



SEGL – katolsk årsskrift for religion og samfunn

Årgang 2014

Utgitt i samarbeid med *Nettverk for katolsk teologi*

Redaktører: Ståle Johannes Kristiansen & Peder K. Solberg

Redaksjonssekretær: Heidi H. Øyma

Redaksjonsmedlemmer: Else-Britt Nilsen, Øivind Varkøy,
Henrik von Achen, Olav Hovdelien (ansvarlig «SEGL akademisk»)

Redaksjonsråd: Christine Amadou, Sverre Bagge, Paul Otto Brunstad,
Clemens Cavallin, Gunnar Danbolt, Gösta Hallonsten, Hanne Kraugerud,
Henning Laugerud, Øystein Lund, Bernt T. Oftestad, Svein Rise,
Ole Martin Stamnestrø

«SEGL akademisk» inneholder faglige artikler som har vært gjennom
ekstern fagfelleevaluering.

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 2014
www.stolavforlag.no
ISBN: 978-82-7024-291-7
ISSN: 1893-8728

Innhold

Leder	5
Mariahymne	10

Wilfrid Stinissen in memoriam

Per Arne Dahl:

Munken fra Belgia som berørte Norge fra Sverige	49
---	----

Anders Arborelius OCD:

Den Heliga Treenighetens förkunnare och profet	55
--	----

Kim Larsen:

– Jesus, jag litar på dig! Hos Stinissen i Skåne	59
--	----

Vennskap

P. Arnfinn Haram OP:

Venskap	67
Til ein ven	69

Wilfrid Stinissen:

Vennskap – Utdrag fra <i>Størst av alt er kjærligheten</i>	71
--	----

Ståle Johannes Kristiansen:

Vennskap som samstemthet fra Augustin til C.S. Lewis	75
---	----

Peder K. Solberg:

Et sårmerket vennskap – Gregor av Nazianz og Basilius av Cesarea	85
---	----

Sr. Anne Elizabeth Sweet OCSO:

En mengde vise er verdens redning – Jesu venner, Guds venner	93
---	----

P. Hallvard Rieber-Mohn OP:

Johannes XXIII: Hjertelagets geni	101
---	-----

Pave Johannes Paul II

Kjærligheten forener personer som søker det felles gode	103
--	-----

Br. Joël Regnard OCSO:

Det er ikke godt for mennesket å være alene – Aelred fra Rievaulx: <i>Åndelig vennskap</i>	105
---	-----

Red.:

Vennskap mellom mennesker og dyr	117
--	-----

Kunst og kultur

Eskil Skjeldal i samtale med Jon Fosse:

Slabbedasken, ytst på kanten	21
------------------------------------	----

Trond Bjerkholt:

Froskens sang – Et møte med komponisten Marianne Reidarsdatter Eriksen	123
---	-----

Gunnar Danbolt:

Ørnulf Ranheimsæter og <i>De fire evangelier</i>	127
--	-----

Bjørn Sortland:

Han plagar oss framleis	139
-------------------------------	-----

Trond Bjerkholt:

Vuggesangen og tiden	143
----------------------------	-----

Øivind Varkøy:

Inderlighet og lidenskap – Musikkopplevelser i lys av Kierkegaards stadietenkning	147
--	-----

Kirke, samfunn og politikk

John L. Allen Jr.:

Krigen mot kristne	13
--------------------------	----

Peder K. Solberg:

Jeg løp om kapp med Børre Knudsen – og tapte	33
--	----

Georg Fr. Rieber-Mohn:

Å se med begge øyne – Fritt Ords Pris til Anne Sender	157
--	-----

Vegard Bruun Wyller:

Etiske utfordringer i helsevesenet – Modernitet og kristendom på kollisjonskurs	165
--	-----

P. Jesper Fich OP og Peter Franklin:

Katolsk-humanistisk dannelse i Danmark anno 2014 ..	173
---	-----

Historie

Rønnaug Aaberg Andresen:

Anna Backer – Gründer, sosialpolitiker,
kvinnesaks kvinne og katolikk 181

Fra St. Olavs arkiv:

To paver og første verdenskrig 187

Ingvar Kolden:

Tyske konfesjoner i møte med nasjonalsosialismen 191

Tro og spiritualitet

Ann Jeanette Søndbø Ekberg:

Hvor rikt og herlig dette mysteriet er –
En samtale med Ulf og Birgitta Ekman 39

Henrik von Achen:

Pilegrimsferdens vesen 205

Olav Egil Aune: 215

Det levende øyeblikk –

Olav Egil Aune i samtale med Jon Wetlesen 215

Sr. Hanne-Maria Berentzen OCSO: 223

Før meg opp på det fjell som er for høyt for meg –

Noen sentrale aspekter ved klosterlivet 223

Fra akademica

Therese Sjøvoll:

