, kvel-

den har begynt. «Madame, Madame – hun ser!» Farmor Louise gråter av glede. «Vi reiser tilbake til Lisieux i morgen, vi må takke Thérèse, den lille rosen fra Lisieux.»

Det usedvanlige opptoget fra Bernay tar toget tilbake, i dag reiser de på første klasse, et mirakel er sannelig verd en billett på første klasse! Kvinnene er kledd i sine mest fargerike gevanter og smykker, de er i finstasen. Edith er uten bind for øynene, farmor leier henne. Bak gardenene i Lisieux mumles og hviskes det: «Det er visst sant.» «Det er visst et mirakel.»

Denne dagen gir farmor Louise et kjede med en Thérèse-medaljong til Edith: «Glem henne aldri, lille venn. Hun skal alltid verne deg – hele ditt liv. Glem henne aldri, lille venn!»

Ankeret

Edith glemmer aldri; lille Thérèse forblir Ediths støtte, hennes vernehelgen gjennom et krevende og temmelig turbulent liv. Båndet mellom den lille, blinde piken og den unge, tuberkuløse nonnen er knyttet fra den dagen av.

Kontakten med karmelittene i Lisieux er viktig, Edith forblir trofast. Sangen og konsertene var hennes apostolat, den lille sorte kjolen hun alltid er kledd i hennes ordensdrakt. «Søstrene i Karmel har sin brune drakt, jeg har min sorte kjole. Sånn er det», sier hun når man ber henne kle seg mer fargerikt. Rundt halsen henger korset, som hun ikke kan synges uten. Det er selve ankeret, noen ganger må hun holde fast i det mens hun synger.

*... evigheten finnes for oss to,
den er vår så lenge me har tro
i ein himmel fri for sorger
tror du at vi elsker – der som her?⁹*

Pressen utleverer stadig Edith og hennes utagerende liv – hun trekker bare på skuldrene: «Pytt, la dem bare utføre sitt yrke. Gud kjenner sannheten.» Hennes egent-

lige indre liv, troens liv, blir Ediths hemmelige hage, en hage som er like skjult som Karmels klausur.

Alltid var hun der sammen med henne, Thérèse – lille Thérèse som helbredet den lille Edith for øyensykdommen som gjorde henne blind. Et mirakel – kanskje, kanskje ikke? For Edith var dette et mirakel, ingen leges fornuftige forklaring kunne noensinne endre på det, og da var det i det minste et troens mirakel. Ved Thérèses (som i parentes bemerket den gang lå på den kommunale kirkegården i Lisieux) grav skjedde miraklet, og den lille kunne igjen se.

Hele livet igjennom, hele karrieren, skulle lille Thérèse følge Edith, ikke en dag gikk uten at Edith påkalte henne i sine bønner. Livet var hardt, livet smilte så altfor sjeldent, det kjæreste hun hadde måtte hun gi avkall på. Lille Marcelle, «Cecelle», døde fra henne to år gammel. Den store, store kjærligheten – Marcel Cernan, bokseren – døde fra henne i en flyulykke. Men troen, den mistet hun aldri, ingen kunne ta den fra henne.

Thérèses historie

«Den lille dronningen» kalte de henne, foreldrene. Thérèse var Louis og Azelie (kalt Zélie) Martins niende barn, fire døde tidlig. Moren var 42 år da Thérèse ble født. «Det holder nå, jeg kunne vært bestemor», sier Zélie.

Thérèse vokser opp i beskyttede, borgelige omgivelser, de første årene i Alençon. Siden flyttet familien til Lisieux. Moren dør når Thérèse er bare fire, og faren sitter alene igjen med ansvaret for fem piker. Thérèse er vanskelig, hun er krevende og bortskjemt, ingen ting er godt nok, hun er sutrete og besværlig. Pappa Louis mister motet og sukker: «Skal hun aldri gi seg med barnslighetene og raserianfallene?»

Miraklet

Her nede på jorden er det intet geni som vet mer enn dere, barn.¹⁰

Thérèse er syv år, hun er tilstede under søsteren Celines førstekommunion. Der og da bestemmer hun seg for å forandre seg, men da må også hun få gå til kommunion, synes hun. Hun skjuler seg blant de større pikene, men storesøster Marie holder henne tilbake: «Du er altfor liten.» «Ja, nettopp», svarer Thérèse – «ingen legger merke til meg siden jeg er så liten.»

Pauline, som ble Thérèses «lille mamma» da moren døde, inntreier i Karmel, og Thérèse går inn i en mørk periode. Hun blir syk, hun stenger seg inne i seg selv – hun ser underlige og uforklarlige ting. Pappa Louis og søstrene er fulle av engstelse og uro.

Pauline skal snart motta drakten i Karmel og bli søster Agnes, Thérèse er syk, anfallene blir kraftigere og mer og mer voldsomme for hver dag som går. Ofte vet hun ikke hvor hun er, hun skriker og roper på mamma.

Pappa Louis og Thérèses søstre ber intenst til Den hellige jomfru, ofte foran en mariastatue de har i hjemmet; og en dag, en virkelig vakker dag, etter et anfall, sterkere og heftigere enn noen gang, forsvinner sykdommen. «Maria smilte til meg», sier Thérèse.

Klosterlivet

Lille Thérèses liv og tanker skulle være kjent i det minste for katolske lesere, mindre kjent er kanskje hennes krevende klosterliv og de daglige utfordringene hun møtte. Kommuniteten hun levde i var aldrende, og ikke alle søstre så helligheten i sin unge medsøster. «Kan det være noe særlig å skrive om henne, da?» ble det sagt av en av dem da Thérèse døde.

Et krevende og vanskelig barn skulle bli helgen; den lille piken som alltid ville ha alt, skulle bli helgenen som gav alt. Guds veier er uransakelige.

Den gode Gud kastet et slør over alle mine feil.¹¹

Så innhenter sykdommen henne. Etter en kraftig influensa er det det skjebnesvangre bittet fra tuberkulosen som skal bli fatalt. 30. september 1897 dør søster Thérèse.

To kvinneskjebner

Edith synger sin hymne til kjærligheten, *Hymne d'Amour*, synger kjærligheten. Er ikke da lille Thérèse der i bakgrunnen med sine ord om kjærlighet?

Kjærlighetens myke lys gir dem nye vinger.¹²

Den aldri sviktende troen på at kjærligheten seirer, er nøklene i livene deres.

Kjærlighet kan bare betales med kjærlighet.¹³

Annerledes er de begge, annertledes og grensesprengende, og på underlig og gåtefullt vis henger skjebnene deres sammen. Kvinner som tør! *Spurven*, ble hun kalt, Edith, *Den lille rosen*, Thérèse. Guds spurv og Guds rose.

De elsker, disse kvinnene, de elsker, og de utøver kjærlighet. Uten begrensninger, og totalt uten fornuft. De gir sine liv, og uten forbehold gir de seg selv.

Thérèse velger å gi sin kjærlighet i klosterlivet, til Gud og til mennesker. Edith gir sin kjærlighet i sangen, og til sine menn.

Jeg vil forkynne Evangeliet i alle fem kontinenter, helt til de fjerneste øyer.¹⁴

Ofte, svært ofte, fant Edith veien til Karmelklosteret i Lisieux, korset hun bar i et kjede om halsen, fikk hun av en av søstrene der. Korset ble selve livsankeret, bar hun ikke det, kunne hun ikke synge. Så stod hun der og sang, den lille vevre kvinnen med den store stemmen. Hun stod der i sin enkle, sorte kjole, med korset om halsen, og hun trollbandt en hel verden. Et Guds under er den, en slik stemme, Guds veier er uransakelige, Guds verk gjennomsyrrer vår hverdagslige verden, Guds mirakel viser seg i en stemme.

Alle sjeler kjemper omtrent den samme kamp.¹⁵

Står ikke Thérèse der også, i bakgrunnen? Står hun ikke der og holder oppe den lille spurven i sin hånd?

Livet tar slutt for dem begge, himmelen de higer og lengtet mot, er nær. Ingen av dem frykter døden, begge trekkes mot det nye livet, livet hos Gud.

Jeg dør ikke, jeg går inn til livet.¹⁶

Jeg er ikke redd for døden.

Det er et nytt liv som begynner.¹⁷

Én stemme, én røst, to stemmer, begge taler de om kjærligheten:

*... heile himlen kan ramla ner
jordå miste hav og skog og trær
spiller ingen ingen rolle
hvis eg vett du elsker meg
kver ein morgen på din sterke arm
dine hender gjør meg svak og varm
ka betyr vel små problemer
hvis eg bare vett du elsker meg
evigheten finnes for oss to,
den er vår så lenge me har tro
i ein himmel fri for sorger
tror du at vi elsker – der som her?¹⁸*

Sr. Ragnhild Marie Bjelland OP (f. 1956) er dominikanerinne ved Katarinahjemmet og utdannet operasanger ved Statens Operahøyskole. Hun arbeider med liturgi, i klosteret og utenfor, både nasjonalt og internasjonalt og er også klosterets og kongregasjonens økonom.

Noter

- 1 Thérèse av Lisieux, *Rekreasjoner*
- 2 Thérèse, *Dikt*
- 3 Thérèse, *Brev*
- 4 Thérèse, *Bønner*
- 5 Thérèse, *En sjels historie*
- 6 Den 26. mai 1908 skal den fireårige blinde Reine Fauquet fra Lisieux ha blitt helbredet ved Thérèses grav.
- 7 Thérèse, *Dikt*
- 8 Avstanden mellom Bernay og Lisieux er 30 kilometer.
- 9 Edith Piaf, oversettelse Britt Synnøve Johansen
- 10 Thérèse, *Dikt*
- 11 Thérèse, *En sjels historie*
- 12 *En sjels historie*
- 13 *En sjels historie*
- 14 *En sjels historie*
- 15 *En sjels historie*
- 16 Thérèses siste ord på dødsleiet
- 17 Ediths siste ord på dødsleiet
- 18 Edith Piaf, oversettelse Britt Synnøve Johansen



Hvad er Glæde, eller det at være glad? Det er, i Sandhed at være sig selv nærværende; men det at være sig selv i Sandhed nærværende, det er dette »Idag«, dette, at være idag, i Sandhed at være idag. Og i samme Grad som det er sandere, at Du er idag, i samme Grad som Du mere er Dig selv ganske nærværende i at være idag, i samme Grad er Ulykkens Dag Imorgen ikke til for Dig. Glæden er den nærværende Tid med hele Efter trykket paa: den nærværende Tid. Derfor er Gud salig, han som evigt siger: idag, han som evigt og uendeligt er sig selv nærværende i at være idag. Og derfor er Lilien og Fuglen Glæden, fordi de ved Taushed og ubetinget Lydighed ganske ere sig selv nærværende i at være idag.

Søren Kierkegaard
Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen

FROM THE DIRECTOR OF 'THE LORD OF THE RINGS' TRILOGY

AN UNEXPECTED JOURNEY



Hobbiten og den store fortellingen

I desember 2012 kom første del av filmtrilogien *The Hobbit* – 75 år etter at den katolske forfatteren J.R.R. Tolkien publiserte boken med samme tittel. Oppfølgeren kommer på kino 11. desember i år. *The Hobbit: An Unexpected Journey* fikk en blandet mottakelse blant anmelderne, men den ble omfavnet av dem som elsker boken og filmen *The Lord of the Rings*. Kritikerne mener *The Hobbit* er blitt mindre storslagen enn den foregående filmtrilogien. Selvsagt er den det. Den er et intermesso mellom den store fortellingen i *Ringenes herre* og Tolkiens ufullendte mytologier i verket *Silmarillion*. Men et avgjørende intermesso. Den markerer overgangen hvor myter blir virkelighet – i filmen så vel som i boken.

**SE
GJ** *Hobbiten* som film henter sin storhet fra *Ringenes herre*. Derfor ble den mottatt som den ble av fansen, for jo bedre man kjenner historien om Ringen, jo flere meningslag og dybder åpner seg i den enkle og tilsynelatende banale fortellingen om Bilbo Baggins i *Hobbiten*. Allerede traileren til *The Hobbit: An Unexpected Journey* viste at regissør Peter Jackson ville trekke opp de store linjene fra Tolkiens mytiske legendarium. Det ble ikke minst antydning ved Bilbos besøk i Kløvendal, hvor han får se splintene av sverdet *Narsil* – sverdet som ble brukket da menneskene vant Ringen og seiret over den onde Sauron. Scenen er ikke med i kinoutgaven, noe som viser at vi kan vente oss en kommende «extended version» av *Hobbiten*, slik vi fikk av *Ringenes herre*.

Ut fra et moderne prinsipp om teksten alene mener kritikerne at filmen er for lite tro mot boken den bygger på. Men her viser Jacksons seg som en genial fortolker av Tolkien. Nettopp ved å lese den enkle fortellingen fra *Hobbiten* inn i den store fortellingen, blir han tro mot

Tolkiens mytologi. Dette ligner prinsippet om å lese fortellingene i Det gamle testamentet i lys av klarheten fra inkarnasjonen og oppfyllelsen i den nye pakt. I *Hobbiten* og *Ringenes herre* får de gamle sagnene nytt liv. Hobbiten(e) oppdager gradvis at den onde makten i Myrskog, som bare noen av dem trodde på, og de gode alvene som noen av dem lengtet etter å se, trer like inn i deres egen historie.

Myten blir virkelighet

Filmatiske gjør Jackson det samme grepet som sist, idet han åpner *Hobbiten* med et mytisk-historisk tilbakeblikk. I *Ringenes herre* var det den geniale «prologen», som viste betydningen av maktens ring, midtpunktet for kampen mellom de gode og den onde. I *Hobbiten* får vi et kraftfullt tilbakeblikk til dvergriket Erebor's storhet og dets fall under dragen Smaugs angrep. Dvergfølgets reise tilbake til gullet i Erebor (Ensomfjellet) er mindre edel og heltedendig enn ringfølgets reise til Mordor – oppdraget

deres har ikke samme universelle betydning. Men den lille fortellingen står her i rammen av den store, for det er i *Hobbiten* Bilbo finner Ringen, og Ringen finner ham. I den første filmen møter vi også vismannen Radagast den brune fra Tolkiens *Ufullendte fortellinger*, som senser et mørke i borgen Dol Guldur, hvor mørkets makt er i ferd med å reise seg – «the Necromancer», senere avslørt som Sauron. Dermed dras finalen av det tredje tideverv i gang, og opptrinnet til det store slaget mellom menneskene og den onde, opptrinnet til den overraskende vendingen i fortellingen – *den gode katastrofen (eucatastrophe)*, som Tolkien kaller det.

Strengt talt burde *Hobbiten* også åpnet med en gjengang fra prologen fra *Ringenes herre* – hvordan Ringen sviktet kong Isildur og ble funnet av Smygol/Gollum. Det ville tydeliggjort den store fortellingen som rammefortelling. Peter Jackson har valgt å gjøre det samme på andre måter – og ganske sikkert som en gradvis avdekning gjennom de tre delene. I Hobbit-trilogien øser Jackson både fra Tolkiens *Ufullendte fortellinger* og *Ringenes herre*. Under det hele ligger *Silmarillion*, Tolkiens skapelsesmytologi med urfortellingene om menneskenes, alvenes og dvergernes fall. Alle store fortellinger bygger på forestillingen om et fall i urtiden, sier Tolkien et sted – også fortellingen i *Hobbiten*.

Myten blir virkelighet

For alle som elsker fortellingen om Ringen – også på film – var det en gave i seg selv å få et gjensyn med Gandalf og Bilbo, og til og med Frodo i åpningen av filmen. Når selve handlingen begynner, med den unge Bilbo i sentrum, er vi satt seksti år tilbake i tid i forhold til åpningen av *Ringenes herre*. Gandalf er kontinuitetsbæreren. På samme måte som han kalte Frodo til ringbærer, «lokker» han nå Bilbo ut på en uventet reise, «an adventure». Bilbo har funnet seg til rette i det fredelige og regulerte hob-

bit-livet, så når Gandalf forteller om eventyret dvergene skal legge ut på, svarer han bare: «Nasty disturbing uncomfortable things! Make you late for dinner!» Gandalf kjente Bilbos foreldre og møtte Bilbo som barn. Han vet at han har store eventyrere blant sine forfedre: «Tell me, when did doilies and your mothers dishes become so important to you. I remember a young hobbit who was always running off in search of elves in the woods.» Her er det interessante paralleller til Sam i *Ringenes herre*, som alltid hadde lengtet etter å se fagerfolket, alvene – det var en av grunnene til at han begir seg ut på reisen østover med Frodo. Ved slutten av tredje tideverv er det mange som har glemt både alvene og deres felles kamp med menneskene mot det onde. Som det heter i prologen til *Ringenes herre*: «History became legend, legend became

myth». Nå reverseres denne bevegelsen. Myten blir nåtid. Eller, som C.S. Lewis sier (om inkarnasjonen): «Myth became fact.»

Det knyttes en viss spenning til om Jackson vil trekke inn viktige mytiske skikkelser som (til manges skuffelse) ble utelatt i *Ringenes herre* – så som Tom Bombadil, den eldste av alle levende skapninger i Middle-earth. Eller kanskje vi får møte Aragorn igjen. I *Ringenes herre* får vi vite at han er 87 år gammel, noe som betyr at han er i 20-årene på den tid *Hobbiten* utspiller seg. Han er enten i opplæring hos Elrond i Kløvendal (hvor han forelsker seg i Arwen) eller i tjeneste som Dunedain, hos soldatene som vokter traktene rundt Bilbos landsby, Hobsyssel. Vi vet fra den nye traileren til *The Desolation of Smaug* at Legolas spiller en vesentlig rolle i filmen som kommer i desember. Det gjenstår å se om vi også får et gjensyn med den unge Aragorn, Vidvandre. Dunedain og Aragorn er årsaken til at landsbyen Hobsyssel kan leve i fred, at hobbitene kan dyrke jorden og alt som er vakker, og nyte sine to middager for dagen. Det ligger et forsyn i den beskyttelse Hobsyssel får. Også Gandalf har beskyttet hobbitene, og har en dyp kjærlighet til disse



Hobbiten som film henter sin storhet fra *Ringenes herre*.

små, jordnære skapningene. Han aner at de vil spille en avgjørende rolle i fortellingens vending – «eukatastrofen». Han ser at det er mer ved Bilbo enn øyet kan se.

Galadriel – alvenes dronning

Det er skrevet mye om Tolkien som katolsk forfatter, og *Ringenes herre* som «et dypt religiøst og katolsk verk» (Tolkiens egne ord). Selv var forfatteren allergisk mot den typen allegorisk lesning som gjør alle karakterene i fortellingen til typer for noe annet enn seg selv. Fortellingene står på egne ben, og først slik kan de motsetningsfylte karakterene si oss noe om vår egen eksistens, vår egen rolle i kampen mot det onde.

En av de mest storslåtte scenene i filmen utspiller seg i Kløvendal, hvor alveprinsen Elrond tyder alvenes kart ved hjelp av lyset fra måneskinnet.

Kartet inneholder en skjult måneskrift som bare kan leses dersom månefasen er den samme som dagen kartet ble skrevet. Forsynet er med dvergfølget, sier alveprinsen Elrond, siden de kommer med kartet til Kløvendal på nettopp denne dagen. Fortellingens kosmiske dimensjon forsterkes ved at alvedronningen Galadriel trer inn, kledd i hvit kappe, med månen ved sin side. Den marianske allusjonen er åpenbar. I likhet med Maria, fremstilles Galadriel som den vakreste blant jordens (Ardas) skapninger – og som den fremste beskytter mot ondskapens makt. Hun bærer den ene av de tre alveringene, ringene Tolkien beskrev som «virksomme i å bevare minnet om skjønnet fra gammel tid». Ved hjelp av dem kan alvene «ivareta fortryllende og fredelige konklaver, hvor tiden synes å stå stille og alt forfall holdes tilbake, en avbildning av saligheten i det ytterste Vesten».¹



Her viser Jacksons seg som en genial fortolker av Tolkien. Nettopp ved å lese den enkle fortellingen fra *Hobbiten* inn i den store fortellingen, blir han tro mot Tolkiens mytologi.

Hobbiten som forbilde (heltemodig antihelt)

Bilbos møte med det uventede, det umulige og uforutsette, er filmens store tema (*An Unexpected Journey*). Reisen blir rammen om en indre kamp hvor motets dyd spiller en avgjørende rolle. Ifølge katekismen er motet «den dyd som under vanskeligheter sørger for fasthet og utholdenhet i å søke det gode» (KKK 1808). Vi kjenner igjen denne fastheten hos Bilbo, selv om filmen fremskynder den langsomme utviklingen av denne dyden hos ham. Det er ingen vanlig helt vi står overfor i *Hobbiten*. Det Gandalf hadde oppdaget i hobbitene, og særlig i Bilbo, var en skjult heroisme. Hobbitenes ubekymrede glede over det

enkle livet og over små, ubetydelige hverdags-sysler – kombinert med evnen til å handle raskt og beslutsomt når det virkelig kreves av dem. Med disse oppbruddene får hobbiten spille en rolle

i oppfyllelsen av de gamle profetiene, men deltakelsen har tydelig preg av nåde mer enn «lykketreff» – slik Gandalf sier i den avsluttende dialogen i *Hobbiten*:

«Da er altså spådommene i de gamle sagnene gått i oppfyllelse på sett og vis!» sa Bilbo.

«Selvsagt!» sa Gandalf. «Og hvorfor skulle de ikke vise seg sanne? Det er vel ikke slik at du ikke tror på spådommene bare fordi du var med på å få dem til å gå i oppfyllelse selv? Du tror vel ikke for alvor, håper jeg, at alle eventyrene og redningene dine kom i stand ved rene lykketreff, bare til glede for deg? Du er en veldig fin fyr, herr Lommelun, og jeg setter stor pris på deg, men når det kommer til stykket, er du bare en ganske liten tass i den vide verden.»

«Takk og pris for det!» sa Bilbo med en latter og rakte ham tobakkskrukken.

Fortellingen om hobbitene – Bilbo, og enda mer Frodo og Sam – har noe av helgenfortellingenes renhet ved seg. En vanlig person som blir dratt inn i den store fortellingen, og samtidig forblir liten og ydmyk midt mellom verdens stormenn – og som forblir lykkelig uvitende om storheten i sine egne gjerninger.

Gesamtkunstwerk

Peter Jackson har gitt oss storslåtte filmatiseringer av både *Ringenes herre* og *Hobbiten*. Han har vært på innsiden av fortellingene, og har fått til noe som få andre regissører ville klart. Den forrige filmtrilogien har trefende vært omtalt som et *Gesamtkunstwerk*, et forsøk på en slags «wagnersk» forening av populærkultur, mytologi, drama, musikk, og visuell kunst. I de utvidede versjonene av *Hobbiten*, hvor de rolige, ettertenksomme partiene fra bøkene får balansere den noe dominerende action-dramaturgien i «kortversjonene», vil den religiøse grunntonen blir klarere – slik den ble det i versjonene av *Ringenes herre* som inneholdt to timer ekstramateriale. I mellomtiden kan vi bare glede oss til del to av *The Hobbit (The Desolation of Smaug)* kommer på filmlerretet 11. desember.

Ståle Johannes Kristiansen er medredaktør for SEGL. Han er universitetslektor ved Universitetet i Bergen og underviser ved NLA Høgskolen i Religion, livssyn og etikk.

Noter

- 1 Fra *The Letters of J.R.R. Tolkien* (London: Houghton Mifflin), s. 157



Ethvert Menneske er fra Guds Haand
en Original-Udgave.

Søren Kierkegaard
Christelige Taler



I sannhet, det er verdig og rett, vår skyldighet og vår frelse,
at vi alltid og alle vegne takker deg,
Herre, hellige Fader, allmektige, evige Gud.
Vår lovprisning føyer intet til din velde,
og det er en gave fra deg at vi sier deg takk;
for vår hyldest gjør deg ikke større,
men er til gagn for vår frelse,
ved Kristus vår Herre.

Den fjerde almindelige prefasjon, *Missale Romanum* 1969

«Verdig og rett»

Det annet vatikankonsil om liturgien

Vi feirer Troens år og markerer samtidig at det er 50 år siden konsilfedrene satt sammen i Rom og grunnet på begrepet *aggiornamento*. Forandring kan fryde, men også forvirre og forferde. Om liturgien har vi alle våre meninger – og ikke minst våre følelser. Ved innledningen av Troens år oppmuntret Benedikt XVI oss til å lese konsildokumentene på nytt. Den følgende tekst har sitt utspring i et foredrag som ble holdt på Nettverk for katolsk teologisk fagdag i mars 2013. Konsilets konstitusjon om liturgien belyses med særlig vekt på læren om legfolkets aktive deltagelse i liturgien.

STE Vår lovprisning føyer intet til Guds velde, men det **GJL** er en gave fra ham at vi kan prise ham. Bønnen er en gave fra Gud; det gjelder såvel den private som den offentlige bønn. Vårt tema er den offentlige bønn, Kirkens offisielle bønn, liturgien. Nærmere bestemt liturgien etter den romerske ritus, og de forandringer den ble underkastet som et resultat av Det annet vatikankonsils *Konstitusjon om liturgien*.

Jeg vil behandle temaet i fem punkter: For det første må vi definere ordet «liturgi». For det annet vil jeg kort anføre noen bemerkninger om den liturghistoriske kontekst som konsilets *Konstitusjon om liturgien* sprang ut av, altså den såkalte liturgiske bevegelse. For det tredje skal vi se på konstitusjonens tilblivelse rett før og under konsilet. For det fjerde skal vi studere litt mer inngående konstitusjonens begrep «*participatio actiosa*», særlig sett i sammenheng med spenningen mellom latinens og folkesprogenes plass. Og endelig, som det femte punkt,

skal vi vie litt plass til konstitusjonens mottagelse i tiden etter konsilet.

Definisjon av liturgi

Liturgien finner vi i Kirkens offisielle liturgiske bøker. Liturgien tilhører ikke privatpersoner, eller grupper av mennesker. Derom vidner selve ordet «liturgi». Det greske «*leitourgia*» kan oversettes med «offentlig tjeneste» eller «felleskapets tjeneste» – «dugnad», på godt norsk. Liturgien tilhører altså fellesskapet, Kirken. Men den er Kirkens bare i den forstand at den er hennes deltagelse i Sønnens bønn til Faderen i Ånden. Så er ikke liturgien Kirkens eiendom, men Guds, og Kirken vokter den derfor strengt, som en kostbar skatt hun har fått til låns.

Hva er så Kirkens offisielle liturgiske bøker? Det burde være et enkelt spørsmål å besvare, men det er det ikke. Siden Det annet vatikankonsil er det blitt utgitt en mengde bøker og hefter med liturgisk materiale, både på latin og på folkesprogene. Noen av disse er

uttrykk for Kirkens offisielle bønn – de er liturgiske bøker i streng forstand – andre er det ikke. Såvidt meg bekjent, finnes det ingen komplett og offisiell liste over alle den romerske ritus' liturgiske bøker anno 2013. Kirkens offisielle bønn, Kirkens liturgi, finnes i de postkonsiliære liturgiske bøker og hefter som åpner med en teknisk frase som forklarer at de er et resultat av Det annet vatikankonsil, og at de utgis med pavelig autoritet. Disse er de såkalte «*editiones typicae*».

Den romerske ritus' typiske liturgiske sprog er latin, og en *editio typica* er den latinske utgaven av en liturgisk bok. Grunnteksten, så å si. Men Kirkens offisielle liturgi etter den romerske ritus eksisterer ikke bare på latin. Det finnes offisielle liturgiske bøker også på folkesprogene. Disse er utstyrt med en såkalt «*recognitio*» fra Gudstjenestekongregasjonen i Rom, noe som er et bevis på at de inneholder Kirkens liturgi, og ikke bare er en eller annen privat oversettelse av en latinsk liturgisk bok.

Da Det annet vatikankonsil åpnet i 1962, var situasjonen noe mer oversiktlig. De aller fleste av den romerske ritus' liturgier var blitt samlet i 6 bøker i årene etter Tridentinerkonsilet: *Breviarier* (tidebønnene), *Missalet* (messeboken), *Martyrologiet* (en liste over Kirkens helgener), *Pontifikalet* (biskopelige gudstjenester), *Ceremonialet* (forskrifter for biskopelig ceremoniell) og endelig *Ritualet* (dåp, skriftemål, ekteskap, sykesalving etc.). Det er særlig de liturgiske handlinger som var samlet i *Ritualet*, som idag finnes i en rekke særtrykk. Det var innholdet i disse 6 bøker Det annet vatikankonsil satte seg fore å revidere.

Vi er nå kommet frem til en snever definisjon av ordet liturgi. I de forskjellige kirker og kirkelignende samfunn brukes som kjent ordet liturgi løselig. Noen ville nok kunne ønske seg en litt videre definisjon enn den strenge romerske, men jeg tør likevel påstå at vi ved

å holde oss til denne snevre definisjon best vil kunne dele de fleste av konsilfedrenes utgangspunkt. Vi har altså klart for oss hva som er Liturgikonstitusjonens objekt – hva den mener når den bruker ordet liturgi – så vi kan nå bevege oss til selve konstitusjonen.

På konsilets dagsorden

Da Det annet vatikankonsil ble innledet den 11. oktober 1962, var ikke liturgien det første tema som stod på dagsordenen. Konsilfedrene skulle egentlig begynne med fundamentalteologien og beskjefte seg med den guddommelige åpenbarings kilder. Forberedelsesarbeidet for dette dokumentet hadde imidlertid kjørt seg fast. Den 16. oktober ble det så kunngjort at liturgien skulle behandles først. Det var ingen tilfeldighet at nettop

liturgien rykket frem da fundamentalteologien vek tilside. Pave Paul VI forklarte vakkert hvorfor det måtte bli nettop slik. I sin tale til konsilfedrene ved avslutningen av konsilets annen sesjon, 4. desember

1963, sier han: «Liturgien ble behandlet før alt annet, for den har på sett og vis rang over alt annet i kraft av sin iboende verdighet og betydning for Kirkens liv ...»

Dette klinger selvsagt som søt musikk i liturgi-videnskapsmenns ører, men det spørs vel om ikke den egentlige grunnen til at liturgien ble behandlet først, var langt mer prosaisk. Konsilfedrenes diskusjoner tok utgangspunkt i arbeidsdokumenter («*schemata*»). Arbeidsdokumentet – skjemaet – om liturgien var mindre kontroversielt enn mange av de andre, og konsilfedrene kunne dermed raskt begynne sine overveielser på dette felt. Det foreliggende skjema skulle, uten store forandringer, bli vedtatt som konsilets konstitusjon om liturgien et års tid senere og bli kjent som «*Sacrosanctum Concilium*», etter dokumentets to innledningsord.



Liturgien tilhører altså fellesskapet, Kirken. Men den er Kirkens bare i den forstand at den er hennes deltagelse i Sønnens bønn til Faderen i Ånden.

Den liturgiske bevegelse

Sacrosanctum Conciliums forberedelseshistorie kan for lettvinhets skyld deles i to: Det arbeidet som ble gjort av en forberedelseskommité i årene umiddelbart før konsilet 1960–1962, og den lengre forberedelsestid i tiårene før konsilet, da liturgividenskapen var blitt fornyet gjennom *Den liturgiske bevegelse*. For å ta det siste først: Den liturgiske bevegelse søkte å åpne liturgiens skattkiste, slik at den rikdom som ligger i selve Kirkens liturgi, igjen kunne bli troslivets hovednæringskilde. Liturgien skulle være det fremste middel for menneskets helliggjørelse. Litt forenklet kan man si det slik: Private andakter, imitasjon av helgenenes liv, para-liturgiske øvelser, from oppbyggelseslitteratur osv. skulle ikke fortrenkes som midler til et hellig liv, men de skulle allikevel måtte innrømme Kirkens liturgi første plass blandt alle de helliggjørelsesmidler Kirken råder over.

Den liturgiske bevegelses pionérer så at messen og tidebønnene inneholdt tekster som var så vakre og oppbyggelig at de burde spres. Men Den liturgiske bevegelses anliggende var dypere enn et rent folkeopplysningsprosjekt. Hvis Kirkens liturgi er en inngangsport inn i Tre-enighetens indre liv – en slags mystisk garderobedør, slik vi kjenner dem fra C.S. Lewis' *Narnia*-bøker, som lukker oss inn i en annen verden – så er det Kirkens oppgave å åpne våre øyne for denne porten. Og hjelpe oss til å gå inn gjennom den.

Den liturgiske bevegelse er uløselig knyttet til benediktinerabbediet i Solesmes. Den første prior etter klosterets re-etablering i 1837, dom Prosper Guéranger, kalles gjerne Den liturgiske bevegelses far. Denne første del av Den liturgiske bevegelse, som varte frem til Pius Xs pontifikat i begynnelsen av det tyvende århundrede, var hovedsakelig et monastisk fenomen. Arbeidet bestod så å si i å børste støv av gamle liturgiske bøker i klosterbiblioteker. Liturgien ble gjenoppdaget, nye utgaver av liturgiske bøker ble utgitt. Liturgividenskapen som en kirkehistorisk disiplin blomstret.

Pave Pius X representerer et vendepunkt i Den liturgiske bevegelses historie. Denne pave, som så ofte blir fremstilt som stokk konservativ på grunn av sitt forsvar for troens renhet mot modernistiske teologiske tendenser, var på liturgiens felt en av kirkehistoriens mest revolusjonerende. Hans arbeide for å fremme hyppig mottagelse av Den hellige kommunion, og hans senkning av alderen for mottagelse av førstekommunion står nok igjen som de av hans reformer som har betydd mest for den vanlige katolikk. For *Sacrosanctum Concilium* var nok imidlertid pave Pius Xs dokument om kirkemusikken, *Tra le sollecitudini* (1903) den viktigste inspirasjonskilde fra denne paves penn. Dette dokument er både en oppsummering av Den liturgiske bevegelses første tiår og en plattform for bevegelsens videre utvikling. Her finner vi også for første gang det mye omdiskuterte uttrykket «participatio actuosa», «aktiv deltagelse», eller hvordan vi nå skal oversette det – mer om dette senere.

Bevegelsen endrer karakter

I tiårene mellom Pius X og Det annet vatikankonsil sporer man i Den liturgiske bevegelse en tiltagende forandringsiver. Liturgividenskapsmenn nøyer seg ikke lenger med å ville gjøre liturgien tilgjengelig slik den *er*; de utvikler etterhvert sine programmer for å realisere en liturgi slik de mener den *bør være*. Den liturgiske bevegelse i mellomkrigstiden har beveget seg fra klostrene og ut i menighetene, eller ihvertfall ut til kirker i grenseland mellom klosterkirker og sognekirker. Tidstypiske eksempler er Odo Casels og benediktinerne i Maria Laachs virke, såvel som den pastoral-liturgiske iver augustinerkorherren Pius Parsch la for dagen i Klosterneuburg utenfor Wien. Motivasjonen er pastoral. Den liturgiske bevegelses ledere begynte å distansere seg fra Guéranger og 1800-tallets liturgiske bevegelse, som de anså som overdrevent middelalder-romantisk og monastisk. Ikke klosteret, men sognekirken ble nå referansepunktet.

De ledende skikkelser i Den liturgiske bevegelse i første halvdel av det tyvende århundrede deler imidlertid

en grunnleggende liturgihistorisk pessimisme med Guéranger. Guéranger anså motreformasjonen og barokken som en liturgisk nedgangstid. «Tilbake til middelalderen!» var hans parole. Odo Casel og Pius Parsch utvidet denne strenge dom til også å omfatte middelalderen.¹ Som i så mange andre teologiske disipliner i tiårene før konsilet, hører vi altså også i liturgividenskapen ropet: «Tilbake til fedrene!» Den førmiddelalderske fedretid, patristikken, trer frem som en idealtid, her som på så mange andre områder. Det er yderst viktig å merke seg at dette forrâttelsesperspektiv på liturgihistorisk utvikling var det herskende i Den liturgiske bevegelse, som la premissene for konsilets konstitusjon om liturgien. Et eksempel er jesuitten Joseph A. Jungmann, som i sin monumentale liturgihistorie *Missarum Sollemnia* (1948) presenterer over halve liturgihistorien som en eneste lang nedgangstid, idet han taler om en tusenårig kløft mellom folket og messen.²

Forberedelsene til konsilets arbeid

I denne tradisjon stod de liturgividenskapsmenn som var ansvarlige for å forberede det arbeidsdokument, det skjema, som konsilfedrene skulle bruke som utgangspunkt for sine overveielser. Den viktigste blandt disse må nevnes ved navn: Annibale Bugnini. Bugnini satte sitt preg på forberedelsen av *Sacrosanctum Concilium*, på arbeidet med denne konstitusjonen under konsilet, og endelig på arbeidet med implementeringen av konstitusjonen etter konsilet. Allerede i 1948 hadde Pave Pius XII utnevnt Bugnini til sekretær for en kommisjon for liturgisk reform. Denne kommisjonen arbeidet i løpet av 1950-tallet med forenkling av kalenderen og breviariets rubrikker. Dens viktigste oppgave var arbeidet med en revisjon av Den stille ukes liturgier. I 1960 ble Bugnini utnevnt til sekretær for den kommisjon som skulle forberede skjemaet om liturgien til konsilet. I kraft av dette hverv koordinerte han en stor kommisjonsarbeide. Kommisjonens president var Kardinal Gaetano Cicognani (som ikke

må forveksles med sin yngre bror Amleto Cicognani, som også var kardinal).

Den fullstendige forberedelseskommisjon, som bestod av 65 medlemmer og 30 rådgivere, var inndelt i 13 underkomitéer, hver med sitt ansvarsområde: 1) Liturgiens mysterium i Kirkens liv; 2) Messen; 3) Koncelebrasjon; 4) Tidebønnene; 5) Sakramentene og sakramentaliene; 6) Den liturgiske kalender; 7) Latinen; 8) Liturgisk formasjon (eller oppdragelse); 9) De troendes deltagelse i liturgien, 10) Sproglig tilpasning til forskjellige folkeslag; 11) Forenkling av liturgiske plagg; 12) Kirkemusikk; 13) Kirkekunst. For kirkemusikkens og kirkekunstens del får vi håpe at Bugnini ikke hadde ordnet temaene i prioritert rekkefølge.³

I løpet av dette forberedelsesarbeide skilte to av de 13 temaene seg ut som særlig kontroversielle: latin og musikk. Etterat kommisjonen hadde avholdt tre plenumsmøter, påtok sekretariatet under Bugninis ledelse seg oppgaven med å utarbeide et forslag til et skjema (altså et arbeidsdokument for konsilfedrene). Dette var ferdig allerede i midten av januar 1962, og etter etpar ukers inderlig nølen, grunnet engstelse over utkastets progressive tone, undertegnet Kardinal Cicognani endelig dokumentet 1. februar 1962.⁴ Han døde fire dager senere.

Konsilets arbeid

Da konsilfedrene samlet seg i Rom i oktober 1962, hadde altså skjemaet om liturgien allerede ligget klart i tre-kvart år.

La oss nå rette oppmerksomheten mot konsilfedrenes arbeide med det liturgiske skjema. Det første som skjedde, var at forberedelseskommisjonen ble oppløst og en ny kommisjon dannet, som skulle bistå fedrene i deres arbeide. Overraskende nok ble Bugnini ikke utnevnt til sekretær for denne kommisjonen. (Han var den eneste sekretær for en forberedelseskommisjon som ikke ble utnevnt til sekretær for den korresponderende konsiliære kommisjon.)

Denne nye kommisjons oppdrag var å revidere skjemaet på bakgrunn av de justeringer («emendationes») og forandringer («modi») som konsilet besluttet. Til grunn for dette arbeide lå de 297 skriftlige og 328 muntlige utsagn fra konsilfedrene, som var resultatet av deres liturgiske overveielser mellom 22. oktober og 13. november 1962. Den 14. november ble skjemaet foreløpig godkjent – med 2162 stemmer for og bare 47 imot – og kommisjonen kunne så sette igang med revisjonsarbeidet. De aller fleste av endringene var bagatellmessige, men konsilfedrenes debatt avstedkom også noen mer betydningsfulle forandringer. Tilføyelsen av at alle døpte deltar i liturgien i kraft av sin dåp – og ikke som et resultat av hierarkiets innrømmelser – var for eksempel en viktig ekklesiologisk presisering. Et annet vesentlig tema som stadig dukker opp, er hvilken plass folkesprogene skal kunne gis i liturgien. Her kommer skillet blandt konsilfedrene klart til uttrykk. På enkelte steder ble skjemaets utsagn om folkesprogenes tillatelighet utvidet, andre steder foretok konsilfedrene forandringer i en mer restriktiv retning. (F.eks. i art. 36: «Folkesprogene bør gis større plass», ble forandret til «kan gis ...» På den annen side ble art. 54 d) om utvidet bruk av folkesproget tilføyet.)

I det store og det hele fravek ikke den konstitusjon om liturgien som konsilet endelig vedtok, i særlig grad det skjema som forberedelseskommisjonen hadde forelagt konsilfedrene. *Sacrosanctum Concilium* ble promulgert den 4. desember 1963, idet konsilfedrene i nærvær av Pave Paul VI med overveldende flertall – 2147 stemmer for, 4 imot – vedtok konstitusjonen. Det skjedde nøyaktig på dagen 400 år efterat Tridentinerkonsilet hadde avsluttet sitt arbeide med liturgisk reform.

Hvordan ser så denne Konstitusjon om liturgien ut? Den er inndelt i 7 kapitler: I) Generelle prinsipper

for liturgiens fornyelse og fremme; II) Om eukaristiens mysterium; III) Om de andre sakramentene og sakramentaliene; IV) Om tidebønnen; V) Om det liturgiske år; VI) Om kirkemusikken; VII) Om kirkekunsten og kultgjenstandene.

Jeg vil avstå fra å begi meg inn på et resymé av hele konstitusjonen; dens tekst tør være enkelt tilgjengelig. I det følgende vil jeg henlede oppmerksomheten på to sentrale, og delvis sammenvevede, temaer: folkets deltagelse i liturgien og spenningen mellom latin og morsmål.

Latin versus folkesprog

Allerede i det første kapitel, efter innledningens vakre ord om liturgiens vesen, viktighet og frukter – der vi hører ekko fra såvel den tidligere nevnte Odo Casel som

Pius XII's viktige liturgiske encyklika *Mediator Dei* (11.11.1947) – støter vi på spørsmålet om latin versus morsmål. Artikkel 36, paragraf 1, fastslår: «Bruken av det latinske sprog bibeholdes i den latinske

ritus.» Fortsatt støter man stundom på den seiglivede myte at «Konsilet avskaffet latinen». Til tross for at konsilet altså sier det stikk motsatte. Men paragraf 2 av samme artikkel fortsetter med ordene: «Eftersom det imidlertid, såvel i messen som i sakramentsforvaltningen og øvrige deler av liturgien, ikke sjelden kan være til stor nytte for folket at morsmålet blir anvendt, kan man gi dette en større plass, særlig i lesningene og i formaningene, i enkelte bønner og sanger, i samsvar med de regler som fastsettes i de følgende kapitler for hvert enkelt av liturgiens områder.» Dog presiseres det i paragraf 3 at «innenfor disse regler tilkommer det så den kompetente territoriale kirkelige myndighet (...) å treffe bestemmelser angående den eventuelle bruk av morsmålet og den måte den skal skje på.



Liturgividenkskapsmenn nøyer seg ikke lenger med å ville gjøre liturgien tilgjengelig slik den *er*; de utvikler efterhvert sine programmer for å realisere en liturgi slik de mener den *bør* være.

Bestemmelsene skal så godkjennes, det vil si ratifiseres, av den Apostoliske Stol.»

I Kapittel II «Om eukaristiens mysterium» treffes det mer presise bestemmelser om forholdet mellom morsmål og latin i messen. Artikkel 54 lyder: «Morsmålet kan gis en passende plass i de messer der folket er til stede, særlig med hensyn til lesningene og kirkebønnen, og etter som de lokale forhold tilsier det, også i de deler som tilkommer folket.» Det tas dog et forbehold. Artikkel 53 fortsetter: «Man skal allikevel sørge for at de troende er i stand til å resitere eller synge på latin de av messens faste deler som tilkommer dem.» Det siktes her til menighetens svar i dialog med celebranten, men også til det såkalte «ordinarium», altså *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus* og *Agnus Dei*. Det ville vel allikevel være vanskelig å beskyldte for ulydighet mot konsilet dem som fortsetter å synge *Kyrie* på sitt sedvanlige gresk. Utover dette har dokumentet det å si om dette spørsmål at det «kan være av største nytte å anvende morsmålet i sakramentsforvaltningen» (art. 63), og at i tidebønnen har den kirkelige «myndighet fullmakt til i enkelte tilfelle å innrømme bruken av oversettelser til morsmålet (...) overfor geistlige for hvem det latinske språk er en alvorlig hindring for en korrekt resitasjon av offisiet» (Art. 101, 1).

Aktiv deltagelse

Så langt latinen. Hva så med legfolkets deltagelse i liturgien? Artikkel 11 foreskriver at sjelesørgerne må se til «at de troende deltar bevisst og aktivt i handlingen, og på en slik måte at de virkelig får utbytte av den.» Videre sies det i art. 14: «Den hellige Mor Kirken har et stort ønske om at alle troende må bli ført frem til en full, bevisst og aktiv deltagelse i feiringen av liturgien (...). Ved arbei-

det med liturgiens fornyelse og fremme er det fremfor alt denne fulle og aktive deltagelse man må ta sikte på.»

Hva innebærer så denne «aktive deltagelse»? Ikke sjelden hører man dette forklart ved at det settes et skarpt skille mellom post- og prekonsiliær liturgi. Før konsilet lot Kirken visstnok sine barn være passive tilskuere mens presten alene fremførte liturgien. Etter konsilet får man endelig høre sin egen stemme, man får delta aktivt. Benedikt XVI nyanserte denne karikaturen noe i sin tale til den romerske geistlighet den 14. februar 2013. Riktignok deler han den oppfatning at normaltstanden før den første verdenskrig nærmest var to parallelle liturgier: På den ene side den egentlige liturgi, som var en dialog på latin mellom celebranten og ministranten. På den annen side folkets deltagelse ved hjelp av fromme

bøker med parafraser på morsmålet over de liturgiske tekster. Det var altså en forbindelse mellom alterets og folkets liturgi; folket hadde sine parafraser, og de visste stort sett hva som foregikk. Men Benedikt anser det som Den liturgiske bevegelses

største frukt å knytte folket og celebranten sammen i én liturgisk handling. Aktiv deltagelse er, ifølge Benedikt, den nøkkel som åpner for de troende den skattkiste som finnes i de liturgiske bøker. Fromme parafraser er vel og bra, de liturgiske tekster enda bedre.

Men vi bør vokte oss for å forstå *aktiv deltagelse* på en måte som setter begrepet i et motsetningsforhold til latinen. Dette ville være en fremmed tanke for Pius X, som brukte uttrykket «participatio actiosa» allerede før den første verdenskrig i sitt skjellsettende skriv om kirkemusikkens fornyelse, *Tra le sollecitudini*. Det er heller ingen hemmelighet at Benedikt XVI ville motsette seg en slik tolkning av aktiv deltagelse. Han gjorde som kjent meget i løpet av sitt pontifikat for å styrke latinens stilling som den latinske ritus' normalsprog. Og selvom han i den



Efter etpar ukers inderlig nølen, grunnet engstelse over utkastets progressive tone, undertegnet Kardinal Cicognani endelig dokumentet 1. februar 1962. Han døde fire dager senere.

nevnte tale anerkjenner fordelene ved liturgisk bruk av folkesprogene, påpeker han at liturgiens dype tekster heller ikke i folkesprogsoversettelser er direkte lettfattelige. Oppfatningen om at bruk av latin i liturgien skulle være en absolutt barriere mot aktiv deltagelse imøtegås også av den engelske kirkehistorikeren Eamon Duffy. I sitt standardverk *The Stripping of the Altars* (1992) tar han på det sterkeste avstand fra den oppfatning at middelalderens troende ikke deltok aktivt i liturgien. Det finnes en aktiv deltagelse også der hvor ikke hvert eneste ord av latinen er umiddelbart forståelig. *Aktiv deltagelse* kan defineres noe videre enn det vi har en tendens til å gjøre i vårt moderne samfunn uten så mange analfabeter. Hjertet kan forstå og delta umiddelbart i liturgiske sammenhenger der hjernen henger noe efter.