Romas svenske dronning og hennes kunstsamling 233

Peder K. Solberg:

Den ideelle biskop 236

Peder K. Solberg:

Poetiske festdagsikoner 237

Torbjørn Olsen:

Ny doktoravhandling i kirkerett 238

Sigurd Markussen:

In persona Christi – den ordinerte prestens identitet... 241

Johannes Aksel von Achen:

Vanitas som fiende av Gudsstaten 245

Ny litteratur

Hans Fredrik Dahl:

Det glemte 1814 251

Sigbjørn Olsen Sønnesyn:

Mellomalderliturgiens Ande 258

Steinar R. Wiik:

Verdensroman fra Røros 261

Olav Hovdelien:

Franseffekten 263

P. Rory Mulligan SM:

Et betimelig korrektiv 265

Morten Erik Stensberg:

Blant teologiske skurker og helter 268

Peter Hatlebakk:

Gårdagens homilie 272

Jan Erik Rekdal:

En glo i mørket 275

Sr. Anne Bente Hadland OP:

Frukten av et kristenliv 278

Torvild Oftestad:

Åndelig veiledning uten filter 280

Marta Bivand Erdal:

Å møte ondskap med ærlighet 282

Ståle Johannes Kristiansen:

Skjønnlitterært Jesus-portrett 285

SEGL akademisk

Solveig Bøe:

Charles Taylor og det katolske 291

Clemens Cavallin:

Religion som ett mänskligt fenomen 301

Henning Laugerud:

Gjerpen-rettsaken i 1613 311

«Vær mild, for alle du møter, kjemper en stor kamp»

SEGL Dette mottoet, som ofte tillegges Filon av Alexandria (ca. 20. f.Kr til 50 e.Kr), er uttrykk for en avgjørende innsikt om mennesket. I denne falne verden forenes menneskene av noe mer enn vår gudbilledlighet. Hver og en av oss er allerede fra livets begynnelse kastet inn i en kosmisk kamp. En kamp hvor ingen går helt fri, hvor ingen er uten sårmerker. Alle vi møter, kjemper, selv de mest «vellykkede», selv den som ennå ikke vet at han eller hun står midt i en kamparena. Ifølge Hebreerbrevet omgis denne arenaen av «en sky av vitner» som heier oss frem: «... så la oss legge av alt som tynger, og synden som så lett fanger oss inn, og med utholdenhet fullføre det løpet som ligger foran oss» (12,1). Alle vi møter, er merket av kampen. Derfor er det alltid grunn til å vise medfølelse og mildhet mot alle. Ikke uten klokskap, ikke selvutslettende, og alltid sammen med den dyden som kalles «motets dyd». Men like fullt: mild mot alle. Den som viser mildhet, overvinner noe av sin egen indre kamp, blir ikke så lett tyngt ned av det onde og får et

lettere steg i løpet. Slik får hele kampen en annen karakter: «Jeg har stridd *den gode strid*, fullført løpet og bevart troen» (2 Tim 4,7).

Med dette nummeret av SEGL ønsker vi på ulike måter å kaste lys over denne tematikken: betydningen av å holde fast ved *det gode* midt i striden. Det vil ikke si noe annet enn å holde fast ved det Paulus omtaler som den fremste av alle dyder: kjærligheten. Som hovedtema har vi valgt å fokusere en dimensjon ved kjærligheten som er lite fremhevet i vår tid: vennskap. Artikkene i denne temabolken viser hvordan kristne i antikken og middelalderen så vennskap som den dyden som gir størst glede. Artikkene fremhever vennskapets betydning – og vennskapets kamper – i Bibelen og hos ulike helgener. Vennskap ses der som en gave fra Gud, og som samstemthet mellom to eller flere personer. Vennskap forstås videre som det å «ønske den andre vel for den andres skyld». Derfor er den gleden vennskapet gir, en selvforbyggende glede. Vi skal også se at noen av helgenene forstår

tanken om mildhet mot dem som står i livets strid, i en videre betydning. Flere av dem ser klarere at også dyrene lider under fallet, og at Gud har gitt dem i vår varetekt. Hos noen av helgenene kommer kjærligheten til skaperverket og dyrene til uttrykk som dyp sympati og vennskap.