Ikke desto mindre er det et uomtvistelig faktum at *Sacrosanctum Concilium* ønsker at også hodet skal med. Men ikke bare hjernen, men også tungen, ja hele kroppen. Artikkel 30 sier det slik: «Til fremme av den aktive deltagelse skal folket oppmuntres til å ta del med sine akklamasjoner og svar, til å synge med i antifoner, Davidsalmer og andre salmer, såvel som til å ta del gjennom handlinger, gester og kroppsstilling.» Den aktive deltagelse *Sacrosanctum Concilium* oppfordrer til, kan altså ikke bare være taus. Likefullt fastslår artikkel 30 også at «en ærbødig stillhet skal til sine tider overholdes». Det ideal som utkrystalliserer seg, er en balanse mellom folkets vokale og fysiske aktivitet på den ene side, og celebrantens, ministrantenes og korets på den annen. Endelig hører også stillheten med.

Aktiv deltagelse består i fruktbar deltagelse i denne oppbyggelige helhet. Så er kanskje ikke ordet «aktiv» en særlig god oversettelse av det latinske «actuosa». Det norske «aktiv» ligger nærmere det latinske «activa».



Aktiv deltagelse er, ifølge Benedikt, den nøkkel som åpner for de troende den skattkiste som finnes i de liturgiske bøker. Fromme parafraser er vel og bra, de liturgiske tekster enda bedre.

Sacrosanctum Conciliums uttrykk «participatio actuosa» kan kanskje bedre oversettes med «reell» eller «levende» deltagelse. Moderne teologer som Aidan Nichols og Uwe Michael Lang har slått til lyd for nettopp dette på sine språk: a *living* participation; eine *lebendige* Teilnahme.

Resepsjonshistorie

Hvordan ble så *Sacrosanctum Concilium* mottatt av Kirken etter konsilet? Noen inngående analyse er ikke mulig i denne sammenheng. Men det kan ihvertfall fastslås at Kirken raskt åpnet for en mer utvidet bruk av morsmålet enn det *Sacrosanctum Conciliums* tekst synes å ha i tankene. Dette har nok sammenheng med spørsmålet om legfolkets (og de geistliges!) deltagelse i liturgien. I en tid da latinen ikke lenger utgjør en selvskreven del av almindannelsen, er det kanskje ikke så rart at morsmålet raskt vant seg en plass utover *Sacrosanctum Conciliums* rammer. Og bruken av morsmålet har nok ofte bidradd til å fremme den aktive deltagelse som *Sacrosanctum Concilium* søker å oppmuntre til.

Men vi kan kanskje allikevel driste oss til å stille oss noen selvransakende spørsmål: Er vi lydige nok mot konsilet til at vi gjør en innsats for å lære oss å synge messens ordinarium på latin? Vet vi som troende tilhørende den latinske ritus å verdsette messens kanon (den eukaristiske bønn nr. 1) på latin – denne perle som med sin eiendommelige sakral-latinske sjargong har lydt uforandret i våre kirker siden uminnelige tider, ja som de store helgener har stått for alteret og bedt? At Ordets liturgi får klinge på folkesproget, er i vår tid en selvfølge, og det er vi nok mange som nyder godt av. Men hvilken plass er vi villige til å gi vår latinske ritus' morsmål i vår liturgi?

En «benediktinsk» hermeneutikk

Dette spørsmål stiller også Benedikt XVI oss. Som kjent opprettet han mot slutten av sitt pontifikat (10.11.2012) et eget akademi for latin. Men det er ikke bare på dette felt Benedikt utfordrer oss til å studere Det annet vatikankonsil og dets arv med fornyet blikk og skarpere fokus. I sin preken ved innledningen til Troens år (11.10.2012), sa han:

Nyevangeliseringen ... må bygge på en solid og presis grunn, nemlig Det annet vatikankonsils dokumenter ... Dette er grunnen til at jeg så ofte har insistert på at vi må finne tilbake til konsilets bokstav, dets dokumenter, og derav utlede konsilets autentiske ånd. ... Dokumentene redder oss fra anakronistisk nostalgi på den ene side, og på den annen side fra fristelsen til å løpe for langt i motsatt retning. Vi må motta det nye innen kontinuitetens kontekst.

Vi er her inne på den mye omtalte «kontinuitetens» eller «reformens» hermeneutikk, som en motpol mot «bruddets» hermeneutikk. Benedikt inviterer oss til å lese konsilets dokumenter – også *Sacrosanctum Concilium* – i lys av hele kirkehistorien. Og da med et grunnleggende optimistisk syn på denne historien. Den liturgiske bevegelses pessimistiske forråtnelsesbriller bør legges vekk. At en katolsk historieforståelse – også liturgihistorieforståelse – bør tuftes på en søken etter harmoniserende kontinuitet og ikke dialektisk bruddtenkning, burde kanskje være en selvfølge. Ikke desto mindre viser noen av de siste 50 års forsøk på å implementere konsilets liturgikonstitusjon at Benedikts ord nok er betimelige.

Konklusjon

Hvordan skal vi lese *Sacrosanctum Concilium*, ja hvordan skal vi la oss oppbygge av dette dokument? Det annet vatikankonsils konstitusjon om liturgien er en vakker oppsummering av mange av Den liturgiske bevegelses

dypeste innsikter. Den minner oss om liturgiens sentrale plass i Kirkens liv. Art. 10 sier det slik: «Liturgien er det høydepunkt som hele Kirkens gjerning streber mot, og samtidig den kilde som all dens kraft springer ut av.» Ennvidere påminner artikkel 61 oss om at deltagelse i liturgien er en deltagelse i påskens mysterium.

Sacrosanctum Concilium begrunner liturgiens objektive vesen teologisk. Når vi leser dokumentet med Benedikts briller, redder *Sacrosanctum Concilium* oss fra en situasjon der subjektive preferanser truer med å dra Kirkens mest dyrebare skatt ned i kongregasjonalistisk kaos. Liturgiens lov er ikke «stedegengjøring», men en forberedelse på den himmelske liturgi. Sann liturgisk deltagelse skuer ikke innover – hverken innover i oss selv som individer, eller innover i vårt stedlige fellesskap – men tar oss med ut av oss selv, og løfter oss som fellesskap like inn i Treenighetens indre liv. Kirkens liturgi er både en forsmak på Himmelen og veien som leder oss dit.

P. Ole Martin Stamnestrø er Lic.Theol. fra Universitetet i München og har en doktorgrad i kirkehistorie fra Universitetet i Oxford. Han virker som sogneadministrator i Vår Frue menighet, Ålesund.

Forslag til videre lesning

De kirkelige dokumentene finnes i *Acta Apostolicae Sedis* og på Vatikanets hjemmesider www.vatican.va. Mange relevante dokumenter finnes samlet i ett bind utgitt av ICEL (*International Commission on English in the Liturgy*): *Documents on the Liturgy 1963–1979: Conciliar, Papal, and Curial Texts* (Collegeville: The Liturgical Press 1982)

Bugnini, Annibale: *The Reform of the Liturgy 1948–1975* (Collegeville: The Liturgical Press 1990)

Dix, Gregory: *The Shape of the Liturgy* (Westminster: Dacre Press 1945)

Gribbin, Anselm J.: *Pope Benedict XVI and the Liturgy: Understanding recent Liturgical Developments* (Leominster: Gracewing 2011)

Jungmann, Josef Andreas: *Missarum Sollemnia: Eine genetische Erklärung der römischen Messe* (Wien: Herder 1948)

Lang, U.M.: *Turning towards the Lord: Orientation in Liturgical Prayer* (San Francisco: Ignatius Press 2004)

Nichols, Aidan: *Looking at the Liturgy* (San Francisco: Ignatius Press 1996)

Parsch, Pius: *The Liturgy of the Mass* (London: Herder 1957)

Ratzinger, Joseph: *Liturgiens ånd* (Oslo: St. Olav forlag, 2001)

Reid, Alcuin (ed.): *Looking again at the Question of the Liturgy with Cardinal Ratzinger: Proceedings of the July 2001 Fontgombault Liturgical Conference* (Farnborough: Saint Michael's Abbey Press 2003)

Reid, Alcuin: *The Organic Development of the Liturgy* (Farnborough: Saint Michael's Abbey Press 2004)

Rowland, Tracey: *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI* (Oxford: Oxford University Press 2008)

Noter

- 1 Jf. f.eks. Parsch, Pius: *The Liturgy of the Mass* (London: B. Herder 1957), s. xi.
- 2 Jf. Jungmann, Joseph A.: *Missarum Sollemnia: The Mass of the Roman Rite* (London: Burns & Oates, 1959), s. 119.
- 3 For denne kommisjonen og dens arbeide, jf. Bugnini, Annibale: *The Reform of the Liturgy 1948–1975* (Collegeville: The Liturgical Press 1990), s. 14–20.
- 4 Jf. Bugnini, s. 25.



Thi hvad Andet er vel Anger, der vel seer sig tilbage,
men dog saaledes, at den netop derved
fremskynder Gangen til,
hvad der ligger foran!

Søren Kierkegaard
Philosophiske Smuler

«Det av tron upplysta förnuftet»

Om auktoritet, tradition och förnuft i katolsk teologi

«*Det av tron upplysta förnuftet*» är en välbekant katolsk devis. Katolska kyrkan och katolsk teologi är kända för att se ganska optimistiskt på förhållandet mellan tro och förnuft. Samtidigt spelar både auktoriteten och traditionen en stor roll i katolska sammanhang. Hur går detta ihop?

STE I mediabilden av Katolska kyrkan står auktoriteten i centrum. Den uppmärksamhet som Kyrkan har fått i alla världens media i samband med det nyligen hållna påvevalet, bekräftar detta. Kyrkan framställs som en centraliserad organisation, med en klar befälsstruktur. Påven är ju ofelbar och har all makt. Titeln på en bok om Katolska kyrkan, som gavs ut i Sverige för 25 år sedan är betecknande: «Den heliga pyramiden». När media och den liberala opinionen i västvärlden driver sin agenda och frågar sig: varför kan inte Katolska kyrkan ändra sin inställning till preventivmedel, homosexualitet och kvinnliga präster? – då fokuserar man på auktoriteten. Man förstår Kyrkan som just en helig pyramid där auktoritetsutövningen förutsätts kunna ändra inriktning. Medie- och opinionsläget i västvärlden leder oss dock fel om vi tror att påvens makt och auktoritet är det avgörande när det gäller Kyrkans liv och utveckling. Kyrkan är en annorlunda och i viss mån ålderdomlig organisation. Inte främst därför att den skulle vara en

«helig pyramid», utan för vad den är i grunden. Kyrkan är i alla händelser *inte* en kvarleva av feodalsamhället, även om det ibland kan tyckas så. Kyrkan är inte i första hand eller enbart styrd av en formell auktoritet och beslutsstruktur. För att förstå Katolska kyrkan behöver man fundera över förhållandet mellan auktoritet, tradition och förnuft.

Påvens primat och ofelbarhet

Auktoritet, tradition och förnuft – det är lämpligt att ta det i denna ordning. De flesta människor har hört talas om påvens ofelbarhet – och missförstått den. Katoliker vet dock att påven inte är personligen ofelbar, och att han förstås går till bikt som vi andra. Påvens ofelbarhet gäller endast lärofrågor, och är också där mycket inskränkt.

Man bör skilja mellan påvens primat och ofelbarhet. Dogmen från Första vatikankonciliet 1870 – *Pastor Aeternus* – gäller bådadera, men skiljer dem samtidigt

åt. Den inom-katolska diskussionen och utvecklingen av påvens primat och ofelbarhet från senmedeltiden till 1870 gällde främst påvens primat, mindre ofelbarheten. Inte heller primatet i sig var så kontroversiellt. Att påven är den främste biskopen i Kyrkan, erkänner ju även de ortodoxa. Det gällde snarare vad som kallas påvens jurisdiktion, alltså hans maktbefogenheter i förhållande till de lokala kyrkorna, jurisdiktionsprimatet. Striden stod mellan nationalkyrklighet och ett starkt primat, en fråga som ännu är aktuell. Kyrkans ofelbarhet är å andra sidan en urgammal katolsk övertygelse, som självfallet också delas av de ortodoxa. De ortodoxa invänder mot att ofelbarheten knyts till påveämbetet. Den diskussionen har inte varit lika viktig inom Katolska kyrkan. I dogmen från 1870 står det f.ö. att när påven i lärofrågor uttalar sig *ex cathedra* så «besitter han den ofelbarhet (...) med vilken Kristus har velat utrusta sin Kyrka». Det är således Kyrkans ofelbarhet som liksom koncentreras i vissa särskilt auktoritativa påvliga uttalanden. Det är dock inte nödvändigtvis så att påven uttalar sig ensam. Andra vatikankonciliet säger i sin konstitution om Kyrkan (*Lumen Gentium* 25) att biskoparna «förkunnar ofelbart Kristi lära när de, i en världsvid communion med varandra och med Petrus efterträdare autentiskt lär i tros- och moralfrågor och gör ett gemensamt uttalande som är definitivt förpliktande» (25). Ofelbarheten kan alltså utövas av påven ensam, av ett koncilium eller av biskoparna tillsammans med påven, även när de inte är samlade till ett koncilium.

Termen ofelbarhet är egentligen ganska missvisande. Den latinska termen *infallibilitas* är möjligen lite bättre, eftersom den ger mer aktiva associationer. Det handlar om att Kyrkan inte kan ta miste i trosfrågor, vilket bl.a. vilar på Jesu ord i avskedstalet att Anden skall leda er fram till hela sanningen (Joh 16,13). I grunden är detta en allmänkristen övertygelse. Evangeliet kan inte för-

svinna från historien. Det kommer alltid att förkunnas. Tron kommer att finnas så länge världen består. Gud leder sin Kyrka. Det skall också tilläggas att *Lumen Gentium* (LG 12) säger följande om Gudsfolket:

De troende är som helhet smorda av den Helige, och kan inte fara vilse i tron. Denna särskilda egenskap kommer till synes i folkets övernaturliga trosmedvetande [*sensus fidei*], när de alltifrån biskoparna ned till den siste av lekmännen visar sin allmänna samstämmighet i tros- och moralfrågor.

Poängen i den katolska betoningen av auktoriteten är alltså att tron är oss given. Den går tillbaka på uppenbarelsen i Jesus Kristus. Detta är Kyrkans förblivande grundval. Förpliktelsen till tron och den apostoliska traditionen är därför det som motiverar auktoriteten. I grunden betyder detta att den egentliga

auktoriteten är Jesus Kristus själv.

Därför kallas påven Kristi ställföreträdare – *vicarius Christi*. Men inte bara han, varje biskop är *vicarius Christi*, en urgammal lära som bekräftats av Andra vatikankonciliet. Och som vi vet är det katolsk tro och lära att prästen i eukaristin handlar *in persona Christi*, i Kristi ställe. När man tänker på denna höga ämbetsteologi, kan man ha hjälp av den Helige Benedikts regel. Där står nämligen att munken skall lyda abboten som Kristus själv. Abboten är i Kristi ställe. Vi reagerar lätt så här: oj vilken makt abboten, biskopen eller påven då får. Men man kan vända på det: det hjälper oss att hålla distans till de personer som innehar dessa ämbeten, och deras svagheter. Det är Kristus vi relaterar oss till.



Kyrkans ofelbarhet är å andra sidan en urgammal katolsk övertygelse, som självfallet också delas av de ortodoxa.

Teologins förhållande till läran

Auktoriteten i Katolska kyrkan hänger alltså samman med Kyrkans grundval, uppenbarelsen i Kristus och dess vidareförande genom historien. Att auktoriteten är knuten till personer är kanske särskilt svårt för många att komma tillrätta med. Auktoriteten och därmed bundenheten till uppenbarelsen i Kristus är konkret, ibland besvärande konkret. Besvärande på det sättet att Kyrkan t.ex. kan göra väldigt explicita uttalanden i frågor om tro och moral, där även många katoliker skulle ha önskat att det var litet mera obestämt.

Denna konkretion har dock en annan sida. Det är att man verkligen vet vad som är Kyrkans förpliktande lära och vad som inte är det. Risken att en löst grundad «political correctness» blir rådande inom Katolska kyrkan är inte så stor. Det finns en ganska tydlig rangordning av trossatser, lärouttalanden och teologiska meningar. Auktoriteten är klart definierad, åtminstone vad gäller det som är förpliktande. Samtidigt finns det inom katolsk teologi en ständigt pågående diskussion kring dessa frågor. Hur skall ett kyrkligt lärouttalande förstås? Vad är det som är förpliktande, och vilket utrymme finns för olika tolkningar?

Här måste man beakta skillnaden mellan teologi och lära/bekännelse. Denna skillnad finns visserligen i all teologi, men den är mindre accentuerad i evangelisk teologi än i katolsk. Här är det grundläggande att skilja mellan läroämbetets, *magisteriets*, uppgift och teologernas. Läroämbetet skall förkunna och utlägga kyrkans tro och lära, och i förekommande fall avgöra vad som är en rätt lära eller tolkning av den. Det är i detta sammanhang som ofelbarheten hör hemma. Teologernas uppgift är att förklara och utforska kyrkans tro och lära med vetenskapliga medel. Interaktionen mellan läroämbetet och teologerna är naturligtvis nära. Ingen blir biskop

utan att ha en gedigen teologisk utbildning, och teologer tjänstgör som rådgivare åt biskoparna och påven.

Det är alltså viktigt att skilja på läroämbetets och teologernas uppgift i Kyrkan. Samtidigt kan inte katolska teologer säga eller skriva vad som helst. Den som är anställd vid en katolsk teologisk fakultet måste förplikta sig på Kyrkans lära. Detta gäller inte bara teologer, utan också dem som undervisar i filosofi och kanonistik vid katolska universitet och prästseminarier. Man behöver då en s.k. *missio canonica*, dvs. ett kyrkligt uppdrag och godkännande att få undervisa. Vid vissa fakulteter måste en teologiprofessor dessutom ha *nihil obstat* från Rom. Uppdraget är att förklara och utforska kyrkans tro, och man har inte rätt att i undervisning lära ut det som direkt avviker. I praktiken finns dock en stor frihet att diskutera och pröva olika möjligheter. Det är ju det



Det handlar om att Kyrkan inte kan ta miste i trosfrågor, vilket bl.a. vilar på Jesu ord i avskedstalet att Anden skall leda er fram till hela sanningen.

akademiska arbetets livsluft, och jag har personligen inte känt mig mindre fri när jag undervisat vid katolska institutioner än vid svenska sekulära. Det är ju också bekant att det

då och då uppkommer kontroverser kring teologer som fått kritik eller utsatts för disciplinåtgärder från Troskongregationen eller lokala biskopskonferenser. De senaste åren har vi t.ex. haft kritik mot Jon Sobrino, Roger Haight, Peter Phan och Elisabeth Johnson. Den inomkatolska diskussionen kring dessa ingripanden består sällan i ett ifrågasättande av själva grundvalen, dvs. att en katolsk teolog i princip skall vara lojal med kyrkans tro och lära, eller att kritik och disciplinering skulle vara helt utesluten. Kritiken gäller i regel Troskongregationens eller biskopskonferensens tillvägagångssätt – hemlighetsmakeriet och bristen på insyn i processen – liksom naturligtvis bedömningen av själva sakfrågorna. Men de flesta teologer som utsatts för denna process ställer lojalt upp och försöker klargöra sin ståndpunkt i relation till kritikpunkterna. Auktoritetsutövningen

kan ibland vara ålderdomlig. Det är dock inget som med nödvändighet följer med själva auktoriteten.

Vilka auktoriteter följer då en självständigt tänkande men lojal katolsk teolog? Först och främst Skriften förstås, vars höga och centrala ställning ingen bör tveka om. Skriftargument har alltid spelat en huvudroll i teologin. Till skillnad från i de nyskolastiska handböcker som användes före Andra vatikankonciliet fungerar idag inte Skriften som leverantör av beläggställen, utan det handlar om en bibelteologisk grundläggning av olika dogmatiska teman (ex. Treenigheten). Den historisk-kritiska exegesens ställning är idag orubbad i katolsk teologi, även om t.ex. Benedikt XVI:s Jesusbok öppnat en nyttig debatt om förhållandet mellan kritisk exegetik och kyrklig bibelutläggning. Om det är något som Katolska kyrkan entydigt tar avstånd från är det dock bibelfundamentalism, vilket förtjänar att påpekas.

Skrift, tradition och reflektion

Vad gäller problemet Skrift-tradition klargjordes väldigt tydligt i samband med Andra Vatikankonciliet att det inte handlar om två skilda källor. Tesen att Kyrkan hämtar sin kännedom om uppenbarelsen *partim-partim*, dvs dels ur Skriften och dels ur traditionen är en feltolkning av konciliet i Trient. Evangeliet är huvudbegreppet och detta ges vidare, säger Tridentinum i skrivna böcker och oskrivna traditioner. För *Dei Verbum*, Andra Vatikankonciliet s.k. *Dogmatiska konstitution om den gudomliga uppenbarelsen*, är det just uppenbarelse som är huvudbegreppet. Jesus Kristus själv är uppenbarelsen i full mening, och frågan om Skrift och tradition kan bara rätt förstås om man går bortom denna motsättning till frågan om Uppenbarelse och tradition. Guds ord är här inte detsamma som Skriften. Guds ord inbe-

griper självfallet traditionen, men framför allt är det Jesus Kristus själv!

Teologens främsta auktoritet är alltså Guds ord. Skriften och traditionen utgör utgångspunkten för det teologiska arbetet. Det är karakteristiskt för katolsk teologi att bygga upp argumentationen stegvis. Man börjar med att konstatera vad vi tror på en enskild punkt, eller tar upp ett tema ur tron. Man frågar efter vad Skriften säger, gör en bibelteologisk utläggning. Man tar upp konciliebeslut och påvliga uttalanden, i förekommande fall. Man frågar vad kyrkofäderna säger. De första år-

hundradenas teologer är ju fortsatt en viktig källa och auktoritet för teologin. Man går vidare till Medeltidens teologi och tar upp Thomas av Aquino. Thomas ställning i katolsk teologi är orub-

bat stark. Man går vidare till reformationstidens kontroverser och den nyare teologin, tar upp historisk och filosofisk kritik från Upplysningstiden och framåt. Man diskuterar moderna teologers uppfattningar, och försöker slutligen komma till en sammanfattande tolkning av ifrågavarande punkt i tron. Detta sätt att arbeta är genomgående och traditionellt. I själva detta sätt att arbeta teologiskt ligger de tre ord förutsatta som finns i rubriken: auktoritet, tradition och förnuft. Man kan säga att det är dessa tre grundvalar teologin vilar på: auktoriteten, dvs. ytterst uppenbarelsen själv, förmedlad till oss genom Kyrkans auktoritativa utläggning och definitioner, vidare traditionen, dvs. hur denna yttersta auktoritet och dess förmedlingsinstanser tolkats genom historien och förts vidare till oss nu, och slutligen förnuftet. Man kan rentav säga att förnuft, relativt sett, också är en auktoritet i katolsk teologi.

När teologen arbetar på detta sätt är en av hans/hennes huvuduppgifter att sortera auktoriteter, traditioner och förnuftsargument. Och när det gäller läro-



Vilka auktoriteter följer då en självständigt tänkande men lojal katolsk teolog? Först och främst Skriften förstås, vars höga och centrala ställning ingen bör tveka om.

ämbetet, som alltså teologen både skall underordna sig och tolka, finns det några viktiga distinktioner att göra.

Man skiljer ofta mellan det *ordinarie* läroämbetet och det *extra-ordinarie*. Det ordinarie läroämbetet är biskoparnas och påvens ständigt pågående förkunnelse och utläggning av Guds ord och inskräpande av vad som är Kyrkans tro och lära. Detta kallas också ibland att påven och biskoparna lär «autentiskt». Här skall man utgå från att de p.g.a. sitt ämbete med den Helige Andes bistånd lär det som är sant. Men en total ofelbarhet kan det ordinarie läroämbetet i regel inte göra anspråk på. De troende manas av Andra vatikankonciliet att hålla sig till påvens och biskoparnas undervisning med «viljans och förståndets religiösa lydnad» (LG 25), även när det inte rör sig om explicit ofelbarhet. Det extra-ordinarie läroämbetet å andra sidan är när ofelbarheten tas i anspråk för att slutgiltigt avgöra en lärofråga. Just så resonerar dogmen från 1870. Påven tar vid dessa tillfällen i anspråk den ofelbarhet «varmed Kristus har velat utrusta sin Kyrka».

Som bekant har endast tre sådana ofelbara lärouttalanden skett under de senaste århundradena, dogmen om Marias ofelbläckade avlelse 1854, dogmen om påvens primat och ofelbarhet 1870 och

dogmen om Marias kroppsliga upptagelse till himmelen 1950. Går man bakåt i tiden är det inte helt lätt att exakt avgöra vilka tidigare koncilie- och påveuttalanden som kan göra anspråk på ofelbarhet. Det är en fråga som diskuteras inom teologin. Många är helt uppenbara som koncilierna i Nicea och Konstantinopel, och skulle inte ifrågasättas av andra kristna, även om man inte gillar termen ofelbarhet.

Traditionen – en ström av liv genom historien

Man kan f.ö. fråga sig om endast det som högtidligt och auktoritativt utsagts vara förpliktande lära också är ofel-

bart. Annorlunda uttryckt: är det bara en dogm om det har proklamerats som dogm? Möjligen kan man säga att koncilier har bekräftat sådana sanningar, t.ex. att Gud skapat världen, genom att återanvända den nicenska trosbekännelsen i sina beslut. Detta är inte hårklyverier för det visar i hur hög grad kristen teologi bygger på tradition. Katolsk teologi lägger vikt vid att studera traditionen just för att utröna vad som är förpliktande lära, eller kanske snarare vad som tillhör uppenbarelsen.

Traditionen förs vidare genom tolkning, inte genom upprepning. Redan denna tolkningsprocess är i hög grad ett arbete i gemenskap. Även påven hör med till denna tolkningsgemenskap och kan inte sköta varken sitt ordinarie eller extra-ordinarie läroämbete utan att falla tillbaka på den. Därmed är sagt vad som ytterst gör medibilden av påvens auktoritet betydligt överdriven. Påven representerar ju en tradition och en gemenskap. Han är i sin ordinarie förkunnelse liksom i sina ofelbara läroavgöranden helt beroende av denna. Som Benedikt XVI sä-

ger i intervjuboken *Licht der Welt* är påven bunden till händer och fötter. Endast i sällsynta fall handlar det om att avgöra en öppen kontroversfråga, och då är det knappast nymodigheter det handlar om, utan

saker som länge varit diskuterade i traditionen. F.ö. har påven åtminstone en gång använt sin auktoritet för att avblåsa en uppsplitande strid. Den s.k. nådestriden, en helt inomkatolsk strid på 1500- och början av 1600-talet, upphörde helt enkelt genom att påven förbjöd parterna att fortsätta. Ifråga om sitt läroämbete är påven och biskoparna bundna av traditionen. Detta gäller redan av den anledningen att uppenbarelsen är historisk och ges oss både genom Skriften och genom traditionen. Inom det vi kallar traditionen finns det sedan också anledning att skilja på det som är förpliktande och bestående tradition, och det som är traditioner som har spelat ut sin roll eller



Jesus Kristus själv är uppenbarelsen i full mening, och frågan om Skrift och tradition kan bara rätt förstås om man går bortom denna motsättning till frågan om Uppenbarelse och tradition.

kan komma att göra det. Hela Kyrkan, men i synnerhet teologerna, arbetar ständigt med frågan vad som är Tradition med stort T och vad som bara är traditioner. Detta är åter en variant på temat auktoritet: vilka är de bestående auktoriteterna och hur skall vi tolka dem? Om man vill förstå hur Katolska kyrkan fungerar måste man försöka förstå vad tradition är. Kyrkan är inte så mycket en helig pyramid som en ström av liv genom historien. Men om traditionen är just den strömmen av liv genom historien så spelar förstås dess bärare en stor roll. Dess bärare är, det vill jag här framhålla, hela Gudsfolket, Kyrkan. Auktoriteten, dvs. läroämbetet, har en särskild uppgift att hålla vakt om traditionen, och att utlägga den auktoritativt. Teologernas uppgift är att tolka och utforska traditionen, att ställa kritiska frågor om skillnaden mellan Tradition och traditioner. Men alla de troende är bärare av Traditionen.

I detta sammanhang måste konsensusbildningens stora roll framhållas. Det är inte fel att förknip-

pa Katolska kyrkan med fasta auktoriteter. Dock måste även auktoriteterna tolkas. Det pågår ett ständigt arbete i Kyrkan med att förstå och tolka uppenbarelsen. Denna tolkningsprocess är ett pågående samtal. Tradition kan ses som ett slags konsensus. Den är vad man med en akademisk term skulle kunna kalla en *diakron* konsensus. Traditionen är den konsensus som bär Kyrkan, och som bildas i och genom Kyrkan i historien. Denna icke-samtida utan historiska överensstämmelse i tolkningen tas emot och tolkas av oss i dag, i vad jag då skulle kalla en *synkron*, alltså samtida konsensus. Det kan vara svårt att se att Katolska kyrkan i så hög grad bygger på en sådan samstämmighet. Mediabilden av Kyrkan som en auktoritär institution leder vilse. Men Kyrkan är inte ett politiskt parti, utan en institution som är förpliktad till sitt ursprung. Dessutom finns en större spännvidd i Katolska kyrkan än vad som vanligtvis beaktas. Mer än



De första århundradenas teologer är ju fortsatt en viktig källa och auktoritet för teologin. Och Thomas ställning i katolsk teologi är orubbat stark.

något annat fruktar Rom schism och splittring. Benedikt XVI:s upphävande av exkommunikationen av biskoparna i SSPX, Lefevrianerna, är nog så talande. Den not från Troskongregationen om vissa aspekter på Kyrkan och förhållandet till andra kyrkor, vilken väckte sådan kritik häromåret, lär paradoxalt nog snarare vara riktad åt höger, mot en försnävning av Andra Vatikankonciliet ut-sagor. («Responses to some Questions regarding certain Aspects of the Doctrine on the Church», 2007; se www.vatican.va.) Påven har att balansera mellan olika intressen, mellan olika tolkningar av traditionen. Han måste helt enkelt vara katolik, annars har han ingen chans, skulle man kunna säga. Utan en rimlig grad av konsensus är det också omöjligt att åstadkomma bestående förändringar. I Rom tänker man i sekler, brukar det sä-

gas. När vi nu firat 50-årsminnet av Andra vatican-konciliet öppnande kan det vara värt att påminna om två saker. Först och främst fattade konciliet inga beslut med enkel ma-

joritet. Av de ca tvåtusen konciliefäderna var det i regel endast ett hundratal som röstade mot dokumenten. Först när en tillräcklig grad av konsensus föreligger, kan en nytolkning ske. Det andra jag vill säga, är att 50 år är en kort tid i Kyrkans historia.

Allt detta hör med till villkoren för katolsk teologi och katolskt kyrkoliv. Auktoritet och tradition är avgörande. Men det är ingen blind auktoritetstro och ingen stel traditionalism. Det gäller att förstå, hantera och tolka. Man skulle kunna formulera om det så att lojalitet och hermeneutik är två ledord för katolsk teologi och katolskt kyrkoliv.

Förnuftet – överensstämmelse med skapelsens ordning

Därutöver är helt klart förnuftet ett ledord och det skall nu beröras. Man kan rentav påstå att den katol-

ska attityden till förnuftet är ganska optimistisk. Tro och förnuft har sedan Upplysningstiden tenderat att gå skilda vägar, och på senare år har nyateismen gjort sig alltmer gällande i offentligheten i västvärlden. Tilltron till det instrumentella förnuftet är också fortsatt stor. Problem som uppstår i samhällslivet anses kunna lösas genom forskning, teknisk utveckling och rationell planering. Samtidigt har religionen förvisats till känslolivet, och inom den s.k. postmoderna filosofin ifrågasätts förnuftet alltmer.

Vad innebär i denna situation den optimistiska, katolska synen på förnuftet? Den katolska kyrkans katekes säger i paragraf 1704: «Den mänskliga personen har del av den gudomliga Andens ljus och kraft. Genom förnuftet kan människan förstå den tingens ordning som uppritats av Skaparen. Genom sin vilja förmår hon att röra sig själv mot sitt sanna goda».

Detta är i grunden en mycket traditionell kristen inställning som är djupt förankrad i delar av den antika kulturen och filosofin. Den kommer till mycket klart uttryck i Joseph Ratzingers/Benedikt XVI:s skrifter.

Denna katolska attityd till förnuftet gör i regel katoliker positiva och öppna till tekniska framsteg och vetenskapliga landvinningar. Men dessa framsteg måste då bedömas utifrån etiska kriterier, t.ex. i den medicinska forskningen där försvaret för livets okränkbarhet från konceptionen till den naturliga döden är ett oundgängligt kriterium. Katolska skolor, universitet och sjukhus finns bland de främsta i världen, vilket vittnar om att etiken inte behöver vara ett hinder.

Men just respekten för livets okränkbarhet är en antydan om den förnuftsdefinition som katekesen har. Förnuftigt är det som står i överensstämmelse med skapelsens ordning. Vi kan, menar Kyrkan, genom vårt förnuft förstå den ordning som uppritats av Skaparen, vilket då också innebär att vi kan förstå att världen är skapad och därmed har en upphovsman.

En viktig text i detta sammanhang är Första Vatikankonciliet konstitution *Dei Filius* som ger uttryck

åt den katolska optimismen vad gäller överensstämmelsen mellan tro och förnuft. Denna text kom till i en tid som präglades av en stark förnuftskritik mot religionen. Man räknar med en tvåfaldig kunskapsordning: tro och förnuft. Även om de centrala tros mysterierna är uppenbarade och inte kan nås av förnuftet, sätts inte förnuftet ur spel. Dels finns det en naturlig gudskunskap liksom en naturlig lag, och dels kan det av tron upplysta förnuftet, med Guds hjälp nå en viss förståelse även av de uppenbarade mysterierna, bl.a. genom analogier. Konciliet säger vidare: «Even though faith is above reason, there can never be any real disagreement between faith and reason, since it is the same God who reveals the mysteries and infuses faith, and who has endowed the human mind with the light of reason» (kap. 4). Första Vatikankonciliet fördömer vidare dem som menar att «the one true God, our creator and Lord, cannot be known with certainty from the things that have been made, by the natural light of human reason». Det är alltså förpliktande katolsk lära att människan med det naturliga förnuftet från de skapade tingen kan sluta sig till existensen av en enda Gud. Det verkar litet optimistiskt. Frågan är hur vi skall förstå detta.

Varje koncilium måste förstås i sitt historiska sammanhang, sin kontext som man brukar säga. Detta är också en av grundreglerna i det teologiska arbetet. Vaticanum I riktade sig i stor utsträckning mot den samtida religionskritiken, en kritik som byggde på upplysningsfilosofernas, och särskilt Immanuel Kants kritik av metafysiken. Kants kritik hade till synes raserat den traditionella förnuftsargumentationen för Guds existens och för en översinnlig verklighet. Inte så att Kant uteslöt detta. Men vi kan i egentlig mening inte ha kunskap om en översinnlig verklighet. Vi har ö.h.t. inte kunskap om «das Ding an sich», som den berömda formuleringen lyder. Kant menar i stället att vi måste räkna med Gud för moralens skull. Den kunskap vi har om yttervärlden är en kunskap som utgår från oss själva, och alltså primärt är våra föreställningar om yttervärlden just föreställningar.

Vi kan därför inte heller «med säkerhet» – jfr Vaticanum I – veta om det finns en översinnlig verklighet.

Mot detta ville Första Vatikankonciliet med enfass hävda den klassiska uppfattningen att det inte bara finns en yttervärld som liksom presenterar sig för oss i kunskapsakten, utan också att denna yttervärld vittnar om sitt upphov. Den värld vi lever i är orsakad av någon, dvs. skapad. I sitt understrykande av denna uppfattning använde konciliet ett uttrycksätt som kan missförstås idag. Inte kan man väl hävda att Skaparen med det naturliga förnufts ljus «med säkerhet» kan kännas genom skapelsen? Detta är ju ändå en fråga som förnuftiga människor är oeniga om. Är det inte m.a.o. en trosfråga?

Mellan fideism och rationalism

Det finns anledning att titta litet närmare på hur man skall förstå Första Vatikankonciliet text om det som vi traditionellt kallar den naturliga teologin eller den naturliga uppenbarelsen. I själva verket försökte konciliet i sitt dekret *Dei Filius* att gå en medelväg mellan fideism och rationalism. Rationalismen betyder då att man ger förnuftet hela makten, vilket i modern tid i regel resulterar i att man utesluter Guds existens och kunskap om en översinnlig verklighet. Det är inte konciliet avsikt att bemöta den rationalistiska religionskritiken med dess egna medel. Man hävdar inte att det finns absolut logiskt tvingande argument för Guds existens och en metafysisk verklighet. Å andra sidan avvisar man lika enfatiskt att allt skulle bygga på tro i en snäv mening, och att förnuftet inte skulle ha någon roll att spela alls för tron.

För att göra klart vad Första Vatikankonciliet menar vill jag citera den brittiske dominikanen och Thomas-experten Fergus Kerr. I sin mycket läsvärda bok *After Aquinas: Versions of Thomism*, säger han med syfte på Första Vatikankonciliet:

Anspråket att vi kan ha säker kunskap om Gud genom världen och förnufts naturliga ljus är, läst i sitt sammanhang, inte så högt ställt som många romersk-katolska apologeter ofta menat. (...) Tanken att någon skulle kunna tvingas att tro genom argument från metafysiken, eller genom rationalistisk apologetik är i själva verket utesluten. Överraskande nog ges inga exempel på hur ett lämpligt argument från världen till Gud skulle kunna se ut. Betoningen ligger helt och hållet på att det är möjligt att resonera från världen till Guds existens utan att appellera till trosargument, och detta i motsats till uppfattningen att kunskap om Guds existens antingen är helt och hållet en fråga om tro eller beroende av subjektiv erfarenhet.

Första vatikankonciliet försvarar alltså möjligheten att med förnuftet sluta sig till Guds existens, att se Skaparen bakom skapelsen. Av tradition räknas tron på Gud och på att han har skapat världen i kristen teologi till det som inte är specifikt kristet, dvs man kan komma till denna tro utan att känna den kristna uppenbarelsen. Konciliet hävdar dock inte, enligt Kerr, att det finns tvingande logisk-rationella argument för Guds existens, även om han antyder att den katolska apologetiken under tiden mellan vatikankoncilierna tenderade åt att bemöta rationalismen med ett slags rationalistiska argument, vilket alltså inte är korrekt. Det är också viktigt vad Kerr tillägger om den specifika uppenbarelsen. Tron i dess fulla mening, dvs omfattande tron på inkarnationen, uppståndelsen och Gud som treenighet, är inte något som man kan resonera sig fram till på filosofisk väg. Den bygger på uppenbarelse. En annan sak är att teologin i sin utläggning av uppenbarelsen använder filosofiska begrepp och resonerar förnuftsmässigt på uppenbarelsens grundval.

Vaticanum I exemplifierar inte *hur* man kan resonera från Skapelsen till Skaparen, bara försvarar anspråket om att det faktiskt är möjligt att göra detta. Detta säger något viktigt om den katolska attityden till förnuftet. Det handlar snarare om att försvara *att* än att fastlägga sig vid en specifik version av *hur*.

Det förnuft som försvaras i katolsk tradition är inte den autonoma människans logiskt resonerande förnuft. Inte för att det är fel att resonera logiskt och rationellt. Men människan kan inte genom sitt förnuft skaffa sig en total behärskning av världen. Trots det instrumentella förnuftets oerhörda resultat, är människan inte sin egen herre och herre över skapelsen. Det är i stället fråga om att människan upptäcker sin plats i tillvaron, att denna plats är henne given och att hon, åter igen med sitt förnuft, kan upptäcka tillvarons ordning och mening, och verka för dess fulländning. Vad det hela till sist handlar om är därför skapelsetron. Tron att tillvaron har ett personligt upphov, ett syfte och en mening – detta är inget specifikt kristet, inte något som kommer först med den kristna uppenbarelsen. Det är givet med människans förnuft. Därmed blir frågan i grunden också vilket förnufts-begrepp vi har.

När Första vatikankonciliet skrev sina texter, stod den västerländska kulturen på höjden av sin optimism vad gäller förnuftets förmåga att utforska och behärska världen. Det var rationalismens och positivismens tidsålder. Denna rationalism förutsatte oftast kritiken av metafysiken, så som Kant och andra fört fram den. Den rationellt tänkande människan kunde inte bevisa Guds existens, och frågan om en översinnlig verklighet låg bortom förnuftets förmåga. Ibland ledde detta till ateism eller agnosticism. Hos många protestantiska teologer anknöt man i stället till Kants tanke att etiken kräver Gudstron. Religionen behövs för moralens skull. Eller också hävdade man att religionen är ett uttryck för

«känslan av absolut avhängighet», som den kände evangeliske teologen och filosofen Schleiermacher sa. Här har vi början på det som ännu är så vanligt, att man förknippar religion med moralen eller gör den till en upplevelse- och känslöfråga, men inte till en fråga om förnuft och argumentation.

Tilltron till förnuftet har dock börjat svikta under 1900-talet. Första världskriget, vars utbrott vi nästa år kan minnas, var en kulturkatastrof. Med detta krig började tvivlet på framsteget och på förnuftets förmåga. Det har på många sätt växt sig starkare sedan dess, med alla de baksidor av den moderna tekniska civilisationen som vi fått uppleva. Detta motsvaras i sin tur av vad som kallas den postmoderna filosofin. Den kän-

netecknas av ett ökande tvivel på förnuftet. Man har insett att förnuftet och framsteget inte är entydigt. Allt tänkande

och all argumentation är inbäddad i och beroende av sin kontext, sin kultur. Vi känner igen detta som den utbredda uppfattningen i dagens västerländska kultur att det i grunden inte finns någon sanning. Visst, tekniken och naturvetenskapen fungerar och ger oss ytterligare framsteg. Men så fort vi lämnar den mera handfasta marken – kort sagt det materiella – är vi ute på värderingarnas och subjektivitetens område.

Vår kultursituation idag är märklig. Å ena sidan är tron på naturvetenskaplig och medicinsk forskning, tekniska lösningar och framsteg kanske större än någonsin. Det är den tekniska rationaliteten som tycks styra samhällsutvecklingen. Å andra sidan är på värderingarnas och det personliga livets område tvivlet på objektivitet och fasta normer allmänt utbredd. Här råder subjektiviteten. Vi överlämnar åt den enskilde att orientera sig, och att välja väg, att välja värderingar, livsorientering, ja, om man så önskar, religion. Allt är möjligt. Toleransen är stor. Så många kämpande ateister finns



I denna situation insisterar Katolska Kyrkan på att tro och förnuft hör ihop.

inte längre. Skeptiker och agnostiker desto fler, och inte minst många ny- och privatreligiösa.

I denna situation insisterar Katolska Kyrkan på att tro och förnuft hör ihop. I katolsk prästutbildning ingår en god portion filosofi. Tron är inte enbart en upplevelsefråga. Den är också en förnuftssak.

Påven Johannes Paulus II:s skrev 1998 en hel encyklika om tro och förnuft, *Fides et Ratio*. Det är ganska unikt. Påven är i den encyklikan klart oroad över ifrågasättandet av förnuftet genom former av postmodern filosofi. Encyklikan uppmärksammades bl.a. just för att Kyrkan uppträder till förnuftets försvar. Men det förnuft påven försvarade var inte det autonoma, rationella förnuftet, den instrumentella rationaliteten. Det var ett förnuft som är vidare fattat. Det förnuft som förmår att se Skaparen bakom skapelsen. Det är ett förnuft som ytterst får sin fullkomning i tron – «det av tron upplysta förnuftet». Det förnuft, som katekesen talar om i citatet ovan, och det förnuft som Första Vatikankonciliet försvarade.

Filosofins roll i katolsk teologi

Låt mig belysa detta ytterligare genom att åter beröra förnuftets och filosofins roll inom katolsk teologi. Teologins uppgift är att förstå tron: *intellectus fidei – fides quaerens intellectum* är devisen. Men hur fungerar detta konkret i katolsk teologi? Vad är filosofins roll? Det handlar sällan om specifika filosofiska skolor eller fackfilosofi av den typ som dominerat vid filosofiska institutioner i det anglosachsiska området och här i Skandinavien under de senaste 50 åren. Är det någon riktning som fortfarande spelar en roll i katolsk teologutbildning, är det förstås Thomismen. En stor portion Aristoteles och Thomas av Aquino hör till allmängodset. En uppdaterad version av thomistisk filosofi är vanlig vid katolska universitet och seminarier. På tyskspråkigt område är den tyska idealismen ännu stark. Också fenomenologin, som

utgick från Edmund Husserl och fick en profilerad form genom Martin Heidegger, kan mycket väl tolkas i en riktning som ger uttryck åt de katolska hjärtefrågorna. För det är ju detta det handlar om – det finns visa katolska hjärtefrågor som kräver filosofisk bearbetning. Katolsk teologi bygger på en realistisk kunskapsteori (*Fides et Ratio* 82), försvarar möjligheten att bedriva metafysik (83) och hävdar en «hög» människosyn (*anima rationalis – nous*). Det är dessa inslag som finns med i varje katolsk prästutbildning. De kan grundläggas och motiveras på olika sätt, inte nödvändigtvis sofistikerat fackfilosofiskt, utan ofta med en hög grad av *common sense*. Det handlar

också, och inte minst, om begreppsbildningen, att man som teolog blir varse begreppens betydelse, och lär sig ett sätt att

grundläggande reflektera kring termer och begrepp som finns in teologin. Katolsk teologi sticker inte under stol med att den är en mänsklig verksamhet. Hur mycket den än gör anspråk på att utlägga och forska i uppenbarelsen är den alltid medveten om att uppenbarelsen är en mottagen uppenbarelse. Även om uppenbarelsen ytterst tros på Guds auktoritet (*auctoritate Dei revelantis*), är den för oss bara tillgänglig som mottagen (*in modo accipientis*). Människan är «Hörer des Wortes», för att tala med den berömde katolske teologen Karl Rahner, och behöver därför inte bara fundera över vad hon hör, utan också över själva hörandet.

Det är förnuftigt att tro

Karl Rahner var präglad av nythomismen, men tog starkt intryck av Heidegger. Det är svårt att hitta någon annan av teologerna kring Andra vatikankonciliet som i så hög grad företräder en filosofiskt präglad helhetskonception. Detta är inte negativt sagt. Rahners storhet förblir. Andra teologer i samma generation, en Yves Congar eller Henri de Lubac är betydligt mera historiskt inriktade. De står, betydligt mera än Rahner, för *ressourcement*, åter-



Förnuftet blir inte helt utan tron, men tron blir utan förnuft inte mänsklig.

gången till källorna, till den tidiga medeltidens och kyrkofädernas sätt att bedriva teolog. Hit räknar jag också Hans Urs von Balthasar, som samtidigt i hög grad är präglad av den tyska romantiken.

Var står, slutligen, filosofiskt sett teologen Joseph Ratzinger? Jag har kort berört ämnet i mitt bidrag till den norska antologin «Moderne teologi» (2008). Om Joseph Ratzinger/Benedikt XVI kan först sägas att han under sin utbildning på 1950-talet skilde sig från de flesta genom att inte bli thomist. Thomas av Aquino figurerar förstås även hos honom. Men Thomas är inte hans främsta utgångspunkt och inspiration. Det är snarare Augustinus och den med Thomas samtida Bonaventura, som dock hade en annan inriktning än Thomas. Ratzinger själv är sparsam med uppgifter. Uppenbart är att Ratzinger står helt vid sidan av den tyska universitetsteologins ständiga relaterande till den tyska idealismen. Ratzinger/Benedikt är därför ett utmärkt exempel på ett väldigt allmänskatolskt sätt att arbeta filosofiskt-teologiskt. Det handlar inte om någon specifik filosofi utan om en allmänmänsklig reflexion, bl.a. kring användningen av begreppen, vilken ofta inleder behandlingen av ett teologiskt tema. Är ämnet traditionen, börjar man med en reflexion kring traditionens roll i mänskligt liv i allmänhet. Är ämnet tro, börjar man med att reflektera över vad tro och tillit betyder i vårt dagliga liv innan man kommer till det specifikt kristna trosbegreppet. Kanske vi då ser ett samband. Kanske vi förstår att detta att tro, att tro på Kristus, är något djupt mänskligt.