Abraham kalles i Bibelen «Guds venn» (Jak 2,23). Når Herren gjester Abraham i form av «tre menn» som spiser hos ham (1 Mos 18), uttrykkes dette konkret i rammen av oldtidens midtøstenkultur, der måltidsfellesskapet ofte var konstituerende for vennskap. I troen på Jesus Kristus forenes Abrahams barn (Gal 3,7) gjennom innlemmelse i dette gudsvennskapet. Ulike fellesskapsmåltid fant sin form i jødisk tradisjon omkring Jesu tid, og kan ha vært med å prege den tidlige kristne tradisjonen med *agape*- eller kjærlighetsmåltid. Selve eukaristifeiringen, og slike liturgisk innrammede fellesskapsmåltid, uttrykker en horisontal og en vertikal vennskapsdimensjon som overstiger stengsler og bruddflater mellom mennesker og Gud, og mennesker imellom.

Når Jesus kaller sine disipler venner og inviterer til måltidsfellesskap med seg, etablerer han samtidig vennskapet mellom den tidligere tolleren og den tidligere seloten, temperamentsfulle fiskere og rivaliserende menn som helst ville være først og størst. Da de alle svek ham mens han kjempet sin dypeste kamp på vegne av alle, fikk vennskapet etter oppstandelsen paradoksalt nok et nytt bånd, gjennom felles erkjennelse av eget svik og uforutsett nåde.

Denne vennskapsdimensjonen utgjør fortsatt og på forunderlig vis kjernen i Kirkens tiltrekningskraft. I søken etter enhet med Gud vokser erkjennelsen av og behovet for en synliggjøring av enheten med hans venner. Dette er et mulig fellesskapsperspektiv i historiene til tre av våre intervjuobjekt i denne utgaven av SEGL, nemlig Jon Fosse og Ulf og Birgitta Ekman. Fellestrekkene i historie-

ne deres er ellers ikke så mange flere enn mellom Matteus og Simon Seloten.

Å fremheve konversjonshistorier og menneskers vei til Kirken kan lett tolkes i retning av triumfalisme. Vi håper at de som faktisk leser disse ærlige og reflekterte livsberetningene, vil sitte igjen med et ganske annet inntrykk. Fortellingene gir grunn til ærefrykt for hvert menneskes livs- og troskamp. Der nest er det, som i alle genuine fortellinger, mulig å finne overraskende gjengklang i gjengivelsen av livsvandringene så ulike ens egen. Nettopp kombinasjonen av ulikhet og gjenkjennelse bidrar til den uventede og oppriktige gleden blant «Guds venner» i møte med andres vei hjem.

Den første utgaven av SEGL var tilegnet Arnfinn Andreas Haram (OP), som døde i juni samme år. I 2013-utgaven viet vi oppmerksomhet til 200-årsjubileet for Søren Kierkegaards fødsel. I år fremhever vi en tred-

je person som har formet kirkeliv og fromhetsliv i nordisk sammenheng, og som nå har fullført løpet: Vi minnes karmelittbroder Wilfrid Stinissen (RIP), som gikk bort 30. november 2013.

Gjennom hans forkynnelse og formidling fikk kristne i Norden møte en dyptpløyende og praktisk spiritualitet.

Stinissen var i høyeste grad en «stifinner», og få har som han lært oss at vi blir mer oss selv når vi finner veien tilbake til Gud. Som person kombinerte han åndelig dybde, intellektuell skarpsindighet og kirkelig tydelighet med munter varme og – mildhet. Hans veiledning var dypt rotfestet i katolsk tradisjon, noe som ikke var til hinder for at den ble lest og oppfattet som økumenisk åpen. Kanskje først og fremst fordi den var så nær og praktisk orientert ut fra vår felles indre lengsel etter Gud. Disse perspektivene utdypes i biskop Aborelius' preken ved begravelsen, og i Per Arne Dahls og Kim Larsens refleksjoner om Stinissens betydning.



Med dette nummeret av SEGL ønsker vi på ulike måter å kaste lys over denne tematikken: betydningen av å holde fast ved *det gode* midt i striden.

Alle mennesker kjemper en stor kamp. I 2014 kan man ikke si disse ordene uten at tanken straks løper til Irak og Syria, hvor kristne og andre minoritetsgrupper lider under grusomme forfølgelser. I tekstutdraget fra John Allens høyaktuelle bok om «den globale krigen mot de kristne» viser han at lignende forfølgelser skjer daglig også en rekke andre steder i verden. Det er en viktig oppgave for enhver som kan representere Kirkens røst i offentligheten, å løfte frem alle disse «usynlige» lidelsene for vår kollektive bevissthet og samvittighet – noe pave Frans, i likhet med sine forgjengere, gang på gang har understreket.

Dette kalles til å være de usynliges stemme innbefatter alle dem som lider og kjemper i det skjulte – også våre små søsken som er skjult i mors mage. De er allerede kastet inn på samme kamparena som oss, de deler vårt skjebnefellesskap, og i vårt eget samfunn kjemper de for den elementære retten til liv. Dr. Vegard Bruun Wyller drøfter dette som ett av flere etiske tema i en viktig artikkel om norsk helsevesen.

SEGL markerer også Børre Arnold Knudsen (RIP), som døde i sommer mens vi ferdigstilte dette nummeret. Han hadde et unikt blikk for sårbarheten hos dem som lever og kjemper under mors hjerte. Få andre har sett så klart som ham i denne sammenhengen. Vi minnes Børre Knudsen som barnas venn, som salmedikter, teolog og menneske. Portrettfilmen som kom i vår, bare måneder før han døde, hentet tittelen fra Niels Chr. Geelmuydens bok *En prest og en plage*. Avslutningen av denne boken sier mer om Børre Knudsen og hans kamp for barna enn alle stereotypene vi møter fra dem som ikke kjente ham. Forfatteren sitter sammen med Knudsen på flyplassen i Bardufoss. Han har fått møte en helt annen enn han forventet – en glad og jovial mann, som



Alle mennesker kjemper en stor kamp. I 2014 kan man ikke si disse ordene uten at tanken straks løper til Irak, hvor kristne og andre minoritetsgrupper lider under grusomme forfølgelser.

tar en kaffe sammen med Geelmuyden mens han venter på flyet hjem.

Da hender det noe underlig. En kvinne banker på Knudsens skulder. Den fremmede stikker en konvolutt til ham og forsvinner i det samme. «En liten takk», står det med skjev skrift utenpå. Knudsen åpner konvolutten, leser kortet og viser meg det drivende våt i de store øynene. «Kjære Børre Knudsen. Hvis det ikke hadde vært for deg og den kamp du fører, ville jeg ikke sittet her på flyplassen nå. Jeg sitter og venter på det kjæreste jeg vet i verden. Min ni år gamle datter. Ville bare du skulle vite det.»

Samtidig som Børre Knudsen kjempet denne kampen for de minste barna i offentligheten, kjempet også familien

hans, og ikke minst hans egne barn, en «usynlig» kamp mot utestengelse og utfrysning, mot konsekvensene av å få sin egen identitet nærmest oppslukt av å være «barna til Børre Knudsen». Ikke minst hans yngste datter har i løpet av dette året satt ord på noen av disse opplevelsene, og det er sterk lesning.

Slike tøffe omkostninger utfordrer først og fremst miljøet rundt en slik sårbar og kjempende familie, det er ikke omsorgssvikt i hjemmet som her har vært problemet. Bare tanken på at vi skulle kunne skyldes vår egen unnfalleshhet overfor en families og barnas lidelse med at foreldrene kunne ha holdt hodet lavere i en kamp, bokstavelig talt på liv og død, er i det minste egnet til selvransakelse. Her utfordres vi snarere på hvor nærsynte vi kan være i møte med den kampen menneskene vi omgås til daglig, kjemper. Vi forbinder alt for raskt mennesker med posisjoner og roller, med relasjoner og funksjoner

vi møter dem i. Evangeliene viser oss at Jesus kjennetegnes av evnen til å se menneskene han møter, til å trenge gjennom filteret av konvensjoner og posisjoner og vite hva som bor i menneskene på dypet (Joh 2,24, jf. 4,29).

Slik viser han også sin enhet med den Gud som Hagar kalte «Gud som ser» (1 Mos 16,13). Han som så til henne, en trellkvinne jaget bort av sin matmor Sarai, som senere skulle bli mor til løftessønnen Isak. Hagar var selv gravid, men hun bar på «feil» sønn. Hun var hjelpeløs, på flukt og alene, men i ødemarken talte Gud vennlig til henne, og hun utbryter: «Har jeg her virkelig fått se et glimt av han som ser meg?»

Dette Guds blikk, Guds åsyn, som salmisten tørster etter å tre frem for (Sal 42,3), som Job gråtende vender blikket mot når vennene har sviktet ham (Job 16,20), det er Faderens lengtende og milde blikk der han speider etter sin høyst elskede sønn som er kommet bort. For han vet hvilken kamp vi kjemper.



Det er umulig å nyte noen ting, ikke engang stolthet,
uten ydmykhet.

G.K. Chesterton: *Ortodoksi* (St. Olav forlag 2014)

Maria skjønn

Tekst og Melodi: Børre Knudsen



Ma - ri - a skjønn du er din Fa - ders brud, din
brud - goms mo - der, Søn - nens dat - ter, Guds
tje - ner - in - ne svan - ger med sin Gud, en
vis - dom in - gen tan - ke fat - ter! Guds
Vis - dom du, o jom - fru skjønn! du
fø - der nu av e - vig - het Guds Sønn! Hill
deg Ma - ri - a full av nå - de!