Joseph Ratzingers skrifter har som en röd tråd utläggningar om hur tro och förnuft hör ihop. I Regensburg-föreläsningen 2006 var det därför bekanta tankar. Denne teolog på påvestolen har framför allt en grundmurad tilltro till förnuftet och till att tillvaron är fundamentalt logos-styrd och logos-strukturerad. Hans formulering «Förnuftet blir inte helt utan tron, men tron blir utan förnuft inte mänsklig», visar på detta. Betoningen av förnuftet i katolsk tradition är ett uttryck för tilltron till

Skaparen och glädjen över skapelsen. Det är förnuftigt att tro. Det är djupt mänskligt att tro.

Gösta Hallonsten er professor i systematisk teologi ved Lunds Universitet, og assosiert professor ved Newmaninstituttet i Uppsala. Han er redaktør for *Svensk teologisk kvartalskrift*, og medlem av *Signums* redaksjonskomité. 2002–05 var han professor ved The Catholic University of America, Washington, DC, og han var medlem av den Den katolske Kirkes internasjonale teologiskommisjon fra 1992–2002.

Teksten bygger på et foredrag holdt i Katolsk Akademi i Oslo 20. april 2013.



Det er ganske rigtigt, der er vistnok mangel
Gang i Catholicismen forekommet Exemplar paa
fortvivlet Formastelse i Retning af at ville ligne Xstus,
ligne Forbilledet, være fuldkommen osv. Men det Gode
bliver det dog altid ved Katholicismen, at dette om at
Xsti Efterfølgelse er fordret, samt hvad derved forstaaes,
staaer fast.

Søren Kierkegaard
Journalen NB28

«Tyde tidens tegn»

Mennesket i «verden» og historien som teologisk utfordring for Det annet vatikankonsil

At teologien har en historisk horisont, var en erkjennelse som fikk sitt avgjørende gjennombrudd i Kirken med Det annet vatikankonsil. Forpliktelsen til å «tolke tidenes tegn» var et hovedanliggende for sentrale konsilteologer. Formålet var å gi Kirken mulighet for en positiv relasjon til den moderne verden.

STE Det var et *pastoralt* konsil pave Johannes XXIII hadde planlagt da han tidlig 1959 kunngjorde planene om et nytt vatikankonsil.¹ Nå gjaldt det å komme på talefot med den moderne verden, slik at Kirken kunne nå frem med sitt budskap og dessuten gi sitt bidrag til løsning av tidens sosiale og kulturelle vansker.² Flere av konsilets dokumenter ble derfor utformet som analyser av og stillingtagen til de vansker som kultur og samfunn slet med, også globalt. De ble utadrettede og konkrete. Men det hindret ikke, det tvert imot forutsatte, at også mer fundamentale spørsmål måtte opp, slik som synet på *mennesket i verden og historien* og dets forhold til Gud, også gudsåpenbaringen i Kristus. Å komme på talefot med den moderne verden skulle ikke bety at Kirken ble oppløst i verden. Dens integritet skulle bevares. For å begrunne en slik holdning overfor den alminnelige kultur måtte antropologi og dermed teologisk-filosofiske erkjennelses- og sannhetsspørsmål berøres. På den måten kom Det annet vatikankonsil til å løfte frem sys-

tematisk-teologiske problemstillinger tematisert under 1900-tallet – så vel før som etter konsilet.

«Tidenes tegn»

Paven oppfattet den alminnelige kultursituasjon som *kriseartet*. Troen på åndelige og moralske verdier var i forfall.³ Nå gjaldt det å formidle evangeliets evige og livgivende kraft til menneskeheten.⁴ Det var *sannheten* Kirken var satt til å formidle, slik den er gitt i Skrift og tradisjon.⁵ Derfor måtte den uforanderlige lære fastholdes, men den burde presenteres slik at man kom vår tids behov i møte. Paven skjelnet mellom lærens *substans* og dens *form*, det uforanderlige, åpenbarte trosinnhold («depositum fidei») og dets fremstilling, «de blivende hellige prinsipper», og slikt som kunne forandres.⁶ Ajourføring («Aggiornamento») av Kirken innad og utad i forhold til vår tid var nødvendig. Det betinget *handling* forankret i *erkjennelse* – fremfor alt av samtidens historiske situasjon.⁷ «Metoden» for en slik erkjennelse ble betegnet

med det bibelske uttrykk: «å tyde tidenes tegn». At teologien har en historisk horisont, var en erkjennelse som fikk sitt avgjørende gjennombrudd i Kirken med Det annet vatikankonsil.

Jesus anklaget de jødiske leder for åndelig uforstand, fordi de ikke kunne tyde «tidenes tegn» (Matt 16,3).⁸ I Bibelen brukes ordet *tegn* på forskjellige måter, her i betydningen et varsel eller signal om en nær forestående dramatisk endring av historien med kosmologiske virkninger. Ser man tegnene, vil man kunne forstå at den nærværende tidsalder går mot sin slutt (Matt 24,3, 30; Mark 13,4; Luk 21,17.25). Dette apokalyptiske og eskatologiske syn er ikke referanserammen for pavens og senere konsilets bruk av uttrykket «tidenes tegn». I konsiltekstene ble uttrykket anvendt i flere sammenhenger. Poenget var ikke å bevisstgjøre om denne tidsalders snare ende, men primært å tilegne seg samtidsbevissthet ved hjelp av «tegnet». Det fikk en kognitiv funksjon. I konstitusjonen *Gaudium et Spes* (GS) slås det fast at Kirken har «ansvar for å lese tegnene i tiden og tolke dem i lys av evangeliet (...).» Kirken må erkjenne og forstå menneskenes forhåpninger og lengsler, og slikt som vekker deres uro. På en forståelig måte skal den kunne besvare spørsmålet om det nærværende og det kommende livets mening. (4). Også i andre konsiltekster vises det til tegn i tiden.⁹ Men det er i deklarasjonen *Dignitatis Humanae* (DH) at man holder frem det tegn som kirkepolitisk og systematisk sett ble det viktigste for konsilet: I den moderne vestlige verden er *religionsfrihet* blitt en alminnelig menneskerett, også sikret ved statlig lov. For konsilet er dette «et lykkelig tegn i tiden» (15). Ved å fremheve dette tegnet på en særlig måte, legger konsilet for dagen en positiv identifikasjon med den moderne tid. Men man stanser ikke ved den positive vurdering. Konsilet *tolker* «tegnet» ut fra sitt pastorale formål, slik



Paven oppfattet den alminnelige kultursituasjon som kriseartet. Troen på åndelige og moralske verdier var i forfall. Nå gjaldt det å formidle evangeliets evige og livgivende kraft til menneskeheten.

at den moderne bevissthet om personens rett til frihet blir antropologisk fordypet og slik blir et «tegn» som signaliserer en soteriologisk dimensjon ved menneskets alminnelige eksistens.

Antropologi med soteriologisk dimensjon

1800-tallets katolisisme hadde stilt seg avvisende til det moderne krav om *religionsfrihet*.¹⁰ Det annet vatikankonsil tenkte annerledes. Retten til religiøs frihet så man begrunnet i den *menneskelige personens verdighet*, noe som ifølge DH kunne erkjennes både ut fra åpenbaringen i Skriften og ved fornuften (DH 2, 9–11, 12–14). I DH hevdes det at alle mennesker, fordi de har fornuft, fri vilje og ansvar som personer, er drevet av en naturgitt og moralsk forpliktelse til å søke sannheten, og særlig den religiøse. Og det må skje i frihet. I dette ligger også forpliktelsen til å holde fast ved sannheten og leve etter den når den er funnet og tilegnet (DH 2). I GS blir denne antropologiske ansats supplert og utvidet ved en *kulturkritisk* analyse av «menneskets situa-

sjon i verden i dag».

Det blir gjort gjeldende at menneskene, både individuelt og kollektivt, er preget av en rekke *dikotomier*: De er sterke og svake, i stand til det gode og til det nedrige, disponerte for frihet og for slaveri, fremgang og tilbakegang, brorskap og hat. For GS er dette et «symptom» på en dypere dikotomi, som ligger i mennesket selv (GS 4–10). På bakgrunn av denne erkjennelse reises spørsmålet: Hva er egentlig mennesket? Hva er meningen med dets liv? Dette er «selvspørsmål» ingen kan unnsnippe (GS 21). Ethvert menneske lever eksistensielt sett med et spørsmål – om seg selv. Det blir på den måten sitt eget mysterium.

Det spørrende mennesket søker å erkjenne dypet i sin egen eksistens. Dermed innser det at det har en ån-

delig og evig sjel – en fundamental sannhet om sitt eget vesen. På dette sjelelige dyp er Gud selv å finne. Der vender han på den søkende sjel, han «som gransker hjerter» (GS 14). Ved Kirken kan Gud gi sitt frelsende svar til det spørrende menneske og løse det mysterium som det er for seg selv. Svaret er *Kristus*, han som er nøkkelen til, sentrum i og formålet med menneskehetens historie.

Inspirert av Kristus, som er bildet av den usynlige Gud og den førstefødte av alt det skapte (Kol. 1,15), vil Kirken tale til alle for å avdekke både hvilket mysterium mennesket er, og for å gi det den frelsende løsningen (GS 4–10). Ved Kristus blir dets mysterium definitivt avklart, og dets liv får mål og mening (GS 22).

Formidlingen mellom det frie menneskets *selvrefleksjon* og *åpenbaringen* i Kristus skjer i GS ved en gitt struktur, som blir bestemmende for evangelieformidlingen: «Tegnet» – tidens bevissthet om personens verdighet og dens søken etter løsning på sitt livsmysterium – gir åpning for erkjennelse av åpenbaringen. For menneskets bevissthet om frihet og verdighet og dets søken etter sannhet og livsmening er et genuint uttrykk for Guds nærvær i verden og vitner om hans hensikt i og med historien. I dette guds-nærvær ligger den ontologiske forutsetning for menneskets åpning mot åpenbaringen i Kristus.¹¹ Å tolke «tidenes tegn» gir kunnskap om menneskets *livsspørsmål*. Guds åpenbaring i Kristus gir *svaret* og løser menneskets eksistensielle nød. Men Kirken må tolke og slik rense «tegnet» slik at det får den rette antropologiske og soteriologiske funksjon (GS 11).

Ny filosofi og teologi

Når konsilet utviklet sin antropologi ut fra den moderne frihetsidé og dessuten gav den soteriologiske dimensjoner, var det en refleks og et nedslag av teologisk-filosofiske

strømninger med røtter tilbake til mellomkrigstiden og den første etterkrigstid. Toneangivende teologer målbar ny filosofi og teologi som betydde oppbrudd fra etablert tenkning i Kirken.¹²

Forpliktelsen til å «tolke tidenes tegn» var et hovedanliggende for den sentrale konsilteologen *Marie-Dominique Chenu* (1895–1990). Han var en av pionerene for den «ressourcement» (tilbake til kildene) som kom til å prege Det annet vatikankonsil, og som var et sentralt trekk ved den såkalte «*Nouvelle Théologie*».¹³ Chenu hadde en positiv holdning til det moderne, til sekularisering og desakralisering av verden, dvs. det naturliges autonomi i forhold til den overnaturlige åpenbaringsvirkelighet. Et virkelig religiøst syn ikke bare aksepterer, men fremholder det profanes autonomi, hevdet han. Som historiker var han blitt inspirert av den åndelige nyorienteringen som

kom i det 12. århundre. Men Chenu sto også for en inkarnatorisk (og sakramental) teologi. Han var inspirert av *Johann Adam Möhlers* (1796–1838) tanke om Kirken som en kontinuerlig inkarnasjon. Også i verden, over alt i his-

torien hvor forløsende verdier slår igjennom, fortsettes inkarnasjonen. Overfor Chenu har det vært innvendt at her mangler et skille mellom inkarnasjonens fortsettelse og menneskehetens alminnelige humanisering. Når «tidenes tegn» blir integrert i en slik oppfatning, vil «tegnene» for lett assimileres med profane verdier.¹⁴

Om Chenu motiverte til å se «tegnene» i den samtidige kultur, var det grunnleggende perspektiv på det antropologisk-eksistensielle «tegn», bestemt av den *transcendentale thomisme*, en filosofisk-teologisk retning som ved konsilet fikk en bred og dyp innflytelse på katolsk tenkning.

Å legge transcendentalfilosofiske prinsipper som basis for teologien ble i løpet av 1800-tallet karakteristisk for



1800-tallets katolisisme hadde stilt seg avvisende til det moderne krav om religionsfrihet. Det annet vatikankonsil tenkte annerledes. Retten til religiøs frihet så man begrunnet i den menneskelige personens verdighet.

store deler av protestantisk teologi. Innen katolisismen fikk transcendentalfilosofien sitt gjennomslag først og fremst med *Karl Rahner* (1904–1984).¹⁵ På 1930–40-tallet la han, også ved bruk av viktige motiver fra Heideggers hermeneutiske filosofi, transcendentalfilosofien som ramme for tolkning av Thomas Aquinas.¹⁶

Transcendentalfilosofiens mål er å avdekke de aprioriske erkjennelsesteoretiske og verditeoretiske betingelser for den subjektive bevissthets relasjon til den ytre objektverden. Nykantianske transcendentalfilosofier hevdet at bevissthetsrelasjonen var bestemt også av et *religiøst apriori*.¹⁷ Med religiøst apriori menes at religionen representerer et bestemt erfaringsområde i og for bevisstheten. Den er avgrensbar i forhold til andre former for erfaring (etisk og estetisk). I så henseende har den sin egen gyldighet. Den har en fundamental og sentral funksjon, idet den ligger bak eller forut for (som et apriori) all annen erfaring. Det religiøse aprioris gyldighet er med andre ord en forutsetning for gyldigheten av alle annen erfaring. Det dreier seg her om det som *gjelder*, ikke det som *er*. Hva som er (som er til, og hvordan dette er), bestemmes av den teoretiske erkjennelse (vitenskapen).¹⁸ *Paul Tillich*, en som innen protestantisk teologi sto Rahner særlig nær,¹⁹ bestemte det religiøse apriori som bevissthet om *den ubetingede mening*, som gir mening til alle de andre forhold vi har til den objektive verden.²⁰ Den menneskelige bevissthetens søken etter mening er med andre ord transcendentalt gitt. Slik er det også for Rahner.

For Rahner gir meningsspørsmålet bevissthet om uendelighet, for vi er åpne for å erkjenne *absolutt alt*, dvs. være som sådan. «Alt» kan vi aldri erfare, men i vår bevissthet er det en stadig søken etter det som er «mer», «større», «høyere» osv. Denne transcendentale bevegelse gir bevissthet om værens uendelighet. Slik blir både



Ved Kirken kan Gud gi sitt frelsende svar til det spørrende menneske og løse det mysterium som det er for seg selv. Svaret er *Kristus*, han som er nøkkelen til, sentrum i og formålet med menneskehetens historie.

verden og vi selv et mysterium. Det er for Rahner denne erfaringen som konstituerer erkjennelsen av Gud. Å kjenne Gud som «metafysisk objekt» er ikke mulig. Gud er som sådan skjult. Men han er ikke fraværende. Mennesket har bevissthet om både hans fravær og nærvær. På den måten blir han et mysterium for mennesket.²¹

Gudsbevissthet blir en nødvendig bevissthets-horisont for å erfare verden, ja, nærværende i all erkjennelse. Verdens- og dermed gudsforståelsen er *foregripet* i bevisstheten. All tale om Gud har denne transcendentale forutsetning. Det er den prinsipielle systematiske

basis for Rahners teologi.²² Den transcendentale thomismes hermeneutikk består i bruk av den såkalte i *korrelasjonsmetode*: Utsagn om Gud er *samtidig* utsagn om mennesket.²³ I menneskesynet og i synet på den religiøse erkjen-

nelse har GS tatt opp prinsipielle motiver fra den transcendentale thomisme og i den rahnerske variant.

Pastoral apologetikk

Konsilets antropologiske refleksjon etter den transcendentale thomismes mønster samsvarte med dets pastorale formål: å gi Kirken mulighet for en positiv relasjon til den moderne verden. Her ble ut fra menneskets eksistenserfaring etablert et grunnlag for gudstroens (og til sist kristustroens) gyldighet innen rammen av moderne kultur. Det skulle kunne gi et utgangspunkt for Kirken til videre realisering av sitt pastorale oppdrag. Dens «tilbud» om å bistå den moderne kultur i anstrengelsene for å løse samfunns- og kulturproblemer – ikke ved kirkelig diktat, men ved samarbeid og dialog (GS 3) – skulle ikke kunne avvises ved å vise til dens avstand til allmennmenneskelig eksistens. Det var tvert imot den som ved sin transcendentale analyse forsto den menneskelige eksistensens dybder og aporier. Analysen

var ment å ha allmenn filosofisk gyldighet. Den transcendentale analysen kunne gi Kirken et *apologetisk* overtak i forhold til den sekulære kultur som i neste omgang skulle kunne gi dens kultur- og sosialetiske «tilbud» relevans og overbevisningskraft i samtiden.

GS aktualiserer en rekke aktuelle sosial- og kultur-etiske temaer som blir kristelig belyst ut fra sentrale katolske perspektiver. Også ekteskapet, familielivet og respekten for menneskelig liv, alt forstått på tradisjonelt katolsk vis, ble holdt frem som grunnleggende for et rett og godt samfunnsnivå (47–52, 55).²⁴ I GS røpes stor optimisme med tanke på Kirkenes fremtidige kulturdiakoni. Ikke overraskende, for de første tiår etter 1945 trodde mange på en «kristen renessanse». Men mot slutten av 1960-tallet ble situasjonen merkbart en annen. Sekularisme, antireligiøsitet og antikatalisisme vokste seg stadig sterkere i Europa og Nord-Amerika. Konsilets kulturdiakonale visjon ble en tapt sak. Kristendom i alminnelighet og katolisisme i særdeleshet ble sett på som trussel mot friheten, fremgangen og «lykken».

Fra pavestolen kom to encyklikaer som tydelig markerte konflikten mellom kirke og moderne kultur – i 1968 encyklikaen *Humanae Vitae*²⁵ og i 1995 *Evangelium Vitae*.²⁶ Begge målbar katolsk lære om henholdsvis ekteskap og familie og menneskets rett til liv fra fosterstadium til naturlig død. Begge sto for et menneskesyn i skarp konflikt med den moderne liberalistiske ideologi.²⁷

Oppgjøret om «konsilets ånd»

Motsetningene mellom Kirken og den moderne verden, særlig tydelige de siste tiår av 1900-tallet, har utløst en indrekirkelig konflikt om hvordan Det annet vatikan-konsil skal forstås og implementeres. Hadde pavestolen holdt seg til «konsilets ånd», dets tolkning av «tidenes

tegn» etter transcendentalfilosofisk mønster, ville forholdet til den moderne verden blitt helt annerledes, er det blitt hevdet i kritikken av pavestolen. Da ville Kirkens liv og lære blitt relevant og meningsfull for moderne *emansiperte* mennesker.

Teologi ut fra et transcendentalfilosofisk grunnlag har to karakteristiske trekk. 1) Subjektet blir konstituerende for utvikling av teologi, og 2) metodespørsmålet blir spesielt fokusert.²⁸ Hos Tillich og Rahner blir nettopp dette tematisert ved den såkalte korrelasjonsmetoden: Menneskets *søker sannheten*, dvs. den siste og avgjørende mening med liv og eksistens. I dette ligger at den meningsgivende «sannhet» må tilfredsstille de transcendentale gyldighetskrav, dvs. å kunne være uttrykk for human erfaring – av etisk, moralsk og eksistensiell

natur – i den nærværende tid og ut fra dens kulturelle vilkår. «Sannheten» må med andre ord være tids- og stedsrelevant. Da først er den gyldig. Den teologiske oppgave vil måtte bestå i å gi denne erfarin-

gen språk, sikre den sosio-kulturelt rom og legitimitet, dernest motivere Kirken til endring av lære, normer og ordninger som oppleves som antikverte i møte tidens humane eksistensielle erfaring. Denne metodologiske tilnærming mener man har dekning i GS, og da som en forgripende diskurs som i dag bør få gjennomslag i Kirkens teologi.²⁹

I 1993 holdt pave Johannes Paul II et oppgjør med den subjektsentrerte transcendentalteologi. I sin encyklika, *Veritatis Splendor*, påpekte han at gjennomslaget for det moderne frihetsideal, som Kirken har sett positivt på, også har skapt en krise – *for sannheten* (VS 32).³⁰ Krisen består i fornektelsen av at friheten er avhengig av sannheten (VS 34). I følge et moderne tenkesett har mennesket frihet til selv å «skape verdier». Slik tilkjennes friheten primatet også over sannheten, ja, sann-



Konsilets antropologiske refleksjon etter den transcendentale thomismes mønster samsvarer med dets pastorale formål: å gi Kirken mulighet for en positiv relasjon til den moderne verden.

heten blir å betrakte som «skapt av friheten». Moralsk autonomi blir til absolutt suverenitet (VS 35). Men menneskets frihet er ikke ubegrenset, for mennesket er kalt til å akseptere den morallov Gud har gitt. Åpenbaringen lærer oss at myndigheten til å avgjøre hva som er godt og ondt, den tilhører Gud og ikke mennesket.

Pave Johannes Paul II holdt her et fundamentaloppgjør ikke bare med den individualistiske subjektivismen i tiden, men også med den delen av katolske teologi, særlig moralteologien, som dominerte etter konsilet. Her var han helt på linje med den ånd som pave Johannes XXIII var ledet av da han innkalte Det annet vatikankonsil:

Forandring er mulig og nødvendig, men den skal ikke bestemmes av en teologi som undergraver den katolske sannhet. I dette perspektiv vil en teologi som følger et transcendentalfilosofisk paradigme, ikke strekke til. Den vil – også om det er en transcendent thomisme som legges til grunn – underlegge den åpenbarte sannhet antropologisk baserte kriterier. Dermed går åpenbaringsens «overnaturlige» dimensjoner tapt, og Kirkens tradering av den åpenbarte sannhet ender i tilpassing til «tiden» og «stedet» i stedet for å være trofast overlevering av frelsesåpenbaringen med vilje til å levendegjøre den for tidens mennesker.



Det er en åpenbart, guddommelig sannhet som Kirken traderer. Den får ikke sin relevans ved den gyldighet som menneskelig visdom kan tilkjenne den.

Bibelske perspektiver

De troende formenes til å «(...) kjempe for den tro som de hellige én gang for alle har fått overlevert» (Jud 3). Troen blir overlevert/tradert. Apostelen Paulus skriver til menigheten i Korint at han har «mottatt fra Herren, det han har gitt videre» til dem. Han «overgav til dem det han selv hadde mottatt»: kunnskapen om Kristi død og oppstandelse til vår frelse og beretningen om eukaristens innstiftelse (1 Kor 11,23; 15,3). Apostelen tegner

det grunnleggende paradigme for Kirkens forhold til historien: Den er satt av Gud til å overlevere videre til nye generasjoner det budskap og den lære Gud gjennom apostlene

har betrodd den. Dette var også den grunnleggende hensikten med Det annet vatikankonsil.

Det er en åpenbart, guddommelig sannhet som Kirken traderer. Den får ikke sin relevans ved den gyldighet som menneskelig visdom kan tilkjenne den, men har sin sannhet i Gud og sin «relevans» ved det frelsende ord om korset, som er en «dårskap for dem som går fortapt, men for oss som blir frelst, er det Guds kraft» (1 Kor 1,18). Dette hindrer likevel ikke apostelen i å møte den ikke kristne kultur på en dialogisk måte. Men ikke slik at den får makt til å avgjøre det kristne budskapets soteriologisk innhold og gyldighet (Apg 2,16–32).

Bernt T. Oftestad (f. 1942) er professor emeritus i europeisk kulturhistorie ved Det teologiske Menighetsfakultet.

Noter

- 1 *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vatican II apparendo, Series I, vol. I*, Typis Polyglottis Vaticanis 1960, 3-5. Sommeren 1959 kom encyklikaen *Ad Petri Cathedram* med temaer for det forestående konsil. http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_29061959_ad-petri_en.htm. Med den apostoliske konstitusjon, *Humanae salutis* utsendt 25.12 1961 kom den formelle innkalling. http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/apost_constitutions/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis_it.html.
- 2 Konsilets dokumenter finnes på adressen <http://www.vatican.va> og i en rekke tekstsamlinger som *Decrees of the Ecumenical Councils, Volum II* (ed.: Normann P. Tanner), London, Sheed & Ward Limited 1990, 817-1135. Det historiske standardverket er Alberigo Giuseppe & Klaus Wittstadt, *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)* I-V, Mainz-Leuven, Grünewald 1997-2008. Konsildokumentene er drøftet i *Commentary on the Documents of Vatican II* (ed. Herbert Vorgrimler) 1-5, New York, Herder & Herder 1969-1969; *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzils* (ed. Peter Hünemann & Bernd Jochen Hilberath) 1-5, Freiburg, Herder 2009 (HTKZW). Til 50-årsjubileet foreligger en rikholdig litteratur, særlig interessant er; John W. Malley, *What Happened at Vatican II*, London, The Belknap Press 2008; *Vatican II. Did Anything Happen?*, (ed. David G. Schultenhiver), New York, Continuum 2011; *After Vatican II. Trajectories and Hermeneutics* (ed. James L. Heft & John O'Malley), Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company 2012. I Norge utkom artikkelsamlingen: *Hellig uro. 50 år etter Det annet vatikankonsil* (ed. Per Kværne og Anne Helene Utgaard), Oslo, Emilia forlag 2012, og Ola Tjørhom, «Fornyelse i motbakke. – Det andre Vatikankonsil 50 år», *Kirke og Kultur* 2012, 87-101. *Segl. Katolsk årsskrift for religion og samfunn 2012* har en egen bolk om Det annet vatikankonsil.
- 3 *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vatican II apparendo, Series I, vol. I*, 3-5.
- 4 *Humanae salutis* 3.
- 5 *Ad Petri Cathedram* 6-20.
- 6 Pave Johannes XXIII's åpningstale til konsilet 11.10.1962. *Acta Synodalia* vol. I, pars VII 1978. 660.
- 7 Pave Johannes XXIII brukte uttrykket «aggiornamento» 25.1. 1959 om fornyelse av kanonisk rett. Den kom først i 1983. «http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1959/documents/hf_j-xxiii_spe_19590125_annuncio_it.html» Uttrykket, som etter hvert ble en del av konsilets sjargong, kom til å stå for de endringer av Kirkens indre liv som var nødvendige for å nå frem til den moderne verden. <http://en.wikipedia.org/wiki/Aggiornamento>
- 8 *Humanae salutis* 4;
- 9 *Presbyterorum ordinis* 9; *Unitatis redintegratio* 4; *Apostolicam actuositatem* 14.
- 10 J. Isensee, «Keine Freiheit für den Irrtum. Die Kritik der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts an den Menschenrechten als Staatsphilosophisches Paradigma,» *Zeitschrift der Savino-Stiftung für Rechtsgeschichte* 1987, 296-336.
- 11 Peter Hünemann (utg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg-Basel-Wien, Herder 2006, 209-102. Se særlig Christoph Theobald, «Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute, », *ibid.* 71-84. Hans-Joachim Sander, «Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute,» (HTKZW) 4, 583-869, 585-603.
- 12 Det var den såkalte nyskolastikk som hadde dominert siden slutten av 1800-tallet. Gerald A. McCool, *Nineteenth-Century Scholasticism*, New York, Fordham University Press 1977.
- 13 http://en.wikipedia.org/wiki/Nouvelle_théologie; http://en.wikipedia.org/wiki/Nouvelle_Théologie. I 1942 hadde han kommet på kant med pavestolen, fordi han vektla nødvendigheten av historiske studier. Han avviste nyskolastisk tolkning av Thomas Aquinas, Thomas skulle brukes som historiske kilde. Marie-Dominique Chenu, «Les Signes des Temps», *Peuple de Dieu dans la monde*, Paris, Cerf 1966, 35-55; *Faith and Theology*, New York, Macmillan 1968, 152, 155, 161, 167; *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*, Berlin, Morus Verlag 2003; Christoph F. Potworowsky, *Contemplation and Incarnation. The Theology of Marie-Dominique Chenu*, Montreal, McGill-Queen's University press, 2001, xi, xiii-xiv; Hans Boersma, *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology. A Return to Mystery*, Oxford, Oxford University Press 2009, 41ff., 144-148.
- 14 Claude Geffré, «Le Réalisme de l'incarnation dans la théologie du Père M.-D. Chenu», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (69) 1985, 389-399. Potworowsky 2001, 115, 180; Boersma 2009, 147f.
- 15 Rahner var inspirert av den belgiske filosofen og psykologen Joseph Maréchal (1878-1944), den transcendentale thomismes grunnlegger, og av den kanadiske filosofen og teologen Bernhard Lonergan (1904-1984).
- 16 Karl Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas Aquinas*, Innsbruck, Verlag Falizin Rauch

Teologi og kirke

- 1936; *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, (1941), München, Kösel-Verlag 1963. Thomas Sheehan, «Rahner's transcendental project,» *The Cambridge Companion to Karl Rahner* (ed. Declan Marmion and Mary E. Hines), Cambridge, Cambridge University Press 2006, 29-42.
- 17 Johannes Hessen, *Religionsphilosophie I. Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie*, München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag 1955, 69-123.
- 18 Anders Nygren, *Religiöst apriori. Dess filosofiska föutsättningar och teologiska konsekvenser*, Lund, Gleerupska universitets-bokhandeln 1921, 206ff.
- 19 Steven G. Ogden, *The Presence of God in the World. A Contribution to Postmodern Christology based on the Theologies of Paul Tillich and Karl Rahner*, Bern, Peter Lang 2007.
- 20 Paul Tillich, *Religionsphilosophie*, (1925), Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag 1962, 44, 56f.
- 21 Ogden 2007, 151ff.
- 22 Rahners litterære produksjon er av enormt omfang. Innføring i hans tenkning gir bl.a. hans: *Foundations of Christian Faith. An Introduction to the Idea of Christianity*, New York, Crossroad 1978. Se også: Francis Schüssler Fiorenza, «The New Theology and Transcendental Thomism», *Modern Christian Thought. Vol. II, The Twentieth Century* (ed. James C. Livingstone, Francis Schussler Fiorenza), Minneapolis, Fortress Press 2006, 197-232; Svein Rise, «Karl Rahner», *Moderne teologi. Tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer*, (red. Svein Rise og Ståle Johannes Kristiansen), Kristiansand, Høyskoleforlaget 2008, 241-254.
- 23 Schüssler Fiorenza 2006, 209ff. Velkjent er Tillichs «Method of Correlation». Paul Tillich, *Systematic Theology I* (1951), Digwell Place, James Nisbet & Co. Ltd 1964, 67-73.
- 24 Dette har gitt grunnlag for å karakterisere Det annet vatikankonsils sosial- og kulturetiske engasjement som en form for *integralisme*. R. R. Reno, «Rahner the Restorationist», *First Things* 2013 Number 233, 45-52. Reno ser Karl Rahner som den ideologiske arkitekten bak dette. Om integralisme: *Lexikon für Theologie und Kirche*³ 5, Freiburg-Basel-Wien, Herder 2006, pg. 549. *Handbuch der Kirchengeschichte* (ed. Hubert Jedin) VI/2 Freiburg-Basel-Wien, Herder 1973/1985, 435ff.
- 25 http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae_en.html
- 26 http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_en.html
- 27 Innad i Kirken utløste fremfor alt encyklikaen fra 1968 sterke negative reaksjoner. En av grunnene var at pave-stolen avviste kunstig prevensjon. Under konsilet hadde Pave Johannes XXIII opprettet en komite til å arbeide med spørsmålet. Det kom likevel ikke opp, for pave Paul VI fjernet det fra agendaen. Konsilet avviste både kunstig prevensjon og provosert abort. GS 51. Robert Blair Kaiser, *The Politics of Sex and Religion. A Case History in the Development of Doctrine, 1962-1984*, Kansas City. Leaven Press 1987; Melissa Wilde, *Vatican II. A sociological Analysis of Religious Change*, Princeton and Oxford, Princeton University Press 2007, 116-125.
- 28 Friedrich Schneider, *Erkenntnis und Theologie. Zum Kampfum den Idealismus*, Gütersloh, Bertelsmann 1950, 18.
- 29 GS skal ha brakt en *stedsrelatert* (topologisk) og *historisk-hermeneutisk* tenkning til gjennomslag i teologien: «Dafür bringt GS (...) eine neue theologische Kategorie in den Diskurs der Theologie ein, die Zeichen der Zeit. Sie verweisen auf etwas, was in einem historischen Geschehen die Autorität eines Ortes hat, dem die Kirche nicht ausweichen kann.» Hans Joachim Sander, «Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. *Gaudium et spes*», HTKZW 4, 583-869, 597.
- 30 http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_en.html



Salig den Troende, han troer, hvad han ikke kan see,
salig den Kjerlige, han troer Det bort, som han dog
kan see.

Søren Kierkegaard
Kjerlighedens Gjerninger



Tegning av John Henry Newman fra ca 1824. Ukjent opphav.

Spor i vann

John Henry Newman som aristoteliker

Regler og prosedyrer er mest presise når vi minst trenger dem, sier John Henry Newman. Idet vi trenger dem som mest, ja, så er de alt for generelle og uklare til at de kan gi oss den nødvendige støtten i handlingsøyeblikket. Det er nettopp disse dirrende øyeblikkene der vi med all vår kunnskap, innsikt og erfaring likevel ikke vet hva vi skal gjøre, som skal undersøkes i denne artikkelen.

STE Dette er øyeblikket i operasjonen der kirurgens hender nølende stopper opp, der ingeniørens flinkhet og kunnskap ikke lenger strekker til, der soldaten, på grunn av en uklar innskyttelse likevel ikke trykker på avtrekkeren, der presten rett og slett ikke vet hva som er rett å si, eller der læreren med all sin erfaring likevel ikke vet hva som bør gjøres. Usikkerheten til tross, vi er som ansvarlige og moralske mennesker dømt til å handle selv om konsekvensene av vårt initiativ er høyst uklare.

Ser vi nærmere på dette problematiske grenseområdet der reglene og normene kommer til kort, ser vi at den handlende praktiker i stor grad, overlatt til seg selv. Selv om vi i normalsituasjonen bare er et tastetrykk borte fra all verdens informasjon og kunnskap, må vi i møte med det uforutsette, det vi ikke hadde planlagt, gå valgets siste veiløse stykke alene. I handlingsøyeblikket kastes vi tilbake på vår egen dømmekraft og vårt eget skjønn. Situasjonen skjerpes ytterligere idet valgene i

dette uavklarte grenselandet ofte vil prege våre liv på en helt avgjørende måte. For kirurgen og soldaten står det om liv eller død, for presten om en troendes vei videre mot evigheten og for læreren om et ungt menneskes fremtid.

Valgets grenseområde som frihetens føderom

Faglige ferdigheter kan læres gjennom studier, trening og repetisjon, men kunsten å vite hva en skal bruke av alt en har lært, og ikke minst når og hvordan, vil en først kunne finne ut av i et aktiv og våkent samspill med omgivelsene (Brunstad 2009:16). Kunsten synes derfor å ligge i evnen til å forene kunnskapsbevissthet med situasjonsbevissthet eller knytte det abstrakte teorigrunnlaget til de konkrete utfordringene vi til en hver tid befinner oss i.

Valgets uavklarte grenseområde er ikke noe fremmed sted, her har mennesker vært til alle tider. Et spennende bidrag til forståelsen av dette stedets egenart og en hjelp

til å forstå muligheter og begrensinger i slike situasjoner, finner vi hos kardinal John Henry Newman (1801–1890) og ikke minst i hans bok *An Essay in Aid of A Grammar of Assent* (heretter GA) fra 1870. En krevende bok det tok ham tyve år å skrive og som kom ut samtidig med den industrielle revolusjonens seiersgang. Dette var en tid preget av vitenskapelige og teknologiske nyvinninger, i kombinasjon med en grenseløs fremskrittsoptimisme. Newman lever midt i den engelske empirismens storhetstid, der fascinasjon og åpenhet for det nye henviser teologien til overtroens og ufornuftens mørke kjellerrom.

Det er opp av dette mørke Newman vil løfte kristen tenkning. Hans mål er å rydde et rom for troens egenart og relevans i møte med en tiltagende instrumentell og teknisk rasjonalitet. Newmans bidrag er et forsvarsskrift for det selvstendige og frie menneskets moralske bidrag. For Newman er tro, erkjennelse og humanitet vevd sammen på en integrert og uatskillelig måte.

Han vil vise hvordan mange av livets viktigste valg aldri helt ut kan understøttes av vitenskapelige metoder eller rasjonell logikk (GA 353). Vitenskapen med all sin empiriske og deduktive stringens, er nyttig på mange områder, men i anvendelsen øyeblikk i de konkrete enkeltsakene, kastes mennesket tilbake på sin egen dømmekraft, sin egen tro og overbevisning, fremhever han (GA 354). Dette rommet, som en bare kan stige inn i med tro, uten sikker viten, er likevel ikke et irrasjonelt mørkerom. Det er tvert om frihetens føderom. Tvilens og usikkerhetens sted har på den måten verdier og dybder vi til vanlig ikke ser. Det uavklarte og komplekse i valgsituasjonene er en stående invitasjon til menneskelig samhandling og ansvarlighet. *Sans la contingence, l'action des hommes serait impossible*, sier den franske filosofen og artistotelikeren Pierre Aubenque (1963:106). Aubenque er interessant i denne sammenheng, nettopp fordi han også fokuserer dette interregnum mellom det universel-



For Newman er tro, erkjennelse og humanitet vevd sammen på en integrert og uatskillelig måte.

le og det konkrete i beslutningsprosessen. I stedet for å betrakte det kontingente og usikre i livet som noe entydig negativt, vil både Newman og Aubenque fremheve det uavklarte som et sted som åpner for menneskets bidrag til livets grunnleggende prosesser. Uten det kontingente ville menneskets mulighet til å handle, *l'action des hommes*, og dermed til å medvirke i det videre forløpet, være umuliggjort. Om det i alle situasjoner fantes bare en nødvendig og absolutt sikker løsning, ville all tvil være avskaffet, men samtidig også menneskets frihet og mulighet til medvirkning. Usikkerhet og risiko er frihetens pris. Risiko og feilbarlighet åpner for humanitet og medbestemmelse. Eller som Aubenque så presist formulerer det i fortsettelsen, *l'inachèvement du monde est la naissance de l'homme*, denne verdens uferdighet er menneskets fødested.

Det uavklarte skyldes nødvendigvis ikke en mangel ved vår kunnskap. God empiri og en velutviklet metodikk er viktig nok, men en hver sak kombinerer variabler

som aldri helt kan predikeres eller beregnes på forhånd. Dermed oppstår det et gap, en bruddkant i kunnskapens lineære logikk. Den som i en hver

situasjon bare ser det en alltid har sett, vil naturlig også bruke kunnskap og løsninger en alltid har brukt (Brunstad 2009:15). Newman er opptatt av menneskets dømmekraft og moralske ansvarlighet i beslutningsprosessen. Verken kirurgen, ingeniøren, soldaten, presten eller læreren er nødvendigvis irrasjonelle i sin valg, selv om valget ikke kan begrunnes eller beregnes ut fra matematisk nøyaktighet. Mens enkelte områder i livet kan nyte godt av matematikkens kalkulerende nøyaktighet, er vi i livet mest avgjørende øyeblikk henvist til vår egen skjønnsmessige vurdering. Matematikkens stringens og klarhet kan derfor aldri bli hverdagslivets tilnærming, slik Aristoteles så treffende sier det i sin etikk (NE 1142a).

Slik er det da også med troens sak. Selv om den ikke kan logisk bevises, er den ikke nødvendigvis irrasjonell

for det. Det er heller snakk om en annen type rasjonalitet. Det er denne rasjonaliteten Newman er på sporet av, og som han knytter til begrepet *Illative Sense* (GA 343). Vi skal nå se nærmere på dette konseptet, ikke minst fordi det også viser hvordan Newman i sin søken etter en alternativ rasjonalitet, skriver seg inn i en aristotelisk tradisjon. I vår søken etter de aristoteliske røttene til Newman, vil det også bli en liten avstikker til mer hjemlige tenkere.

***Illative Sense* i lys av Olav H. Hauge og Ivar Aasen**

Illative Sense brukes av Newman til å avdekke viktige sider ved erkjennelsens grunnvilkår. *Illative*, av latinske *infero*, betegner det å avlede, dedusere eller trekke en slutning på bakgrunn av tidligere forståelse eller erfaring. *Sense* brukes av Newman på linje med *good sense*, *common sense*, *a sense of beauty* (GA 345) og ligger da nært vårt eget ord *sans*. Uttrykket rommer den intuitive evnen til å trekke en slutning i situasjoner uten klare premisser eller avklarte regler. Her involveres all erfaring, kunnskap, følelser og vilje. Det er denne sansen som hjelper oss til å handle uten sikker viten, men likevel med sikkerhet viten *nok* til å handle. Mot og dristighet er nødvendige forutsetninger for å kunne utvikle og oppøve denne sansen.

Newman er i sin utvikling av begrepet *Illative Sense* nært knyttet til antikkens tenkning. For å belyse hans anliggende, kan begrepet *apori* gi oss viktige føringer. En *apori* betegner i antikkens filosofi en situasjon preget av ubeslutsomhet og usikkerhet. Hva som er det beste valget, hvilken vei en skal følge i fortsettelsen, er høyst uklart. Det spennende er at det aporetiske nettopp er knyttet til ordet *vei* eller *sti*. Ordet *poros* betyr en passasje, et vad, et sted der en best kan komme seg over en elv eller et havområde. *Poros* svarer til latinske *vadum* og norske *vadested* eller engelske *ford* og tyske *furt* som i Oxford eller Frankfurt. *A-poros* er da en nektende form som betyr at det i fortsettelsen ikke finnes en avklart vei eller passasje. Samme hvor god og sikker veien var før vi kom til dette punktet, vil det ikke hjelpe oss i fortset-

telsen. Fra nå av må vi stole på vårt eget skjønn eller vår *Illative Sense* for å komme videre.

At vi må aktivere vårt eget skjønn, skyldes at sporene av dem som har vært her før, de som har stått i lignende valgsituasjoner, forsvant idet de ble satt. Denne veien er så *porøs*, også av *poros*, at den ikke etterlater seg noen spor. Sporene er som spor i vann. Selv om tusenvis av mennesker har krysset det samme vadet eller havstykket, finnes det ingen spor etter dem. Vannets overflate ligger der som om ingen har vært der før. Hver nye reisende må selv navigere seg gjennom det veiløse havstykket. Nøkkelen til god navigasjon er ikke bare gode kart, regler, kunnskap og erfaring, nei, en må også kunne samhandle med bølger, vind og strøm som hele tiden er i endring. Ved å samhandle med disse flytende omgivelsene, vil de kreftene som ellers truer med å dra en ned i dypet, være de samme kreftene som fører en til nye kyster og trygge havner.

Det sporløse i valgsituasjonene er skildret av Olav H. Hauge i diktet «Din veg» fra samlingen *Under bergfallet* (1951). Her fanger Hauge noe av kjernen i den antikke tenkningen på dette punktet:

Ingen har varda den vegen
du skal gå
ut i det ukjende,
ut i det blå.

Dette er din veg.
Berre du
skal gå han. Og det er
uråd å snu.

Og ikkje vardar du vegen,
du hell.
Og vinden stryk ut ditt far
i aude fjell.

Hver enkelt av oss må gå «ut i det ukjente/ut i det blå» uten mulighet til verken å følge andres varder eller selv varde veien for de som kommer etter. Vi etterlater oss en sporløs vei, så vel i fjellet som på havet. Dette er noe av smerten i livet, at vi selv må ta ansvar for de veivalg vi gjør, for de beslutningene vi tar. Denne utlevertheten til oss selv gjør at vi så lett rygger tilbake, inn på tørr og fast grunn, tilbake til det kjente og trygge. Vi tør ikke ta den ukjente veien, ta valgene. Dermed blir vi lidende av ubesluttksomhet og valgvegring.

I diktet *Mellom bakkar og berg ut med havet* fanger Ivar Aasen på en elegant måte noe av denne uavklarte stemningen i valgsituasjonen. En av våre forfedre står tvilrâdig i den åpne naustdøren, usikker på om han skal våge seg ut på det skremmende havet:

Han såg ut på det bårute havet,
der var ruskut å leggja utpå,
men der leikade fisk nedi kavet,
og den leiken, den ville han sjå.

Han kjente suget, likevel var det noe der ute som kalte og dro på han. Leiken under havets overflate kalte på hans dristighet og vågemot.

I lys av vår lille omvei om Olav H. Hauge og Ivar Aasen er det interessant å merke seg at *poros* på gresk også rommer betydninger som overflod, rikdom eller nye muligheter. Idet vi nølende og usikre forlater det faste og sikre til fordel for det porøse og usikre, vil vi også kunne vinne rikdom og innsikt vi aldri før kunne vite noe om. Risiko-en i valgsituasjonen bærer ikke bare med seg muligheten for å feile, men også for å vinne.

Skulle en søke absolutt sikkerhet og dermed forhindre at en tok feil eller utsatte seg selv for risiko, vil en aldri kunne komme til å handle. Valget står hele tiden mellom usikkerhet eller passivitet. Skal vi komme videre i livet, vil usikkerheten alltid være vår plagsomme følgesvenn. Velger vi sikkerheten, er det passivitet og

stillstand som blir vår bane. Dette skildres treffende av Newman i en av hans prekener (1890:215):

If we insist on being as sure as conceivable, in every step of our course, we must be content to creep along the ground, and can never soar. If we are intended for great ends, we are called to great hazards; and whereas we are given absolute certainty in nothing, we must in all things choose between doubt and inactivity.

Troen og hverdagslivet har således mange sammenfallende utfordringer. Vi griper og gripes av noe vi aldri helt kan begripe. Igjen, fordi han vil forsvare troens sak, skriver Newman et forsvarsskrift for humanitet og menneskelighet i all sin usikkerhet og feilbarlighet. Han stopper likevel ikke der, i det sårbare, nei, hans bok er også et kall til dristighet og til nye initiativ.

Newman og den aristoteliske arven

Fokuset på mennesket som en selvstendig og handlende aktør forener Newmans begrep *illative sense* med Aristoteles' begrep om *praktisk visdom* eller *klokskap*. Med sin polemiske brodd mot samtidens instrumentelle tenkning, vil Newman i lys av den aristoteliske arven utfordre til dristighet og fornyet innsats for det menneskelige, så vel som for det guddommelige. Selv om etiske systemer gir oss lover, generelle regler, veiledende prinsipper, samt eksempler og advarsler, kan disse aldri fullt ut hjelpe oss i hver enkelt situasjon (GA 354). På et punkt må vi stole på vår egen dømmekraft og vurderingsevne. Denne dømmekraften vil ofte være implisitt, uformell, ja, til tider ubevisst, men likevel ikke irrasjonell. Newman beskriver altså en personlig egenskap eller en dyd som vi trenger for å håndtere de aporetiske situasjonene. Det finnes flere muligheter, men hvilken som er beste, er det umulig å si på forhånd. Verken teknisk eller teoretisk innsikt rekker helt frem, og som vi tidligere har påpekt,

det siste veiløse og vardeløse stykket må vi gå alene. Newman understreker dette på følgende måte (GA 350):

... to confess that there is no ultimate test of truth besides the testimony born to truth by mind itself, and that this phenomenon, perplexing as we may find it, is a normal and inevitable characteristic of mental constitution of a being like man on a stage such as the world. His progress is a living growth, not a mechanism; and its instruments are mental acts, not the formulas and contrivances of language.