2. Du danser for Guds åsyns edle prakt,
hans viljes vevre kunstnerinne,
og i ditt skjød er Ordets kime lagt,
den sæd skal Leviatan binde!
ja du har valgt den gode del –
han knuser slangens hode med sin hæl!
Hill deg Maria full av nåde.

3. Ved dette Ord skal verdens lys bli til,
dets klang skal dødens dyp betvinge,
dets klinge, Åndens sverd og skarpe ild
skal mulmets hjerte gjennomstinge;
han springer av ditt moderskjød
igjennem fødsels veer, kors og død!
Hill deg Maria full av nåde.

4. Maria, du er himmel, du er jord:
Guds visdom, brud før alle tider;
forenes nu i deg med Slektens Mor,
nu Eva med Sofia lider.
Du føder som i bitter bot,
hva Gud har avlet med sitt eget blod!
Hill deg Maria full av nåde.

5. Maria, under korsets offerkniv
din gråt som livsens kilde rinner,
vi priser dine bryster og ditt liv,
velsignet være du blant kvinner
fordi du hørte Herrens Ord
og skjenket det en grav i hjertets jord!
Hill deg Maria full av nåde.

6. Maria, du er Guds Jerusalem
i pinsedagens fødselssmerte,
Guds brud og menighet blir til av dem
som bærer Ordets sverd i hjerte;
hva slik i pine bryter ut
er født ved Ånd og vann og blod av Gud!
Hill deg Maria full av nåde.

7. Du selv blir født i denne fødsels nød,
din egen Sønn så blidt deg trøster,
han vederkveger deg med vin og brød
og kaller deg sin brud og søster.
Nu hviler verdens liv med lyst
som myrrakulen mellom dine bryst!
Hill deg Maria full av nåde.

Fra Willy Abildsnes, Børre A. Knudsen, Trond Kverno og Johan Varen Ugland: *Førstegrøden av Sangverk for Den norske kirke* (Oslo: Solum Forlag, 1980). Gjengitt med tillatelse.

Den arabiske bokstaven «nun», som brukes for å betegne «nasareen» – altså «kristen».



John L. Allen Jr.

Krigen mot kristne

Kristne i Midtøsten er i krise. Spesielt truet er kristne i Irak – barn, menn og kvinner som er døpt til Kristus. De siste månedene har forfølgelsene eskalert, ondskapen har vist sitt ansikt på en ny måte, den har fremtrådt i helt bestialske former. Men trusselen har vært der lenge, for de kristne i Irak er forfølgelsen gammelt nytt. Og ikke bare der. Langt utenfor Midtøsten jages og forfølges kristne for sin tro. Derfor har den amerikanske journalisten John Allen skrevet boken *The Global War on Christians*. SEGL presenterer her et oversatt utdrag fra Allens bok, som utgis i høst på St. Olav forlag.

SEGL Denne boken tar for seg det største religiøse dramaet som har utspilt seg ved begynnelsen av det 21. århundre. Dramatiske hendelser som de fleste mennesker i den vestlige verden knapt nok kjenner til: den globale krigen mot kristne. Vi snakker ikke her om en metaforisk «krig mot religion» i Europa og USA, en krig som utkjempes i symbolsk terreng om ulike spørsmål, hvorvidt det er okay å sette opp en julekrybbe ved trappe til tinghuset og så videre. Vi snakker om en voksende bølge av juridisk undertrykkelse, sosial trakassering og direkte fysisk vold – med kristne som den største gruppen forfulgte. Selv om det lyder motstridende i forhold til det populære og stereotype bildet av kristendommen som en mektig og noen ganger undertrykkende størrelse, er kristne i dag udiskutabelt den mest forfulgte religiøse gruppe på jordkloden, og altfor ofte lider dens nye martyrer i stillhet.

Militærleiren og fengslet *Me'eter* i Eritreas ørken, ved kysten av Rødehavet, er et overbevisende sted å begynne denne historien.

Et synlig kjennetegn på fengselets grusomheter er skipskontainerne i metall som huser fangene. Så mange mennesker tvinges inn i disse 12x11-meter store kontainerne som er laget for å frakte kommersiell last, at fangene ikke har noe sted å legge seg ned og knapt nok sitte. Metallet forsterker ørkentemperaturen, noe som medfører beinkalde netter og drepende varme om dagen. Når solen står på sitt høyeste, regner man med at temperaturen inne er minst 46 grader. En tidligere fange, som var så heldig at han slapp ut etter en tvungen tilståelse, beskrev kontainerne som «gigantiske ovner som steiker folk levende». Siden fangene får lite vann å drikke, ender de noen ganger opp med å drikke det lille de svetter, eller sin egen urin, for å overleve.

Når de ikke er innelåst, tvinges fangene til meningsløse aktiviteter som å telle sandkorn i ørkenen midt på

dagen – og mange dør av slag og dehydrering som følge av dette. Det finnes ikke toaletter inne i kontainerne, kun motbydelige bøtter som flyter over av urin og avføring, noe som øker farene for infeksjoner og sykdommer som kolera og difteri. Fangene har ingen kontakt med sine familier eller venner, får ingen juridisk bistand og ikke medisinsk tilsyn. På Me'eter finnes det flere former for tortur, for eksempel å la de innsatte knele ned på en trestamme mens de blir slått under fotsålene med gummislang, eller å henge dem etter armene ute i solsteiken, ofte i 48 timer eller mer; eller å tvinge fanger til å gå barberte over steiner eller torner, med påfølgende slag dersom de ikke går raskt nok. Overlevende har også fortalt at seksuelt misbruk er vanlig.

Me'eter ble åpnet i 2009 av Eritreas ettpartiregime, som kontrolleres av *Folkets front for demokrati og rettferdighet* og fremdeles regjerer på tross av at disse fryktelige tilstandene er dokumentert. Diplomatiske opplysninger som kom ut i 2011 i forbindelse med WikiLeaks, viser at amerikanske tjenestemenn har intervjuet personer som har rømt fra Eritreas konsentrasjonsleirer, og at de har sendt sine rapporter videre til utenriksdepartementet.

I en bok fra 2009 beskriver en kvinnelig overlevende hvordan det var om natten inne i kontainerne:

Ett enkelt stearinlys blafrer, og det er bare såvidt flammen lyser opp mørket. De lyser aldri mer enn i to timer etter at dørene låses; det er ikke nok oksygen der til å holde flammen levende. Luften er tett, og man kjenner en skitten metallukt, den stadige stanken av bøtten i hjørnet og lukten av sammenpressede, uvaskede kropp. Til tross for at så mange er presset sammen, er det iskaldt der inne.



Vi snakker om en voksende bølge av juridisk undertrykkelse, sosial trakassering og direkte fysisk vold – med kristne som den største gruppen forfulgte.

Den overlevende beskriver hvordan hun ble tvunget til å sitte på huk og løfte tre steiner av ulik størrelse mens hun flyttet dem fra den ene siden av kroppen til den andre, om og om igjen. En gang ble hun slengt inn i en kontainer sammen med en kvinnelig medfange som var blitt slått så mye at livmoren hennes bokstavelig talt veltet ut av kroppen hennes. Den overlevende prøvde å dytte livmoren tilbake, men ingen hørte hennes rop om hjelp da kvinnen døde i store smerter.

Det uunngåelige spørsmålet er hvorfor tyranniseringen ved Me'eter ikke vekket samme gru og ikke fikk samme offentlige oppmerksomhet som for eksempel de kjente grusomhetene ved Abu Ghraib-fengslet (Irak) eller ved Guantanamo Bay. Hvorfor finner vi ikke det samme skredet av undersøkelser, medieoppmerksomhet, protestmarsjer, popkulturelle referanser og andre typiske indisier på en skandale? Hvorfor er ikke hele verden fylt

med sinne over de groteske menneskerettighetsbruddene ved Me'eter?

Grunnen er dels at Abu Ghraib og Guantanamo Bay ble drevet av USA, et land som har som

image å være best i demokrati og rettigheter. Ingen har de samme forventningene til Eritrea, en ettpartistat som siden 1993 har vært styrt av én sterk mann som vant den blodige borgerkrigen. Mer grunnleggende sett koker forskjellen ned til dette: Abu Ghraib og Guantanamo Bay inngår som kapitler i en krig alle brydde seg om – den USA-ledede «krigen mot terror» – mens Me'eter er et kapittel i en krig som nesten ingen engang vet at utkjempes.

Snapshots fra en global krig

Hensikten og målet med Me'eter er å være en konsentrasjonsleir for kristne. Den er en militærleir omgjort til å huse religiøse fanger, og flesteparten av disse tilhører en del av kristenheten som ikke er tillatt av staten. Tal-

lene er ikke helt sikre, men man regner med at mellom 2000 og 3000 kristne vansmekter i eritreiske fengsler på grunn av sin tro. Vitnesbyrdene vi siterte ovenfor, er fra den evangelikale gospelsangeren Helen Berhane, en eritreisk kristen som var fengslet fra 2004 til 2006 etter å ha nektet å undertegne en avtale hvor hun måtte love å ikke engasjere seg i religiøse aktiviteter. Hun ble løslatt som følge av en verdensvid kampanje, men de fleste av hennes medkristne har ikke vært så heldige.