Mennesket er sin egen lov, sin egen lærer og sin egen dommer i de spesielle sakene der det er vårt personlige ansvar å handle (GA 354). Denne dømmekraften er til-egnet gjennom praksis og erfaringer, men hele tiden i et levende fellesskap med andre.

Newmans filosofiske tenkning ligger på dette område nær til den aristoteliske arven. Dette kommer eksplisitt frem mot slutten av boken: «... as to the intellectual position from which I have contemplated the subject, Aristotle has been my master» (GA 430). Den greske filosofien synes på den måten å ha formet Newman på en viktig måte, enten det nå gjelder de tidligste år ved Earling School, videre ved Trinity College eller ikke minst gjennom hans år som kollega og veileder ved Oriel College. Han utdyper et sentralt aspekt ved denne påvirkningen på følgende måte (GA 354):

[Aristotle] calls the faculty which guides the mind in matters of conduct, by the name of phronesis, or judgment. This is the directing, controlling, and determining principle in such matters, personal and social. What it is to be virtuous, how we are to gain the just idea and standard of virtue, what is right and wrong in a particular case... the philosopher

refers us to no code of laws, to no moral treatise, because no science of life, applicable to the case of an individual, has been or can be written. Such is Aristotle's doctrine, and it is undoubtedly true.

Som vi ser, samsvarer *Illative Sense* langt på vei med det aristoteliske begrep *fronesis*, det vi på norsk kan oversette med *klokskap* eller *praktisk visdom* og som særlig drøftes i *Den nikomakiske etikk*.

Klokskapen er i antikkens tenkning den viktigste av alle dyder. Den er *auriga virtutum*, dydenes kusk. Ikke bare er klokskap et uttrykk for moralsk modenhet, det er også i dypeste forstand utgangspunkt for moralsk frihet. Friheten, knyttet til et selvstendig moralsk skjønn, muliggjør det selvstendige valget (Brunstad 2009:76). Klokskapen angir mål og retning, ikke bare for de andre dydene, men for all kunnskap og alle typer ferdigheter. Uten klokskap ville ikke dydene kunne kalles dyder, sier en av vår tids sentrale dydsetikere, Alasdair MacIntyre (MacIntyre: 1967/1998).

Det sentrale begrepet Newman bruker i utviklingen av sin tenkning omkring dømmekraft og vurderings-evne, er altså *fronesis*. Den kloke kalles *fronismos*. På latin brukes ordet *prudentia*, et ord som også kan oversettes med å være fremsynt, ha godt innsyn, vidsyn samt godt skjønn. Den kloke kan forutse konsekvensene av handlingene før handlingen er utført. Den kloke har således evne til kreativitet og improvisasjon. Klokskapen er nettopp ikke-instrumentell i sin karakter. Den kjenner reglene og kan det håndverksmessige, men er samtidig åpen for det uventede. I en kompleks verden blir det menneskelige mangfold og samspill ikke et hinder, men tvert om en nødvendig forutsetning, for å kunne løse livets mange utfordringer. Det er i denne uoversiktlige og komplekse samhandlingen at vi ser verdien av andre mennesker og dermed også andre former for kunnskap.

Som vi ser, er Newman i likhet med Aristoteles ingen idealist, han prøver tvert om å komme til rette med

menneskelivets konkrete utfordringer i all dets usikkerhet, tilfeldigheter og forandringer. For begge er konteksten det kontingente og det komplekse, det som vi med Pierre Aubenque kan kalle *kontingensens ontologi* (Aubenque 1963: 64). Tilværelsen og menneskets livsverden er påvirket av så mange ulike variabler, at ingen på forhånd med sikkerhet kan forutsi hvordan fremtiden vil bli. Dette betyr ikke at verden er meningsløs. Alt har sine grunner, men disse grunnene er ofte vevd sammen på en uoversiktlig og tilfeldig måte. Det finnes derfor ikke noen modell som helt ut kan forklare menneskelig utvikling og samhandling.

Et kunstverk som fanger dette aspektet ved Aristoteles' tenkning, er Rafaels kjente maleri *Skolen i Aten*. Her strekker Aristoteles hånden mot det jordiske, mot det konkrete og omkiftelige i menneskets hverdagsliv. Platon peker derimot oppover mot de evige ideers uforanderlige verden. At Rafael lar Aristoteles bære et eksemplar av *Den nikomakiske etikk* under armen, fremhever ytterligere at hans tenkning er knyttet til menneskets konkrete, og ikke alltid like enkle, livsverden.

Det er i møte med livets komplekse og uavklarte fremtoning at *fronesis* eller *praktisk visdom* kommer til sin rett. Det er her praktisk kunnskap utvikles og utøves (Tillmann 1993: 46). Vi befinner oss da i det krevende grenseområdet mellom det universelle og det partikulære og det teoretiske og det praktiske. Som Newman fremhever, ingen metode eller prosedyre kan på en entydig måte sikre at kunnskapen blir brukt på den beste måten i disse enkeltsakene.

Moderne etterretningsorganisasjoner har samme problemet. Tross all kunnskap og informasjonsmengde finnes det ingen logisk og stringent linje som forteller hva som er relevant for situasjonen akkurat nå. Til det må etterretningsoffiseren bruke eget skjønn, dømmekraft og

tidligere erfaringer. Blir så etterretningsoffiseren spurt i etterkant hva som lå bak vurderingene og valgene som ble gjort, vil dette kunne være vanskelig å svare på. Dette fordi vår innsikt, det øyeblikket der vi aktiverer vår *Illative Sense*, vår praktiske fornuft, er «ladet» av innsikt som sprenger rammene av det vi kan analysere og sette ord på. Vi vet alltid mer enn vi kan forklare.

Et slikt skjønn er dobbeltsidig idet innsikten bygger på minst to kilder, den ene er kunnskapstilfanget som er ervervet over lang tid, den andre er evnen til å oppfatte eller se, til å ta inn over seg og fortolke hva som er relevant og viktig her og nå. Siden enhver sak er unik, siden vi har ulike syn og synspunkter når vi betrakter en sak, vil måten ulike mennesker vurder samme saken på være forskjellig. David ville aldri vunnet mot Goliat om kra-

vet var at han skulle iføre seg samme rusting som sin motstander. Det som fungerte for Goliat, i alle fall til han møtte David, ville aldri ha fungert for David.

Den praktiske fornuft rommer en tankens og metodens nødvendige elastisitet. I denne elastiske tenkningen ligger evnen til å la tidligere kunnskap justeres og korrigeres i møte med det en på forhånd ikke kunne vite noe sikker om. Mangler, feilslutninger og misforståelser er derfor positive drivkrefter til ny innsikt så lenge en er villig til å innrømme sine begrensinger. I så måte er menneskets begrensinger paradoksalt nok en viktig forutsetning til større innsikt. Den som ikke strekker seg mot det en ikke på forhånd kunne vite noe sikkert om, eller ikke våger å ta utfordringer som er utenfor det en nå alt mestrer, vil være fanget i sin egen etablerte innsikt uten å komme videre. Den som aldri møter sine egne begrensninger, vil aldri kunne se mer, lære mer, forstå mer enn det vedkommende alt har forstått. Det er først når vi kommer til veis ende, når vi står ved grensen av det vi alt behersker og har kontroll over, at vi er i ferd



Valget står hele tiden mellom usikkerhet eller passivitet. Skal vi komme videre i livet, vil usikkerheten alltid være vår plagsomme følgesvenn.

med å lære eller utvikle noe nytt. Aldri er det fremmede, forstått som en ny mulighet, nærmere oss enn når vi tror at vi ikke kan nå lenger (Brunstad 2009:71). Det er når vi har møtt veggen, at vi mest sannsynlig finner dører som kan lede oss inn i nye og spennende rom.

Innsikt i tankens nødvendige elastisitet i møte med en omskiftelige verden, knyttet til erfaringer Aristoteles gjorde i møte samtidens steinarbeidere (GA 355; NE 1137b30). De hadde ulike målebånd, noen av tre, andre av jern, men også et av bly. Det bøyelige og føye-lige målebåndet av bly gjorde det mulig å ta sikre mål av steiner som skulle innpasses i byggverket, men som hadde buete og ujevne overflater. Overflatenes beskaffenhet gjorde det nødvendig å bruke ulike måleredskaper. Selv om de var tilpasset ulik bruk, var de likevel like lange.

En meter var en meter uansett om den var i av jern eller bly. Det dreiet seg derfor ikke om noen form for relativisme, heller en form for pragmatisme. Det var saken som avgjorde hva som var et saksvarende målebånd. Målebåndet ble for Aristoteles en metafor for menneskets skjønnsmessige evner.

Dette viser at selv om en har sansen for moralske verdier og normer, må denne sansen være fleksibel. Igjen, dette er ikke relativisme, men et uttrykk for en klokskap som ikke er bygget på rasjonell logikk, men på et moralsk skjønn. Skjønnnet rommer elementer som aldri helt kan forklares, derfor bærer skjønnnet i seg muligheten for det geniale og det fatale på samme tid. Menneskets dømmekraft er derfor begrenset og ikke fullkommen, den har sine limitasjoner, noe det er menneskets lodd å leve med. Innsikt i våre begrensinger gjør at vi deler skjebnefellesskap med alle andre mennesker. Ingen er ufeilbarlig, alle må vi på gitt tidspunkt stole på oss selv og gjøre de beslutningene vi mener er riktige.



Ved å ville forsvare troens sak skriver Newman et forsvarsskrift for humanitet og menneskelighet i all sin usikkerhet og feilbarlighet.

Dette svarer til et annet anliggende hos Aristoteles. Gjennom sine observasjoner av dommerne i byens retts-saler, hadde han sett betydningen av tankens fleksibilitet også innenfor rettsvesenet. Selv om det greske lov-verket var det samme, dømte de kloke dommerne ulikt i ulike saker. Her lå en dyp og avgjørende innsikt om at rettferdighet aldri kan utøves med millimetermål. Skal en dommer dømme rettferdig, må han dømme ulikt i tilsynelatende like saker. En notorisk vinningsforbryter og en fersk loverovertreder kan ikke dømmes likt. Ulikheten ligger ikke i at loven er forskjellig, men i at sakene er forskjellige. En dommer kan være lærd og flink, men like-

vel ikke riktig klok. Klokskapens egenart strekker seg forbi menneskelig flinkhet. Utøvelse av denne klokskapen i jussen er nedfelt i begrep *jurisprudence*, der jussen binder

det hele til Aristoteles' begrep *fronesis* og til Newmans *Illative Sense*.

Fornyelse og utfordrer av den aristoteliske arven

Newman trekker altså i *An Essay in Aid of A Grammar of Assent* store veksler på den antikke tenkningen. På ett punkt skiller likevel Newman seg fra Aristoteles, det gjelder Newmans utvidelse av den praktiske visdommen til å gjelde andre områder enn det som går på moralske beslutninger. Enten det nå dreier seg om vitenskapelig arbeid, historiske studier eller teologisk arbeid, så vil klokskap spille en avgjørende rolle. Aristoteles mener på sin side at dette ikke er mulig. Det dreier seg om en egen-skap som ikke kan deles, enten er en klok og det viser seg på alle livets områder, eller så er en det ikke.

Newman tar dermed sin aristoteliske arv et par steg videre. Han bruker sin versjon av det fronetiske knyttet til *Illative Sense* til å si noe om egenskaper som kan være mer eller mindre tilstede over alt i livet. Et menneske kan da være «just and cruel, brave and sensual,

imprudent and patient» (GA 357). Men Newman gjør mer enn dette, han viser også hvordan livet til alle mennesker hviler på en tro som aldri helt kan forankres i sikker viten. Selvsagt er det forskjell på det å stå i et vanskelig valg av mer allmenn art og det å velge troens vei. Likevel kastes mennesket i begge situasjoner tilbake på seg selv. Det utfordres til å ta et steg inn i en ukjent fremtid der en aldri helt kan garantere utfallet.

Til slutt: *Illative Sense* er ikke bare knyttet til å gjøre dristige valg i møte med en ukjent fremtid. Mennesker utrustet med denne sansen vil også kunne avvente situasjonen. Det har evnen til å være i ubehaget og i det usikre rommet før det neste steg. Med en slik avventende holdning åpnes et rom for det ukjente, for det fremmede. På den måten vil planer og kalkyler, kunnskap og innsikt informeres og preges av størrelser utenfor seg selv. Det å respondere på disse ukjente faktorene i livet, er verken irrasjonelt eller absurd, det er tvert om det som gjør oss til ansvarlige og skapende mennesker. I dette skapende samspillet er det ikke bare de jordiske tingene vi støtet på, vi kan også risikere å støte på den som har skapt havet, de store vannmassene samt den lekende fisken som leker der nede i kavet. Det kan til syvende og sist være han, skaperen selv som kommer oss i møte på aporiens porøse vannvei. Å, hva kalles han? Vel, han kalles Gud.

Paul Otto Brunstad er professor i religionspedagogikk ved NLA Høgskolen i Bergen. Han har i flere år arbeidet med etikk og ledelse i Forsvaret, særlig knyttet til Sjøkrigsskolen i Bergen og Luftrigsskolen i Trondheim. Hans to siste bøker er «Klokt lederskap mellom dyder og dødssynder» (2009) og «Enduring Military Boredom. From 1750 to the Present» (2009), skrevet sammen med Bård Mæland.

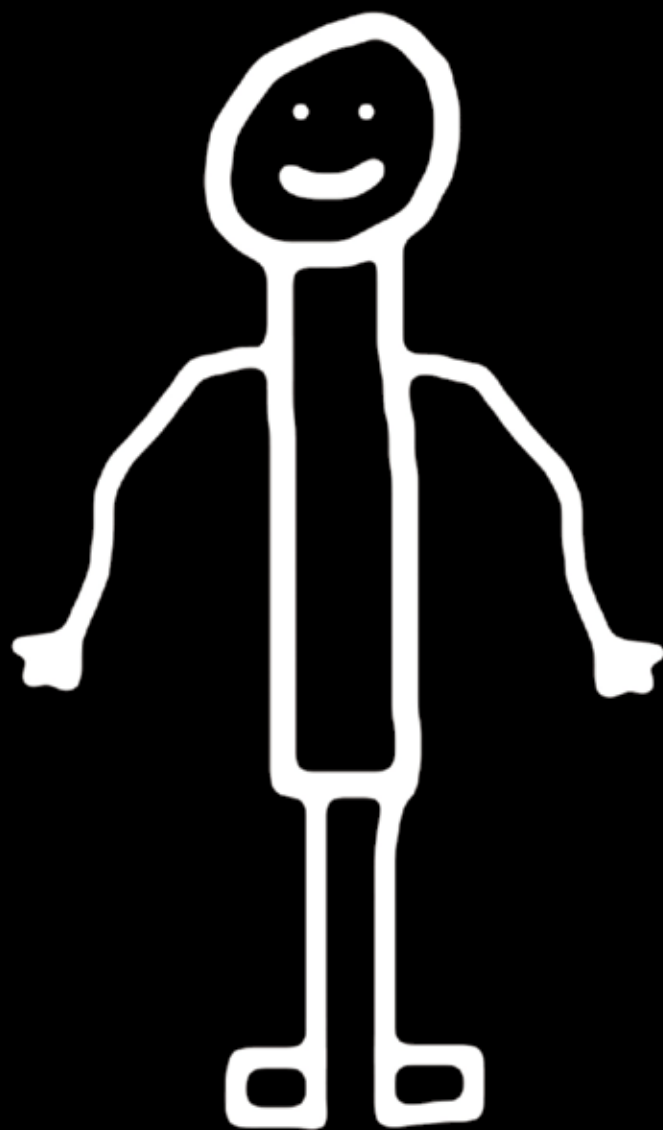
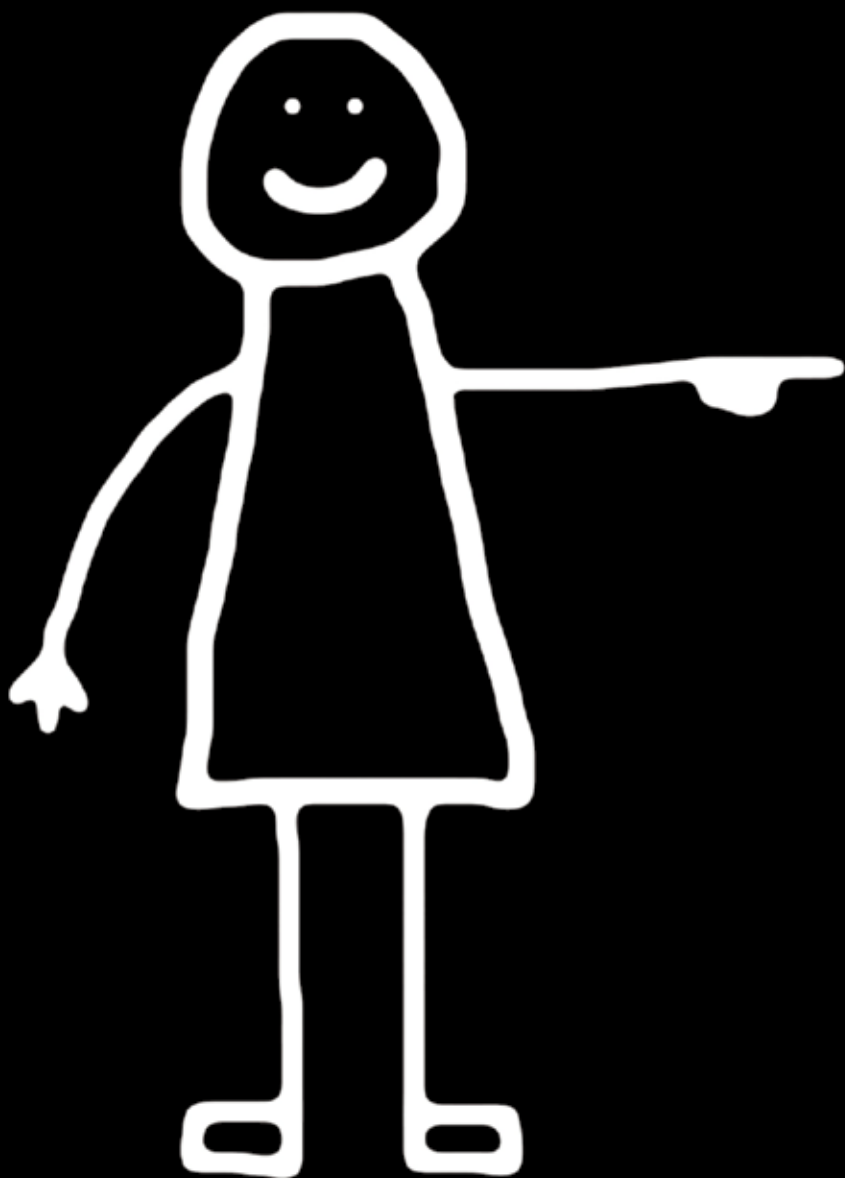
Litteratur

- Aristotle: *The Nicomachen Ethics* (London: Penguin Book 2004)
- Aubenque, Pierre: *La Prudence chez Aristote* (Paris: PUF 1963)
- Brunstad, Paul Otto: *Klokt lederskap mellom dyder og dødssynder* (Oslo: Gyldendal Akademisk 2009)
- Hauge, Olav H.: *Under Bergfallet* (Oslo: Noregs Boklag 1951)
- Newman, John Henry: *An Essay in Aid of A Grammar of Assent* (London: Longmans, Green, and Co. 1870/1913)
- Newman, John Henry: *Fifteen Sermons Preached before The University of Oxford between A.D. 1826 and 1843* (London: Rivingtons 1890)
- MacIntyre, Alasdair: *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century* (London: Routledge 1967/1998)
- Tillman Mary K.: «Economies of Reason: Newman and the Phronesis Tradition», i Gerard Magill: *Discourse and Context. An Interdisciplinary Study of John Henry Newman* (Carbondal: Southern Illinois University Press 1993)



Skulde jeg ønske mig Noget, da vilde jeg ikke
ønske mig Rigdom eller Magt, men Mulighedens
Lidenskab, det Øie, der overalt evigt ungt, evigt
brændende seer Muligheden. Nydelsen skuffer,
Muligheden ikke. Og hvilken Viin er saa skummende,
hvilken saa duftende, hvilken saa berusende!

Søren Kierkegaard
Enten – Eller



Menns psykologi/spiritualitet

(Hvorfor er menn slappe kirkegjengere?)

Mennene slipper mer enn gjerne sine koner og barn inn i kirkerommet, men selv blir de stående utenfor helligdommen. De er ikke ateister og regner seg som kristne, men har det felles at dette med kirke ikke er deres greie. De engasjerer seg bare ikke i det som skjer der inne i det lukkede rom. Hvorfor er det slik? Er det mennene som distanserer seg fra Kirken, eller Kirken som distanserer seg fra mennene?

STE Det ligger meg varmt på hjertet at kvinnelige lesere ikke oppfatter denne artikkelen som nedlatende kritikk av kvinners rolle i Kirken. Prester med vettet i behold bør unisont bekjenne at uten kvinners innsats i det kirkelige liv ville Guds folk over tid krympe til en liten skare av kristne tilhengere. Det som gjør svar på artikkelens overskrift vanskelig, er variasjonen av menns kirkelige engasjement rent geografisk sett. Dilemmaet, som langt på vei er globalt, gjør seg sterkest gjeldende i Vesten, iberegnet Amerika, men – og her er jeg ytterst usikker – kanskje sterkest i Norge.

Den norske kvinne

Denne påstand henger sammen med at Vestens tøffeste kvinner lever i Norge. Ja, er nå norske kvinner så tøffe som mange påstår? En franskmann sa til sin norske venn: «Når jeg ser en kvinne på Avenue des Champs Elysée – kledd i pelskåpe, med ryggsekk på ryggen – spradende

av sted med lange, karslige skritt, da vet jeg at hun er norsk.»

Et eksempel i motsatt retning: Jeg får besøk av et ektepar fra Nord-Tyskland. Mannen fører med suveren selvfølgelighet samtalen med meg. Kvinnen bare lytter. Jeg vender meg demonstrativt til henne, ser henne inn i øynene og stiller et spørsmål av politisk eller kirkelig art. Mannen, som sitter ved siden av henne, svarer på mitt spørsmål: «Min kone mener at ...» Jeg overhører mannens skvalder, ser kvinnen fortsatt inn i øynene og forventer et svar fra *henne*. Hun blir nervøs, stotrer litt, og så følger et godt svar på mitt spørsmål – selvfølgelig avbrutt en rekke ganger av mannen, som er helt forvirret over rollebyttet. Jeg får besøk av et norsk ektepar. Da er rollene stikk motsatt. Mannen må være tilfreds om han i det hele tatt kommer til orde.

Den tøffe norske kvinnen ble formet hos den del av *homo sapiens* som i forhistorisk tid trosset isen og slo seg ned langs den smale, isfrie norske kyststripen, mot

Storhavet. Her måtte mannen med livet som innsats i skrøpelige farkoster ro ut til fiskebankene eller plasser hvor selen holdt til, eller han drog på jakt etter reinsdyr i fjellet eller småvilt og elg i skoger hvor ulv, bjørn og villsvin kunne angripe. Her i det karrige nord fristet også kvinnen et liv like farlig som mannens. Hun fikk ansvar for en stor barneflokk. Hun var hjemmets beskytter, men drog også ut i skog og mark med den sistfødte på ryggen og sanket bær, sopp og fagleegg. Eller hun vandret langs strandkanten for å sanke skjell og østers. Boplasser måtte stadig flyttes. De drog dit langs kysten hvor fisket var godt og jakten lettest. Forflytninger skjedde i småbåter, hvor kvinnens sjømannskap var like viktig som mannens. De har bodd på åpne plasser i skinntelt som kunne spjæres eller kastes omkull når stormen raste – eller flere familier holdt til i huler hvor kvinnene måtte redde barneflokken når kulden bet seg fast i mennesker og dyr, eller når fisk og byttedyr forsvant sporløst, og sulten truet med å ta livet av hele familier. Slik har norske kvinner levd i titusener av år og sendt sine gener videre til sine dristige etterkommere som – når istiden tok slutt – trakk innover i landet og ble fastboende småbrukere i trange daler og på flatmark – alltid med jakt og fiske som binæringer. Enten familiene forble ved kysten eller drog innover i landet, levde kvinnene et slitsomt, ofte farefullt liv. Det er hun som har sendt sine gener videre til den tøffe norske kvinne av i dag.

Hvorfor denne lange, omstendelige skildring av den norske kvinnes historie? Det var jo mannens kirkelige engasjement denne artikkelen skulle handle om. Sant nok! Men la oss være klar over at mannens holdning til kirkelige liv langt på vei betinges av kvinners adferd. Det er derfor jeg skriver så langdrygt om den norske kvinnes historie, hvorfor hun ble så robust og handlekraftig. For spørsmålet melder seg: Blir norske menn fortrent til større passivitet i det kirkelige liv av den sterke, norske kvinnen enn det som er vanlig i Vesten for øvrig? Hvis så er tilfelle, blir det jeg nå videre skriver om kjønnsfordelingen i kirkelig aktivitet, dobbelt aktuelt for Norge.

Mannen

Ja, så var det mannen. La oss først gå påstanden etter i sømmene om det virkelig forholder seg slik at mannen er en tregere kirkegjenger enn kvinnen i vårt «kristne» Vesten. Min egen erfaring tilsier at så er tilfelle. I visse deler av Tyskland tilviser mannen kvinners ansvarsområde til kun å gjelde «Kinder, Kirche, Küche» (barn, kirke, kjøkken). I Syd-Europa er scenarioet kjent. Kvinner med barn som myldrer inn i kirken. Menn som blir stående utenfor, røyker og diskuterer politikk eller troppe opp i *il ristorante*, hvor de fortsatt løser verdens problemer, nå over et glass vin. For å gjøre et hopp over til en annen verdensdel: En kongolesisk dame fortalte meg at i hennes hjemland var bare to av ti kirkegjengere menn. Et nytt sprang over den store dammen: I Amerika later kjønnsdifferansen i kirkelig aktivitet å være som i Europa.

De menn jeg her beskriver, som mer enn gjerne slipper sine koner og barn inn i kirkerommet, men selv blir stående utenfor helligdommen, er ikke ateister, og regner seg som kristne, men har det felles at dette med kirke er ikke deres greie. De engasjerer seg bare ikke i det som skjer der inne i det lukkede rom. Problemet med kirkelig kjønnsdifferanse i kvinners favør er i Europa ikke analysert vitenskapelig verken av sosialantropologer eller religionshistorikere, men det er det i USA. Her har forfatteren David Murrow med sin bok *Why men hate going to church* gitt startskuddet til en seriøs debatt. Forfatteren beskriver situasjonen som interkonfesjonell. Det er ikke i søndagsgudstjenesten man merker differensen sterkest. For her vet man ikke hvem som trekker med seg hvem. Det er i hverdagsmessene, foreningslivet og kirkelige engasjementer forskjellen synes best. Her hudstryker forfatteren mange menns slapphet, men legger allikevel ikke skylden generelt på den mannlige del av kristenfolket. Han heller til den oppfatning at det egentlig ikke er menn som distanserer seg fra Kirken, men Kirken som distanserer seg fra menn.

Et av hans argumenter i menns favør er at feminiseringen av kirkelivet har ført til en splittet kristusforståelse. Vi har spaltet Verdens Frelser i «Guds lam» og «Løven av Juda». Kvinner føler seg mest tiltrukket av Guds lam, han som er så mild og ydmyk, alltid vender det andre kinn til, alltid forstår og tilgir, alltid skaper fred og forsoning. Denne kristusforståelse er sann, men fører til en feminisering av kristusskikkelsen hvis man skiller den fra den maskuline Løven av Juda. Denne siden ved kristusskikkelsen føler menn seg mer tiltrukket av enn kvinner. Løven av Juda irriterer seg mektig over disiplenes sendrektighet til å forstå og å tro på det evangelium han forkynner. Løven av Juda viker ikke tilbake for ramsalte irettesettelser der han finner det nødvendig. Da Peter ville trekke ham bort fra lidelsens vei, sier han til disippelen: «Bort fra meg, Satan, snare på min vei. For du tenker

som et menneske, uten sans for Guds veier.» Mot fariseerne, de skriftlærde og yppersteprestene

slynger han skjellsord så sviende at det gir ham fiender for livet. Voldsomt går han frem mot kremmerne som profanerer hans Fars hus, tempelet. Han fletter en svøpe, denger løs på handelsfolk og pengevekslere så myntene ligger strødd utover steinflisene. Vi må være klar over at de hadde statens lover på sin side. Hadde Jesus gjort noe lignende i våre dager, for eksempel i lokalene til Humanetisk Forbund, ville det blitt en politisak med illeggelse av en klekkelig bot eller noen måneders fengsel.

Guds lam ønsker oss stadig fred, sin fred, ikke den fred som verden gir. Løven av Juda, derimot, utbryter: «Tror dere jeg er kommet for å bringe fred på jorden? Nei, sier jeg dere, ikke fred, men splid, – om det er fem mennesker i samme hus, skal de fra nå av være i strid med hverandre: tre mot to og de to mot de tre ...» (Luk 12,51).

Mannen går med en skjult drøm om en gang å oppnå heltestatus. Kanskje en genetisk reminisens fra tyve-

tusen år tilbake i forhistorisk tid da den karen i jaktlaget som ga det fremstormende villsvinet dødsstøtet med sitt spyd, ble dagens helt og vant kvinners gunst. Den moderne mann har få sjanser til å oppnå heltestatusen. Som fattig erstatning sitter han foran skjermen og identifiserer seg med den uovervinnelige James Bond eller en annen type av samme kaliber. Vi prester – av redsel for å miste våre kvinnelige gudsydkere – preker ensidig Guds Lam. Enn om vi noen ganger i året i vår forkynnelse tok den risiko å fremtrylle for menns indre blikk historien om helten over alle helter, Jesus Kristus – Løven av Juda!

Lett modernisert handler historien om den velhavende Guds Sønn, kledd i guddommelig drakt, som trer frem for sin himmelske Far for å redde hans ære og milliarder av mennesker fra evig død. Ja, for ryktet om Satans voksende makt og alle de mennesker han

har klart å trykke til sitt bryst, har nådd de himmelske beboerne. Gud Fader er bekymret. Sønnen sier seg villig til å ofre

alt for å knuse fienden og iverksette en redningsaksjon. Han avkler seg gloriens herlighet, stiger ned til jorden, tar på seg den menneskelige natur som kamuflasjedrakt, lar seg føde inn i en fattig familie, som så vidt unnslipper den grusomme kong Herodes' blodige sverd. Lever som flyktning i fremmed land. Vokser opp i fattige kår, som tømmermannes sønn, i landsbyen Nasaret, mens han i stille kontemplasjon forbereder den heltemodige redningsaksjonen. Så trer han frem for den menneskelige arena, vrenger av seg kamuflasjedrakten. Forteller hvem han er og hvor han kommer fra. Han vinner folkemassene for sitt glade budskap. Men de maktsyke fariseerne, skriftlærde og yppersteprestene står ham etter livet, vil drepe rivalen som har dukket opp. Med beundringsverdig snedighet unnslipper Jesus deres onde anslag – gang på gang. Så kommer *hans dag*. Han gjør det som ingen filmhelt manner seg opp til, går frivillig inn i den sikre død, lar seg spikre til et kors – etter å ha bestått



Vi har spaltet Verdens Frelser i «Guds Lam» og «Løven av Juda».

torturens ildprøve med glans. Langt inn i døden knuser han Satans makt og redder menneskeheten fra den sikre undergang. Men Løven av Juda sitter inne med skjulte krefter, som selv ikke James Bond kan rutte med. Han vekker seg selv opp fra de døde, skrider ut av graven og farer seierrik opp til sin himmelske Far. Der får han lønn som fortjent for utført oppdrag.

En litt banal historie, kanskje, som neppe faller i den forfinede akademikers smak. Nå er det jo ikke akademikerne som er vårt problem, men de hundretusener av vanlige mannfolk som er kommet på avstand fra Kirken fordi Kirken i sin forkynnelse har forsømt Løven av Juda. Jeg tror det er i denne retning menn skal orientere seg religiøst, for så i beste fall å la seg innrullere i Kristi hær, for sammen med Løven av Juda å kjempe for den gode sak, mot mørkets ødeleggende krefter.

Guds lam skal fortsatt få utfolde sin milde godhet i den beste del av menneskeheten, som nok er kvinnes verden, men menigheten må ikke bli så feminisert at Løven av Juda blir fortrenget til det religiøse mørkekammer. Den hele og fulle Kristus er ikke Guds lam alene og heller ikke Løven av Juda alene. Det dreier seg om to vesentlige sider ved Jesu menneskelige natur som flyter sammen i harmonisk enhet.

Mannens egenskaper

La oss se litt på de egenskaper hos mannen som David Murrow i *Why men hate going to church* savner i våre menigheter i dag, og som han mener må komme tilbake skal kristendommen få fremgang. Vi vil også – noe forfatteren ikke ser som sin oppgave – prøve å finne ut hvorfor mannen i forhistorisk tid måtte tilegne seg disse egenskapene som genetisk er ført videre til dagens mann.

Risiko

Mannen blir oppglødd når han får risikofylte oppgaver – særlig de yngre. Kvinner tar mindre risikable sjanser enn menn – særlig når det gjelder plassering av penger. Menn bringer sin holdning med seg inn i menighetene. Kirker

som ikke løper risikoer, sykner hen. Jesus klargjorde i lignelsen om talentene at å ta risikoer er nødvendig for å takkes Gud. Jesus roste de to tjenerne som løp risiko med de pengene som var dem betrodd, og slik fordoblet formuen. Han forbanner tjeneren som grov sin ene talent ned i jorden, kaller ham en «ussel og lat tjener» (Matt 25,19–30).

I forhistorisk tid var all jakt på byttedyr risikofylt. I de dype skoger kunne rovdyr angripe jaktlaget. Jegere som ikke tok risikable sjanser, kom tomhendte tilbake til hulen eller det store skinnteltet, noe som resulterte i gråt, klage og sultihjel. Kvinnen i hjemmet tok ikke risikoer når diebarnet illskrek eller svevde mellom liv og død. Hun dempet også all ufred når mennene ble for brautete og ville sloss like foran øynene på barna. Risikofylte scenarioer måtte unngås. Her skulle freden råde. Den skulle hun formidle.

Løven

Menn tenderer mot å sette lover høyere enn relasjoner. Kvinner setter vanligvis relasjoner høyere enn lover. Liberale menigheter, ledet av kvinner, ønsker ut fra de reneste motiver å omtolke Bibelens lover så alle føler seg elsket og godtatt. Dette er en velkjent vei til tårer. Menigheter som oppgir lover, mister medlemmer. Menn er tilbøyelige til å være mer ortodokse i troen. Deres innsats for lovbudene holder en menighet fra å fremme en grøtet, moralsk relativisme. Slike menigheter får vekst. Teologisk liberale menigheter opplever dyp tilbakegang.

I forhistorisk tid var lover på sjø og vann et must for å overleve. Familiens overhode satte hver mann – etter deres evner og mot – til spesielle oppgaver når hvalen skulle harpuneres, eller de nærmet seg bjørnen i skogholtet. Den som brøt loven, var en niding som ingen mer kunne stole på. Også fredsavtaler mellom fiendtlige stammer ble lovfestet, og ve den mann som brøt loven! Kvinner i hjemmene brøt alle livstruende lover når diebarnet svevde mellom liv og død, eller når stormen raste rundt boplassene. Å redde liv var for henne viktigere enn alle lover.

Styrke

Menn verdsetter styrke høyt. Den trengs både fysisk og psykisk i våre menigheter når saker skal gjennomtenkes og settes ut i livet på kort varsel. En amerikansk forsker, Ewin Louis Cole, sier: «Du kan lære spiritualitet av kvinner i Kirken, men du får styrke av menn.» En annen forsker, Gordon Dalbey, skriver: «En unik og i sannhet imponerende styrke stiger når menn samler seg: den styrken Gud gir kollektivt til menn for å få hans arbeid gjort i verden.»

I forhistorisk tid var styrke en betingelse for å overleve hos nomadene. Det gjaldt for både menn og kvinner. Også de siste kunne være råsterke. Men det var mennenes fysiske og psykiske krefter som ble aktivert når feider ble utkjempet mellom ættene.

Penger

Penger er dessverre nødvendige for å styre en menighet. Kvinner er flinkere enn menn til å få endene til å møtes. Menn er dyktigere enn kvinner til å skaffe penger til husholdningen. En åpenhjertet pastor sa en gang til Murrow: «Når Sally kommer til kirken alene uten Sam, da får jeg tiende av hennes husholdningspenger. Når de to kommer sammen, får jeg tiende av hans sjekkhefte.» En kirke kunne tredoble sine inntekter bare ved å engasjere menn, mener forfatteren.

I forhistorisk tid måtte mannen tenke flere skritt foran dagen i dag. Jakt og fiske måtte drives så intenst at forrådene av mat strakk til også når nøden meldte sin ankomst. Å grille offerdyret og dele ut kjøttstykkene til mann, barn og tjenere var kvinnens suverene oppgave. Å skaffe mat til familien var hovedsakelig mannens plikt – hans økonomi.

Menns frustrasjoner

I femtiårene var det en rekke prominente menn med god utdannelse og lang erfaring som ledet menighetene i Amerika. De opplevde en eksplosiv vekst. Etter hvert har disse trukket seg ut av alt menighetsarbeid, fordi de ikke

lenger kan lede slik menn leder. Hvis de allikevel fortsetter i sine styreverv, må de gjøre det på kvinners premisser. Første bud da er å være omsorgsfull på grensen mot det sentimentale. På menighetsmøter skal det snakkes om hver liten fillesak i det uendelige. Ingen fortgang! Objektive saker som skal behandles, assosieres med problemer kvinnene har i sitt private liv. Ingen skal klubbes ned. Alle skal komme til orde. Her skal det vises mild forståelse og empati. Også den timelange skravlende møteplageren kan ha godt av å få tømt seg blant trosfeller. Møtene varer i det uendelige. Det kvitres *langs* bordet, på kryss og tvers *over* bordet. Den mannlige leder faller av lasset, forstår ikke hva som foregår, føler seg overflødig. Har ikke fått igjennom saker han mener er livsviktig, for menigheten.

Konflikter som oppstår, blir taklet feminint. Menn vil ha åpen konfliktløsning og helst så fort som mulig. Mannlige replikkvekslinger kan bli vel røffe, men de kan være nødvendige for å komme videre. Av kvinner forventes at de unngår åpne stridigheter. I det ytre bevarer de en høflig tone, i det private kan de være ondskapsfulle og hevngjerrige. Intriger og sladder skaper miljøer hvor menn ikke trives, skriver forfatteren.

Løsningen på dilemmaet kjønnsdifferanse (*Gender gap*) ligger åpen i dagen. Kvinner må sette seg inn i mannens kjønnsbetingede psykologi, la mannen få være mann og så trekke ham – eventuelt velge ham – inn i menigheten, for her å gi ham ansvarsfulle oppgaver – kanskje mest av praktisk art. Dette vil over tid smitte over på mannens kirkegang.

En menighet ledet kun av menn, går snarlig i oppløsning. En menighet kun ledet av kvinner, stagnerer. Idealet må være: kvinne og mann, hand i hand.

Feminisering av messen?

Som prest rykker en tanke meg tett inn på livet: Har vi ikke også feminisert forståelsen av messen? For kvinner har måltidet til alle tider vært viktig, ja, viktigst. Det falt inn under hennes ansvarsområde. Det er nærliggende å

tro at dette også har formet hennes forståelse av messen: Det er det eukaristiske måltid alt skal fokuseres på. Sant nok – vi kan aldri verdsette mysteriet, den hellige kommunion, høyt nok.

Men ved denne ensidige fokusering av måltidet rykker andre viktige deler av messens liturgi i bakgrunnen og – dessverre – prestens rolle alt for mye i forgrunnen. Det forventes at han forbereder måltidet vendt mot folket. Denne skikken har, som kardinal Ratzinger skriver i *Liturgiens ånd*, ført til «en klerikalisering, som man aldri har sett maken til tidligere» (han er gentleman nok til ikke å nevne kjønn i denne sammenhengen). «Nå», skriver han, «blir presten det egentlige holdepunktet for det hele. Alt avhenger av ham. *Man må tydelig se ham* [kursivert av meg] (...) Menigheten blir formet til en krets som er lukket i seg selv.» Ja, men så er det de som vil si: «Det er så godt å se hva som skjer på alteret når presten forbereder måltidet.» Til det vil jeg spørre litt fleipete om det er god tone, når man blir invitert til et selskap, å stikke innom kjøkkenet for å se hvordan festmåltidet blir tilberedt? Dessuten ser man ikke hva som *virkelig* skjer på alteret. Konsekrasjonen av brød og vin unndrar seg både prestens og menighetens blikk.

Nei, få presten ned fra «pidestallen». I sakristiet har han ikledd seg den klerikale uniform – messeklærne – nettopp for at hans individualitet skal drukne og hans rolle som blott og bart et redskap, skal fremheves. La ham – sammen med menigheten – som i all liturgi like opp til 1600-tallet – få vende seg mot øst. Messen er Guds folks mentale vandring i østlig retning mot den oppstandne Kristus, den uovervinnelige sol. Presten går i spissen for menigheten og leder marsjen. Underveis bringer det vandrende Guds folk det eukaristiske offer frem for sin himmelske Far (det offer som i dagens messefeiring nærmest er gått i glemmeboken) og mottar

et himmelsk måltid som styrker dem i vandringen mot øst.

Bringer ikke slike tanker en viss maskulin likevekt inn i messeforståelsen, kanskje mer tiltrekkende for jegeren som i tusener av år har vandret i skog og fjell for å skaffe næring til kone og barn? Vil han lettere enn nå føle seg hjemme i Guds folks vandring mot «de evige jaktmarker»?

Teresa og Johannes

Noen skimter en årsak til *the gender gap* i mystikernes forskjellige spiritualiteter og lesningen av deres skrifter. De tenker gjerne på to store mystikere på 1500-tallet, Teresa av Ávila og Johannes av Korset – en kvinne og en mann, begge medlemmer av karmelitterordenen. Jeg vil være ytterst forsiktig og kortfattet når det gjelder å beskrive forskjellen mellom deres

spiritualiteter siden jeg ikke har spesialkunnskaper om mystikk generelt.

Noe som slår enhver leser av deres skrifter, er enheten i det *målet* de streber mot. Men beskrivelsen av *veien* som fører til målet, er vidt forskjellig. Skyldes dette at den ene er kvinne og den andre en mann? Ja, hvorfor ikke? Thomas Aquinas formet den ofte siterte setning: «Nåden bygger på naturen og fullender denne.» Teresa har en kvinnelig natur og Johannes en mannlig. Er det ikke da rimelig å anta at Gud ved sin nåde lar de to oppleve det kontemplative (mystiske) liv på forskjellig vis – i samsvar med deres kvinnelige og mannlige natur? Gud vet at kvinne og mann – tross deres likeverd – er forskjellige i de egenskaper han ga oss da han hevet oss opp over dyreriket og ga oss en åndelig sjel – egenskaper som under evolusjonen i tusener av år, i kampen for tilværelsen og på grunn av rollefordelingen, ble ytterlig genetisk differensiert.



Som prest rykker en tanke meg tett inn på livet: Har vi ikke også feminisert forståelsen av messen?!

Teresa skriver – noen vil si lettfattelig – i boken *Den indre borgen* om vandringen gjennom borgens seks rom til det syvende rommet, som er målet for vandringen. I beskrivelsen av den overnaturlige lykke hun opplever i det siste rommet, benytter hun seg av brudemystikken, som har sine røtter i Den hellige skrift. Hun taler om et åndelig bryllup hvor hun blir tatt til ekte av Kristus. Vandringen opp til borgens innerste rom er strevsom, krever utholdenhet og mot, men hun blir stadig styrket av intellektuelle og imaginære visjoner som blir gitt henne av Jesus. Hennes åndelige utvikling kan skje i uforutsette sprang: Sterke religiøse opplevelser får henne til å sette strek over tidligere livsformer i ordenslivet og velge helt nye. Tross motstand, sladder og bakvaskelser fra de «beskodde» søstrene i det klosteret hun forlater – for å grunnlegge nye reformerte klostre for reformivrige søstre, som senere fikk tilnavnet de ubeskodde karmelittnonner – vandrer hun ufortrødent fra rom til rom i *den indre borgen*. Det er vennskapet med og kjærligheten til brudgommen som driver henne. Det lyser overnaturlig glede av det hun skriver. Noen mystikere har i ettertid kritisert Teresa for at hun som brud skildrer kjærligheten til brudgommen i litt for folkelige ordvalg. Vår tid tar neppe anstøt av det. Teresa er ikke en kjøl, systematisk skrivende teolog. Hun er en kvinne av folket, som uttrykker seg skriftlig spontant – slik hun meddeler seg muntlig.

Går vi så over til Johannes av Korset, får en inntrykk av at han skildrer en helt annen vei til mystikkens høydepunkt – hvis det ikke var for at han tydeligvis når frem til det samme mål som Teresa – *unio mystica*, sjelens himmelske ekteskap. Veien kan ikke være noe annet enn Kristus, han som sier om seg selv at han er «Veien, Sannheten og Livet». Men de to opplever veistrekningen forskjellig. Skyldes det at den ene er kvinne og den andre mann? Når den ene fremhever et moment som meget viktig i sine skrifter, mens den andre kun nevner det sporadisk, eller den andre utelater det den første fant viktigst på veien, skyldes det kjønnsforskjeller? For å

nevne to eksempler: For Teresa har religiøse opplevelser vært helt avgjørende milepæler på veien. Den sindige teolog Johannes av Korset er skeptisk til alt som smaker av sensasjon. Religiøse opplevelser kan endog være en hindring på veien til enhet med Kristus. Han skriver blant annet: «Man må være klar over at alle visjoner og åpenbaringer har langt mindre verdi enn den minste akt av ydmykhet. For denne åpenbarer virkningen av kjærligheten.» Et annet eksempel: Mens Teresa skriver lite og usammenhengende om mørke perioder på veien, ser Johannes i sansenes mørke natt og senere sjelens mørke natt helt vesentlige og nødvendige trinn på oppstigningens vei til Karmel. Ja, Johannes har med manns mot gitt seg i kast med å analysere disse nettene – som kvinner ofte finner uhyggelige – og gjort den sensasjonelle oppdagelse at *kontemplasjonen* (mystikkens bønn) begynner allerede i sin *passive* form under sansenes mørke natt. Men det lys som Gud nå sender meditatøren, blir oppfattet som mørke fordi hun eller han fortsatt med sanser, sjel og sinn henger fast i den tidligere tradisjonelle *aktive* bønneform. Noe lignende – på høyere plan innen mystikken – skriver han om sjelens mørke natt.

Få av Johannes av Korsets bøker om kontemplasjon er oversatt til norsk. Hadde det ikke vært for Wilfrid Stinissens bøker om meditasjon – han fortolker og sammenfatter Johannes' tanker på en lettfattelig måte – ville Johannes' navn vært mer eller mindre ukjent på våre breddegrader. Men Teresa av Avilas bøker, oversatt til norsk, finner jeg i så mang en norsk bokhylle. Er leserne stort sett kvinner? Skyldes det eventuelt *the gender gap*? Har menn vanskeligheter med å sluke Teresas stil, hennes spiritualitet, ikke minst hennes usminkede brudemystikk? Har vi behov for mer tøffe, fromme bøker med mer mannlig *action*?

Etterord

Under skrivingen av denne artikkelen fikk jeg kritiske tilbakemeldinger når det gjelder mine fantasier om de forhistoriske årsaker til *the gender gap*: Jeg trykker

kritikken til mitt bryst. Her gjør jeg meg uten tvil skyldig i adskillig *science fiction*. Det er nok også riktig at de fleste kvinner som fyller våre kirker, har utenlands bakgrunn. Det gjelder Norge, men ikke sydens land og slettes ikke Amerika. Og majoriteten av de kvinner som sitter i styrevern og kjemper for at våre katolske menigheter skal bli integrert i det norske samfunn, har vel norsk bakgrunn. Dessuten er mine betraktninger tenkt å være allmennkristne, noe jeg ikke har fremhevet sterkt nok. Så her – hva Den norske kirke og andre trossamfunn gjelder – har kritikken ingen relevans. – Ro, ro til fiskeskjær?!