Eritrea er langt fra noe enkelttilfelle. Den evangelikale gruppen Åpne dører, som arbeider iherdig med overvåking av antikristen forfølgelse, anslår at 100 millioner kristne over hele verden i dag utsettes for forhør, arrestasjoner, tortur og til og med drap for sin religiøse overbevisning. Den protestantiske forskeren Todd Johnson ved Gordon-Conwell Theological Seminary, som er ekspert på religiøs demografi, har beregnet at antall kristne som ble drept hvert år fra 2000 til 2010, var 100 000. Det tilsvarer elleve drepte kristne hver time, hver eneste dag de siste ti årene. Noen eksperter betviler det høye tallet, men selv den laveste beregningen av hvor mange kristne som ble drept som følge av religiøst hat pr. dag, ligger på tyve – det vil si nesten ett drap hver dag.

Disse tallene minner om en virkelig økumenisk tragedie, ettersom den rammer både evangelikale, vanlige protestanter, anglikanere, ortodokse, katolikker, og pentekostale. Alle kirkesamfunn har sine martyrer, og alle er utsatt for omtrent de samme truslene. En rapport utgitt i 2009 av den katolske humanitære gruppen *Aid to the Church in Need*, beskrev det verdensvide angrepet på kristne som «en menneskerettskatastrofe av episke dimensjoner».

Om man synes ordbruken her er overdrevet, kan man ta en titt på disse øyeblikksbildene:



Alle kirkesamfunn har sine martyrer, og alle er utsatt for omtrent de samme truslene.

- I Bagdad, Irak, stormet islamske militante den syrisk-katolske katedralen *Vår frue av frelsen* 31. oktober 2010; de drepte de to prestene som feiret messe, og etterlot seg totalt femti døde. Selv om det kom som et sjokk, var drapene ikke de første: Av Bagdads 65 kristne kirker har 40 blitt bombet minst én gang etter den USA-ledede invasjonen i 2003. Følgene av disse terror- og voldsbølgene har vært skjebnesvangre for de kristne i landet. Da den første Gulf-krigen brøt ut i 1991, hadde Irak en voksende kristen befolkning på om lag 1,5 millioner. I dag er det høyest estimerte tallet på gjenlevende kristne så lavt som 150 000. De fleste av disse irakiske kristne har gått i eksil, mens et svimlende høyt antall er blitt drept.
- Den indiske delstaten Odisha ble åstedet for det 21. århundrets mest voldelige antikristne angrep. I 2008 endte en rekke raid med så mange som 500 drepte kristne, mange hakket ihjel av radikale hinduer med macheter; mange tusen andre ble skadet, og minst 50 000 ble hjemløse. Mange kristne flyktet til midlertidige leirer som var satt opp i all hast, hvor noen bodde så lenge som to år eller mer. Rundt 5000 kristne hjem og 350 kirker og skoler ble ødelagt. En katolsk nonne, sr. Meena Barwa, ble voldtatt i kaoset, deretter ført naken gjennom gatene og slått. Politiet, som støttet de radikale, overtalte henne til ikke å sende inn en rapport og nektet å arrestere overgrepsmennene.
- I Burma blir folkeslagene *chin* og *karen* – som er dypt kristne etniske grupper – ansett for å være dissidenter av regimet. De blir jevnlig utsatt for fengsling, tortur, tvangsarbeid og drap.

I oktober 2010 beordret det burmesiske militæret helikopterangrep i området hvor de mest konsentrerte bosettingene med kristne finnes. En kilde i det burmesiske flyvåpenet fortalte reportere at juntaen hadde erklært disse områdene som «sorte soner», hvor militært personell ble beordret til å angripe og drepe alle kristne de så. Selv om det ikke finnes presise tall her, vet vi at tusener av burmesiske kristne mistet livet i disse angrepene.

- I Nigeria er den militante islamistiske bevegelsen Boko Haram ansvarlig for nesten 3000 dødsfall siden 2009, inkludert 800 bare i 2012. Bevegelsen har spesialisert seg på å angripe kristne og deres kirker, og er i noen tilfeller fast bestemt på å drive kristne ut av deler av landet. I desember 2011 annonserte en lokal talsmann for Boko Haram at alle kristne i delstatene Yobe og Borno nord i landet hadde tre dager på å komme seg ut, og bevegelsen fulgte opp med et raid med kirkebrenninger fra 5.–6. januar 2012. Minst tjuesseks kristne døde, i tillegg til to skyteepisoder hvor ytterligere åtte ble drept. I etterkant flyktet hundrevis av kristne området, og mange er fremdeles fordrevet. Man tror også at det i julen 2012 ble drept minst femten kristne av overfallsmenn fra Boko Haram.
- Nord-Korea regnes vanligvis som det farligste landet å bo i for kristne. Man regner med at rundt en fjerdedel av landets 200–400 000 kristne er tvangsplassert i leirer fordi de nektet å ta del i nasjonalkulten rundt grunnleggeren Kim Il Sung. Den antikristne holdningen er så sterk at