Pater Olav Müller SS.CC. (f. 1924) er en skattet skribent og foredragsholder. Han er Norges eldste katolske prest.



Qvinden er Mandens
Samvittighed.

Søren Kierkegaard
Enten – Eller



Domkirkeruinene på Hamar.
Fotograf ukjent. Public domain (Creative Commons 3).

Hamarbispens babylonske fangenskap

Et femhundreårsminne

I 1512 døde biskop Karl Jensson Skonk av Hamar under uklare omstendigheter, mens han var i den danske visekongen, hertug Christians varetekt. Eller rettere sagt: kastet i fengsel uten rettergang og dom av en utvalgt tronfølger – en handling som vakte betydelig oppsikt i samtiden og stod som et «mene tekel» for Den katolske kirkes fremtid i Norge.

SE Det hertug Christian brukte som påskudd for å gripe og fengsle biskop Karl, var et bondeopprør på Hedemarken som var begynt like før jul 1507 av bønder som mente seg utsatt for alvorlige overgrep i form av hardhendt inndriving av ulovlige skatter. Bondeføreren på Hedemarken, Herlog Hudfat, og opprørerne hans var i ferd med å bli slått ned. Men så klarte de å ta seg frem til Hoff kirke på Toten, enten for å søke tilflukt der eller bruke den som forsvarsverk. En av partene satte imidlertid kirken i brann. Den fikk store skader, og oppløpet endte med at hertug Christian tok bøndene til fange og stengte dem inne i den store kjelleren på Hoff prestegård. Lite er kjent om dette opprøret, det meste vi vet er hentet fra et brev som morapresten Arvid Siggeßons skrev i 1508. Her antyder han at hertug Christian hadde hatt hjelp fra biskop Karl til å slå ned opprøret. Og når bondeopprørerne var tatt, sendte han biskopens folk tilbake til Hamar: «... så redh then wnge herre jn på Toten och ther sænde han biscop Karls folch fran sigh och hem

til Hammar till honnum. Seeden drogh then wnge herre need moth Oxle [Oslo].»

Opprørerne, som satt som fanger i kjelleren på prestegården, skal ha oppgitt biskop Karl som anstifter til og hovedmann bak opprøret. Kilden til denne påstanden er hertugen selv. Først langt senere, da han var tilbake i Oslo, har danskeprinsen så pønsket ut sin snedige plan for å kvitte seg med hamarbispens.

Hertug Christian til bispeborgen

Hertug Christians planer ble satt i verk i begynnelsen av februar 1508. Da ble biskop Karl gjentatte ganger bedt om å komme til Borgeysla til kyndelsmessetinget i Sarpsborg for å møte hertug Christian. Til sist dro biskopen, «og det lader sig formode, at han nødig og med bange Anelser drog av sted.»

Kort tid etter at biskopen var reist, dukket plutselig hertug Christian opp foran bispeborgen i Hamar med et overmektig følge på hele 500 mann, deriblant

60 «hoffmenn», som trolig var soldater fra Akershus festning. Resten var «Kjøbmænd fra alle Kjøbstæder, Baadsknægte og allehande løst Parti». Fra porttårnet i bispeborgen kunne man skimte biskopens hest og slede, men den som satt i sleden var ikke biskop Karl selv – det kunne man imidlertid ikke se fra porttårnet. I sleden satt Oslos danske biskop, Anders Mus. «Denne ynkelige Prælat, et Creatur af Christiern», var nylig blitt innsatt på bispestolen takket være kong Hans' gode forbindelser i Vatikanet. Biskop Karls fogd var heller ikke til stede i bispeborgen, han var ute «i Forretninger» og ante ingen fare; biskopen selv hadde jo gitt ordre om at det skulle brygges og bakes mens han var borte. Han ventet nemlig at hertug Christian skulle komme på besøk til fastelaven.

Hertug Christian brukte list og lureri for å komme seg inn i den befestede bispeborgen uten strid. Han ropte opp til vakten at han måtte åpne porten og slippe både ham og biskopen inn fordi de hadde svenskene i hælene og var i stor fare. Dermed ble porten lukket opp:

[Hertugen] kom inn med det samme, og straks grep han hvert barn og inntok alt på fiendevís og lot plyndre kirken. Kanniker, prester og alle de bønder som hadde noe, lot han gripe og legge i hefte, somme ble beskattet ut over deres formue, og somme dro til skogs som ville dyr, så det er en ynk på det fattige presteskap og almue, som man aldri hørte maken til.

Morapresten, Arvid Siggeßon, som referer denne beretningen, legger til at hertug Kristian etterpå hadde holdt Åkersting med bøndene på det gamle tingstedet Åker i Vang. Han hadde lagt svære skatter på bøndene og «bepist bispegården grundig». Det var hertugens mening å knekke Hamarbispens makt for alvor. Derfor sa han også: «Hvilken biskop der kommer, da kan han bo i Ladegården som han vil, men slott eller murede gårde skal de ikke få sette seg i.»

Dette er ord som klart og tydelig minner om farfaren, kong Christian Is planer for en gjennomgående endring av kirken og peker fremover mot reformasjonen. Nå kunne det settes makt bak planene. Christian I ville ta fra alle høvdinger og biskoper deres verdslige makt, slik at ingen av dem skulle ha borger eller festninger eller verdslig rett, og ikke ha andre boliger enn ved domkirkene. En erkebiskop skulle ikke ha større inntekter enn at han kunne holde 12–15 hester, og andre biskoper 8–10 hester. Domherrene skulle spise ved samme bord og fra samme gryte, og hver skulle bare ha én svein. Hadde Kirken større inntekter enn det som trengtes til dette, skulle det legges under kronen.

Hertugen beslagla også bispestolens inntekter, og han innsatte en verdslig bestyrer, Knut Knudsson, for bispegården og bispegodset. Det finnes et vitnesbyrd om hans administrasjon av bispedømmet, der han som «Høvedsmand paa Hammergaard paa min naadige Fyrste, Hr. Christierns Vegne», gir en kirkeverge kvittering for avlagt regnskap til Hamar domkirke for Alms kirke i Fron i Gudbrandsdalen.

Biskopen i fengsel

Biskop Karl selv satt som fange i biskop Anders Mus' bispegård i Oslo, plassert der av hertugen, mens hans reisefølge var blitt kastet inn på Akershus festning. Å fengsle en biskop var ifølge kirkeretten et meget alvorlig overgrep. Den som våget noe sånt, ble automatisk ekskommunisert (*excommunicatio latae sententiae*), og det samme gjaldt for dem som hjalp ham. En slik fremferd kunne til og med føre til et interdikt over hele landet. Men det var slutt på de tider da den som forbrøt seg mot Kirken, kunne frykte alvorlig inngrep fra Roma. Der satt Julius II på pavestolen, i «et pontifikat preget av simoni, politikk og vold. Riktignok var Julius fri for nepotisme og moralske utskeielser. Men under hele sin regjeringstid var han bare opptatt av å gjøre kirkestaten større og vakrere, og selv vinne ære». Den danske kong Hans, hertug Christians far, hadde som nevnt gode forbindelser til Vatikanet, og godt med pengemidler.

Biskop Karl var blitt et offer for Christians ulike tiltak for å sikre en sterk kongemakt i landet og samtidig svekke Kirkens innflytelse. Hamar og grensetraktene mot Sverige var politisk og strategisk viktige for den danske kongemakten. Dens ambisjon om å samle de tre nordiske riker under den danske kronen, var en viktig drivkraft bak hertug Christians handlingsmønster. Han måtte i alle fall unngå at svenskene kom i posisjon til å erobre Norge, i det minste forhindre at en svensk geriljakrig bandt opp danske styrker, som ellers kunne brukes til å erobre Sverige.

En svensk biskop

Biskop Karl Jensson Skonk var svensk, født på gården Billsta i Hackås i Jämtland ca 1460. Hans foreldre var Katharina Wibjørnsdatter og Jens Karlsson, som ble kalt både «välboren man», «väpnare» og trolig også ridder. Familien tilhørte en gren av Skanke-ættene, som har mange etterkommere både i Norge og Sverige. Hans onkel var ridderen Ørjan Karlsson Skanke, som tilhørte lavadelen i Jämtland, og var en av kong Karl Knutsson Bondes fremste menn. Han hadde blitt adlet i Trondheim i 1449, da Karl Knutsson ble kronet til norsk konge. Slik avanserte han til den norske høyadelen. Da kong Karl Knutsson gjorde innfall i Norge i slutten av 1452 og begynnelsen av 1453, ble han brukt av kongen som hærfører. Han ble senere medlem av kong Karls svenske råd, og var i 1457 «Förlofware» – befalingsmann – ved Stockholm slott. Da den danske kong Christian I inntok Stockholm i 1457, ble herr Ørjan og andre av kong Karls tilhengere tatt til fange og mishandlet av danskene. Han døde i 1474 i Hov i Hackås. «Om Skunken berättas, att då han gick från sin gård Hov till kyrkan, lät han breda ut en purpursmatta från gården till templet. Det var ej ofta man såg sådan prakt i Jämtland.»

Biskop Karl hadde som man skjønner gode forbindelser over grensen, også på høyt nivå i den svenske maktstrukturen, og kunne slik lett utsettes for mistanker om illojalitet. På den annen side hadde han deltatt på riksrådsmøtet i Kalmar i juni 1505 og der vært med på å vedta at Sverige skulle tilfalle kong Hans. Og han hadde vært med på å felle en dom

for «majestetsforbrytelse» over de svenske riksrådene, som ikke hadde møtt frem til Kalmarmøtet.

Karl Jensson kom i temmelig ung alder til Hamar, men det er ikke kjent når. I 1486 ble han innskrevet som student i Rostock, der han studerte i et par år. Han er blitt omtalt som magister, og det er vel trolig at han har studert kirkerett, som vel var det vanligste studium blant prelater på den tiden. Han var korsbroder (kannik) ved domkapitlet i Hamar 1491–1497, og fra 1497 også «kirkeherre» eller sogneprest på Toten. Fra 1500 var han biskopens Official, og i 1504 eller 1505 ble han valgt av domkapitlet til ny biskop. I alle fall opptrer han på riksrådsmøtet i Kalmar i juni 1505 som «utvalgt biskop av Hamar». Her ble han trolig viet av erkebiskop Gaute, og har vel samtidig fått kongens samtykke til å bestige bispestolen.

Erkebiskop Gaute

Den som *måtte* reagere på det brutale anslaget som hertug Christian rettet mot en av Kirkens menn, var erkebiskop Gaute i Nidaros. Den 31. mai 1508 sendte han et brev til kong Hans med klage over at «wor naduge unge herre haffuer biscop Carl i Hammar j fengilsæ oc hans gaard fra honum taket oc alle hans tiænere». Dette syntes erkebiskopen ikke kunne være lovlig fremferd – det var ikke tilbørlig at Den hellige kirkes personer og især biskoper og prelater «næffses» eller rettes under legmenns vold og avsettes uten lov og dom. Erkebiskopen ber om at biskop Karl, som alltid har vært kongen og riket tro, må komme til sitt igjen og svare for seg for «tilbørlige», det vil si geistlige, dommere. Erkebiskopen avslutter brevet sitt med en bønn om at hertug Christian ville la alle nyte lov og rett, og ikke «fortyng» allmuen med nye pålegg og besværing. Det hersker ingen tvil om at erkebiskopen hadde kirkeretten på sin side; biskoper og andre prelater som var tatt i forvaring, skulle straks gjeninnsettes i sitt embete før lovlig anklage mot dem kunne settes frem.

Svaret fra kongen kom utpå sommeren, i juli 1508, og det var både svevende og unnnvikende. Kongen skriver at han kvier seg for å være dommer i saken, men lover at biskop

Karl skal komme til å svare for sine tilbørlige dommere. Han påstår også at «wor keræ søn» har skrevet om saken og bedt om dommere fra paven og den romerske kirke.

«At dette allerede nu er skeet, er dog ganske usandsynligt. Et par Aar senere er der derimot skrevet fra Kong Hans' Cancelli til en Cardinal (Marcus af Præneste), der var Kongens Commissionær ved Curien, og i Brevet til denne fortælles vel, at der allerede tidligere er skrevet til Paven, men efter noget saadant Brev leder man forgjeves i Kong Hans' latinske Copibog for disse Aar», skriver professor Ludvig Daae.

Erkebiskop Gaute hadde også skrevet til sin danske kollega, erkebiskop Birger av Lund, og bedt om hjelp til å få biskop Karl fremstilt for tilbørlige dommere. Erkebiskop Birger oppfylte anmodningen, og skrev tidlig i juli 1508 til kong Hans, men heller ikke denne henvendelsen førte til noe. Også biskop Jens Beldenak av Fyn grep inn i saken. I et brev kan han fortelle at hertug Christian på et rådsmøte i Varberg hadde tilbudt erkebiskopen av Lund eller hvilken som helst annen prelat i Danmark å få motta biskop Karl og innestå for hans opphold. Men både erkebiskopen og alle andre tilstedeværende prelater hadde erklært at de ikke ville påta seg å holde ham i varetekt hos seg, og samtidig garantere at han ikke ville flykte.

Biskop Karl forble i fengsel, men ble allerede i 1508 flyttet fra Oslo til Båhus festning. Trolig følte hertug Christian at han hadde sikrere kontroll med ham der. Her satt han i det tårnet som kalles «Fars hatt», der det var fangerom uten lystilgang i kjelleren.

Biskop Karl dør

Omsider ble pave Julius II orientert om fengslingen av biskop Karl. I et brev utstedt i Laholm 17. desember 1512 av en pavelig nuntius, friseren Idzard Gravius, gis det en kort fremstilling av saken, «selvfølgelig paa den for Christiern gunstigste Maade og, om jeg saa maa sige, nedskreven efter hans Dictat». Trolig også betalt for i klingende mynt! I dette brevet kunne hertug Christian opplyse at biskop Karl var død, og han lot den pavelige nuntius avløse seg fra de

kirkestraffer han «muligens» kunne ha pådratt seg i forbindelse med den saken. Vi får høre, skriver Ludvig Daae, at de fangne opprørerne «godvillig» hadde tilstått at biskop Karl hadde vært opphavsmann og bannerfører for «den blodige Tumult», og at det også fantes andre «ikke ringe Indicier». Det fortelles videre at biskopen skulle ha forsøkt å rømme til Sverige i stedet for å innfinne seg hos hertugen, at han ble grepet under flukten og plassert under bevoktning, ikke fordi han ville straffe ham eller være dommer i egen sak, men fordi hertugens hensikt var å henvende seg til «vor helligste Fader, Paven» og kurien om denne biskopens «notoriske Forbrydelse»! Hertugen hadde gjentatte ganger, påstår han videre, henvendt seg til paven, men ikke fått svar.

I dette brevet var det i alle fall én faktisk opplysning, nemlig den at biskop Karl var død. Det fortelles at Christian var blitt lei av å ha biskopen under stadig bevoktning, og at han derfor hadde bestemt seg for å sende ham til erkebiskop Erik Valkendorf i Nidaros, en prelat som han mente å kunne stole på. Men så døde Karl altså i Oslo mens han var på reise fra Båhus til Trondhjem. Den pavelige nuntius avslutter brevet med at hertug Christian har anmodet om å få motta absolusjonens beneficium for sin samvittighets og sin sjelefreds skyld, og for å vise seg som en katolsk fyrste etter sine forfedres eksempel, og så fikk hertug Christian absolusjon av den pavelige nuntius.

Pave Leo X

Men saken endte ikke der. I februar 1513 døde både kong Hans og pave Julius II, og i mars ble Leo X valgt til ny pave. Christian skulle anerkjennes av det danske riksrådet som ny konge, men der mente man nok at den absolusjonen han hadde fått, ikke var tilstrekkelig. Det måtte en ny til – denne gang fra paven selv. Den 12. mai 1513 utsteder den nye paven en bulle stilet til erkebiskop Erik Valkendorf av Nidaros og biskop Lage Urne av Roskilde. Her skriver paven at «Vår ærverdige broder Markus (Vigero della Rovere OFM Conv.), biskop av Senigallia og kardinal til Palestrina» har gjort rede for saken til Karl (Jensson) biskop av Hamar – «som Vi husker godt». I denne redegjørelsen gjengir paven de opplysningene

han må ha fått fra hertugens støttespillere ved kurien. Han skriver at biskop Karl «for lenge siden hadde sammensverget seg mot Vår kjære sønn i Kristus Kristian (II) personlig (...) for gjennom væpnet bakhold å drepe ham». Men Kristian hadde oppdaget sammensvergelsen og «pågrepet selveste Karl sammen med hans kumpaner, holdt den pågrepte fengslet og gitt kumpanene dødsstraff». Videre fortelles det at pave Julius II – «Vår forgjenger» – hadde overlatt saken til to biskoper i Tyskland «for å bli behandlet frem til definitiv dom». Om akkurat dette siste finnes det ikke opplysninger i andre dokumenter. Pave Leo X skriver videre:

Nå er denne Karl død hos den ærverdige broder biskopen av Oslo. Det er fare for at Kristian ut fra pågripelsen og fengslingen av denne Karl – da han foretrakk det som skjedde for sitt livs forsvar og sikkerhet – er havnet under noen mulige kirkelige straffer eller bannstraffer. Når det er slik, har nevnte kardinal ydmykt bedt Oss for denne Kristian – nå konge av Danmark, Norge og Sverige – at han og hans tilhengere og tjenere (som har vært innblandet i nevnte saker og ting) ved apostolisk velvilje må oppnå absolusjonens gode. Vi har funnet det verdig samvittighetsfullt å rådføre Oss med andre vedrørende denne konge og de andre som er omtalt.

Siden Vi altså er villig til på hensiktsmessig vis å rådføre Oss ut fra klar samvittighet og frelsesvilje vedrørende så vel kongen som hans omtalte personer, og idet Vi er imøtekomende til den nevnte kardinals anmodninger rettet til Oss for dem over dette forhold, overdrar Vi herved til dere i broderlighet (idet Vi i Herren stoler på deres læremessige troskap og omfattende integritet) og Vi gir dere mandat til å gå frem summarisk og enkelt, og også direkte og utenomrettslig. Og det kan dere gjøre etter alene å ha undersøkt sannheten om de

faktiske forhold ut fra premissene som dere er blitt nøyaktig informert om, og dersom det for dere ved legitime informasjoner på denne måte eller på andre måter er på det rene med det omtalte angrep. Og videre om denne Vår kjære sønn i Kristus Kristian ikke var årsak til det som skjedde med den førømtalte avdøde Karl (hvilket Vi legger dere på samvittigheten), overdrar og gir Vi mandat til dere til med Vår autoritet å absolvere ham og hans tilhengere i denne sak og hans tjenere – for å berolige deres samvittigheter – fra ekskommunikasjon og alle andre kirkelige bannstraffer, for sikkerhets skyld vedrørende absolusjonen eller annet som sømmer seg for dere (slik som det har vært påkrevd).

Paven avslutter sitt brev med at de to prelatene må motta «legemlig ed» fra synderne om at de skal forholde seg til «den hellige moder Kirken» og godta «bøter til frelse av hvilket som helst slag ut fra skyldens karakter og av andre ting som blir å pålegge».

Historien fikk sin endelige avslutning i gråbrødre-klosteret i København. Her avla Christian ed på at han ville underlegge seg Kirkens dom, og ba knelende om tilgivelse for sin synd. Deretter meddelte biskop Lage ham den pavelige absolusjon i henhold til bullen, og påla ham en bot, men uten å fastsette størrelse på boten.

Biskop Karl Jensson Skonk døde angivelig i bispegården i Oslo etter å ha vansmektet i fire år i et mørkt, kaldt og stinkende fangehull i Båhus festning uten lov og dom. Han ble det første offer for en fyrstemakt som var på god vei til å avskaffe Kirkens selvstendighet og privilegier, og innføre et statskirkesystem der kongen var den suverene hersker. Den historien som skulle kulminere i 1537 kastet allerede lange skygger foran seg.

Tor A. Hanseth er cand.philol. og pensjonert lektor.



Lad Andre klage over, at Tiden er ond;
jeg klager over, at den er ussel, thi den
er uden Lidenskab.

Søren Kierkegaard
Enten – Eller

Om lengselens logikk

Hvordan kan kristen åpenbaring formidles til en samtid som gjerne tror seg tro overlegen? Når man bekjenner en inkarnert Gud, er det naturlig å søke utgangspunkt i allmenn-menneskelig erfaring. Da kan profan litteratur vise seg å ha stort propedeutisk potensiale.

**SE
GJL** I første del av Rainer Maria Rilkes *Tidebønner* finner vi et par strofer som ennå sitrer av intensitet, mer enn hundre år etter at de ble til. De henvender seg til *Den unge broder*, bokens protagonist, som pines av en så plutselig tvetydighet i alle ting. Inntrykk som engang bar budskap om en høyere dimensjon, fremstår med ett truende dennesidig. På marmor-madonnaens hvite kinn flakker ser han nå en fremmed ild. Det han aner, fyller ham med begjær. Det fyller ham også med skam når lysten for innstendig krever lise. Han har sinnene i kok når han blir vår noe uventet: «For der, som gjennom mørke smug, går et sagn om Gud gjennom blodets mørke.» Den unge mannen lærer å heve blikket mens hans samtidig vender det innover:

Jeg skal nok ikke svikte deg,
mitt sinnesdyp: Ha tillit!
En så mangfoldig larm rir i mitt blod,
dog vet jeg godt at lengsel er mitt vesen.

Jeg overgir meg til et veldig alvor
som overskygger meg med kjølig ro.
Du sanselige sinn,
For første gang er du og jeg alene.
Du er så pikelig!
En kvinne i mitt nabolag
gav meg et vink med falmende gevanter.
Det land *du* taler om er derimot så fjernt!
Jeg ser av all min kraft
mot horisonten.¹

Kilden til kjødelig lyst viser seg paradoksalt jomfruelig når den får ytre seg på sanne premisser. Det inkarnerte lystobjekt, derimot, fremstår forgjengelig og frekt, ja litt forfallent. Våre intimeste begjær, skriver dikteren, bærer egentlig budskap om noe fremmed. De inngir hjemlengsel etter et ennå ukjent land. Rilke gjør det klart at spenningen mellom *her* og *der* ikke dreier seg om noen banal sublimering. Han lover i første vers at sansenes

anelser skal holdes i hevd, for det er disse som danner grunnlaget for hans store innsikt: «Ich aber weiß, dass ich aus Sehnsucht bin»; «dog vet jeg godt at lengsel er mitt vesen.»

Dette er ingen uansvarlig floskel, men en pekepinn på noe vesentlig og sant. Ved å postulere lengselen som basis for menneskelig eksistens, viser Rilke til en metafysisk urgrunn som lar seg belegge utfra strengt teologiske kriterier. Det jeg har fore, er først og fremst å vise hvordan en slik utlegning kan se ut. Jeg vil slå følge med en av åndshistoriens største kristne skikkelser, Athanasius av Alexandria, for å se hvorledes han, i sin traktat *Om Ordets menneskevorden*, gir uttrykk for en antropologi bygget nettopp på lengsel. At vi mennesker lengter, mener Athanasius, er tilfellet fordi vi er strukturert slik at ingenting i verden tilfredsstiller oss. Skapt i Guds Ords bilde, finner vi ingen ro før vi gjenoppretter et nærende forhold til det *Logos* som alene gir oss klarhet om hvem vi er.

Etter å ha vurdert Athanasius' lære, innbyr jeg til et dristig byks fremover i tid, utover i rom. Er det engang sånn at lengselen etter Guds skapende *Logos* «er mitt vesen», vil den gjøre seg gjeldende også når Ordet ennå ikke er gjenstand for bevisst erkjennelse. Dette faktum er viktig nettopp i dag, når samfunnet rundt oss stort sett forkaster religion til fordel for fragmenterte «sekulære» vyer. Skal vi formidle troen troverdig til våre ikke-troende samtidige, må vi, mener jeg, forholde oss til deres lengsel med respekt. Vi må vise at kristendommens sannhetskrav er mer enn et stillas oppstyltet omkring menneskets eksistensielle tørst; at det svarer til hjertets uro. Våre forfedre i Antikken var ofte fintfølede på dette området. Kanskje har vi selv en del å lære.

Som et skritt i denne retning, vil jeg forsøke å føre en dialog med et verdslig forfatterskap som, såvidt jeg kan se, teller blant de mest formfullendte uttrykk for

lengsel i vår samtid: Andrei Makines romanunivers. Så ser vi til slutt hvordan vi kan bygge bro fra en kirkelærer i det fjerde århundre til en sekulær forfatter i det enogtyvende.

Athanasius

Apologien *De incarnatione Verbi* ble til under Athanasius' eksil i Trier fra 335 til 337. Athanasius ble utstyrt med sin hyrdestav tre år etter å ha vært med på Nikeakonsilet, som definerte rett tro i forhold til Jesu Kristi guddom. Nikeas vedtak maktet dog ikke å utrydde avvikende meninger. Da Athanasius fartet nordover fra Nilens munning, var kampen mot ariansk kjetteri, læren om at Kristus er en skapning blant det skapte (om enn på sublimt vis), ennå hans prioritet. Traktaten *Om Ordets menneskevorden* er myntet på Arius og hans disipler. Den

begynner med et klassisk forsvar for nikensk lære utfra Skriften, som begge parter bekjente seg til. Men Athanasius nøyet seg ikke med å samle bibelsk kasteskyts. Han utla også

følgene av rett kristologi for kristent levnet. For det som står på spill i læren om Kristi natur, sier han, er mer enn abstrakte utsagn. På vektskålen ligger Bibelens visjon om vår bestemmelse som mennesker, vårt kall til å bli «som Gud». Det er dette kallet som interesserer oss. For å begripe hvordan Athanasius forklarer det, må vi følge ham gjennom tre etapper: Først må vi se hva mennesket var «i begynnelsen»; vi må så se på skipbruddet som inntraff ved Adams opprør mot Guds vilje; for endelig å befatte oss med Guds inkarnerte redningsaksjon.

I traktatens første paragraf fastslås et prinsipp som ligger til grunn for alt Athanasius senere har å si: Det er «ved [Ordet] at den gode Fader legger alle ting til rette; alt rører seg ved ham og får liv ved ham» (1.1).² Tanken om Guds *Logos* som Treenighetens agerende ledd i skaperverket går tilbake til Johannesprologen, som



Er det engang sånn at lengselen etter Guds skapende *Logos* «er mitt vesen», vil den gjøre seg gjeldende også når Ordet ennå ikke er gjenstand for bevisst erkjennelse.

gjenspeiler en lang tradisjon i hellenistisk jødisk tenkning. *Logos*, Ordet, det er Guds Visdom som boltrer seg for Faderens åsyn og gjør Gud, uantastelig i sin evighet, synlig og begripelig. Når Visdommens bok sier til Gud, «Du skapte alle ting ved ditt Ord», og, «ved din Visdom dannet du mennesket» (9,1–2), var de første kristne sikre på at dette var samme Ord og Visdom som «ble kjød og tok bolig blant oss». Det er maktpåliggende å huske hvor bokstavelig kirkefedrene leste verset om at alt ble til «ved ham». Det forutsettes av symmetrien Athanasius sporer i Guds virke. Traktaten går nettopp ut på å vise at skaperverket *fornyes* av det samme Ord som lagde alt ut av intet. Menneskets frelse svarer til dets tilblivelse (1.3), selv om Ordets annet initiativ er herligere enn dets første.

Hvorfor skapte Gud verden? Han skapte den fordi han *ville*. Gud er ikke betinget av nødvendighet (1.3). Han er *fri* (3.1), og han er *god*. Ja, «han er all godhets kilde. [...] Han skapte alle ting utav intet ved sitt eget Ord, vår Herre Jesus Kristus» (3.3).

Blant skapte ting stod mennesket fra begynnelsen av i en særstilling, idet det skulle fritas fra en metafysisk begrensing som ellers gjaldt hele skaperverket. I bakgrunnen her står et prinsipp først utlagt av Aristoteles, som var gjengs oppfatning i det fjerde århundre: Et vesen utgått fra intet har av nødvendighet en betinget eksistens; det kan ikke bestå evig, men trekkes tilbake mot sin opprinnelse i ikke-væren. Kun det evige kan, med andre ord, leve evig. Siden Gud i mennesket speilet seg selv, ønsket han å gi det andel i sin evighet:

Derfor ikke bare skapte han menneskene slik han hadde skapt alt annet liv; han lagde dem i sitt bilde og gav dem del i sitt eget Ords kraft, slik at de så å si ble utstyrt med en skygge av *Logos*. De ble «logiske» selv, fullt i stand til å forbli i en salig tilstand. I paradiset fikk de leve et sant liv, et liv lik englenes (3.3).

Jeg har her oversatt «Ord» og «*Logos*» om hverandre for å kunne benytte meg av et athanasiansk ordspill uten å lyde altfor absurd på norsk. Når Athanasius kaller mennesket «logisk», tenker han naturligvis ikke på en begavelse for analytisk abstraksjon. Han mener noe langt mer håndgripelig. Mennesket er «logisk» [*logikos*], fordi det har del i Guds *Logos*. Fra begynnelsen av bærer det på en hemmelig kraft til å realisere den «logiske» komponent i seg selv, og således å heves fra menneskelig til guddommelig liv.

Dette er Guds plan. Han *vil* at vi skal leve evig og gir oss fra sitt hold et løfte. Det lyder slik: Hvis mennesket bevarer nåden det er utstyrt med og forblir i samspill med Guds vilje, skal det få en lykkelig tilværelse i paradiset, og deretter evig liv i himmelen (3.4). Fra første stund lever mennesket således i spenningen mellom det det *er* ved sin natur (*kata fusin*) og det det er kalt til å *bli* ved Herrens løfte (*kat'epangelian*). Vår forgjengelighet – døden, altså – hører inn under det første, men holdes i sjakk av det andre. Å være menneske er å næres av lengsel etter å overskride grensene for vår egen natur.

Vi bemerket at Gud er suverent *fri*. Hans frihet er innprentet på vår menneskenatur også, som en bestanddel av bildet vi er skapt i. Selvsagt gjorde Gud regning med muligheten for at vi kunne bruke denne gaven feil. Derfor beskyttet han løftet om uforgjengelighet med et påbud: Velger vi å forbli gode, står alle dører åpne til et liv som ligner Guds; velger vi derimot å bli onde, overgir vi oss til vår forgjengelige natur, som bytte for døden (3.4). Udødelighet lå innenfor rekkevidde av menneskets *valg*, et valg det ikke tok, med katastrofale følger. Ønsket om å bestemme selv, viste seg sterkere enn evighetstrangen, selv om denne illusoriske autonomi i virkeligheten kveler sann frihet. Ved å vende blikket bort fra Gud for å følge sin egen tilbøyelighet, omfavnet mennesket døden. Det hevdet sin skapte natur på bekostning av sitt overnaturlige kall, og forkastet slik Guds løftes forvandlende kraft. Umiddelbart ble det da også innhentet av sitt

naturlige tilbaketog mot intet (4.4): «Døden skal du dø», lød Herrens dom, varslet på forhånd.

Etter syndefallet stod mennesket igjen kun som det det var, uten mulighet til å bli, inntengt i en kvelende begrensning. Det var skapt «med henblikk på» uforgjengelighet, og hadde alt det trengte for å fullbyrde dette kall (5.2; 4.6). «Gud skapte oss ikke bare fra ikke-væren til væren; ved sitt Ords nåde gav han oss den gave at vi kunne leve *kata Theon*» (5.1). Istedenfor å leve slik, «ifølge Gud», det godes opphav, ble mennesket det ondes oppfinner (5.3), drevet av en pervers energi *mot* guddommelige liv. Ikke bare var det redusert *til* sin natur. Det forbrøt seg *mot* naturen. Verden, fra å være en liflig have, ble et verksted for nytelsessyke, for ødeleggelseslyst, vold og krig (4.4). Det som skjedde, var at menneskets svevende *lengsel* vek for et tyngende *begjær*. Dets «logiske» preg av Guds bilde ble utvisket (6.1).

En slik tilstand var mer en Gud kunne holde ut. Vårt fall, sier Athanasius, berørte ham straks i hans velsignet sårbare punkt, hans menneskekjærlighet (4.2). På en eller annen måte måtte han reparere følgene av Adams fall uten å gå på akkord med sin egen rettferdighet (7.1). På dette stadium er det viktig at vi merker oss hva som, etter Athanasius' syn, egentlig stod på spill, for hans perspektiv kan på oss virke uvant. Guds inngripen ved inkarnasjonen dreide seg ikke hovedsakelig om synd eller frelse i ordets grunnbetydning («å løskjøpe»). Det dreide seg om gjenskapelse. Problemet som krevde en løsning, var ikke *synden*, men *døden*. «Var det kun synd som stod på spill og ikke følgene av forgjengelighet, ja da hadde [menneskets] anger vært god nok» (7.3). Følgene av synd kunne repareres av en *beslutning* fra Guds side, hvis det falne menneske hadde vist sin anger. Regnskapet kunne så å si gjøres opp utfra den økonomi som bestod, uten behov for ny valuta. Utfordringen Gud stod overfor, var langt heller å befri mennesket, på nytt, fra dets *naturlige* begrensning. Ved å vrake tilbudet om evighet, hadde mennesket kortsluttet det spenningsfelt det var skapt for: Spenningen mellom hva det *er* og hva det er

kalt til å *bli*; spenningen mellom det naturlige liv og et liv definert av Guds løfte. Bildet Gud hadde skapt med henblikk på guddommelig liv, lå i tusen knas. Det kunne ikke simpelthen limes sammen. En *ny* skapelse måtte til, og det var derfor det skapende *Logos* grep inn i historien, denne rettlinjethet som defineres nettopp av døden. Vårt begjær (som utgår fra oss selv) skulle ikke få siste ordet. Isteden stadfestet Gud vår lengsel (som utgår fra ham) og gav den rett.

Når vi sier at Ordet trådte inn i verden og «ble kjød», betyr det ikke at verden noensinne var Ordet foruten. Tvert imot: «Ingen del av skaperverket er etterlatt tom for [*Logos*]. Mens [Ordet] forblir forenet med sin Far, fyller det alle ting på alle vis» (8.1). Ordets skapende virksomhet lar seg ikke begrense til tingenes opphav, men opprettholder alt som er skapt: «alt rører seg ved ham og får liv ved ham», som vi allerede har hørt (1.1). Når et barn kan le, en due kurre, en sten rulle, en stjerne lyse, er det fordi Ordet forblir virksomt. Alt som er, *får* sin væren fra Ordets viljesakt. Ved inkarnasjonen gjorde denne «logiske» kraft seg personlig tilstede for å utføre et oppdrag som Athanasius betegner slik: Ordet ble kjød for å gjenskape, for å lide, og for å være vår forsvarer (7.5). Ikke bare viste han oss konkret hva vår natur kunne ha blitt. (8.3). Han forvandlet konjunktiv til indikativ futurum da han ofret seg til Faderen og slik «gjorde ende på forgjengelighetens lov». Han brente døden opp «som halm på et bål» (8.3). Ordet ble kjød *for* å dø; for derved å fornye vår natur (9.1). Han trådte inn i døden på våre vegne, og ved sin guddoms kraft, sprengte han den i stykker. På Påskemorgen gjenoppstod kontinuiteten mellom natur og løfte. Mennesket kunne igjen løfte blikket hinsides graven. Betegnende omtaler Athanasius Kristi seier som «livets oppstandelse» (10.5).

Vi har så langt befattet oss med det vi kan kalle den *ontologiske* følge av Ordets menneskevorden. Ved å fornye vår natur fra innsiden satte Gud et vannmerke i menneskets frelseshistoriske evolusjon. *Homo sapiens* før og etter Kristi oppstandelse er ikke den samme. Athanasius

understreker i tillegg en følge av inkarnasjonen som vi best kvalifiserer som eksistensiell, siden den berører vår evne til erkjennelse. Ved å skape oss i sitt bilde, gav Gud oss muligheten til å kjenne ham. Dette er grunnlaget for et «i sannhet lykkelig og velsignet liv». Erkjennelsen fyller det vesensgap som skiller Gud, den uskapte, fra oss, som skyller ham vår eksistens. «Den nåde å bestå i [Guds] bilde var i seg selv tilstrekkelig til å gjøre Guds Ord kjent, og ved ham, Faderen» (12.1). Slik var det tenkt. Vårt opprør mot Gud stokket imidlertid kortene. Da vi ble blinde for Guds bilde i oss selv, håpet Herren at naturen rundt oss ville heve vårt sinn. Da den ikke strakk til, sendte han profetene. De oppnådde heller ikke stort (12.1). Menneskets horisont var skrumpet slik inn at det gikk som i en smal grøft. Det søkte nok Gud «i skaperverket og i sansbare ting» (15.2), men uten tanke for at det kunne være en virkelighet utover fenomenenes.

La oss ikke overse et vesentlig poeng. Om Athanasius står aldri så strengt til doms over det falne menneske, innrømmer han at det selv i sitt mest kompakte mørke aldri sluttet å søke Gud. Lengselen var der, uutslukkelig, men hadde mistet retningssansen ved å sammenblandes med timelig begjær. Menneskets blikk var «ikke lenger vendt opp, men ned» (14.7). Nettopp derfor var det så klokt, sier Athanasius, at Gud, for å redde oss, tok et legeme «nedenfra» (14.7). Gud, i sin menneskekjærlighet, tilpasset seg menneskets perspektiv (15.2). Derav følger noe aldeles gedigent. Selv et menneske som aldri har hevet haken fra brystet for å skue utover en halvmeters radius fra egne tær, har nå mulighet til å nå frem til gudserkjennelse, siden Gud har tatt på seg alt som er sant menneskelig – en kategori som naturligvis utelukker synd.

Guds hensikt var at sannheten fra nå av skulle møte mennesker «allestedsfra» (15.3). I den forbindelse gjør Athanasius en bemerkning som bringer meg til høyde-



Om Athanasius står aldri så strengt til doms over det falne menneske, innrømmer han at det selv i sitt mest kompakte mørke aldri sluttet å søke Gud.

punktet for denne første hoveddel av min utlegning: «Uansett hvor mennesket tiltrekkes hen, *derfra* fører [Ordet] dem tilbake for å lære dem deres sanne Far å kjenne» (15.7). Ved Kristi inkarnasjon står bildet vi er kalt til å bli, fullbyrdet foran oss i kjøtt og blod. Han ble menneske slik at vi ved vår inkarnerte virkelighet, får bli ett med ham. Slik er det ikke lenger noen ulempe å ha blikket vendt ned. Våre sanser, som før var et hinder for religiøs erkjennelse, utgjør nå en privilegert tilnærming til frelsesverket. Ordet, Guds *Logos*, er rett og slett uunn-gåelig.

Athanasius gir her teologisk epistemologi en ny vending. Det han sier, betyr selvfølgelig ikke at enhver sanselig impuls fører mot Gud. Det går en skillelinje mellom vår himmelske, «logiske» lengsel og vårt «illogiske», jordbundne begjær (31.2). Grunnprinsippet forblir

allikevel uendret: Enhver dragning som, selv implisitt, peker mot evigheten, er en farbar vei til Gud. Kristus har i vitners nærvær dømt døden til døden (23). Døden alene er død.

(27.3). I Kristus overskrider vi «det naturlige» (25.6; 28.2) slik at vår natur, innlemmet i ham, ikke lenger er hva den var. Denne fornyede tilstand, vår egentlighet, gjør oss selv til en potensiell gudsåpenbaring. «Og det vi hevder», sier Athanasius, «er ikke bare ord, men sannnes av erfaring» (48.1). Det er med myndighet han avslutter sin traktat med å bekjenne det sublime resultat av Ordets inkarnasjon: «Han menneskeliggjorde seg slik at vi får bli guddommeliggjort» (54.3).

Makine

Athanasius fremstiller Guds *Logos* som intenst attråverdig. Tiltrekningskraften Ordet utøver på oss mennesker er en vital impuls, men alle vet vi hvor lett det er å overse den siden den fragmenteres av så mange andre, motstridende stimuli. For å beskrive konflikten

har jeg et par ganger kontrastert «lengsel» og «begjær» i Athanasius' språkbruk. Tiden er kommet for å gå inn på disse begrepene, og da kan det være nyttig å begynne med en kort etymologi.

Athanasius' ord for «begjær» (*hedone*) er avledet fra et verb som betyr å «nyte». Vi bruker det selv når vi kaller noen en «hedonist», altså en «vellysting». Ordet for «lengsel» (*pothos*) er selv et grunnord, og refererer til en higen etter noe som er tapt eller på avstand. Mens *hedone* utgår fra meg selv, fra ønsket om subjektiv tilfredsstillelse, opplever jeg *pothos* i kraft av noe utenfor meg selv. Nøyaktig samme valør ligger i vårt norske «lengsel». Ordet er avledet fra adjektivet «lang», som peker mot distanse, og det er slående at den tidligst belagte verbform er refleksiv med pronomen i dativ: Bjørnstjerne Bjørnson kunne ennå skrive: «Det lenges *meg*.» Når det gjelder lengsel, står «jeg», både

på norsk og gresk, som indirekte objekt, et regjert ledd. Mens jeg trygt kan kalle begjæret «mitt», er lengselen en gave. Vår inderligste lengsel er altså

«logisk» ikke bare fordi den er rimelig, men i mer bokstavelig forstand, fordi den trekker oss mot det guddommelige *Logos* som kalte oss til væren. Når jeg lengter, er det Guds Ord som kaller på sitt bilde i meg. Lengsel er mitt vesen. Den viser meg hva jeg har mulighet til, hva jeg er kalt til å bli.

Det er fatalt å oppsummere en virkelig kunstner med et slagord. Allikevel tror jeg ikke det er feil å kalle Andrei Makine en *lengselens* dikter. En viss motivasjon finnes allerede i hans biografi. Oppvokst i Sibir, bor Makine siden 1987 i Paris, i en kompleks hjemløshet. Spenningen mellom russisk og fransk sensibilitet og tanke kommer til uttrykk gjennom hele hans verk. Tospråklighet er en annen faktor. Alle Makines bøker er skrevet, ikke på morsmålet, men på fransk. Han kjenner ambivalensen som oppstår når vi lever i mer enn ett språklig uni-

vers, og han insisterer på at den er en berikelse: «Mono-lingvalisme skaper et totalitaristisk verdensbilde: Denne gjenstanden er en 'bok', dermed er alt sagt. Et tospråklig barn, derimot, konfrontert med to navn på samme gjenstand, må tidlig hankses med abstrakte, filosofiske tanker.»³ Et slikt barn føler behov for å finne ut hva «boken» er i seg selv, for det vet at intet navn er endelig. En tredje hjemløshet berører Makines forhold til den litterære stjernehimmel. I de første parisårene var han en marginal gestalt, refuset av det ene forlag etter det annet. Så, i 1995, kom gjennombruddet, og berømmelsen gikk som løpeild fra land til land. Oversatt til førti språk, omtales Makine stadig som nobelpriskandidat, men han forblir, midt i viraken, en ensom fugl, hjemsøkt av skjønnhetens forvandlende kraft. Han skriver fordi han drives til det, ved et kall som bærer lengselens kjennemerke. Utfra tre

av Makines romaner, vil jeg forsøke å vise hvorledes.

Et livs musikk utkom i 2001. En reisende befinner seg på en jernbanestasjon i Uralfjellene, hvor han,

engang på syttitallet, venter i bitende kulde på toget til Moskva. Barskt studerer han menneskene rundt seg, et representativt utvalg «typer»: en ung mor, to soldater, en tannløs gubbe, en prostituert. Han tenker på et uttrykk han nettopp har lært av en regimefiendtlig bekjent, en antropologisk definisjon oppfunnet av Alexander Zinoviev: *Homo sovieticus*. Med disse ordene, sier han lakonisk, lyktes det Zinoviev «å oppsummere tilværelsen til alle de 240 millioner mennesker som på den tid bodde i mitt fedreland» (MV, 1).⁴ Hvem er *homo sovieticus*? Intet individ, men en grå, forblindet hop uten drømmer for egne liv, uten håp, tilsynelatende uten savn. Så treffende er uttrykket, at fortelleren snart oppgir å «plukke ut et par enkeltmennesker fra helhetens anonymitet». Alle synker de tilbake i «artens protoplasma» (MV, 6–7). Med en blanding av medynk og raseri betrakter han «den-



Det er fatalt å oppsummere en virkelig kunstner med et slagord. Allikevel tror jeg ikke det er feil å kalle Andrei Makine en *lengselens* dikter.

ne enhetlig pustende menneskemasse, dens resignasjon, dens ringeakt for bekvemmelighet, dens evne til å utholde det absurde» (MV, 11).

Ordene *homo sovieticus* blir et mantra som markerer hans avstand fra massen og gir ham løyve til forakt – inntil hans hutrende bitterhet avbrytes av musikk. Noen få akkorder fra et klaver langt borte, bader alt i nytt lys.

Jeg ser på klokken. Den er halv fire. At musikken er så helt løsrevet fra omstendighetene, overrasker meg mer enn tiden og stedet for dens gjennombrudd. Den får mitt filosofiske raseri for et øyeblikk siden til å fremstå helt hensiktsløst. Ikke at musikkens skjønnhet ber meg glemme lukten av bokseamat og alkohol som henger over massen av de sovende. Den markerer simpelthen en grense. Den maner frem en annen tingenes ordening. Med ett er alt opplyst av en sannhet som ikke trenger ord: natten tapt i snøkledd tomhet; de drøyt hundre sammenstuede reisende; hver og én ser ut til å puste ømt på sin egen skjøre livsgnist; stasjonen med de svunne perronger; og tonene som smyger seg inn som fra en ganske annen natt (MV, 15).

Ved et trylleslag besjeles massen. Fortelleren kan ikke annet enn å følge tonene dit de kommer fra, og møter slik skjebnen som utgjør bokens egentlige handling, når pianisten på toget vestover beretter sin historie. Mye kunne sies om en ung kunstners håp smadret av Stalins terror; om krigsår tilbragt under stjålet identitet; om avsløringen som følger fordi musikk ikke lyver selv når ord har glemt hva sannhet er. Her vil jeg kun at vi holder fast ved historiens ouverture: oppvåkningen som følger når en uventet skjønnhet fyller trette øyne med undring og derved forvandler en abstrakt definisjon til et *personlig* mysterium.

Et intimt møte står likeledes i fokus for *Kvinnen som ventet* fra 2004, også den med handling lagt til syttitallet, når en skribent fra Leningrad reiser til Mirnoe, en sibirsk landsby, for å skrive en antisovjetisk satire. Ingenlunde var han forberedt på det han faktisk fant: et forlatt samfunn av gamle koner og skadeskutte menn; levninger av slaget om Leningrad; en verden uten fremtid, hvor målbar tid liksom opphører.

Ethvert spor av historien var visket bort. Igjen var kun piletrebladenes gylne sølv på innsjøens mørke overflate, nysnøen som helst falt om natten, stillheten av Hvitehavet som lå og ruvet bak skogen (FA, 43).

Symbolet på Mirnoes fortapthet er Vera, en kvinne på noenogfemti som i tre tiår har ventet sin kjærestes hjemkomst fra krigen. Fortelleren fascineres og provoseres av en så ubetinget trofasthet, av Veras håp *tross alt*. Igjen må vi la dramaet bero og nøye oss med erkjennelsen det muliggjør. Stikk i strid med sitt gemytt, begynner fortelleren å elske universet han oppdager:

Litt etter litt ble jeg oppslukt av Mirnoes svevende, utstrakte tid. Jeg smeltet inn i høstlysets umerkelige flom, i en varighet som ikke hadde annet mål enn løvets fordunklede gull, den skjøre kniplingkant satt på brønnen av morgentimenes rimfrost, eplet som slippes fra naken gren i en stillhet så klar at jeg hører gresset knitre under den falne frukt. (...) Slike strålende øyeblikk befridd fra tiden noterte jeg. De var, ante det meg, mer enn harmoniske bruddstykker, ja, et helt annet liv, det liv jeg alltid hadde villet beskrive (FA, 45; 57).

Forakten for Mirnoes gjengangere viker for ærbødighet når han berører smerten, offeret, motet som skjuler seg bak det som kun ligner fatalisme. «Når et visst

mål av uttømming er nådd (...), opphører virkeligheten å dreie seg om ting og blir isteden til ord. Når en viss grad av lidelse er nådd, gjør smerten oss i stand til helt å fatte hvert øyeblikks umiddelbare skjønnhet» (FA, 108). Skjønnheten bærer et oppdrag. Den er et rop fra en *vakker* verden, en verden «verdig til å beskyttes av ord mot våre gjerningers hastige utslettelse» (FA, 109).

Om kjærlighet skriver Makine dempet. Det er som om ordet er for stort til at han vil bruke det uten full garanti for at alle kriterier møtes. Nærkontakt mangler ikke i hans bøker, heller ikke fysisk intimitet. Men han gir slike møter en diffus kontur ved å snakke om «hville», «trøst» og «ømhet» heller enn «kjærlighet». Hvorfor slik blygsel? Svaret lar seg ane av fjorårets novellesamling *Le livre des brèves amours éternelles*, Boken om øyeblikk av evig kjærlighet. Den inneholder åtte skisser av ekstatiske erfaring. Med «ekstatisk» mener jeg øyeblikk som oppløser tilværelsens ensomhet i et forbund, en *communio*, så grensesprengende at de virker «evige». Opplevelser som disse, sier Makine, kan ynte noe om «kjærlighet».

Han tegner dem med sarte trekk: Snøkløkkene den vansirede Jorka rekker en forelsket barndomsvenn for å hylle en lykke han selv ikke får kjenne; det spontane ritual av gjensidig aktelse som uttrykker et gammelt ektepars hengivenhet etter seksti års samliv; møtet med dissidenten Dmitri Reiss som, ved trofast å elske en kvinne som ikke elsket ham, vant indre kraft til å motstå forbitrelse gjennom lange år i Gulag slik at han kunne si, på tampen av sitt liv: «Mine kamerater i leiren kalte meg *dikteren*. Hvis bare det var sant! Da kunne jeg kanskje sette ord på gleden, lyset jeg i den senere tid skjeln overalt!» (BA, 194). Epifaniske tegn som disse er meislet i relieff på bakgrunn av leninismens ansiktsløse kollektivism på den ene side, av vestens banale likegyldighet på den annen. Igjen er det «skjønnhet» som avmaskerer ideologi, og vi ser at kategorien er etisk såvel som este-

tisk. Stråleglansen synes hvor vi minst forventer, i det som virker «ydmykt, grått og fattig» (BA, 23). Å se slik skjønnhet, er å endres. Å dele den med en annen, å nå erkjennelsen *sammen*, er å elske; å elske slik, det er å ikke lenger høre til i denne verden (BA, 95).

I teksteksemplene jeg har brukt, sporer vi en voksende mottagelighet for «skjønnhet». Først vekker skjønnheten en mann fra kynismens narkose. Den lar ham kjenne at intet liv lar seg redusere til en sosiologisk definisjon. Deretter åpner skjønnheten for at tid, langt fra å være en absolutt verdi, er relativ, ja foreløpig. Mennesket bærer på en *større* virkelighet som, når den fanger et ekko av seg selv i universet, overvinner tiden; da holder kun *ordet*. Endelig muliggjør skjønnhet forening mennesker imellom. Den peker mot en «annen» verden, hvor ensomhet opphører. Der, hinsides tid og død, hø-

rer kjærlighet hjemme. Og dette «der» lar seg nå «her», «nå».

Etter å ha lest Makine står man hudløs igjen, sårbar og lengtende. Når det er sagt, prøver jeg ikke å fremstille ham som en krypto-kristen forfatter. Jeg hevder kun at han, lest i et kristent perspektiv, befinner seg på terskelen til det «logiske» mysterium. Han er, som Rilke, det Claudel kaller en «nattens dikter». Fjernt fra troens sikkerhet, *kjenner* han ikke hemmeligheten han intuitivt berører.

Diktere av dette format lærer oss noe om formidling av ånd i en materialistisk tid. Hvorfor? Fordi de vet å *vekke* lengsel. Fordi de setter ord på transcendent verdier *gjennom* materie og sanselighet i oppad stigning, mens kristen forkynnelse ofte begynner fra motsatt kant, uten å huske at grunnleggende begreper som «frelse», «synd» og «nåde», ja, selv «Gud», i stor grad har mistet mening for vår tid. Enten vi liker det eller ikke, fremstår tilbudet om tro ofte like relevant som det *credo* Makine beskriver i en av sine bøker, utropt med tre meter høye betongbokstaver på fasaden til en kjemisk våpenfabrikk:



Etter å ha lest Makine, står man hudløs igjen, sårbar og lengtende.

«Lenge leve marxist-leninismen, en evig levende, kreativ og revolusjonerende lære». «De siste bokstavene», skriver Makine, «forsvant i eimen av røk som hang over bygget» (BA, 84).

Vår tid er skeptisk til store ord; den skyr dogmer og organisert religion; men at den *lengter*, det er åpenbart. Vil vi få gjennomslag for det «logiske» mysterium, er det her vi må ta fatt. Vi må vise at lengselen Makine synger om (og lesere på førti språk bifaller) langt fra er fremmed for kristen erfaring, men tvert imot angir en grunntone som orkestreres vidunderlig i Kristus. Vårt evangelium er at menneskets lengsel *lar* seg oppfylle, slik Vestens liturgi synger til jul når den erklærer Guds inkarnerte Ord *Expectatio gentium*, «den folkene venter på». Å formidle en slik lengtende forventning begripelig i nuet, er utfordringen vi står overfor, slik Athanasius gjorde det til sin tid. Kanskje kan det passe å avslutte med noen vers tilskrevet Johannes Krysostomos.

Som fortryllet står jeg, Kristus,
av lengselen du inngir;
guddommelig eros har gjort meg til en annen.
Fortær du mine synder med uskapt ild,
gjør meg i stand til å fylles med din sødme.
Da, du godhets opphav, vil jeg syngende
juble ditt komme og din gjenkomst imøte.⁵

P. Erik Varden OCSO er superior ved Mount Saint Bernard Abbey, England.

Noter

- 1 Rilke, Rainer Maria: *Die Gedichte* (Frankfurt am Main: Insel 1998), s. 224
- 2 Jeg siterer *De incarnatione* etter følgende utgave av den greske grunntekst: Athanase d'Alexandrie: *Sur l'incarnation du Verbe* utgitt av Charles Kannengiesser, Sources Chrétiennes, 199 (Paris: Cerf 1973).
- 3 Fra et intervju med Natasha Fairweather i *The Independent* 31. januar 1999.
- 4 Kun et par av Makines bøker foreligger i norsk oversettelse. Jeg oversetter her direkte fra fransk. Sidetallene i teksten referer til pocketutgavene utgitt av forlaget Éditions du Seuil i Paris. Forkortelsene referer til følgende tre titler: MV = *La Musique d'une vie* (2001); FA = *La Femme qui attendait* (2004); BA = *Le Livre des brèves amours éternelles* (2011).
- 5 Diktet er å finne i *The Divine Liturgy of our Father among the Saints John Chrysostom: Greek Text with Introduction and Notes by Dom Placid de Meester* (London: Burns Oates and Washbourne 1926), s. 96.

Artikkelen er en lett revidert versjon av et foredrag holdt under Katolsk-ortodokst forums temadag i Oslo 2012.



Foto: © Elenaray/Dreamstime.com

Klosterliv – en økumenisk brobygger?

«Kallet til å forlate alt for å følge Jesus gjenlyder i alle kirkefamilier, og de som har fått det, gjenkjenner hverandre i det ene kall. På den måten blir klosterlivet brobygger og enhetsskaper i en splittet kirke som søker å finne frem til den enhet Jesus selv bad om.»

SE Ordene er hentet fra søster Eva Dahls preken i Kolbu kirke Kristi Himmelfartsdag 1995 da den første – og hittil eneste – vigsling til klosterliv innenfor Den norske kirke fant sted.¹

Engen kloster, et protestantisk kloster på norsk jord, vakte oppsikt da det ble etablert for vel 25 år siden.² Et nytt og fremmed innslag i Den norske kirke; et «velkommen etter» for landets katolikker. Er klosterliv en økumenisk brobygger? Spørsmålet er nærliggende i forlengelsen av søster Evas ord, og samtidig utfordrende. Utfordrende fra katolsk ståsted i en kirke som lenge har kjempet i konfesjonell motvind også på grunn av klosterlivet.

Et historisk bakteppe hører med selv om artikkelens hovedanliggende er «gjenkjennelsen i det samme kall». For å belyse dette benytter jeg et materiale bestående av ritualer for klosterløfter fra klosterfellesskap i Norden tilhørende forskjellige konfesjoner. Andre fremgangsmåter kunne ha vært valgt, for eksempel en kartlegging

og analyse av livet slik det konkret leves, men foreliggende materiale uttrykker på enestående vis kirkenes offisielle anerkjennelse av kallet så vel som klosterfellesskapenes teologiske selvforståelse. Når – og hvis – «det samme kall» er dokumentert, vil jeg avslutningsvis prøve å besvare spørsmålet om klosterlivets brobyggerfunksjon i dag.

Klosterliv i de nordiske land

Luther beskjeftiget seg flere ganger med klosterlivet, og hans syn gjennomgår en gradvis utvikling (Dahl 1981; Nilsen 1991). Ennå i 1519 anbefaler Luther det monastiske liv som vei med egen verdi, men allerede året etter skjerpes den teologiske kritikk av munkeløftene – de er «selvpålagte», i strid med den kristne frihet gitt ved dåpen; «en farlig byrde å påta seg» (Lohse 1963:349f.). Innledningsordene i skriftet mot klosterløftene, *De votis Monasticis* (1522), levner heller ingen illusjoner om reformatorens oppfatning: «Vi skal behandle klosterløftene,

fordi vi ser at de yngler og brer seg til total ødeleggelse for kristenheten og til umåtelig ulykke for sjelene.»³

Reformasjonen fikk vidtrekkende konsekvenser for Norden, og ikke minst for klostervesenet. I løpet av få år ble det utradert. Imidlertid skyldtes det ikke *bare* reformasjonen. Selv om nye ordener avløste gamle, «ser [det] ut til at de norske klostrene ble rammet av åndenød allerede under 1300-tallets store pestepidemier» (Gunnes 1987: 74). Erik Gunnes bemerker dette for Norge, men utsagnet har generaliseringsverdi. Klosterlivet har alltid vært preget av oppgangs- og nedgangstider hvor ikke bare sykdom, men også dekadens og samfunnsendringer spiller inn:

Dekadensene i klostervivet er et stadig tilbakevendende fenomen, over alt og til alle tider; det veksler med perioder av reformvilje og ny idealisme, ny fordyppelse (...). Stadig nye former for klosterviv kommer i skuddet, med en tilsvarende nedgang i interessen for de eldre og mindre tidssvarende ordener (...). Undertiden ble munk og nonne regelrett jaget ut med makt av myndighetene – verdslige eller også geistlige. Forskjellen mellom de protestantiske land og de land som forble katolske etter 1500-tallet, er at i de sistnevnte fikk klostervivet som idé stadig nye muligheter til å realiseres også når de gamle institusjoner falt (Gunnes 1987: 74).

Det gikk flere århundrer før denne viktige delen av kirke og samfunnsniv ble gjenopprettet i vårt område.⁴ Finland adskiller seg fra Norden ellers ved at forholdet til Russland også har preget landets religiøse historie.⁵ Det ortodokse Ny Valamo Kloster har røtter langt tilbake.⁶ Etter langvarige vansker, spenninger og forfall forbundet med

endrede politiske forhold i landet, fremstår den ortodokse monastiske tradisjon i dag som en vital og viktig del av den nasjonale kulturen. Lintula klosteret for kvinner var blitt grunnlagt i 1895 i Karelen, og flyttet i 1946 til Heinävesi noen kilometer fra Ny Valamo Kloster.⁷ Et munkefellesskap som ikke enda er et offisielt kloster, ble startet i 1995.⁸ I tillegg til de finske, finnes det i dag også andre små ortodokse kommuniteter i de nordiske land. Den hl. Trifons skita i Hurdal er det første og fremdeles eneste ortodokse kloster i Norge.⁹

Religionsfrihet med begrensninger

Fra midten av 1800-tallet, da sivilretten åpnet for større religionsfrihet, ble det gjenopprettet katolske menigheter i de nordiske landene, men større religionsfrihet ga ikke automatisk adgang til klostergrunnleggelser. For-



Mens klostervivet her hjemme ble oppfattet både som fremmed og fryktinngytende, skjedde det i andre deler av Europa en slags «klosterlig veksel» i protestantiske kretser.

budet mot munkeordener i den norske grunnloven ble opphevet i 1891, men det uten å fjerne trusselbildet som de kvinnelige klosterrepresentanter utgjorde. Ikke minst søs-

trenes hospitalsuksess nørte opp under frykten for «katolsk propaganda» (Nilsen 2001).

I Sverige var opprettelsen av katolske ordenskommuniteter kamuflert som «rekonvalesenthjem» og «gjestehus» (Werner 2002). Kontemplative klostre ble tillatt grunnlagt først etter 1952, da loven mot klostergrunnleggelser ble opphevet. I Norge var jesuittene eksplisitt forbudt adgang til riket i Grunnloven like frem til 1956 da den såkalte «Jesuitterparagrafen» endelig ble slettet (Oftestad 2012). I Danmark var det ingen tilsvarende restriksjoner, og katolsk klosterviv ekspanderte fra begynnelsen av 1900-tallet. Men heller ikke der mangelte fordommer; «katolicismen var farlig: den truede landets integritet, den nasjonale identitet og hadde negativ indflydelse på kvinders liv, fordi det var unaturlig at gå i kloster» (Malchau 2004).

«Klosterlig vekkelse» i protestantiske kretser

Mens klosterlivet her hjemme slik ble oppfattet både som fremmed og fryktinngytende, skjedde det i andre deler av Europa en slags «klosterlig vekkelse» i protestantiske kretser. Flere faktorer medvirket: en gjenoppgivelse av klostervesenets historie, den liturgiske fornyelse, den økumeniske bevegelse og – i de senere år – reaksjon mot en tiltagende individualistisk kultur.¹⁰ Fra det 19. århundre av har en rekke klosterfellesskap vokst frem innenfor den anglikanske kirke, og i Frankrike har vi alt vært inne på *Communauté des Diaconesses de Reuilly* (1841). I det 20. århundre har mange nye klostergrunnleggelser funnet sted, ikke minst i årene etter annen verdenskrig (Simon 1997).

Også i Norden finner vi eksempler på dette. Innenfor eller nær den lutherske kirke i Sverige ble enkelte – stort sett kvinnelige – klostre grunnlagt i 1940-årene. De fleste var små og noen av dem døde ut. Et par av de tidligere ble vellykket tilpasset katolske tradisjoner; noen har endog sluttet seg til Den katolske kirke.¹¹ Den svenske kirke godkjenner i dag åtte slike, seks av dem for kvinner.¹² Også i Danmark finnes et luthersk kvinneklosterfellesskap. De finske og norske kirker har anerkjent klostre i hvert land. Deres inspirasjonskilder synes å være forskjellige fra Sveriges. I Sverige har den høykirkelige bevegelse vært markant, mens relativt sterke lavkirkelige grupper har preget Den finske og norske kirke (Sundback 2001; jf. Thorkildsen 1997).

Et liv viet til Gud gjennom klosterlivets forpliktelser har alltid hatt en høy stilling både i den ortodokse og katolske kirke. Fra de første århundrer har Kirken omgitt selve den religiøse løfteavleggelsen med liturgiske riter og har opphøyet klosterlivet til kanonisk status. Dette er klart forskjellig fra situasjonen i de protestantiske kirker.

Først i 1990 anerkjente Den svenske kirkes bispemøte offisielt klostrene som hadde sprunget opp i deres kirke.¹³ Biskopene i Den norske kirke utstedte en liknende erklæring året etter: «Klosterfellesskap kan synes fremmede for vår religiøse praksis, men Bispemøtet ser be-

tydningen av slike fellesskap i en evangelisk kontekst.»¹⁴ De finske biskopene har også diskutert saken: «Felles liv i form av klosterliv er en organisk del av kirkens liv, og biskopen i det (geografiske) område der slike grupper finnes, er kirkens representant i forhold til denne type fellesskap.»¹⁵

Tilstedeværelsen av klosterliv – kommenterer den finske religionssosiologen Susan Sundback – synes å gi de lutherske kirker anledning til å gjennomgå forandringer som går imot tendensen til passiv tilpasning til sekulariseringsprosessen (Sundback 2001). Den danske middelalderhistorikeren Brian McGuire oppfatter dagens klosterdrøm som reaksjon på en kultur preget av individualisme og selvdyrkelse: «I middelalderens kristendomsforståelse kommer frelsen gjennom fællesskabet med andre, og den spiritualitet, man finder, når man går tilbake til klostrene, er en åndelighed med vægt på netop fællesskabet med andre. I en tid præget af usikkerhed, angst og arbejdsløshed, er det oplagt, at flere spørger sig selv, om man mon kan finde en form for tilhørsforhold i klosterbevægelsen.»¹⁶

Denne presentasjonen av klosterlivets nyere historie i de nordiske landene er langt fra fullstendig, men viser at menn og kvinner, uavhengig av deres ulike religiøse tradisjoner, har fulgt og følger et felles kall. I dag omfatter klosterfellesskapene i de nordiske landene ca. 900 personer. Flertallet er katolikker, – majoriteten utlendinger – slik det også har vært i tidligere tider.¹⁷

Ritualer for løfteavleggelse

Klosterlivet er ingen ensartet virkelighet, men preget av mange ulike karismer (Augé 2000: 315). Det finnes tallrike kloster- og ordensfamilier med egne tradisjoner innenfor Den katolske kirke, og mangfoldet skjerpes når perspektivet er økumenisk. Dette uttrykkes ikke bare ved ordensdraktenes rike mangfoldighet og til tider i klosterlig arkitektur, men også – og kanskje vel så viktig – i ritualene knyttet til klosterløftene. Det ville være galt å utelukke en mulig «smitteeffekt» fra den katolske eller den ortodokse kirke med deres ubrutte tradisjoner med

klosterliv på ritualene i de nyere protestantiske kommuniteter.

I denne presentasjonen bygger jeg på et materiale for «evige løfter» og den «lille drakten» i ortodoks tradisjon,¹⁸ som jeg har samlet fra førti forskjellige nordiske klosterfellesskap etter siste årtusenskift (Nilsen 2006).

Selvsagt representerer hvert ritual for klosterløfter klart definerte kulturelle og åndelige miljøer som ikke har vært unndratt endringer over tid (Strieder 2001). De fleste ritualer, selv de uten en direkte og ubrutt linje til de gamle ordener, inneholder et eller flere elementer fra disse gamle tradisjonene. For eksempel finner vi *professio in manibus* (løfteavleggelse i prior(inn)ens hender) som er en tradisjon fra tiggerordenene, gjentatt i et nytt ritual, slik tilfelle er hos Jesu små søstre. I ritualet til de protestantiske diakonissenes klosterkommunitet i Norge finner vi samme uttrykk som i det gamle benediktinske rituale: *Suscipe me ...* (motta meg). På den annen side finner vi ikke håndspåleggelse i katolske og ortodokse kommuniteter, noe som av og til skjer i protestantiske.

Det er verdt å merke seg at man i Den ortodokse kirke ikke finner oppdelingen av klosterlivet i forskjellige ordener eller kongregasjoner. Alle som lever dette livet, oppfattes som medlemmer av ett og samme store asketiske fellesskap (Robinson 1916:1). Det gir stor grad av likhet i ritualene for klosterlig engasjement.¹⁹ I ortodoks sammenheng er heller ikke «løfteavleggelse» et helt dekkende begrep, mer sakssvarende er «tonsurering» – hårklipping. «Tonsureringen gjør munken til munk og nonnen til nonne – ikke løftene», bemerker en prestemunk jeg møtte.²⁰

Det teologiske innholdet i profesjonsritualene

Den grunnleggende innvielsen er dåpen (*Lumen Gentium* (LG) 42). Enhver annen type innvielse kan bare forstås på grunnlag av denne, og ved analogi, i forhold til den (*Perfectae Caritatis* (PC) 5). Dette gamle bånd blir bekreftet i det ortodokse ritualet med «den lille drakten» hvor henvisningene til dåpen er mangfoldige. Kandidaten ved

en monastisk løfteavleggelse, som er en pønitent likesom dåpskandidaten, blir presentert som til en dåp nummer to. Etter å ha blitt fremstilt, blir han avkledd i nartex²¹ ved kirkens inngangsparti som om han skal bli døpt ved neddykking. Dette betegner at han skal ta av det gamle menneske og iføre seg det nye.²² Pønitenten sammenliknes med den fortapte sønn i evangeliet, og igumenen som står foran døren ved ikonostasen symboliserer faren i husholdningen som venter på ham. Profesjonsritualet i Östanbäck benediktinerkloster (Den svenske kirke) inneholder liknende perspektiver. Under utspørringen spør kommunitetens far kandidaten: «Avsäger du dig djävulen, världen och ditt eget kött?»

Selv om det er paralleller mellom innvielse til det kristne fellesskap og innvielse til klosterlivet, er det også sant at de er to helt forskjellige fenomener. «Den første, som med rette kan kalles ekklesial innvielse er den grunnleggende og definitive inntreden i hele det kristne mysterium. Mens innvielse i et klostersonnsamfunn er en spesifikk prosess som konkret definerer en kontekst for å leve i dåpens forpliktelse til fattigdom, kyskhets og lydhets» (Foley 1989:4; jf. Boisvert 1988). I karmelittenes ritual er båndet mellom dåp og religiøse løfter eksplisitt: «Kære broder, genom dopet har du redan dött bort från synden och blivit helgad åt Gud. Vill du genom de högtidliga klosterlöftena än innerligare vigas åt honom?» Det samme går igjen hos Klarasøstrene (Den svenske kirke): «Du är redan överlåten åt Gud i dopet. Vill du bli allt mer förenad med Honom genom att leva i Helige Franciskus systraskap för resten av livet?»

Eller det kan formuleres som i ritualet til de norske diakonissenes kommunitet: «I dåpen ble vi innlemmet i Guds folk og vi ble alle viget til å være tjenere for Gud. For Skriften vitner om at hele Guds folk er et kongelig presteskap, et hellig folk (...). I dag ønsker denne medarbeider å innvie sitt liv til Kristus for å leve ut sitt dåpsliv i et forpliktende fellesskap i bønn, lovsang og tjeneste innenfor den rammen som et klosterfellesskap gir.»

Begrepet «medarbeider» kan overraske, men denne delen av ritualet som ble brukt i 1995,²³ var identisk med presentasjonen av kandidater til ordinasjon som prest, kateket eller diakon i Den norske kirke. Det er interessant at profesjonskandidaten blir presentert som «en ny arbeider i vår kirke». Ordvalget er uvanlig i løftesammenheng, men uttrykker likevel et vesentlig poeng. Klostermedlemmer er døpte kristne som har mottatt en spesiell tjeneste i det kirkelige fellesskap. Som Det annet vatikankonsil minner om, fører innvielsen til Guds tjeneste til tjeneste for kirken (PC 5). Klosterlivet er et utpreget ekklesialt liv.

I denne forbindelsen er det nyttig å understreke en fundamental distinksjon som ble gjort i nyere katolsk teologi mellom det ordinerte «klerikale» tjeneste og klosterliv. Ordinasjonen er ikke en forsterkning av den hellighet man mottok i dåpen, men en gave fra Den Hellige Ånd, en oppgave til å bygge opp Kirken og kraften til å fullføre denne oppgaven.

Avleggelse av klosterløfter på den annen side slutter seg til dåpsinnvielsen og fullender den fordi det er et personlig svar på dåpens grunnleggende krav, det vil si, å gi sitt liv til Gud. Denne forpliktelsen blir videre virkeliggjort i en plan som er strukturert over forholdet til Gud og tjeneste for Guds rike (Boisvert 1988: 93; jf. Paul VI 1964).

Midt i Kirken

Gud kaller til dette livet, og Kirken mottar løftene til den som avlegger dem. I ritualet for de konventuale fransiskanerne kaller guardianen kandidaten ved navn og spør: «Kjære bror, hva ber du Gud og hans Kirke om?» Kandidaten svarer: «... å følge Vår Herre Jesu Kristi lære og gå i hans fotspor til jeg dør ...» Så svarer kommuniteten: «Gud være lovet». Innledningen til Allehelgens-

litaniet understreker at ingen annen enn Gud har kalt kandidaten «til å følge Kristus i evangelisk fullkommenhet.» Slik er det ikke bare Kirkens velsignelse og kommunitetens støtte som påkalles, men Guds nåde direkte.

I Den katolske kirke inneholder kirkeretten en egen del viet klosterlivet der det bl.a. fastslås at ved løfteavleggelsen påtar ordensmedlemmene seg offentlig overholdelsen av de tre evangeliske råd, vies til Gud gjennom Kirkens embete og innlemmes i instituttet (klosterfellesskapet/ordenssamfunnet) med de lovfestede rettigheter og plikter (CIC, kan. 654). Tilsvarende kirkerettslige bestemmelser kan ikke for eksempel Engen kloster vise til, men den kirkelige dimensjon er klart uttalt når kandidaten erklærer: «Foran deg, søster Eva, leder av dette fellesskap og i nærvær av hele Guds kirke, lover jeg søster ...».

Og enda tydeligere i utspørringen før løfteavleggelsen i Alsike kloster (Den svenske kirke): «Vill du med den hl. Andes hjälp och bistånd som vigd syster av Helgeands-systrarnas klosterfamilj

tjåna Gud i hans kyrka intill din levnads slut?» Her som i de øvrige protestantiske klosterfellesskap ivaretas den kirkelige dimensjon også ved at løfteavleggelsen foregår i kirken, i rammen av en eukaristifeiring ledet av biskop (eventuelt prest) og i de troendes nærvær.

Enhver form for klosterliv er ordnet etter kravet om å følge Kristus – *sequela Christi*. Hver kommunitet må strebe etter å realisere dette sentrale kallet.²⁴ Som den amerikanske katolske liturgispesialist Edward Foley påpeker, har et slikt kristologisk fokus viktige rituelle følger for avleggelsen av evige løfter så vel som konteksten innenfor feiringen av eukaristien: «Likesom eukaristien er Kirkens sentrale sakramentale handling, og i sitt vesen er Kristi handling, fremviser også eukaristien seg som den paradigmatiske kontekst for klosterløfter» (Foley 1989: 53 ff.). Det å ofre seg selv, som uttrykkes ved løf-



Menn og kvinner, uavhengig av deres ulike religiøse tradisjoner, har fulgt og følger et felles kall. I dag omfatter klosterfellesskapene i de nordiske landene ca. 900 personer.

teavleggelsen, er en indre og personlig deltakelse i Kristi offergave. Løftet er å ofre seg selv i Kristi og Kirkens ene offer (Augé 2000: 319). Innenfor den ortodokse tradisjonen er det ikke like opplagt at ritualet for den lille drakten feires i tilknytning til den guddommelige liturgi; i Finland skjer det vanligvis under den forutgående vesper eller nattgudstjenesten.

Kandidaten svarer ikke bare på et kall fra Gud, men engasjerer seg i Kirkens tjeneste. Selv de som lever et tilbaketrukket liv kan ikke være atskilt fra dens velferd. Løftene er å godta Kirkens misjon: å leve evangeliet i tjeneste for andre. Det blir klart uttrykt i utspørringen hos Jesu små søstre. Et av spørsmålene som stilles er følgende: «Ønsker du å vie hele ditt liv til å lete etter større menneskelig forståelse over alle grenser, religioner, raser, sosiale forskjeller, aldersgrupper og våre mange individuelle forskjeller?» En slik nøyaktighet er uvanlig i vårt materiale, men prinsippet blir bevart. Tjenesten er mangfoldig, og ritualene uttrykker noen av dem: «Måtte dette livet bygge opp Kirken, fremme verdens frelse og stå som et tegn på fremtidige velsignelser.»²⁵

Det eskatologiske perspektiv i løfteritualene

Klosterliv er i sitt vesen et profetisk kall, som den amerikanske teolog og ordenssøster Sandra Schneiders påpeker:

Ved sin løfteavleggelse trer ordenssøsteren/broren inn i en alternativ verden hvis koordinater pekes på (ikke defineres) ved løftene. De tre klosterløftene viser til de tre grunnleggende koordinater i menneskelivet: seksualitet og relasjoner; materielle goder og eierskap; frihet og makt. Med hensyn til hver enkelt av disse koordinater, eller livs- og bestrebelses-

sfærene, velger ordenssøsteren/broren et alternativt standpunkt som både forkynner og setter ut i livet en tilnærming som utfordrer de undertrykkende aspekter ved *status quo* (Schneiders 2001: 109).

De mange ritualene med bryllupshenvisninger er poetiske uttrykk for den eskatologiske dimensjonen ved klosterlivet, men er ikke uten teologisk mening.²⁶ Det teologiske innholdet er rikt: Bryllupsperspektivet kan forstås i kollektiv forstand (Kirken som Kristi brud), eller i individuell forstand (kandidaten som Kristi brud). Men jomfruelighet for Guds rike som *mysterium* kan likevel ikke forklares ved forstanden, bare ved troen (Emsley 2000: 339). De

ortodokse profesjonsritualene er praktisk talt identiske for nonner og munk, og er i denne betydning kjønnsnøytrale, men dette utelukker ikke en bryllupsdimensjon. Både munken og nonnen blir «Guds trolovede». Det vers som synges ved ikledningen av den store drakten «løser» dette problemet. «Min sjel lovpriser Herren, for han har ikledd meg med frelsens kledning (...). Han har gitt meg en krone som på en brudgom, og han har prydet meg som en brud.»

Vi har allerede karakterisert disse ritualene generelt som noe som kommer fra forskjellige tradisjoner, tidsaldre, kulturer og kirker. Noen av dem inneholder motkulturelle elementer. Andre, som er mindre vidløftige, er kanskje lettere tilgjengelige for folk som ikke er kjent med denne type feiringer. En løfteavleggelse representerer imidlertid, som ektepakten, et performativt språk: «Det er et språk som ikke bare uttrykker, men reelt gjør noe» (Schneiders 2001: 101).

Det er lett å overse folks forståelse av dette språket. En norsk konvertitt fra den lutherske til den katolske kirke påpekte mht. bryllupsallusjoner: «I min lavkirkeli-



Kandidaten svarer ikke bare på et kall fra Gud, men engasjerer seg i Kirkens tjeneste. Løftene er å godta Kirkens misjon: å leve evangeliet i tjeneste for andre.

ge tradisjon ble begrepet Kristi brud brukt uten forskjell på menn og kvinner, og medførte ikke problemer.»²⁷ Men likevel fungerer ikke disse bildene så godt for menn. En ordenskvinne kan se seg selv som gift med Kristus. En mannlig prest kan se seg selv som gift med Kirken (dette er den andre siden av paradigmet). Men hva med en mannlig ordensperson som ikke er prest? Fraværet av slike henvisninger i mennenes ritualer synes å bekrefte grensene for denne symbolikken.

Klosterliv – en økumenisk brobygger?

De forskjellige ritualene for evige løfter bekrefter til tross for sine ulikheter, et felles mål; felles liv, felles krav, felles formål: *sequela Christi*. Klosterlivet kan betraktes som prototypen på det grunnleggende kristne liv (Apg 2,44ff). Det transcenderer konfesjonsgrensene, og det transcenderer og omformer dagliglivet til den som for himmelrikets skyld ikke gifter seg (Matt 19,12). Klosterliv og religiøs innvielse er derfor ment å være et profetisk tegn som viser til en eskatologisk realitet, en ny himmel og ny jord, hvor alle er ett i Kristus.

Denne «gjenkjennelsen i samme kall» bekreftes av løfteritualene, men hva med klosterlivet slik det konkret leves? «Klosterliv og økumenikk kan ikke tolkes og forstås uten hverandre. På veien til gjenforening mellom kirkene utgjør klosterlivet en privilegert vei fordi det muliggjør et felles liv der det er mulig å leve sammen i forsoning, og mulig å erkjenne hverandre i bekjennelsen av én tro» (Bianchi 2001). Eksempelene på klosterfellesskap med medlemmer fra forskjellige kirkesamfunn mangler ikke: Taizé i Frankrike og Bose i Italia.²⁸ Mindre spektakulær kanskje, men ikke mindre viktig er gjestfrihet, vennskap og støtte klosterfellesskapene i mellom på tvers av konfesjonell tilhørighet. At bønn og engasjement for kristen enhet inntar en privilegert plass i tallrike klostre er ingen hemmelighet.²⁹

En ting er gjenkjennelsen blant klosterfolk i det samme kall på tvers av konfesjonene, men blir det oppfattet slik med en utenforståendes øyne? Og er det øku-

meniske anliggende et allment anliggende? Dette er utfordringer vi ikke kan overse verken som klosterfolk eller kirkeledere.

Like fullt er det ingen grunn til å underkjenne søster Eva Dahls erklæring om klosterlivets brobyggerfunksjon. Eller som Søren Kierkegaard spissformulerte det: Vi har bruk for at klosteret er der som et fyrtårn som tillater oss å fastsette kursen³⁰ – at vi må bli ett!

Sr. Else-Britt Nilsen OP (f. 1946) er dominkanerinne ved Katarinahjemmet. Hun er utdannet dr. theol, er styreleder for Norges Kristne Råd og generalpriorinne for kongregasjonen Notre Dame de Grâce.

Litteratur

- Augé, Matias: «Rite of Religious Profession in the West» i Chupungco, Anscar J. (ed.): *Handbook for Liturgical Studies IV* (Collegeville: The Liturgical Press 2000), s. 315–330
- Benson, Martin: *Klostern och Reformationen* (Malmö: Artos & Norma 2003)
- Bianchi, Enzo: *Monachisme et oecumenisme* (Magnano BI: Edizioni Qiqajon 2001)
- Biot, Francois: *The Rise of Protestant Monasticism* (Baltimore and Dublin: Helicon Press 1963)
- Boisvert, Laurent: *La consécration religieuse* (Paris: Cerf 1988)
- Brodd, Sven-Erik: *Evangeliskt klosterliv i Sverige* (Stockholm: Verbum 1972)
- CIC, *Codex Iuris Canonici* – Kirkeretten 1983.
- Dahl, Sr. Eva: «La vie monastique et la Réforme: deux interpellations réciproques», *Nouvelle Revue Théologique* 103 s. 679–695
- . «I kommunitetens opphav: Enhet». *Over Alt* nr. 4
- Dahl, Sr. Eva m.fl. (red.): *Som i himmelen – historien om Engen kloster* (Oslo: Verbum 2012)
- De Candido, Luigi: «Vie consacrée» i *Dictionnaire de la vie spirituelle*, S. De Fiores/T. Goffi (eds.) (Paris: Cerf. 2001), s. 1160–1170
- Emsley, Matias: «The Rite of Consecration of Virgins» i *Handbook for Liturgical Studies IV*, op. cit., s. 331–342
- Foley, Edward: *Rites of Religious Profession* (Chicago: Liturgy Training Publications 1989)
- Gunnes, Erik: «Klosterlivet i Norge: tilblivelse, økonomi, avvikling» i *Fortidsminneforeningens årbok* (1987)
- Jaspert, Bernd. *Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Wege der Forschung seit 1877*, Band 1–5 (St. Ottilien 2005–2011)
- Laghé, Birgitta: *Den Evangeliska vägen till enhet* (Skellefteå: Artos & Norma bokförlag 2004)
- Lagny, Gustave : *Le Réveil de 1830 à Paris et les origines des Diaconesses de Reuilly. Une page d'histoire protestante* (Lyon: Olivetan 2007)
- Lumen Gentium* i Hansen, Fredrik (red): *Det annet vatikankonsil – dokumenter* (Oslo: St. Olav forlag 2013)
- Lind, John H.: «The politico-religious landscape of medieval Karelia» i *Fennia* 182: 1, s. 3–11 (Helsinki 2004)
- Lohse, Bernhard: *Mönchtum und Reformation – Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963)
- Luther, Martin: *De Votis Monasticis* (1522). (WA 8, s. 573–666)
- Malchau, Susanne & Nilsen, Else-Britt. 2004. «Appendix. Tables and Figures» i Werner, Yvonne Maria (ed.): *Nuns and Sisters in the Nordic Countries after the Reformation*. (Uppsala: Studio Missionalis Svecana XC) s. 419–436
- Malchau, Susanne: «Women Religious and Protestant Welfare: The Sisters of Saint Joseph's Empire of Catholic Hospitals in Denmark», i Werner, Yvonne Maria (ed.) op cit. s. 107–148
- Mead, W. R. 1952. «Finnish Karelia: An International Borderland», *The Geographical Journal* Vol. 118, No. 1 (Mar., 1952), s. 40–54
- Nilsen, Else-Britt: «Luthers oppgjør med klostervesenet i *De votis monasticis*», *Norsk Teologisk Tidsskrift* 92 (1991) s. 15–28
- . «Situation de la vie religieuse féminine dans le diaspora des pays nordiques», *Vie consacrée* no. 6 (1996) s. 389–392
- . *Nonner i storm og stille. Katolske ordenssøstre i Norge i det 19. og 20. århundre*, (Oslo: Solum Forlag 2001)
- . «Rites for Perpetual Commitment to Monastic and Religious Life in the Nordic Countries», *Rites of Ordination and Commitment in the Churches of the Nordic Countries*, Iversen, Hans R. (ed.) (Copenhagen: Museum Tusculanum Press 2006)
- Nin, Manel: «Monastic Profession in the East» i *Handbook for Liturgical Studies IV* op. cit. s. 307–313
- Oftestad, Bernt: «Norge og jesuittordenen – et stykke av anti-katolisismens historie», *Segl – katolsk årsskrift for religion og samfunn* (2012), s. 231–241
- Paul VI: «Magno gaudio», *La Documentation catholique* 1964 s. 690
- Perfectae Caritatis* i Hansen, Fredrik (red), op. cit.
- Raffin, Pierre : *Les rituels orientaux de la profession monastique. Spiritualité orientale 4* (Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine 1992)
- Robinson, N. F. : *Monasticism in the Orthodox Churches* (London: Cope and Fenwick 1916)
- Schneiders, Sandra M: *Selling All* (New York/Mahwah, N.J.: Paulist Press 2001)
- Simon, Moniqu : *La vie monastique, lieu oecuménique* (Paris: Cerf 1997)
- «Stati del Nord-Europa» i *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, G. Pelliccia og G. Rocca ed) t. IX (Roma: Edizioni Paoline 1997), col. 139–171
- Strieder, Leon F.: *The Promise of Obedience. A Ritual History* (Collegeville: The Liturgical Press 2001)
- Sundback, Susan: *Female cloisters in the Nordic Countries – monasticism returning?* (Manuskript 2001)
- Thorkildsen, Dag.: «Religious Identity and Nordic Identity» i *The Cultural Construction of Norden*, ed. Ö. Sörensen & B. Stråth (Oslo: Scandinavian University Press 1997) s. 138–160
- Werner, Yvonne Maria: *Det kvinnliga klosterväsendet i Norden 1860–2000: En kvinnlig motkultur i det moderna samhället* (Manuskript 1997)
- . *Kvinnlig motkultur ock katolsk mission. Sankt Josefsystrarna i Danmark och Sverige 1856–1936* (Stockholm: Veritas 2002)

Noter

- 1 Sr. Magnhild Heiseldal ble vigslet til klosterliv i Diakonisse-klosteret Engen.
- 2 Engen kloster er tilsluttet *Communauté des Diaconesses de Reuilly* i Frankrike. I Frankrike kommer søstrene fra de fleste protestantiske kirkesamfunn, i Norge tilhører de to norske søstrene Den norske kirke. I prinsippet er Engen kloster åpnet for klosterkall fra alle protestantiske kirkesamfunn. For Reuillys historie, jf. Lagny 2007; Dahl 1991. For Engens historie, jf. *Som i himmelen – historien om Engen kloster*.
- 3 *De votis Monasticis* WA 8, 577. Luther kritiserte klosterlivet for gjerningsrettferdiggjørelse, åndelig hovmot (et kristenliv bedre enn andre) og juridisme knyttet til løftene, det siste i motsetning til Evangeliet og troen. Calvin var heller ingen tilhenger av klosterlivet. Han bebreidet munkene for dårlig oppførsel, og påpekte det vågale ved løftene. Han advarte spesielt mot faren klosterlig sekterisme utgjorde for kirkens enhet; jf. Simon 1997: 127 f.; Dahl 1981.
- 4 «Kloster», *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* bd. 8 (1981), sp. 527 ff. Jf. Benson 2003; «Stati del Nord-Europa» 1997; Malchau & Nilsen 2004
- 5 «Finland», *Store norske leksikon*, <http://snl.no/Finland>; <http://snl.no/Finland/religion>. Jf. Lind 2004; Mead 1952; <http://www.ort.fi/en/kirkkotutuksi/orthodox-church-finland>
- 6 <http://orthodoxwiki.org/Valamo>, jf. <http://snl.no/search?query=Valamo+kloster&search=%E2%86%92>
- 7 <http://orthodoxwiki.org/Lintula>
- 8 Pokrova-fellesskapet, jf. http://orthodoxwiki.org/List_of_Finnish_monasteries.
- 9 www.ortodoks.com
- 10 Jaspert 2005–2011; jf. Biot 1963; Dahl 1981.
- 11 Brodd 1972; Laghé 2004; jf. Nilsen 1996.
- 12 www.svenskakyrkan.se/klostren/
- 13 www.svenskakyrkan.se/klostren/biskopsm.htm
- 14 *Vårt Land*, 23.mars1991
- 15 En uttalelse av erkebiskop John Vikstrøm under en visitas i Nådendal menighet januar 1993. Notert i menighetens protokoll.
- 16 www.kristeligt-dagblad.dk/artikel/424882:Danmark--Protestanter-droemmer-om-at-gaa-i-kloster
- 17 Gunnes spør i omtalen av middelalderens klosterliv i Norge: «Hvor sterkt rotfestet i det hjemlige miljø var egentlig klosterlivet?» (Gunnes 1987: 74). Spørsmålet er verdt ettertanke, og har aktualitetsverdi ikke minst i Den katolske kirke.
- 18 De to monastiske stadiene med den «lille» og den «store» drakten – hhv. det lille skjemaet og det store skjemaet – svarer ikke til den vestlige klostertradisjons «foreløpige» og «evige» løfter. På hvert stadium er munken/nonnen fullt ut munk/nonne, og kan godt forbli på det første uten å gå videre. Den lille drakten er vanlig i Norden (Raffin 1992:30, 37; Nin 2000:308).
- 19 I mitt materiale har jeg to maskinskrevne varianter; et på finsk (Ny Valamo/Lintula) og et annet på svensk. De to ritualene er svært like uten å være identiske.
- 20 Ifølge samme informant er ikke forsikringene om stabilitet, kyskhets, lydighet og fattigdom, løfter i egentlig forstand, men bekreftende svar i utspørringen før tonsureringen.
- 21 Nartex er den tradisjonelle plassen for katekumener.
- 22 Robinson 1916; Raffin 1992; Nin 2000
- 23 Vigslingsritualet Engen kloster, www.Engenkloster.no/wp-content/uploads/2010/09/vigsling.pdf
- 24 Joh 10,4–16; Matt 28,18–20, jf. De Candido 2001
- 25 Sitatet er hentet fra Den høytidelige vigsling av karmelittbrødre, Sverige.
- 26 Bryllupshenvisningene forekommer hovedsaklig i løfte-ritualer for kvinner i katolsk så vel som protestantisk kontekst. Velsignelse og overrekkelse av ring er relativt utbredt. Ordene som følger kan være enkle «Mottag denna ring som ett tecken på din förenig med Kristus' som hos klarasøstrene (Den svenske kirke), eller sterkt bryllupsorienterte som hos St. Elisabethssøstrene: «Sr. Maria NN, ta denne ring. Den skal minne deg om Kristus, brudgommen, og det hellige løfte som du har gitt ham i dag. Vær tro mot ham, slik at du når frem til det evige bryllupsmåltid.» Og Hl. Åndssøsteren (Den svenske kirke) ber idet hun setter på seg kors og ring: «All världens härlighet försakar jag av kärlek till min Herre Jesus Kristus, som jag älskar, som jag tror på, som jag av hela mitt hjärta begär.»
- 27 Msgr., Dr. Can. Iur. Tobjørn Olsen
- 28 www.taize.fr/en; www.monasterodibose.it/content/view/146/131/lang,en/
- 29 Et tidlig eksempel er cisterciensnonnen Maria-Gabriella Sagheddu (1914–1939); et senere den koptisk-ortodokse munken Matta El Meskeen (1919–2006).
- 30 Egentlig: «Derom er ingen Tvivl, at vor Tid, at overhovedet Protestantismen kunde behøve Klosteret igjen, ell. at det var til. 'Klosteret' er et væsentligt dialektisk Moment i det Christelige, derfor maa vi ogsaa have det ude som et Sømmærke, for at see hvor vi er – selv om jeg just ikke selv vilde gaa i det». *Journalen* 1847, 18NB3:4. Jf. <http://sks.dk/forside/indhold.asp>

Då eg stod skorfast mot dei høge djup

Då eg stod skorfast mot dei høge djup
med fjellet over, stupet framanfor,
i avgrunnsdragnad mot den fjerne fjord,
kom ordet i frå djupet i meg: Stup!
Og dregen i mot ordet lik ein blind
mot ein som kallar, ut i luft eg fór
lik steinen når han spring frå tind mot fjord,
brått steig eg boren av ein mektig vind.
Då kjende eg: Til sist når fjellet stengjer
får vi eit fall så høgt at det gjev vengjer.

Ei fødestund har ordet. Lenge er
det dult for deg, men i eit kort sekund
vil det forløysing: Lyd då i den grunn
som ordet stig frå, vak når det er nær.
Ein dobbel fødsel er det ordet vil,
når det stig fram så stilt og nemner seg,
då vil det fødest for å føde deg,
i ordet si forløysing vert du til.
Ditt barn er ordet, og det er di mor,
du føder det og fødest i ditt ord.

Eg ropar på deg frå dei høge djup,
høyr etter det eg her vil seie deg:
Den djupe grunn i alt som er, er eg
som kom til deg i skorfeste på stup.
No syner eg deg kven du sjølv kan være,
om berre du vil lyde på mitt ord.
På det du stupte utover mot fjord,
på det du fekk dei vengjer som kan bere.
Så vit det då for både sant og visst:
Eg er den grunn som er, er Jesus Krist.

Rolv Hellesylt

Når du syng i min song

Rolv Hellesylt (f. 1927) vokste opp på gård på Hellesylt, på Indre Sunnmøre. Hans arbeidskarriere vitner ikke om de sterke gudserfaringene han skulle få: Hellesylt er utdannet jurist, og arbeidet i lovavdelingen i Justisdepartementet fra 1959–76. Deretter tre år hos kommuneadvokaten i Oslo. I 1979 begynte han i Høyesterett som dommer. Men midt oppi dette kom altså Gud til ham.

STE Møtet med Gud førte ham inn i skriving av salmer og poesi. Ordene som kommer til ham, er tett knyttet til hans vending mot Gud, ja, kanskje mest til at Gud selv vendte seg til ham. Hellesylt hadde ikke en spesielt kristen oppvekst. Men åndslivet meldte seg tidlig for ham: Da hans eldste søster åpnet bokhandel på Hellesylt, i 1934, kom litteraturen inn i livet til den reseptive 7-åringen.

– Dette var en gullgrube for meg. Jeg leste mye, og lærte meg å lese bøkene uten at noen kunne se at de var lest i.

– Hva leste du?

– Alt: Indianerfortellinger, Tarzan-bøker, krim, Detektivmagasinet. Etter hvert utvidet jeg til norske klassikere. Lesningen fengslet meg, jeg kunne ligge til langt på natt. Jeg leste nok mest det som kom ut på den tiden, men hadde også stor glede av Garborg og Aasen, og etter hvert

Ibsens dramaer. Jeg vokste opp i et kulturåpent hjem. Jeg var som en svamp og sugde til meg alt det nye.

All lesingen gav ham kulturell kapital. Da han begynner på Landsgymnaset i Sandane i Nordfjord i 1944, merker han at hans litterære nistesekk var velfyllt.

– Var du i kontakt med gudstro og kirkeliv i barndommen?

– Ja, men slik var samfunnet på den tiden: På den tiden startet skolen med kristendomsundervisning, en time hver dag. Så jeg kjente godt det kristne universet. Av og til var jeg på søndagsskolen, men jeg var ikke engasjert. Men jeg ga meg selv et løfte i tidlig ungdom, at om jeg fikk en gudsopplevelse, så skulle jeg tro.

Hellesylt definerer seg ikke som en troende på denne tiden. Han blir konfirmert, og går til alters. Slik var tradisjonen. Mer var det ikke.

– Jeg hadde, og har, ikke så stor sans for riter og sere-
monier. Jeg definerte meg verken som en kristen eller en
ateist. Jeg var nærmest en agnostiker på denne tiden. Vi
må jo ha et håp i livet.

Etter Landsgymnasets jobber Hellesylt en stund som
lærer på Vestlandet. Han sier selv at han var innadvendt
og spekulerte mye. I 1952 begynner han på jusstudier i
Oslo. Han blir ferdig i 1956. Han stifter familie og begyn-
ner å jobbe. Så skjer det noe.

– Hva skjedde vinteren 1975?

– Jeg hadde vært kolossalt presset arbeidsmessig, ikke først
og fremst på grunn av jobben, men også av mine plikter i
familien: I løpet av 60-tallet får vi fire barn på fire år. Ko-
nas helse var ikke alltid
like god, så jeg hadde mye å
gjøre. Det gjaldt å få endene
til å møtes, både hjemme
og på arbeid. Jeg var også
plaget av hodepine, nesten
hver helg. Men i 1975 be-
gynte dette å bedre seg, og snart var det noe nytt på gang.
Jeg kan i grunn ikke forklare det som skjedde, men jeg kom
i alle fall i gang med å skrive vers. Dette var litt pinlig for
meg, det er jo slikt man driver med i puberteten.

– Så det kom ord til deg?

– Ja, jeg hadde en drøm en natt, som vekket meg. Jeg går
opp på kjøkkenet, tar en brukt konvolutt og begynner å
skrive:

Då eg stod skorfast mot dei høge djup
med fjellet over, stupet framanfor,

i avgrunnsdragnad mot den fjerne fjord,
kom ordet i frå djupet til meg: Stup!
Og dregen i mot ordet lik ein blind
mot ein som kallar, ut i luft eg fór
lik steinen når han spring frå tind mot fjord,
brått steig eg boren av ein mektig vind.
Då kjende eg: Til sist når fjellet stengjer
får vi eit fall så høgt at det gjev vengjer.

– Opplevde du Gud i dette?

– Jeg kan ikke påberope meg avgjørende gudsopplevelser,
men jeg opplevde det som Guds ord til meg, ja.

Hellesylt følte at Gud ropte på ham, og at ordene har vek-
ket ham fra søvnen: «Høyr etter det eg her vil seie deg.»

– Dette virket så sterkt på meg, at jeg tenkte: Du disku-
terer ikke med Gud. Det var så overbevisende, sett fra
min subjektive tilstand,
at jeg bare måtte gi meg
hen. Jeg kan sammenligne
det med da jeg for mange
år siden satt med radio-
apparatet, og søkte etter
den store verden. Av og

til kunne jeg finne en stasjon på kortbølgen, som varte
en stund, og så forsvant igjen. Om det var Jesus som sa
dette, eller jeg selv, vet jeg ikke. Men denne setningen
kom til meg: «Eg er den grunn som er, er Jesus Krist.»

Det var ingen mennesker som virket på ham i denne om-
vendelsen. Alt skjedde på det indre planet.

– Du måtte skrive, og har sagt at denne diktingen var en prosess mot Gud i seg selv. Hva mener du med det?

– Denne prosessen kom fra det ubevisste og dukket opp i
mitt bevisste. Jeg formulerte bare det som kom. Det har

vært sagt at vi mennesker er kommet inn i tilværelsen med en forseglet ordre som vi selv skal tyde. Det er mulig disse ordene var knyttet til å tyde denne ordren som er lagt ned i meg som menneske fordi jeg er skapt av Gud. Det er vanskelig å forstå dette, men selv om jeg ikke forstår det, kan jeg allikevel bli overbevist av det.

Hellesylt mener ikke at han var et medium for Gud. Det var mer slik at han var i kontakt med dypet i seg.

– Jeg kom i kontakt med min egentlige identitet. Jeg følte ikke at Gud skrev for meg. Jeg har bearbeidet versene i ettertid, for at uttrykket skulle bli bedre. Men de ordene som representerte den egentlige gudsopplevelsen, var et direkte diktat. Det kom rasende på meg. Jeg følte at det ubevisste steg over terskelen til det bevisste i meg. Diktet presenterte seg akkurat slik jeg skrev det ned.

– Opplevde du en form for inspirasjon?

– Ja, jeg følte en form for inspirasjon, et *Du* som sang i min sang. Men det var kanskje like gjerne mitt selv, min innerste identitet, Gud i meg, en gudsbestemt identitet.

Hellesylt skrev dikt en stund, så ble det slutt. Men på 90-tallet begynner han å skrive salmer. Melodien til «Gjør døren høy» kom til ham, og en salme presset seg på. Etter hvert kom det flere salmetekster.

– Du har kalt det i deg som åpnet seg mot Gud, «vårt internett inn i det ubevisste». Mener du at vår søken etter Gud er et psykologisk fenomen, som ligger i alle mennesker?

– Jeg vet ikke. Jeg tror at de aller fleste mennesker grubler over tilværelsen og de klassiske spørsmål som «hvor kommer jeg fra?», «hvor går jeg?», en angst som Hamlet uttrykker i sin monolog «To be or not to be.» Frykten for hva som skjer etter døden, er i oss alle. Det er mange linjer til det ubevisste i oss mennesker, det vet jeg av egen erfaring.

Om dette ubevisste i oss er et gudsbevis eller bare psykologi, vet jeg ikke. Men jeg har opplevd et møte som har overbevist meg så sterkt at jeg satser på at det er sant.

– Hva slags Gud tror du på?

– Jeg har vokst opp i en kristen kultur, så mitt gudssyn er preget av fortellingene i det nye testamentet: Jesus som et avbilde av Gud, på jorden. Gud som et fjell har vært et viktig bilde for meg, Gud er det innerste fjellet.

– Og Jesus?

– Jesus er et fang, han er det innerste fang «så djup at døden der er soloppgang», som jeg har skrevet. Gud som det innerste fjellet, Jesus som det innerste fang: Dette er to sider av den guddom som er skildret i vår kultur.

– Frelse, hva er det for deg?

– Det finnes så mange klisjeer knyttet til dette begrepet. Men jeg har en sterk følelse av at jeg har funnet fram til mitt egentlige bilde, at jeg er blitt meg selv, mer slik Gud hadde tenkt meg. Det er en måte å få frelse på, slik jeg ser det.

– Hvordan vet du at det var den kristne Gud som kom til deg?

– Jeg vet ikke noe annet enn at han presenterte seg som den dype grunnen i alt som er. Dette er mitt gudsbilde, ikke så mye en person, men mer en kraft som kan tale til mennesket. En Gud som må bruke menneskelig språk for å kommunisere til oss.

– Du forstår livet som et fjell: Vi står fast i fjellet, og kommer verken opp eller ned. Hva mener du med å forstå livet slik?

Intervju

– Vi mennesker er kommet inn i tilværelsen, og står overfor det uunngåelige: Døden. Bildet av å stå fast i fjellet, og fallet som gir vinger, er et bilde på håpet om en kraft som skal bære oss når livet er slutt. Å stå fast i fjellet er å stå fast i livet, vi kommer oss ikke videre på annen måte enn gjennom døden.

Fylt av glede

For Hellesylt var det ingen redsel knyttet til at Gud meldte seg.

– Jeg ble ikke redd. Men da Gud presenterte seg for meg den natta, gav det meg heller ikke en umiddelbar glede. Jeg var for trøtt og sliten på det tidspunktet. Men da Ordet etter hvert fødte seg i meg, ble jeg fylt av en voldsom glede.

Hellesylt blar i diktene, og finner et dikt om denne gleden:

Useielige sæle i den stund
når Ordet føder seg. Ein rikdom flotnar
frå djup her inne. Løyst or stengde botnar
vell glede fram, i song er all din grunn.
Då er du rykt frå dine låge grender
og lyft mot tindar, utsyn opnar seg,
du er i ordet, ordet er i deg,
men aldri veit du korleis dette hender.
Kven løyser gleda, lyfter deg mot tind
når ordet stig, og du i det stig inn?

– Jeg gledet meg over at jeg var funnet, over at Gud fant meg. Jeg lette nok ubevisst etter en som leter etter oss, en som er bærer av vår identitet.

– Du har vært høyesterettsdommer. Du har forvaltet sentrale begreper som skyld og straff, begreper som også har en religiøs dimensjon og forståelse. Ser du noen paralleller mellom jussen og de store metafysiske spørsmålene?

– Jeg har ikke tenkt mye på dette. Skyld er et juridisk begrep, det religiøse skyldbegrepet kan ramme langt bredere enn jussens forståelse av skyld. I jussen er det spørsmål om du har begått en straffbar handling, og om du var klar over det. Om du var det, så er du ansvarlig.

Har gudstroen farget hans menneskesyn, og slik gjort ham til en bedre dommer? Hellesylt er klar over at alt det han har med seg inn i dommeryrket, virker på ham, som oppvekst, opplæring, erfaring.

– Når du er dommer, kan du ikke abstrahere deg fra deg selv. Som det er sagt, legger man ikke av seg sitt samfunnssyn når man tar på seg sin dommerkappe. Men vi må forsøke å sortere ut bare det som er relevant for domsavgjørelsen. Som dommer var ikke disse gudsopplevelsene avgjørende for meg. Ingen kunne se på meg som dommer at jeg hadde hatt en sterk opplevelse av Gud.

– Men du har sagt at du var den samme før og etter omvendelsen, men likevel ikke den samme, fordi du er blitt mer lik den du er. Hva legger du i dette?

– Det er ikke så lett å forklare dette. Jeg er jo den samme fyren, men likevel: Jeg har blitt friere på mange måter. Det er et sterkt tidstrykk nå blant mange intellektuelle, denne forståelsen av at religion bare er overtro. Jeg har fått et mer naturlig forhold til religion, og det jeg kaller Gud. I dette har jeg også fått et mer naturlig forhold til meg selv.

Rolv Hellesylt er jurist og tidligere høyesterettsdommer. Sammen med organist Anfinn Øien har han utgitt *Kristus er komen: sju songar med tekstar av Rolv Hellesylt* (Stavanger: Cantando 1996) for blandet kor.

Eskil Skjeldal er stipendiat i teologisk etikk ved Det teologiske Menighetsfakultet. Han arbeider også som litteraturkritiker i *Vårt Land*, freelancejournalist i *Dag og Tid*, og som kommunikasjonsrådgiver i Oslo katolske bispedømme.

Salme

Sin allmaktsherlegdom

Mel.: *Nå la oss takke Gud*

Sin allmaktsherlegdom
i Høgheims ljose klåre
forlet Guds son og kom
til jord som ein av våre.
Fram står den sanne mann,
vår adamsdjupe brest
er heila her i han
vår bror og himmelgjest.

Vårt er hans hår og hud
hans hender og hans tenner,
hans er den dulde Gud
som verda ikkje kjenner.
Guds fullnad får i han
sin bustad i vår ham,
den einaste som kan
ta frå oss all vår skam.

Vi ser på Kristi kross
den veike og den sterke,
hans vanmakt er frå oss,
frå Gud er allmactsverket,
når Kristus guddomsfri
or dødens mørkerom
får Herrens bilde i
ein tidlaus herlegdom.

Høglova vere han
Guds og vår eigen like,
den heilage som rann
for oss frå Himmelrike.
Han gjev sitt guddomsverd
til oss som er av jord,
og legg for liv og ferd
ein ljøsveg frå sitt ord.



Det logiske System maa ikke være en Mystifikation, et Bugtalerie, hvori Tilværelsens Indhold kommer underfundigt og subrept frem, hvor den logiske Tanke studser og finder, hvad Hr. Professoren eller Licentiaten her har havt bag Øret.

Søren Kierkegaard
Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift

Historisk avhandling med politisk relevans

Sigurd Sverre Stangeland:

Die Rolle Deutschlands im Völkermord an den Armeniern 1915–1916

Doktoravhandling i historie ved NTNU (2013)



Våren 1915 satte det ungtyrkiske regimet i gang et utryddelsesprogram, som med unntak av Istanbul og Izmir skulle omfatte den totale armenske befolkningen innenfor grensene til det som i dag er Tyrkia.

I landsbyer og bydeler ble armenske menn i våpenfør alder skilt fra resten av befolkningen, ført ut i trange bergslukter og skutt. Kvinner, barn og eldre ble sendt ut på vandringer sørover i retning den syriske ørkenen. Der døde de av mangel på næring, eller overlevde som prostituerte i kurdiske og tyrkiske harem. I løpet av knapt ett år ble rundt to millioner armenere og en av Lille-Asias eldste kulturer tilintetgjort. I det kristne middelalderriket Armenia er det i dag bare vandaliserte kirkebygninger, sprengte kirker eller kirker omgjort til moskeer. Samtidig blokkerer Tyrkia grensen til det moderne Armenia, som ble selvstendig etter Sovjetunionens fall. Noen forsoning etter snart hundre år er det ikke tale om.

Tyrkias anstrengte forhold til sin nabo i øst er preget av at landet aldri har foretatt noe oppgjør med sin

nære historie. Tvert om forsøker den tyrkiske stat å fornekte hendelsene i 1915 gjennom en massiv historieforfalskning, som gjerne tar absurde og perverse former. I 2007 besøkte undertegnede en utstilling i grensebyen Igdir under det fem tusen meter høye Araratfjellet. Utstillingens budskap var åpenbart rasistisk og rettet mot armenere. Elementære historiske kjensgjerninger var snudd på hodet. Her ble det hevdet at det i 1915 var armenerne som utførte massakrer mot tyrkere (sic!). På en tavle ved inngangen hadde «museet» fått sin tilslutning fra over 50 tyrkiske akademikere. En fobi mot armenere preger både tyrkisk dagligliv og politikk. I 2008 krevde Canan Aritman – en tyrkisk parlamentariker – at presidenten skulle dokumentere at han ikke hadde armenske forfedre ved å avlegge en DNA-test (FAZ, 9.7.2013). Selv om det snart har gått hundre år, er folkemordet fremdeles betent. All forskning på dette mørke kapittelet av Tyrkias historie skjer med risiko for straffeforfølgelse av tyrkiske myndigheter.

Politisk relevans

Det at Stangeland nå har skrevet den første avhandlingen ved et norsk universitet om folkemordet, er et faktum som i seg selv kan og bør få politisk betydning. Norge er blant de land som har gitt etter for tyrkisk press og passivt fornektet folkemordet. Delegasjoner fra Utenriksdepartementet som besøker Jerevan (Armenias hovedstad), nekter konsekvent å nedlegge blomster ved minnesmerket for ofrene. «F-ordet» er et tabu i norsk utenrikspolitikk.

Ikke desto mindre er spørsmålet om det som skjedde i 1915 kan karakteriseres som et folkemord, for seriøse historikere en utdatert problemstilling. Samtidig har den massive tyrkisk initierte genozidfornektelsen gjort at forskningen har måttet bruke overdreven energi på å begrunne drapsstatistikker og spørsmålet om en folkemorderisk intensjon hos det ungtyrkske regimet. Andre relevante problemstillinger, som den Stangeland behandler om Tysklands rolle i folkemordet, har derimot fått mindre oppmerksomhet.

Tysklands rolle

I vitenskapelig henseende er Stangelands tema relevant ettersom Tyskland og Det osmanske riket under første verdenskrig var allierte. Dette var en allianse som blant annet innebar at en stor del av osmanske styrker stod under tysk kommando. Under tyske offiserers ledelse angrep osmanske styrker den russiske svartehavsflåten i 1914. Det osmanske riket ble dermed involvert i første verdenskrig på tysk initiativ.

Den tyske støtten i form av penger, våpen og ammunisjon gjorde det mulig å holde grensene mer eller mindre intakte. Dermed kunne osmanske myndigheter flytte styrker fra frontlinjen til de armenske områdene i det indre Anatolia. Folkemordet på armenerne var

kontroversielt i Tyskland. Like fullt var alliansen med Tyskland en viktig betingelse for at folkemordet kunne finne sted. Tyskland var også den eneste aktør utenfor Det osmanske riket som ville ha kunnet forhindre folkemordet. Det var følgelig ingen annen stat som var bedre informert om osmansk innenrikspolitikk enn Tyskland. De diplomatiske og militære arkivene i Berlin, Wien og München utgjør det viktigste kildematerialet til folkemordet på armenerne.

Stangeland belyser Tysklands rolle først og fremst ved en solid innføring i holdningene og reaksjonene til tyske diplomater og offiserer, samt reaksjoner innad i Tyskland. Spesielt blir det lagt vekt på den tyske katolske

kirkens innsats for armenerne. Under kardinal og erkebiskop Felix Hartmann i Köln ble det i 1916 samlet inn kirkekollekter for armenerne på rundt en million mark. Stangeland argumenterer for at Den

katolske kirkes hierarkiske struktur gjorde det mulig å organisere et hjelpeapparat som sikret både effektivitet og en nødvendig diskresjon. Kirkekollekten ble distribuert via den katolske organisasjonen *Deutscher Verein vom Heiligen Lande* til tyske fransiskanermunker i Aleppo. I all hemmelighet og under stor risiko ble nødhjelp deretter fordelt blant de armenske flyktningene.

Engasjerte portretter

De tyske offiserene og konsulene fremstår i tydelig relieff. Leseren kan glede seg over engasjerte portretter av svært ulike personligheter, som for eksempel kommandant Liman von Sanders, som i 1916 i Izmir intervenerte til fordel for armenerne. Da de første armenerne ble arrestert truet han sine tyrkiske allierte med våpenmakt – og sørget på den måten for at 6000–7000 armener overlevde. Vi møter også konsul Rößler, som i det stille reddet tusener av armener. Uten å gå i direkte



Det at Stangeland nå har skrevet den første avhandlingen ved et norsk universitet om folkemordet, er et faktum som i seg selv kan og bør få politisk betydning.

konfrontasjon med tyrkiske myndigheter sørget Rößler for at penger fra den katolske kirken i Köln og fra sveitsiske og amerikanske hjelpeorganisasjoner, kom inn i de rette kanaler, og dermed kunne bli en reell støtte for de armenske flyktningene utenfor Aleppo.

På den annen side møter vi den moralsk avstumpede generalstabsoffiseren Wolfskeel von Reichenberg. Stangeland mener i Wolfskeels korrespondanse med sin kone å finne infantile og sadistiske trekk, som gjorde at han brukte enhver anledning som bød seg til å massakrere armenerne. Ved to tilfeller kom han imidlertid for sent frem. Den tredje muligheten bød seg i Urfa, hvor armenerne høsten 1915 forskanset seg i sin bydel. I flere uker ytet de heltmodig motstand mot tyrkerne. Vendepunktet kom da Wolfskeel satte inn artilleri og fotsoldater. Dette er imidlertid det eneste eksemplet på en direkte tysk deltakelse i folkemordet. Variasjonen av de tyske reaksjonene på folkemordet viser at det fra Tysklands side ikke eksisterte noen overordnet strategi. Massakrene kom like overraskende på de tyske aktørene som på ofrene selv.

Litterære stereotyper

Avhandlingen inneholder en interessant gjennomgang av tyske litterære stereotyper om armenerne før første verdenskrig, og hvordan disse har bidratt til å skape et mentalt bilde av forholdene i Det osmanske riket, hvilket i sin tur påvirket reaksjonsmønstrene til tyske konsul og offiserer. Her viser Stangeland til at armenerne ofte ble fremstilt som et slu og bedragerisk kremmer- og utbytterfolk, og en potensiell femte kolonne i Det osmanske riket. Disse fordommene om den armenske *Volksgeist* minner meget om tilsvarende beskrivelser av jødene. Liten vekt ble lagt på det at armenerne var kristne, ei heller på den armenske liturgiske estetikk.

På den annen side ble tyrkerne tilskrevet prøyssiske dyder. De ble fremstilt som et disiplinert soldatfolk og det ble til og med ført sammenligninger mellom muslimsk og protestantisk gudstjeneste! Disse klisjeene mener Stangeland gjenspeilet seg i den tyske ambassadøren

Wangenheims «grenseløse naivitet» overfor det ungtyrkiske regimet. Forsikringer fra Tyrkias innenriksminister og *de facto* statsleder Taalat Pasja om at dette ikke var noe folkemord, men en midlertidig flytting av armenerne, ble tatt for god fisk. Ærlighet ble sett som en tyrkisk dyd. Samtidig reflekteres en utbredt skepsis mot de «slu» armenerne i at en tysk offiser i 1916 avfeide massakrene som «99/100 prosent løgn». Det var åpenbart mot bedre vitende i et land hvor en og en halv million mennesker var drept, og flere landsbyer og bydeler var blitt forlatt.

Ambisiøst

Å skrive om folkemordet på armenerne er et ambisiøst prosjekt. Avhandlingens styrke er det utrolige omfanget av rapporter, dagbøker, brev, memoarer og avisartikler som Stangeland over flere år har gravd opp av arkivene, lest, analysert og balansert i forhold til en tjue sider lang tettskrevet liste med sekundærkilder. Dette gjør avhandlingen til et klassisk eksempel på samvittighetsfullt kildearbeid.

For en eventuell videreutvikling synes det dog nødvendig med en oppstramning av disposisjonen i hoveddelen. En del av konklusjonene virker overflødige etter som de repeterer tidligere nevnte poenger uten egentlig å utvikle dem. For eksempel synes det som at analysen av konsul Rößlers virksomhet er blitt splittet i to og spredd ut på forskjellige steder i teksten (to avsnitt på side 218 kunne meget vel vært flyttet til sidene 205–207, konklusjonen på side 338–339 er kun en repetisjon av tidligere nevnte poenger).

Tross dette er avhandlingen gjennomgående preget av et levende og intenst språk. Stangeland har lyktes i å skrive en bok som både gir utbytte til forskere og interesserte legmenn. Ikke desto mindre er det ufattelig at Universitetet i Trondheim ikke kan spandere et minimum av visuell kvalitet på sine publikasjoner. Forsiden er trykt i to valører av grått. Designmessig fletter den seg inn i en ørken av akademiske publikasjoner, som er noe mer lesverdige enn rutetabeller for Trondheimsbussene, men

Fra academia

fremdeles ikke så interessante som budsjettplaneringen til begravellesbyråer. Så snart boken åpnes, settes heldigvis denne knusktørre konformismen ut av spill.

Fabian Heffermehl er doktorgradsstipendiat ved Sentrum for Russlandsstudier, Universitetet i Uppsala, og var i 2006 trainee hos Flyktningshjelpen i Armenia. Han er forfatter av flere vitenskapelige publikasjoner om russisk litteratur og kunst, samt artikkelen «Turkiet, på jakt etter armeniska minnen», *Ny Tid* nr. 7, 2008.

Religion og migrasjon

Noen perspektiver på innvandring og tro

Migranternes religiøse praksis har det siste tiåret fått mer oppmerksomhet i samfunnsvitenskapelig forskning. Når religion fortsetter å være viktig for svært mange migranter, gjenspeiles dette også i en fornyet interesse fra samfunnsvitenskapenes side. I det følgende presenteres et knippe studier omkring temaet religion og migrasjon.

STE Interessen gjelder både individers religiøse praksis lokalt og transnasjonalt, så vel som transnasjonale religiøse nettverk og organisasjoner. Fokus både i det offentlige rom og i academia er oftere på muslimer enn på troende fra andre religioner, og dessverre oftere med et negativt fortegn, enn et positivt. Dette er naturligvis knyttet til trusselen om terrorisme, også fra religiøse ekstremister, og da spesielt islamister. Imidlertid er de fleste troende migranter verden over fredelige, og deres religiøse praksis har både akademisk og praktisk sett interessante dimensjoner som bare delvis er utforsket til dags dato. Hvilke konsekvenser har migrasjon for den enkeltes religiøse praksis og tro? Hva har migrasjon å si for organisering og endringer innenfor de enkelte trossamfunn? Og hvordan spiller religion inn i den enkelte migrants erfaring av livet, for eksempel i Norge, og for integreringsprosesser i samfunnet? På et mer overordnet nivå reiser forholdet mellom migrasjon

og religion en rekke spørsmål omkring hvordan vi forstår kultur og identitet.

Forskningsprosjektet *Religionspluralisme: religion, migrasjon og integrering*¹ på HL-senteret og *PluRel (Religion i pluralistiske samfunn)*-satsningen ved Universitetet i Oslo er blant initiativene som har satt temaet på agendaen i Norge, og da med særlig fokus på forholdet mellom religion og integrering. Det regjeringsoppnevnte Tros- og livssynspolitiske utvalget² har også sett på temaet, og en rapport utarbeidet for utvalget ser på hvorvidt deltakelse i tros- og livssynssamfunn hemmer eller fremmer integrering³. Basert på forskning blant annet i Nord-Amerika og i de nordiske land trekkes det frem at forhold som er sentrale for spørsmålet om sammenhenger mellom religion og integrering, er trosinnhold, grad av religiøsitet og type organisering⁴. Samtidig slås det fast at forskningen på feltet migrasjon og religion fortsatt er i en tidlig fase, spesielt her til lands.

Mindre religiøse jo lenger de bor i Norge?

Et konkret spørsmål som har blitt undersøkt er hvorvidt innvandrere blir mindre religiøse jo lenger de bor i Norge. Basert på data fra Levekårsundersøkelsen blant innvandrere utført av Statistisk Sentralbyrå i 2005/2006 finner Olav Elgvin og Kristian Tronstad at nivået på subjektivt definert religiøsitet ikke endrer seg vesentlig over tid. Funnene deres presenteres i artikkelen «Nytt land, ny religiøsitet? Religiøsitet og sekularisering blant ikke-vestlige innvandrere i Norge»⁵. Personer som var relativt sekulære da de kom til Norge, fortsetter å være det, mens personer som var relativt religiøse, fortsetter å være det. Studien viser også at barn av innvandrere ser ut til å følge i sine foreldres fotspor, og at faktorer som utdanning, alder og kjønn har mindre å si, enn opphavsland. Samtidig understrekes det at det er stor usikkerhet omkring utviklingen blant barn, og barnebarn, av innvandrere i Norge med tanke på deres fremtidige religiøse praksis. Likevel konkluderes det med at teorier om assimilering – det vil si at migranter over tid blir mer og mer like befolkningen for øvrig – i dette tilfellet ikke ser ut til å stemme.

Migranternes subjektive religiøsitet ser imidlertid ut til å kunne sees i sammenheng med deres migrasjonserfaring, og teorier som trekker frem viktigheten av eksistensiell trygghet, sees på som relevante i forhold til å forklare funnene. En annen studie, basert på tall fra Sverige, Nederland, Tyskland og England, som har sett spesifikt på religiøsitet blant innvandrere og deres barn, finner at det er store likheter på tvers av europeiske land, men at det er forskjeller mellom muslimske og kristne migranter.⁶ Blant muslimene fortsetter religion å være viktig, mens den blant de kristne ser ut til å bli mindre viktig over tid. Andre studier peker på at diskriminering og etnisitet trolig kan være en del av forklaringen på ulike mønstre i forhold til religiøsitet blant innvandrere⁷.

Polsk migrasjon og Den katolske kirke

Den store arbeidsmigrasjonen fra Polen etter EU-utvidelsen i 2004 har endret demografien i Den katolske kirke i flere av landene hvor polakker har bosatt seg, som i Storbritannia og her i Norge. Forskning blant polske migranter har naturlignok også funnet sted i sammenheng med kirkelige arrangementer og nettverk. En studie fra Storbritannia⁸ ser på dilemmaer i forhold til polske katolikkers integrering. Studien trekker på Bourdieus teori om det «religiøse felt» og «habitus» i sine analyser og er basert på intervjuer med prester og legfolk, med og uten polsk bakgrunn. Her viser sosiologen Marta Trzebiatowska at nye polske migranter ikke integreres i eksisterende katolske menigheter, og at «polsk» og «britisk» katolisisme synes å være inkompatible. Førstnevnte blir knyttet til nasjonal polsk identitet, mens sistnevnte knyttes til den universelle katolske kirke. Trzebiatowska problematiserer rollen til polske prester som flys til og fra Storbritannia og ofte har begrenset kjennskap til og forståelse av konteksten som de polske migrantene lever i. Studien trekker også interessante paralleller til stor-samfunnets krav som spesielt fremsettes overfor muslimske religiøse ledere i forhold til kunnskap i engelsk og kjennskap til det britiske samfunnet.

På bakgrunn av sine funn påpeker sosiologen at utfordringer knyttet til integrering og religion også kan være tilstede i forhold til grupper som ikke oppfattes som «politisk truende», slik som polske katolikker. Trzebiatowskas analyse viser også at kirkelige myndigheters innsats for integreringsprosesser internt i den katolske kirke er sårbare overfor, men også avhengig av, de polske prestene som er kommet i kjølvannet av den store migrasjonen.

«Our Lady of the Exile»

Migranternes religiøse praksis har fått mer oppmerksomhet fra samfunnsvitenskapelig forskning i amerikansk kontekst enn i Europa, trolig som følge av den mer sentrale rolle religion innehar i samfunnet der. I boken

*Our Lady of the Exile*⁹ utforsker Thomas Tweed religiøs praksis blant katolske eksil-cubanere i Miami. Hans kvalitative studie av religiøs praksis tar utgangspunkt i en spesifikk fromhetskult og utforsker ulike forståelser av denne, som settes i sammenheng med diasporatilværelsen og spørsmål om identitet. Tweed påpeker også den spesifikke betydningen av religion i en eksilkontekst hvor retur til opprinnelseslandet sees på som umulig, og hvor nostalgiske dimensjoner blir fremtredende. Men religiøs praksis kan også være mer konkret transnasjonal – og krysse internasjonale grenser – slik boken *God needs no passport*¹⁰ fremhever. Boken presenterer en rekke studier blant migranter bosatt i Boston-området, tilhørende ulike trossamfunn og fra ulike opphavsland, basert på kvalitative data. På et overordnet nivå er bokens kanskje mest spennende poeng at religion på tvers av ulike case viser seg å være et svært viktig element for enkeltmenneskers tilhørighet, og at denne tilhørigheten svært ofte er både lokal og transnasjonal. Begrepet «religious global citizenship» lanseres som en måte å peke på så vel subjektive som mer organiserte og strukturelle dimensjoner i dagens transnasjonale religiøse virkelighet.

Forskning på religion og migrasjon domineres av en interesse for spørsmål om integrering i innvandringsland, og i europeisk kontekst antar man ofte at religion kan være et hinder i integreringsprosessen. Samtidig anerkjennes de viktige sammenhengene mellom det sosiale og kulturelle – og religiøse – for diasporagrupper, noe som naturlignok skaper interesse for hva som skjer over tid med barn av innvandrere og deres forhold til religion, kultur og sosiale arenaer. Strukturelle forhold ved religiøs organisering som er relevant her, er etnisk og språklig definerte grupper. Imidlertid kan forskning på religion og migrasjon også si noe om transnasjonale forhold, det være seg på individ- eller familienivå, eller i forhold til religiøse bevegelser og nettverk. Dette inkluderer også veldedig innsats blant migranter, enten det er i form av spontane innsamlingsaksjoner i religiøse are-

naer, eller i mer organiserte former med samarbeid med religiøse aktører i opprinnelseslandet.

Både med tanke på forholdet mellom religion og integrering og religion og transnasjonale forhold, pågår det i dag forskningsprosjekter som fra samfunnsvitenskapelig ståsted søker å kaste nytt lys på sammenhenger og utviklingstrender.

Marta Bivand Erdal er seniorforsker ved Institutt for fredsforskning (PRIO) og samfunnsgeograf. Hun forsker på migrasjon og transnasjonalisme.

Noter

- 1 Døving, C.A.: *Religionspluralisme. Religion, migrasjon og integrering* (Norges Forskningsråd 2010)
- 2 NOU 2013: 1 *Det livssyns åpne samfunn. En helhetlig tros- og livssynspolitik*
- 3 Loga, J.: *Trossamfunn, innvandring, integrasjon: En kunnskapsoversikt*, Senter for forskning på sivilsamfunn og frivillig sektor, Rapport 2012/3
- 4 Ibid. s. 76
- 5 Elgvin, O. og Tronstad, K.: «Nytt land, ny religiøsitet? Religiøsitet og sekularisering blant ikke-vestlige innvandrere i Norge», *Tidsskrift for Samfunnsforskning*, 1/2013 s. 63–91
- 6 Konstanze, J. & Kalter, F.: «Intergenerational Change in Religious Salience Among Immigrant Families in Four European Countries», *International Migration*, 51 (2013) (3) s. 38–56
- 7 Van der Bracht, K., Van den Putte, B. & Verthaele, P.: «God Bless Our Children? The Role of Generation, Discrimination and Religious Context for Migrants in Europe», *International Migration*, 51(3) (2013) s. 23–37
- 8 Trzebiatowska, M.: «The Advent of the 'EasyJet Priest': Dilemmas of Polish Catholic Integration in the UK», *Sociology*, 44(6) (2010) s. 1055–1072
- 9 Tweed, T.A.: *Our Lady of the Exile: Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami* (Oxford: Oxford University Press 1997)
- 10 Levitt, P.: *God Needs No Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape* (New York: The New Press 2007)



Sta. Sunniva i alterskapet i Austevoll kyrkje.
Foto: Ragnhild Helena Aadland Høen /
Universitetsmuseet i Bergen –De kulturhistoriske samlinger.

Sigurd Hareide

Sankta Sunniva – historisk?

Kari Berle Nilsen:

Sankta Sunniva – er hun en historisk person?

Masteravhandling i kristendomskunnskap (våren 2013)

NLA Høgskolen, Bergen

STE Hvilke historiske kilder til Sunniva fra Irland finnes egentlig, og hva kan de si oss om Sunnivas historisitet? I en meget grundig og godt skrevet masteravhandling i kristendomskunnskap tar Kari Berle Nilsen oss med inn i disse kildene og forskernes vurderinger av dem.

Den hellige Sunniva og hennes følgesvenner skal etter legenden ha kommet til Vestlandet og dødd en gang på slutten av 900-tallet (996), mens de eldste bevarte håndskriftene med Sunniva-legenden er fra 1400-tallet. Særtrekk ved kildene fører oss likevel ifølge forskerne tilbake til tiden rundt 1170 som sannsynlig nedskrivningstidspunkt, året da både bispesetet og Sunnivas angivelige levninger ble overført fra Selja til Bergen. En viktig kilde i Berle Nilsens avhandling er en av Norges første trykte bøker, *Breviarium Nidrosiense*, fra 1519. Her gjengis den latinske helgenlegenden i forbindelse med lesningene til tidebønnene på høytiden for «de hellige i Selja» (*Sanctorum in Selio*) som det heter i breviaret, kun ti-femten år før både festen og helgenskrinet forsvant ut

av historien i forbindelse med reformasjonen og alt dens vesen. Og dermed gikk vi også glipp av muligheten for karbondatering i debatten om Sunnivas eksistens.

Kildene

I sin grundige gjennomgang av kildene til Sunniva-legenden vektlegger Berle Nilsen hvordan ulike kilder (latinske og norrøne) har ulik narrativ rekkefølge og betoning. En vanlig løsning i forskningen har vært å foreslå at det finnes ulike tradisjonslag i legenden og at Sunniva selv tilhører et yngre tradisjonslag. Ifølge enkelte forskere ble hun altså ikke funnet i steinraset på Selja på slutten av 900-tallet, men i legendeteksten på slutten av 1100-tallet. Berle Nilsen går grundig til verks og supplerer legende-kildene med andre kilder til kulten rundt Sunniva og de hellige fra Selja. Kan landskapslover og mirakelberetninger, ikonografiske fremstillinger og arkeologiske kilder som helgen- og klosteranlegget på Selja føres oss nærmere ungpiken fra Irland?

Slike kilder viser at kulten til Sunniva og Seljemennene var utbredt, men problemet med mange av de eldste sporene er at de omtaler kollektivet Seljemenneskene i stedet for individet Sunniva. I lovene omtales for eksempel «Seljumannamesse» eller lignende formuleringer, og først i 1276 finner vi Sunniva selv nevnt i en lov (Magnus Lagabøters bylov). Heller ikke bruken av Sunniva-navnet i Norge på 1000-tallet er et vanntett bevis på Sunniva-kultens alder eller Sunnivas historiske eksistens. Berle Nilsens konklusjon med støtte i egen og andres forskning er likevel at Sunniva kan ha vært med i legenden fra starten av og at det tidlig kan ha eksistert en kult rundt henne, men hun innrømmer at vi ikke kan «vite noe sikkert om hun er en historisk realitet» (s. 91).

Spørsmålet om sikkerhet

Det vil føre for langt å følge argumentene her, og jeg er langt på vei overbevist av Berle Nilsens grundige argumentasjon for tidlig Sunniva-kult og mulig historisk, ikke bare litterær, eksistens for Sunniva av Irland. Men det er likevel som om hun ikke vil nøye seg med denne usikkerheten og i stedet søker en visshet de historiske kildene ikke kan gi. «Som man roper i skogen får man svar», heter det i ordtakene. Og når målet med avhandlingen er «å undersøke om vi med sikkerhet kan vite at Sankta Sunniva (...) er en historisk person» (s. 3), spør hun vel strengt tatt om mer enn hun kan få svar på? For når en spør etter historisk sikkerhet omkring en person som skal ha levd for over tusen år siden og reist med småbåt over havet, er det ikke rart at konklusjonen blir nei, for kildene kan sjelden gi absolutt sikkerhet i slike saker.

Spørsmålet om den historiske Sunniva minner meg litt om debatten mellom maksimalistene og minimalistene blant GT-forskerne når de skal vurdere forholdet mellom Bibelens skildring av Israels historie og histo-

rikernes rekonstruksjon av den samme historien. Kan vi stole historisk på det meste av det som står om Israels historie i Bibelen, eller kan vi stole på veldig lite? Forskerne er delte i oppfatningen av saken, men jeg pleier si til lærerstudentene mine at noe av problemet er at arkeologer sjelden finner særlig mye igjen etter folk som bodde i telt for 3800 år siden slik som Abraham skal ha gjort.

Vi bør altså ha temmelig realistiske forventninger til hva arkeologien skal hjelpe oss med å finne ut. Og kanskje bør vi både i tilfellet Sunniva og

Abraham/Bibelen også tenke gjennom hva vi vil spørre historikerne om å finne ut for oss, eller hva vi som historikere vil spørre kildene våre om. Historisk sikkerhet for at Sunniva har levd kan altså ikke gis av historikerne, men så vidt jeg kan skjønne etter å ha lest avhandlingen, heller ikke historisk sikkerhet for at hun ikke har levd. Etter min mening burde historikeren Berle Nilsen stoppet der og også som troende levd godt med denne konklusjonen. Det er ingen sentrale trossannheter som står på spill om Sunniva skulle være en litterær fiksjon, men Kirken kan la tvilen komme tiltalte til gode og fortsatt påkalle St. Sunniva i allehelgenslitaniyet. Helgenkulten fra Selja har uansett en historisk kjerne og kanskje også mye mer.

Unødvendig motsetning

Men i stedet for å leve med denne ambivalensen, vil Berle Nilsen etter sin negative historiske konklusjon heller innføre et alternativt «troens rom» som «ikke kan etterprøves vitenskapelig», og der en kan velge «å tro at Sunniva har levd (...) til tross for det vitenskapen sier» (s. 94). På denne måten blir etter min mening vitenskapen og troen helt unødvendig stilt opp mot hverandre som motsetninger der vitenskapen må vike for troens rom. Hele avhandlingen viser jo at vitenskapen ikke er så entydig.



Dermed gikk vi også glipp av muligheten for karbondatering i debatten om Sunnivas eksistens.

Og om den var det, kunne selv ikke «troens rom» reddet den historiske Sunniva dersom vitenskapen entydig hadde bevist at hun bare var en litterær figur og ikke et menneske av kjøtt og blod. Løsningen med et «troens rom» i den historiske avhandlingen er med andre ord en dårlig løsning, både for vitenskapen og for troen – og for forholdet mellom dem. Både i dette spørsmålet og i vurderingen av kirkepolitiske motiver kontra historisk opprinnelse, savner jeg en mer åpen «både-og»-holdning i avhandlingen. Hendelser kan jo utmerket godt både være historiske i sin kjerne og brukes kirkepolitisk senere.

Bisak blir hovedsak

Disse innvendingene mot Berle Nilsens avhandling er på sett og vis en bisak i avhandlingen. Den handler ikke om «troens rom», men om historiske kilder som gjennomgås med historiske metoder forfatteren behersker godt. Likevel gjør avhandlingens hovedproblemstilling og tittel, sammen med kommentarer i begynnelsen og til slutt i avhandlingen, denne bisaken til en hovedsak. Men kildene åpner opp for så mange andre spørsmål enn spørsmålet om den historiske Sunniva.

Jeg har respekt for at Kari Berle Nilsen svarer på sitt forskerspørsmål, men spørsmålet burde vært stilt med større respekt for den historiske forskningens begrensning. Jeg håper derfor hun senere får anledning til å arbeide mer med Sunnivas virkningshistorie og alt kildene åpner opp for av andre spørsmål enn opprinnelsesspørsmålet. Det leser jeg gjerne mer av. Og for min egen del vet jeg nå i alle fall hvor jeg skal gå for å få en godt skrevet, oversiktlig og meget nøyaktig gjennomgang og vurdering av de viktigste Sunniva-kildene og den viktigste Sunniva-forskningen.

Sigurd Hareide (f. 1972) er universitetslektor i RLE ved Universitetet i Nordland og ved Høgskolen i Vestfold og arbeider for tiden med en Ph.D.-avhandling om overgangen fra katolsk til luthersk messerfeiring i Norge på femtenhundretallet.



Morten Erik Stensberg

Joseph Ratzinger/Benedikt XVI's tre bøker om Jesus fra Nasaret

Jesus fra Nasaret: Fra dåpen i Jordan til forklarelsen på berget

(Avenir Forlag 2007)

Jesus fra Nasaret: Fra inntoget i Jerusalem til oppstandelsen

(Avenir Forlag 2011)

Jesus fra Nasaret: Barndomshistoriene

(Avenir Forlag 2013)

STE T. S. Eliot skriver i diktet *De fire kvartetter* at «Hva vi kaller begynnelsen ofte er enden – å komme til en ende er å være ved en begynnelse». Eliots ord kan stå som overskrift over det faktum at Joseph Ratzingers trebinds verk om Jesus fra Nasaret ble fullført med utgivelsen av bindet om Jesu barndomshistorier. Det ingen visste da det ble utgitt nærmere jul i 2012, var at bindet også markerer enden på et nesten 58 år langt forfatterskap.

«Hvor er du fra?» lyder Pilatus' spørsmål til Jesus under avhøret Langfredagens morgen slik det er gjengitt i Johannes 19,9. Spørsmålet handler om mer enn geografi og familie. Mest av alt knytter det seg til hva som er Jesu opphav og herkomst. Gjennom sine tre bøker om Jesus fra Nasaret har Ratzinger gitt seg i kast med å formulere et svar på Pilatus' spørsmål om hvor Jesus er fra. Hvis vi skal tro Johannesevangeliet, var den romerske embetsmannen den første i den lang rekken av spørsmålsstillere.

Vitne om inkarnasjonen

I sitt tredje og siste bind om Jesus fra Nasaret, om barndomshistoriene, skriver Joseph Ratzinger at åpningskapitlene i Matteus- og Lukasevangeliet handler om sammenhengen mellom kristologi og ontologi. Selv om Benedikt XVI ikke utøvde sitt læreembete da han skrev sine tre Jesus-bøker, har han likevel vist at embetet som Peters etterfølger i første rekke handler om å vitne om Jesus Kristus. Uten Jesus Kristus ingen peterstjeneste. Gjennom sitt vitnesbyrd har teologpaven bidratt til å forene kristne verden over i en felles tro på Jesus fra Nasaret. Ikke minst makter han også å vise at mariologi og kristologi er to sider av samme sak. Det blir tydelig når han i bind tre beskjeftiger seg med fortellingene som finnes hos Lukas. De gis en mariansk eller mariologisk vinkling, hvor Benedikt fremstår som eksponent for en skriftfortolkning som er både klargjørende og åpne for katolikker som ikke-katolikker.

I sin ytterste konsekvens skal Maria og mariologien ikke tjene til annet enn å vitne om inkarnasjonens under – være vitne om Jesus Kristus, han som er «kjøtt av hennes kjøtt og kropp av hennes kropp».

Programmatisk

På mange måter er de tre bindene programmatisk i den forstand at forfatteren selv søker å vise hvordan innsiktene og fruktene fra 200 år med historisk kritisk bibelforskning og eksegesi kan utøves innenfor en kontekst som er kirkelig forankret og fundert. Inspirasjon kommer fra to nyere kilder innenfor katolsk teologi, nemlig Det annet vatikankonsils konstitusjon om den guddommelige åpenbaring, *Dei Verbum* (1965), spesielt paragraf 12, og Den pavelige bibelkommisjonens dokument om *Tolkningen av Bibelen i Kirken* (1993). Begge er dokumenter Ratzinger har vært med på å forfatte. Han har siden unge dager beskjeftiget seg med forståelsen av Bibelen som Guds ord og forholdet mellom Skrift og tradisjon. Alt i 1964 utgav han sammen med Karl Rahner et par foredrag til temaet under tittelen «Offenbarung und Überlieferung».

Mot oppsplitting

Stikkordsmessig kan Ratzingers Jesus-prosjekt beskrives som syntetisk, organisk, dynamisk og kirkelig forankret. En kraftfull protest mot teologiens fragmentering. Noen vil si at en slik beskrivelse bekrefter Ratzinger som anti-modernistisk og viser hans sanne ansikt. Andre igjen vil si at tilnærmingen hans står den oldkirkelige tradisjonen nær, den slår seg ikke til ro med modernitetens oppsplitting og spesialisering. Men den bæres oppe av en overbevisning om at Kirkens kall er å føre sammen det som er splittet og gjøre det helt, det er et kall som gir føringer også til teologien. Dette teologiske programmet har åpenbart forvirret mange: Innenfor hvilken disiplin er det bøkene hører til?

Synoptisk teologi og johanneisk teologi eksisterer side ved side. Dogmatikk, særlig sakramentalteologi, veves inn

i drøftingen av Jesu dåp og innstiftelsen av nattverden. Også kirkefedrene siteres. Følgelig bedriver da også Benedikt hele veien teksttolkning og utleggelse som er forankret i Kirkens tro og tradisjon. «Jesu ord er stadig større enn vår forstand. Stadig overstiger de vår innsikt. Fristelsen til å forminske dem, presse dem inn i vår egen målestokk, er forståelig. Til en riktig tolkning hører nettopp ydmykhet til å la denne storheten bli stående, selv om den ofte overstiger våre krefter, ydmykheten til ikke å redusere Jesu ord gjennom å spørre hva vi kan 'forvente' av ham», skriver han i tredje bind. Ordene er et kristologisk program i seg selv, en bønn om større ydmykhet og tilbakeholdenhet på fagteologiens vegne.

Da Den katolske kirkes katekisme kom i 1992 var det flere kritiske røster, ikke minst blant fagteologene. Blant de nytestamentlige teologene kom det anklager om at kristologien i katekismen var «en kristologi ovenfra», at innsiktene fra nyere nytestamentlig forskning var oversett. De mest radikale kritikerne ville ha det til at var kirkepolitiske overveielser som lå til grunn, at man mente hverken lekfolket eller Kirken hadde godt av å høre sannheten om hva forskningen egentlig hadde kommet frem til.

Tillit

Indirekte er Joseph Ratzingers Jesus-bøker et svar på denne kritikken. Det er et svar han hadde ønsket å gi tidligere, men tiden tillot ikke det. De tre bindene om Jesus kan leses som en forsikring om at Kirkens Jesus-tro er både begripelig og fornuftig. Selv sier forfatteren at han ikke har skrevet en bok om kristologi, men en teologisk traktat forankret i en troens hermeneutikk. Fagteologiens tro på sine egne konklusjoner har ikke alltid stått i forhold til hva den faktisk har hatt dekning for. For egen del har forfatteren tillit til at Kirkens tro på Jesus Kristus er robust nok i alle henseender til å gå i en konstruktiv dialog med forskningen. Men det er nettopp denne grenseoverskridende arbeidsmåten som gjør hans verk om Jesus fra Nasaret tidløst.

Det ville da også vært utenkelig at et teologisk verk som er ført i pennen av en pave, skulle føre til et oppgjør med viktige elementer i det som er en kirkelig og tradisjonsmessig forankret kristologi. Det bøkene gjør, er å gi et skriftbasert eller bibelsk forsvar for de mest grunnleggende og sentrale elementene i katolsk teologi, som har Jesus fra Nasaret som sin «gjenstand». Antakelig ville Ratzinger vært utilpass med begrepet «gjenstand» – Jesus Kristus er ikke først og fremst et objekt som det skal forskes på, men han er et subjekt, en levende realitet som møter mennesker gjennom og i Kirken. Derfor kan heller aldri forskeren sette seg selv på siden av dette fellesskapet.

Som innledning til femte kapittel om aftensmåltidet i andre bind skriver Ratzinger: «Hvis det ville være mulig vitenskapelig å motbevise vesentlige ord og hendelsers historisitet, ville troen ha mistet sin grunn. Omvendt kan vi ikke forvente absolutte bevis for hver enkelt detalj, gitt den historiske erkjennelses natur. Det som er viktig for oss er om de grunnleggende overbevisninger i troen er historisk mulige og troverdige når vi skal ta dagens eksegetiske erkjennelser på alvor. Mange detaljer kan godt forbli åpne. Men Johannesprologens 'factum est' (1,14) er en grunnleggende kristen kategori som ikke bare gjelder for inkarnasjonen, men også for nattverden, korset og oppstandelsen» (s. 71).

Referansene

Det er grunn til å tro at fagteologer, særlig de nytestamentlige, med interesse har lest litteraturlistene i Jesus-bøkene. Bøkene Ratzinger refererer til er i all hovedsak tyske, italienske, franske og engelske. Mange av dem er klassikere fra den tyske gullalderen på 60- og 70-tallet. De er skrevet av lutheranere og katolikker. Men han henviser også til nyere forskning. Valget av litteratur illustrerer at Ratzingers kristologi er bygget på en forsknings-

messig konsensus. Samtidig er det nok slik at fraværet av noen viktige bidrag forundrer. Raymond Brown har skrevet to verk som er klassikere innenfor sitt område, nemlig *The birth of the Messiah* og *The death of the Messiah*; de er ikke oppført, det er derimot Browns tobinds kommentar til Johannesevangeliet. At N. T. Wright heller ikke er nevnt, er underlig, Wright er kjent for flerbindsverket *Jesus and the Victory of God*. Han er anglikaner, forsker og inntil for noen år siden biskop av Durham i England (han gikk av for å fortsette med forskning). Men sett i etterkant var det likevel tolkningen av Bergprekenen og henvisningen til Jacob Neusners bok *A rabbi talks with Jesus* (1993) som overrasket mest. Gjennom Neusners bok ønsket Ratzinger komme i dialog med den jødiske Jesus.

I all hovedsak er det eksegetene og nytestamentlige forskere Ratzinger forholder seg til, unntaket er Jürgen Moltmanns bok *Der gekreuzigte Gott* (1972). Fraværet av kontekstuell teologi er det også verd å legge merke til, Ratzinger kjente jo til deler av den gjennom



For er det nødvendigvis slik at en «kristologi nedenfra» er mer frigjørende enn en «kristologi ovenfra»?

arbeidet sitt som prefekt i Troskongregasjonen. Under hans ledelse hadde kongregasjonen tatt for seg kristologien til to frigjøringsteologer, nemlig jesuittene Roger Haight og Jon Sobrino. Det skjedde i henholdsvis 2004 og 2006. Noen tolket da nettopp Troskongregasjonens oppgjør som et uttrykk for at Vatikanet ikke på noen måte hadde avsluttet kampen mot frigjøringsteologien som sådan. Jeg tror det er en feilslutning, kjernepunktet i striden dreier seg om forholdet mellom kristologi og ontologi. For er det nødvendigvis slik at en «kristologi nedenfra» er mer frigjørende enn en «kristologi ovenfra»?

Kristologisk sentrum

Mens Johannes Paul II på mange måter fremhevet menneskets verdighet og satte aksenten ved den jødisk-kristne tradisjons menneskesyn, har Benedikt XVI gjennom

de tre bindene om Jesus fra Nasaret gitt sitt pontifikat et enda tydeligere kristologisk sentrum enn hva hans forgjenger gjorde. Slik sett markerer han en aksentforskyvning fra antropologi til kristologi med bøkene om Jesus fra Nasaret.

Gjennom sin tilnærming til Jesus fra Nasaret illustrerer den tidligere paven at det ikke behøver å være noen motsetning mellom eksegeten og forkynneren. I forkant av hver julefeiring og påskefeiring melder spørsmålet seg for mange prester og andre kristne om hvor mange av julens eller påskens tekster som kan forankres i historiske hendelser. Ratzinger gir svar, men med stor ydmykhet og tilbakeholdenhet. Han lar tekstene stå der som vitnesbyrd om det historiske ved inkarnasjonen – at Gud er blitt menneske.

I forordet beskriver Benedikt sin tredje bok som en prolog eller inngangsportal til de to andre bøkene om Jesus fra Nasaret. Om ordvalget er tilsiktet, vet jeg ikke, men det bringer meg til Fødselskirken i Nasaret. Inngangen eller portalen til kirken er så liten at den som vil inn, må bøye seg. Men den som har bøyd seg, vil få sin belønning gjennom opplevelsen av å befinne seg i et rom stort nok til at både mysteriet og mennesket kan strekke seg ut i all sin skjønnhet under kirkens store hvelvinger. Slik sett kan tredje bind fungere både som inngang til og utgang for de to andre bindene.

Morten Erik Stensberg er leder for Caritas Infosenter for arbeidsinnvandrere i Oslo. Han er cand. theol. fra Menighetsfakultetet 1994 og var prest i Den norske kirke 1994–2013.

Olav Hovdelien

Vekkelsesbevegelse utenom det vanlige

Helje Kringlebotn Sødal:

Norge i brann. Oxfordbevegelsen 1934–1940

(Cappelen Damm 2013)

STE Det er en vekkelsesbevegelse utenom det vanlige Helje Kringlebotn Sødal tegner opp for oss i den første sammenhengende fremstillingen av Oxfordbevegelsens historie i Norge. Oxfordbevegelsen var en internasjonal, interkonfesjonell og sterkt misjonerende bevegelse som oppstod i angloamerikanske miljøer i tiden etter første verdenskrig. Bevegelsen må ikke forveksles med den anglikanske høykirkelige bevegelse som hadde sin storhetstid hundre år tidligere, i perioden mellom 1833 og 1845, da John Henry Newman konverterte til Den katolske kirke. Sødal arbeider til daglig som professor i idé- og kristendomshistorie ved Universitetet i Agder, og har tidligere blant annet skrevet doktoravhandlingen *Mod Strømmen – i tiden. J.C. Heuch og kulturen* (2008), om den lutherske biskop J.C. Heuch, samt en rekke bøker og artikler om litterære, religionspedagogiske og teologiske emner.

Norge i brann er disponert delvis historisk kronologisk, og delvis ved at Sødal går nærmere inn på tema-

tiske forhold ved bevegelsen, blant annet ved kapitler om hvordan bevegelsen fungerte, og om ledende norske oxfordprofiler. Dette gjelder blant andre Carl Joachim Hambro, Sigmund Mowinckel, Eiliv Skard, Fredrik Ramm og Ronald Fangen.

Samfunnstopper

Oxfordbevegelsen var særegen, ikke minst på den måten at den hadde betydelig appell til det som litt upresist kan betegnes som den norske samfunns- og kultureliten i mellomkrigstiden. Dette var da også resultat av en bevisst strategi fra bevegelsens stifter, amerikaneren Frank Buchman, og mennene bak bevegelsen. Den henvendte seg fra starten av bevisst først og fremst til samfunnstopper i betydningen politiske, økonomiske og religiøse ledere, akademikere, kunstnere, kulturarbeidere og opinionsdannere, og søkte å nå bredere samfunnslag med utgangspunkt i samfunnstoppene.

«Oxfordbevegelsens samfunnstoppstrategi var tidstypisk og del av en internasjonal elitetrend, men innebar på sin side ikke noen tanke om gradert menneskeverd eller førerkult», skriver Sødal i bokens innledende kapittel. De nevnte norske oxfordprofilene var alle fremtredende samfunns- og kulturpersonligheter, som har satt spor etter seg i norsk historie.

Hambros innsats burde være kjent for de fleste. Knappt noen norske politikere og offentlige personer på 1900-tallet var mer utrettelig aktive enn ham. Hambro stod ifølge Sødals fremstilling helt sentralt i introduksjonen av bevegelsen til Norge. Han kunne likevel knapt bli en ledende figur innen Oxfordbevegelsen grunnet sitt slett ikke ukompliserte og lett strindbergske privatliv. Det er også interessant å se at når Sødal vektlegger Hambros betydning for Oxfordbevegelsen, og omvendt, går hun indirekte mot Johan Hambros nedtoning av denne i biografien om faren fra 1985. Johan Hambro skriver i det hele tatt lite om vekkelsesbevegelsen. Brevvekslingen mellom Hambro og Buchman er en viktig kilde som underbygger Sødals forståelse av saken, selv om det «er noe gåtefullt ved Hambros forhold til bevegelsen», som Sødal skriver.

Sigmund Mowinckel var en ruvende skikkelse internasjonalt innen den gammeltestamentlige forskningen, mens Eiliv Skard var professor i klassisk filologi. Det gjør inntrykk å lese hvordan disse to fremtredende akademikerne ble grepet av den i utgangspunktet nok så antiintellektuelle Oxfordbevegelsen. Enda mer sentrale medlemmer var kanskje Fredrik Ramm og Ronald Fangen. Begge var kjente forfattere og pressefolk da de ble grepet ved et av bevegelsens første store møter ved Høsbjør hotell på Hedemarken, og det vakte betydelig oppsikt at de sluttet seg til vekkelsen.

Moderne

I motsetning til flere andre vekkelsesbevegelser i Norge, forkynte ikke Oxfordbevegelsen avhold fra «verdslige» kulturaktiviteter, snarere tvert i mot. Heller ikke søkte den å danne egne forsamlinger av troende. En av hovedtankene var å ta del i den offentlige politiske og kulturelle debatt, for å fremme kristne verdier og holdninger. Her synes det å være et kulturelt gap mellom Oxfordbevegelsen og miljøene som sognet til de lavkirkelige organisasjonene innen den norske statskirken, med indremisjonen i sentrum. Oxfordbevegelsens stifter hadde bakgrunn som luthersk prest, men bevegelsen hadde ingen egentlig konfesjonell profil, selv om den var tydelig preget av en form for amerikansk protestantisme. Måten bevegelsen brukte engelske betegnelser, som *team* og *house parties*, kan virke litt komisk i dag, men dette virket

både friskt og moderne den gang, i en begeistring over det amerikanske som også gav seg uttrykk i at mange nordmenn fikk amerikanske døpenavn i denne tidsperioden, som Mary og Henry.

I en viss forstand er det da også noe utpreget moderne over hele Oxfordbevegelsen. Dette viser seg blant annet i bevegelsens teologiske vaghet og romslighet, som gjorde at også personer med liberalteologiske oppfatninger, som nevnte Mowinckel, kunne finne seg til rette. Sødal bruker betegnelsen «dogmatisk fleksibilitet» om bevegelsens teologiske profil, og dette kan være noe av forklaringen både på dens gjennomslagskraft og vekst, men samtidig kanskje også på dens tilbakegang. Denne «fleksibiliteten» var mye av grunnen til at Oxfordbevegelsen etter hvert fikk de sterke lavkirkelige organisasjonene mot seg ut fra anklager om å forkynne en «korsløs» kristendom. Sigrid Undset var også kritisk, og mente at Oxfordbevegelsen representerte en moderne og lettvtint kristendomsforståelse. Selv konverterte Undset som



Når Sødal vektlegger Hambros betydning for Oxfordbevegelsen, og omvendt, går hun indirekte mot Johan Hambros nedtoning av denne i biografien om faren fra 1985.

kjent til Den katolske kirke, en kirke som neppe kunne karakteriseres som «moderne» i mellomkrigstiden. Oxfordbevegelsen var omstridt helt siden starten, og i tillegg til en del etablerte kristne miljøer, gjaldt dette ikke minst i de kulturradikale miljøene med forfatteren Sigurd Hoel i spissen. Et av bokens mest interessante kapitler handler om denne kritikken, og om Oxfordbevegelsens plass i norsk litteraturhistorie. Sødals analyse her virker overbevisende.

Viktig forskningsbidrag

«I sosiologisk forstand fremstår Oxfordbevegelsen som en borgerlig elitevekkelse med en individualistisk strategi: Individet skulle forandres for så å forandre samfunnet», fremhever Sødal i boken. Når bevegelsen i tillegg ikke egentlig bygget opp en organisasjon, er nok dette mye av forklaringen på at dens storhetstid ble så kortvarig som den ble. Dens storhetstid i Norge varte bare i seks år, avbrutt av annen verdenskrig. Den kulturelle situasjonen i Norge har endret seg mye fra mellomkrigstiden, og det er vanskelig å se for seg at en lignende bevegelse som Oxfordbevegelsen skulle kunne gjøre seg gjeldende på tilsvarende måte, og samle tusener av deltagere på slike møter i dag. Man vet dog aldri. En del frikirkelige miljøer har forsøkt på noe lignende, men uten å få med seg sentrale personer fra dagens politiske og kulturelle elite. Hanne Nabintu Herland blir liksom ikke helt det samme.

Sødals fremstilling er innimellom kanskje i overkant omstendelig for den jevne leser, selv om hun skriver godt. Fremstillingen inneholder også en del spennende ansatser hentet fra religionssosiologisk teoriutvikling, blant annet ved henvisning til Stark og Bainbridge og deres teori om *rational choice*. Dette kunne det vært gjort mer ut av i fortolkningen av bevegelsens gjennomslagskraft. Boken gir uansett et fyldig og interessant bilde av en vekkelsesbevegelse som kanskje er i ferd med å bli glemt. Boken utgjør et viktig forskningsbidrag og fortje-

ner å bli lest langt utover de profesjonelle kirkehistorikernes rekker.

Olav Hovdelien er førsteamanuensis ved Høgskolen i Oslo og Akershus

Kristin B. Aavitsland

Religiøs praksis og materiell fromhetskultur

Henning Laugerud & Salvador Ryan (eds):

Devotional Cultures of European Christianity 1790–1960

(Four Courts Press 2012)

SE Det er en alminnelig oppfatning at det kristne verdensbildet, og dermed et dagligliv gjennom-syret av troens praksiser, smuldret opp med opplysnings-tiden og den franske revolusjon i 1789. Attenhundretallet representerte en gradvis forvitring av troens nedslagsfelt i kulturen, og på nittenhundretallet akselererte avviklingen av tusenårige skikker og sedvaner. I modernitetens sekulariserte Europa blir fromhetens uttrykk henvist til privatsfæren og overlatt spesielt interesserte.

Få vil bestride en slik fremstilling av utviklingen de siste to hundre år når det gjelder den kristne troens kår i Europa. Mange intellektuelle europeere, kanskje de fleste, vil dessuten også mene at kristen religiøsitet i Europa på 1800- og 1900-tall ikke kan forstås som annet enn utidsmessige fortidslevninger – i beste fall. I verste fall er kristendommen i det post-kristne Europa uttrykk for reaksjonær anti-modernitet. Når «kristenfolket» har insistert på relevansen av sin virkelighetsoppfatning og krevd synlig tilstedeværelse i det offentlige rom, er det

et utslag av gamle regimers desperate kamp for å holde på sine territorier og sin definisjonsmakt.

Boken *Devotional Cultures of European Christianity 1790–1960* utfordrer dette bildet av moderniteten som ensidig sekulær. I elleve artikler, skrevet av kulturforskere fra flere land, modifiseres forestillingen om at modernitetens troende mennesker lever i «tidskapsler» der en foreldet virkelighetsoppfatning lever videre og utdaterte praksiser er konserverte. Artikkelforfatterne viser at 1800- og 1900-tallets kristne religiøse praksiser må forstås på sine egne, moderne premisser – som modernitetskritikk og motkultur, men også grunnleggende som modernitetserfaring. Moderniteten har muliggjort nye former for trosliv, nye fromhetspraksiser, nye kontekster der troens uttrykk kommer til syne og danner ny mening. Bokens knippe av forskningsbidrag bidrar til forståelse av dynamikken mellom modernitet og tradisjon, legfolk og kleresi, fromhet og politikk i sekulariseringens tidsalder.

Antologiens historiske rammer er avgrenset av Den franske revolusjon i den ene enden og Det annet vatikan-konsil i den andre – en begivenhet som når det gjelder europeisk kristendomsutøvelse også i nesten like stor grad var en revolusjon. Innenfor dette tidsrommet, som redaktørene Henning Laugerud og Salvador Ryan definerer som «the long nineteenth century», presenteres elleve studier av religiøse praksiser, fortrinnsvis blant legfolk, og religiøse uttrykk i billedkunst, musikk og arkitektur.

Det er katolsk kristendom som dominerer i samlingens ulike bidrag. Artikler som henter sin empiri fra konfesjonelt sammensatte områder belyser protestantisk religiøst liv i relieff mot det katolske, men bare én av artiklene tematiserer protestantisk legmannsfromhet som sådan. Det er antologiens åpningsartikkel, der den norske kulturhistorikeren

Arne Bugge Amundsen skriver om haugianernes fromhetskultur i Norge omkring 1800. Ortodoks kristendom er også bare representert ved ett bidrag, den greske teologen Georgios Kordis' artikkel, som behandler 1900-tallets revitalisering av ikonmaleri i bysantinsk stil.

Samlingen er delt i tre tematiske bolker, som delvis også følger den historiske kronologien. I første del, *Devotional geographies*, presenteres leseren for veksel- eller reformbevegelser i flere deler av Europa, fra den allerede nevnte studien av haugianerne i Norge, til to bidrag om revitalisering av ulike former for folkelig fromhet i 1800-tallets Irland (Sheridan Gilley og Brendan McConvery). De følges av Sarah Fiona Maclarens artikkel om Kirkens forsøk på å heve fromhetsstandarden i Italia etter kirkestatens fall ved å lansere de to saligkårede trosforbildene Anna Maria Taigi og Elisabetta Canori Mora som antimoderne kvinneidealer. Siste bidrag i denne bolken er Eli Heldaas Seland's studie av 1800-tal-

lets Maria-åpenbaringer og bruken av medaljonger i den stadig voksende Maria-kulten rundt Bernadette Soubirous og Catherine Labouré. Fromhetspraksiser som motkulturelle ytringer og handlinger er det gjennomgående perspektivet i denne delen av boken.

Andre del, *Devotions and the arts*, handler om kunstneriske fromhetsuttrykk i «the long nineteenth century». Musikologen David J. Burn og teologen Peter De Mey gir en tolkning av Franz Liszts verk *Via crucis* både som et personlig trosvitnesbyrd og som utslag av korsveiandaktens moderne fromhetsform. Georgios Kordis' allerede omtalte essay om det greske ikonmaleriets tradisjonalistiske vending på tidlig 1900-tall beskriver hvordan ett bestemt formuttrykk, det bysantinske, ble forsøkt kanonisert som religiøst og teologisk «sannere» enn andre uttrykk – på bekostning av kunstnerisk kreativitet og kan-

skje også religiøs vitalitet. Den følgende artikkelen behandler også en form for revitalisering av et middelaldersk formspråk: Henrik von Achen diskuterer nygotiske kirkebygg på 1800-tallet som ledd i

en strategi for å «gjenfortrylle» verden – å åpne for den erfaring av transcendens og mysterium som gikk tapt med modernitetens og vitenskapelighetens paradigme. En felles tematikk for disse essayene er forholdet mellom tradisjon og fornyelse. Leseren blir presentert for tradisjonstolkende kunstuttrykk som spenner fra tilbake-skuende, uproduktiv nostalgi til virkelig formfornyelse på tradisjonens grunn.

Tredje del, *Devotional instruments*, undersøker hvordan fromhetspraksiser og materielle «fromhetsredskaper» bygger identiteter, fortolker historien og markerer avstand mellom «oss» og «dem». Peter McGrail diskuterer konfesjonell kamp og gruppetilhørighet i engelsk salmediktning. Ewa Klekot presenterer bruken av *detentebalas* under den spanske borgerkrigen – små skilt



Artikkelforfatterne viser at 1800- og 1900-tallets kristne religiøse praksiser må forstås på sine egne, moderne premisser – som modernitetskritikk og motkultur, men også grunnleggende som modernitetserfaring.

med bilde av Jesu hellige hjerte som anti-republikanske, nasjonalistiske soldater sydde til sine uniformer, både som beskyttende talismaner og som markører for politisk tilhørighet. Samlingens siste bidrag er skrevet av E. Frances King, som viser hvordan masseproduserte religiøse objekter gjennom hele 1900-tallet har fungert som konfliktorienterte identitetsmarkører både blant katolikker og protestanter i Nord-Irland.

Ved lesningen av den mangefasetterte antologien blir man slått av hvor fremmede mange av 1800-tallets fromhetsformer virker i dag – og dermed i hvilken grad Det annet vatikankonsil virkelig representerte et tideverv. Ikke minst virker den materielle religiøse kulturen fra før konsilet å være i grunnleggende utakt med det 20. og 21. århundres estetiske preferanser. Det sentimentale og søtladne formspråket i kirkeutsmykning, statuetter, bønnekort og andre religiøse objekter, er stort sett på grensen til det klissete, og ikke så sjelden et godt stykke over. Bokens artikler kontekstualiserer slike objekter og hjelper oss til å forstå dem som en del av den kristne religionsutøvelsens livsvilkår på «det lange 1800-tallet».

En innvending mot flere av bidragene i samlingen er at den historiske refleksjonen som mye av dette stoffet inviterer til, uteblir. Enkelte av artiklene bæres mer av interessevekkende empiri enn av analytisk skarpsindighet og kritisk diskusjon. Noen av fromhetspraksisene som undersøkes, for eksempel de spanske nasjonalistenes uniformsskilt med Jesu hjerte, inngår i kontekster med sterkt reaksjonært, for ikke å si fascistoid potensiale. Dette problematiseres i liten grad.

Ikke desto mindre er *Devotional Cultures of European Christianity 1790–1960* stimulerende lesning. Boken er et resultat av virksomheten til det internasjonale forsker-nettverket ENID (*European Network on the Instruments of Devotion*), som har sitt utspring ved Universitetet i Bergen. Ved å sette religiøs praksis og materiell fromhetskultur i fokus, er dette nettverket representativt for en viktig internasjonal forskningstrend. Med denne antologien kastes det nytt lys over et høyst underbelyst tema

i kulturforskningen. For lesere som ikke først og fremst er forskere, men moderne troende mennesker, inspirerer boken til refleksjon omkring de kulturelle og politiske sammenhenger enhver trospraksis til enhver tid inngår i.

Kristin B. Aavitsland er kunsthistoriker ved Universitetet i Oslo. Hennes forskningfelt er middelalderen og den tidlige nytiden. Hun har arbeidet med ulike former for visuell kultur og religiøs billedbruk i kristendommens historie.

Fr. Arne Dominique Fjeld OP

Konsildokumentene i ett bind

P. Fredrik Hansen (red.):

Det annet Vatikankonsil – dokumenter

(St. Olav Forlag 2013)

SE St. Olav Forlag har utgitt Det annet vatikankonsils dokumenter i ett bind, redigert av Fredrik Hansen. Som ventet av denne redaktøren, er alt ryddig og på plass – har man sett ham som seremonimester i liturgien, vet man at man kan føle seg trygg.

Først i boken finner man en fortegnelse over Kirkens 21 tidligere konsiler, med deres viktigste vedtak formulert på tre linjer. Her får man f. eks. presisert, at Tempelridderordenen, for tiden emne for mye underholdningsfiksjon, ble opphevet ved konsilet i Vienne i år 1311.

Efter tidslinje over Det annet vatikankonsils dokumenter følger en kort presentasjon av disse ved Fredrik Hansen, og en liste over forkortelser. Da er man kommet til side 50. Resten av bokens 612 sider rommer konsilets tekster.

Disse ble først utgitt i hefteform etter hvert som de kom på 1960-tallet, på norsk eller dansk. Min eneste innvending mot Fredrik Hansens bok, er at innledningene fra disse utgivelsene ikke er tatt med, antagelig forlagets

beslutning. Eller er det fordi originalutgaven slett ikke er norsk, men har copyright *Libreria Editrice Vaticana*?

Disse innledningene viser nemlig stemningen fra 1960-årene, da konsilets beslutninger ble mottatt med glede. «Nå skal alt bli meget bedre», håpet man, og «Dette har vi ventet på så lenge». De var ment som pedagogisk hjelp til å akseptere konsilets vedtak. P. Thomas Patfoort OP skriver f. eks. om «De Sacra liturgia»: «[Konstitusjonen] åpner (...) en ny æra i Kirkens bønn og i dens liv i det hele».¹ Mens Fredrik Hansen skriver i ettertankens bleke skinn: «Diskusjonen omkring liturgien (!) fornyelse etter konsilet er altfor omfattende til at den kan drøftes her. Imidlertid er det hevet over tvil at det konsilfedrene ikke anså som spesielt eksplosivt, ble det – samt at enkelte uttrykk for 'liturgisk fornyelse' i Kirken hverken var vellykket eller i tråd med konsilets lære» (s. 18).

Albert Raulins innledning til dokumentet om Kirken fremhever hvordan Vatikan II ikke foretrakk billedet «Kirken er Kristi legeme», som jo kan leses som om

Kirken er fullkommen, likesom Kristus er det («societas perfecta»), men derimot bildet «Kirken er Guds folk på vandring».

Dette antyder at vi ikke er kommet frem, og er nyttigere når man skal ajourføre: *Aggiornamento* var jo konsilets program. «Her finner vi også muligheten for å utvide vår synsvinkel og, i tilknytning til Den nye pakts folk, å se både den gamle pakt og selv ikke-kristne religioner i lys av Guds plan om å frelse hele menneskeslekten. På forskjellige premisser er alle rettet mot Guds folk eller tilhører det allerede. Alle mennesker er kalt til Guds nye folk, som har sin plass i hver enkelt av jordens nasjoner, og opptar i seg de lokale tradisjoner og folkeslagenes egenart.»²

Gregory Baum forklarer, at hele dokumentet om de ikke-kristne religioner var motivert av ønsket om å avklare Kirkens forhold til jødedommen, mens uttalelsene om de andre religionene ble tatt med for å sikre erklæringen flertall ved avstemningen!³

Siden dokumentene har forskjellige oversettere, er språkformen ulik. Fredrik Hansen ønsker seg derfor en ny utgave: «På tross av denne gjennomgang må håpet være at en ny – helhetlig og grundig – oversettelse av alle konsilets tekster kommer på plass i løpet av ikke altfor mange år» (s. 11).

Undertegnede ønsker seg at denne nye utgaven vil finne plass til de originale innledningene – historiske dokumenter av stor interesse. Kanskje kunne man også finne plass til biskop Grans eneste innlegg på konsilet – om religionsfriheten – som nå finnes bortgjemt i hans bok *Det annet Vatikankonsil: Oppbrudd og fornyelse*.⁴

Noter

- 1 *Gudstjenestens fornyelse* (Oslo: St. Olav Forlag 1964), s.3
- 2 *Kirken* (Oslo: St. Olav Forlag 1965), s. 9
- 3 *Om Kirkens forhold til de ikke-kristne religioner* (Oslo: St. Olav Forlag 1966), s. 7
- 4 Gran, J.W: *Det annet Vatikankonsil: Oppbrudd og fornyelse* (Oslo: St. Olav Forlag 2001), s. 100

Heidi Marie Lindekleiv

Kampskrift for sekulære spilleregler

Cora Alexander Døving og Siv Ellen Kraft:

Religion i pressen

(Universitetsforlaget 2013)

SE Er det sannhetssøken eller menings-pingpong som skal gjelde for norsk presse når engleprinsesser og imamer krever plass i det offentlige ordskiftet? *Religion i pressen* innbyr til ettertanke om hvordan pressen skal fylle sin rolle i et flerreligiøst Norge.

Internasjonalt er religion og media et ungt, men etablert forskningsfelt. Når det gjelder norske forhold, har det vært imidlertid vært få omfattende studier. Dette ønsker Cora Alexandra Døving og Siv Ellen Kraft, henholdsvis forsker ved Holocaustsenteret i Oslo og professor i religionsvitenskap ved Universitetet i Tromsø, å rette på. Og til tross for svakheter er *Religion i pressen* en bok du kan lære mye av.

Temperatur

Døving og Kraft bruker velkjente og temperaturfylte debatter til å undersøke hvordan religion rammes inn og forklares i norske nyhetsmedier. Boken handler om hvordan Mette-Marit kunne bli en moderne Madonna

,mens englevennen Märtha Louise ble en sviker mot «det norske». Den handler om hvordan Hanne Nabintu Herland slo seg opp som talskvinne for konservativ kristendom. Og den handler om koshermat, hijaber og at imam er et skjellsord.

Boken er på sitt sterkeste når den er på sitt mest konkrete. Som når Døving ser på hvordan avisen Nordlys dekket moskéstriden i Tromsø: En sunnimuslimsk menighet fikk i 2008 byggetillatelse til å reise en moské. Døving avdekker hvordan Nordlys rammer saken inn av et internasjonalt bilde av islam, og slipper til normalt helt uakseptable hatytringer på debattplass. Her bygger vinkling, overskrifter, billedstoff og temavalg opp om det som først og fremst er en fortelling om fare.

Med unntak av moskéstriden er casene hentet fra nasjonale debatter, alle på 2000-tallet. Analysene tar for seg hvilke røster som slipper til, hvordan de argumenterer, og hvilke etablerte forestillinger og verdier som viderefremmes. Blant funnene i boken er at debatter

om norskhet blir rammer for religionsdebatter, og at pressen opererer med et «religionshierarki», der religionene forskjellsbehandles og nyåndelighet står desidert nederst på rangstigen.

Forhandlinger

Religion i pressen er en tittel som lover mer enn den kan holde. Dette er ingen fasit om religion og presse, men snarere et prosjekt styrt av forfatterens egen oppfatning av hva medieoffentligheten er og bør være: En sekulær forhandlingsarena for et flerreligiøst samfunn. Dette preger utvalget av caser, analysene, og konklusjonene.

Innledningsvis definerer Døving og Kraft medieoffentligheten ifølge Habermas, som arena for den felles samtale vi som borgere fører om felles anliggender.

Videre trekker de veksler på den britiske sosiologen Tariq Modood, som forstår denne samtalen som en type forhandlinger som vil gjøre det mulig «å utvikle flerkulturelle og multireligiøse samfunn».

Men derfra gjør Kraft og Døving et hopp de ikke klarer å redegjøre for. De slår fast at norsk presse er «tuffet på en hegemonisk forståelse av offentligheten som sekulær grunn». Vi får verken en begrunnelse for hvorfor de mener at det er slik, eller en definisjon av ordet sekulær. Men de nøler ikke med å si at journalistene på dette grunnlaget overvåker kommunikasjonen og arresterer overtredelser. Videre er det forskernes tese at aktørene som deltar i mediedebatten, har tilpasset seg. Debattantene unnlater å trekke sin teologiske referanseverden inn i offentligheten, men oversetter standpunktene til sekulære, rasjonelle argumenter. Dette kalles strategisk sekularisme, et begrep lånt fra religionshistorikeren Matthew Engelke.

Subtilt

Det er nok ikke galt å si at det finnes en viss motvilje mot religion blant endel journalister, og tesen om at religiøse aktører har tilpasset seg, bekreftes videre i casestudiene; Døving og Kraft finner få eksempler på det de kaller «eksplisitt religiøs argumentasjon». Likevel er dette neppe hele sannheten.

Samfunnet er schizofrent med hensyn til religion, og jeg kan ikke forstå at medieoffentligheten er et unntak. Døving og Kraft har ikke mange case, og disse er nesten utelukkende begrenset til hva som har stått på kronikk og nyhetsplass i riksavisene. Hadde de derimot rettet blikket mot lokalaviser og andre stoffområder kunne dette fort blitt en annen fortelling, en som også fanget opp kulturstoff og reisestoff, og ikke minst

hvordan pressen de siste årene har dyrket et mangfold av fortellerteknikker, der man særlig gjennom featurestoffet foretar en langt mer subtil formidling av forestillinger og verdier enn hva den knap-

pere og tradisjonelt mer rasjonelt orienterte nyhetsjournalistikken gjør. Her er dessuten bibelske grunnfortellinger styrende idealer: Det handler for eksempel om den lille mann som kjemper mot den overlegne (David mot Goliat), og at den gode og rettferdige likevel må lide (Job).

Gråsone

Til tross for svak empiri maler Kraft og Døving med bred pensel i sluttkapitlet: Medieoffentligheten renses for «metafysisk» argumentasjon forteller de. Men samtidig anerkjenner de at det eksisterer en «sekularitetens gråsone» i form av de strategisk sekulære argumentene, samt en mytisk og verdirelatert argumentasjon i form av begreper som *den kristne kulturarv*. Beviset på at dette uttrykket har vunnet frem i norsk debatt, står forøvrig til stryk. Kraft viser til at det opptrer fem ganger oftere i



Hvordan skal min profesjon forholde seg til at samfunnet er mindre homogent enn før? Trenger vi nye spilleregler når språket for å tale om Gud får større variasjoner, og blant mange også er glemt?

tekstarkivet Atekst i år 2010 enn i år 2000. Hva hun ikke forteller, er at tallene ikke er sammenlignbare: I år 2000 omfattet Atekst kun arkivene til ti aviser. Ti år senere omfatter Atekst nesten 30 aviser, nå også Dagen og Vårt Land som ikke overraskende er storbrukere av uttrykket.

Ping-pong

Religion i pressen skapte overskrifter da den kom ut. Men dekningen manglet kritisk blikk på premisser og håndverk. Kanskje understreker det hvor lett det er i en hektisk hverdag å glemme å stille de gode spørsmålene – de som klargjør posisjoner og gjør det mulig å bedømme kvaliteten på meningene, og som må rettes til både akademikere og religiøse frontfigurer. Og selvsagt også til en selv.

Det er her jeg opplever at boken treffer blink. Den tvinger frem selvrefleksjon hos en journalist: Hvordan skal min profesjon forholde seg til at samfunnet er mindre homogent enn før? Trenger vi nye spilleregler når språket for å tale om Gud får større variasjoner, og blant mange også er glemt? Skal vi kjøpe den selvforståelsen som Døving og Kraft legger til grunn? Skal vi definere disse forhandlingene i en medieoffentlighet som ren ping-pong, der enhver posisjon er like mye, eller like lite, verdt? Eller skal vi holde på et gammelt ideal om å søke sannhet, i tro på at noe slikt finnes?

Og ikke minst: Hvilke fortellerteknikker er i så fall best egnet til å oppnå de mål som settes?

Heidi Marie Lindekleiv er nyhetsreporter i avisen Vårt Land. Hun har religion som spesialfelt og er utdannet innen journalistikk, idéhistorie og språk fra henholdsvis Høgskolen i Oslo, Universitetet i Oslo og School of Oriental and African Studies, London.

Alexander Golding

En nyttig bok om det unyttiges nytte

Om etikk og estetikk, legeme og sjel,
det punktuelle og eksistensielle

Øivind Varkøy (red.):

Om nytte og unytte

(Abstrakt Forlag 2012)

**SE
GJL** *Om nytte og unytte* er en 232 siders mental murstein av en antologi. Til tross for den myke innbindingen og at de 14 essayene sjeldent overskrider 20 sider, er det ikke mangel på innholdsmessig tyngde. Dette er en bok som krever tid, men som gir rikelig tilbake.

Antologien beskjeftiger seg med og problematiserer forholdet mellom en instrumentell nyttetenkning og meningsdanning i møte med ulike humanistiske fag. Bokens intensjon, som Varkøy påpeker i antologiens første essay, er å gi «en skjerpet kritisk tenkning omkring begrepet 'nytte', en refleksjon som bl.a. kan peke i retning av paradokset 'nyttens av det unyttige'.» Det er like fullt ikke en nostalgisk bok som unødvendig kaster blikket tilbake til en idealisert fortid i en konstant fortvilelse over vår egen tids instrumentalisering. Nei, snarere søker forfatterne å tre inn i vår egen tid ved å utfordre forståelsen av oss selv og våre omgivelser. Dette på en måte som gir rom for hensikt i det meningsfulle og mening i det hensiktsfulle uten at det av den grunn går på

bekostning av verken meningen eller hensiktens verdi og integritet.

Tango og ski-VM

Pedagogikk, filosofi, sosiologi, billedkunst, musikk, teologi og idrett er av fagfeltene de ulike essayforfatterne er forankret i. Leseren får derfor variasjon og mulighet til å tre inn i områder som man vanligvis ikke forholder seg til på en reflekterende måte. Dette er spennende, men også utfordrende, og det tvinger en som leser til å tenke nytt, eller i det minste å tenke, om det man kanskje kun har forholdt seg til på overflaten. I det ene øyeblikk trekkes man inn i tangoens relasjonelle og kanskje ubeskrivelige univers, der den uuttalte relasjonen mellom dansepartnere danner et samspill preget av spontanitet og intensjonalitet i en intens utveksling mellom to mennesker. I et annet øyeblikk får man være flue på veggen i en klarinett-time der et møtepunkt skapes mellom en erfaren og reflektert klarinettlærer og det unge barnet

som oppdager musikkens gleder og mysterier. Her møtes, på en humoristisk måte, hverdag og musikk, elev og mester, menneske og menneske, i en komposisjon som gir mulighet til ikke bare å beskjeftige seg med musikk, men «å være i musikken».

En serie reklamesnutter knyttet til VM på ski danner rammen for en drøftelse om det å være tilstede og å falle til ro selv i den hardeste konkurranseidrett. Dette gir mulighet til refleksjon om det å bli ett med det en gjør og å se egenverdien av øyeblikkets handling uten at man av den grunn mister kontakten med og gleden av de resultater ens virke resulterer i.

I en rekke av essayene knyttes det hverdagslige og konkrete sammen med det eksistensielle og universelle. Det er derfor ingen overraskelse at tenkere som Hannah Arendt, Heidegger, Kant og Kierkegaard dukker opp side om side med Aristoteles, Charles Taylor og Max Weber. Også den jødiske tenker Martin Buber dukker opp i en refleksjon om spenningen mellom Jeg-Du- og Jeg-Det-relasjonen. Den hyppige henvisningen til en rekke av modernitetens kjente navn og tanker setter bokens essays inn i en idéhistorisk kontekst, der den naturvitenskapelige tenkningen ikke forkastes, men hvor nødvendigheten av alternative tilnærminger fremheves for å danne en form for mening både knyttet til helheten og de enkelte elementer. Tilnærminger der målet ikke bare ligger i det målbare og hvor hensikt og mening ikke utelukkende kommer til uttrykk gjennom resultatene.

Kontraster

Om nytte og unytte er en bok preget av kontraster – både hva innhold og form angår. Det er kanskje slik det må være når kontrasten i seg selv danner utgangspunktet for boken. Noen av kapitler er tunge og akademiske i stil. De krever en våken og konsentrert leser. Andre er letteste, nærmest poetiske, og tar leseren med på en oppdagelsesreise uten at man av den grunn mister det substansielle av syne. Felles for alle kapitlene er at de krever leserens tid og tilstedeværelse. Dette er ikke en

bok det nødvendigvis er tjenlig å pløye gjennom, men en man med fordel kan gi litt tid. Essayene står godt på egne ben, og man kan med fordel sette rekkefølgen etter eget ønske. Selv om kvaliteten jevnt over er god, er det nok enkelte kapitler jeg vil komme tilbake til, mens andre vil få ligge i fred.

Bokens tittel er i seg selv en god beskrivelse, ikke bare av bokens tematikk, men også av dens innhold. Den er både nyttig og unyttig. Deler av den vil med fordel kunne anvendes i videre faglige refleksjoner, mens andre deler har gitt mening nok i seg selv.

I dette nummeret av SEGL trykkes Arnfinn Harams bidrag til boken i sin helhet. Essayet *Bønn og humanitet* går rett inn i problematikken som tas opp. Teksten er helt klart representativ for *Om nytte og unytte*, men det nettopp fordi det først og fremst er et essay forankret i én bestemt faglig tradisjon som samtidig trekker opp universelle erfaringer.

Alexander Golding er master i teologi fra Menighetsfakultetet og har studert organisasjon og ledelse ved Universitetet i Oslo og ved Katoliske Universiteit Leuven i Belgia, med vekt på forholdet mellom mening og etikk i sosiale og organisatoriske sammenhenger.

Morten Erik Stensberg

Moderne og postmoderne teologer

Staale Johannes Kristiansen & Svein Rise:

Key Theological Thinkers – From Modern to Postmodern

(Ashgate Publishing 2013)

 Det hører til sjeldenhetene at norske teologer bidrar til større verk innenfor det angelsaksiske området. Men i vår kom en engelskspråklig utgave av det norske verket *Moderne teologi – tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer*, som ble utgitt på Høyskoleforlaget i 2008. Det er all grunn til å gratulere redaktørene Svein Rise og Ståle Johannes Kristiansen med bragden. Det er få andre engelskspråklige verk som kan vise til en tilsvarende bredde av bidrag fra norske teologer.

Positivt overrasket

Selv tilhører jeg nok dem som i utgangspunktet er spørrende til om det trengs enda en bok av dette slaget. Noen år før utgivelsen av den norske utgaven kom det en engelsk utgave innenfor samme sjanger, med tittelen *The Modern Theologian: An Introduction to Christian Theology Since 1918* (red.: David F. Ford).

Etter å ha lest mange av de norske bidragene, er jeg blitt positivt overrasket. For det første er boken mer enn

bare en form for teologisk biografi over enkeltteologer. Den inneholder også en egen del med oversiktsartikler om postmoderne teologi, Radical Orthodoxy, feministteologi, økumenisk teologi, frigjøringssteologi og pentekostal teologi. Denne delen etterfølges av en annen del som tar for seg profiler knyttet til teologi, filosofi og litteratur. Det er muligens denne siste «avdelingen» som har gitt den engelske utgaven tittelen *Key theological thinkers – From Modern to Postmodern*.

Introduksjonen består av redaktørenes innledning, som beskriver det tjuende århundret som et århundre preget av kreativitet, fornyelse og utvikling av den kristne tradisjonen. Etter min mening er den godt skrevet og hadde i mange henseende holdt som innledning til det som siden kommer. Introduksjonen til katolsk teologi er skrevet av australske Tracey Rowland. Jeg er usikker på om hennes tilnærming vil fungere godt for lesere som ikke har utpreget til kjennskap til katolsk teologi fra før. Grepet hvor hun blant annet følger to thomistiske

spor gjennom fremstillingen, er ikke uten videre lett å forholde seg til. En trenet leser derimot vil hverken ha vanskeligheter med å se hvilke teologer eller hvilken teologisk visjon hun sympatiserer med.

Bokens andre del tar for seg protestantiske teologer, kontinentale og skandinaviske, den tredje lar oss møte et utvalg katolske teologer, mens fjerde del er viet ortodokse teologer. Femte del er en slags «kontinental og konfesjonell cross over» som lar oss møte et vidt knippe britiske og amerikanske teologer, fem av de ti er anglikanske.

Delen som tar for seg protestantiske teologer, er utelukkende skrevet av norske lutherske teologer, unntaket er artikkelen om Gustav Wingren av svenske Jonny Karlsson og katolske Bernt T. Oftestads bidrag om tyske Werner Elert. Elleve teologer blir gjennomgått. Det kan nok diskuteres hvor sentrale mange av disse protestantiske teologene fortsatt er, men de kan trygt karakteriseres som moderne.

Konfesjoner

Heller ikke skal det underslås at protestantiske teologer også har levert bidrag som har vært retningsgivende også for katolsk og ortodoks teologi. Her er det nok å minne om hvor viktig reformerte Karl Barth skulle vise seg å bli for katolske Hans Urs von Balthasar. I seg selv kan det illustrere at også en konfesjonelt forankret teologi bærer i seg elementer som trygt kan kalles katolske. Ofte kan uenighetene være større mellom teologer som er forankret innenfor samme konfesjon, enn mellom for eksempel en katolikk og en lutheraner. Jeg vil tro at det eksisterer større grad av enighet om hva som er teologiens fundament og oppdrag mellom Wolfhart Pannenberg og Joseph Ratzinger enn mellom Joseph Ratzinger og Hans Küng. Alle tre er behørig omtalt.



Jeg vil tro at det eksisterer større grad av enighet om hva som er teologiens fundament og oppdrag mellom Wolfhart Pannenberg og Joseph Ratzinger enn mellom Joseph Ratzinger og Hans Küng.

Jeg vet ikke om noen av bidragsyterne til *Key theological thinkers* hadde det som Bjørnstjerne Bjørnson da han skrev diktet «Jeg velger meg april». April var den måneden han måtte ta, andre hadde tatt sine favorittmåneder før han kom til. Konseptet med å tildele hver konfesjon et bestemt antall teologer er forståelig, men det er likevel ikke til å komme fra at det også har sine klare begrensninger. Reelt sett har de katolske og ortodokse tradisjonene den langt største andelen teologer, likevel er hver tradisjon bundet av de begrensningene et slikt bokprosjekt må operere med når det gjelder antallet teologer som blir inkludert. Nærmest for å foregripe eventuell kritikk, erkjenner redaktørene at det er en nesten umulig

oppgave å lage et verk som omfatter alle de teologene som hadde fortjent omtale. Ikke uventet er det i hovedsak katolske og ortodokse teologer som ikke inkluderes i bokens «kanon». I et slikt per-

spektiv blir det underlig at ortodokse Paul Evdokimov og Oliver Clément befinner seg på utsiden, mens lutheraneren Werner Elert er med. Men en slik bok skal leses med tanke på hvem som er med, ikke med utgangspunkt i hvem som mangler.

Mesterskap i teologi?

En kanskje større utfordring for helheten er hvordan de respektive bidragsyterne velger å omtale eller presentere sin teolog eller sitt emne. Jeg ble begeistret av Ådne Njås presentasjon av lutherske Regin Prenter, oppgitt over fremstillingen av Hans Küngs teologi slik den er presentert av Herman Häring. Noen bidragsytere, jeg skal la det være unevnt hvem, presenterer stoffet sitt på en slik måte at leseren blir sittende og undres på om det faktisk finnes noen teologer som kan gjøre dem rangen stridig – nærmest som om det dreier seg om et mesterskap i teologi. Bidragsytere i et samleverk som *Key*

theological thinkers burde kanskje i noen større grad være seg bevisst at teologien alltid har fostret mange store teologiske profiler, og at teologien foldes ut gjennom en rekke stemmer.

I et katolsk perspektiv er det interessant at bokens norske redaktører skriver om henholdsvis Karl Rahner (Svein Rise) og Hans Urs von Balthasar (Ståle Johannes Kristiansen). På mange vis representerer de to hver sin strøm innenfor den postkonsiliære teologien, i tillegg kom det til noen ganske markante oppgjør dem imellom. Men ikke minst sier det mye om hvilke teologer som setter dagsorden innenfor Kirken, og at hvilken posisjon eller hvilke spor en teolog setter, først lar seg ane når det har gått en viss tid. *Key theologcal thinkers* bidrar til en slik teologisk ettertenksomhet og viser gjennom sine bidrag at spenningen i teologien består i at den utfoldes mellom det samtidige og det evige.

Morten Erik Stensberg er leder for Caritas Infosenter for arbeidsinnvandrere i Oslo. Han er cand. theol. fra Menighetsfakultetet 1994 og var prest i Den norske kirke 1994–2013.