Man behøver ikke være troende for å se at den vanskelige situasjonen for forfulgte kristne i dag, er en hastesituasjon i forhold til menneskerettigheter.

selv de som har kristne besteforeldre, blir forbigått i ansettelse til de viktigste jobbene – noe som er svært ironisk i og med at Kim Il Sungs mor var en presbyteriansk diakonisse. Siden våpenhvilen (1953) som gjorde todelingen av halvøya permanent, har rundt 300 000 kristne i Nord-Korea simpelthen forsvunnet eller antas å være døde.

De neste kapitlene viser til lignende hendelser i andre deler av verden, men poenget er allerede klart nok: I svært mange områder innebærer det at du er kristen, at du lever farlig.

Metoder og midler varierer i denne krigen mot de kristne, men i sin mest ekstreme variant er dette en form for religiøs rensing med ett mål: å fjerne de kristne fra bestemte områder på kartet. Ta for eksempel tilfel-

let i sørøstlige Tyrkia, en sone som grenser til Syria, hvor kurdere og militante tyrkiske nasjonalister i dag kjemper om kontrollen. Ved begynnelsen av 1900-tallet fantes det le-

vende menigheter med rundt en halv million arameisktalende kristne i området, en gruppe som holdt levende det historiske språket Jesus talte. Ved slutten av århundret hadde den arameisk-kristne befolkningen minket til 2500 som følge av voldelig forfølgelse og det daglige presset med både *de jure* og *de facto* diskriminering. Mange mener det bare er et tidsspørsmål før denne befolkningen er en historisk størrelse.

Åttifem år gamle Nura Ardin er en av disse flyktningene. Han fortalte nylig til journalister at familien hans ble i området så lenge hans eldste sønn var i live, fordi sønnen hadde lovet den lokale biskopen å bli der så lenge biskopen ble der. Da tyrkiske nasjonalister fikk høre om dette løftet, fortalte Ardin, kom de på et nattlig raid til familien og drepte den eldste sønnen.

Resten av familien bestemte seg da for å komme seg ut av området. Når man går gjennom de tomme spøkelseslandsbyene i det sørøstlige Tyrkia, landsbyer som tidligere var kristne, får man en følelse av at krigen mot de kristne egentlig allerede er over. (...)

Hvorfor denne store stillheten?

Allerede i 1997 sa den amerikanske forfatteren Paul Marshall at den antikristne forfølgelsen har vært «totalt oversett av verdenssamfunnet». Det er helt sant at situasjonen har endret seg siden den gang Marshall gav ut klassikeren *Their Blood Cries Out*. En rekke støttegrupper og hjelpeorganisasjoner har vokst frem, og fra tid til annen får antikristen forfølgelse store nyhetsoppslag i *The Economist*, *Newsweek*, og *Commentary*. Like fullt forblir krigen mot kristne i dag verdens best bevarte hemmelighet. Journalisten Francesca Paci arbeider for italienske medier, som trolig i verdenssammenheng vier mest oppmerksomhet til religiøse saker, på grunn av forbindelsen til Vatikanet. Så sent som i 2011 sa hun: «Vi overser for mye – og enda verre: Vi later som vi ikke ser.»

På en konferanse i London i 2011 talte den katolske patriarken av Jerusalem, Fouad Twal, om krisen den arabiske kristenhet står overfor. Han spurte rett ut: «Er det noen som hører ropene våre? Hvor mange grusomme lidelser skal vi måtte utholde før noen hjelper oss?» Disse spørsmålene fortjener et svar. Et forsøk på å undersøke motivene bak den passive stillheten rundt den globale krigen mot kristne, er et sted å begynne. (...)

Kirkenes stillhet

Det kan være skuffende nok at ikke sekulære miljøer gjør noe med den antikristne forfølgelsen, men helt overraskende er det ikke. Mindre opplagt er det faktum at heller ikke størstedelen av den vestlige kristenheten er opptatt av dette. Man kan trygt vedde på at det er mulig å besøke en hel rekke kristne menigheter innenfor alle konfesjoner og over lengre tid uten at man hører en preken som handler om den globale krigen mot kristne, eller før man

finner en bibelgruppe som er opptatt av dette, eller før man finner litteratur om det bakerst i kirkene. Politisk og karitativt sett finner man ingen vestlige kirker som har gjort antikristen forfølgelse til høyeste prioritet, til tross for at man bruker enorme ressurser på andre spørsmål.

Hvordan kan vi forklare dette paradokset: at den sterkeste historien man kan fortelle ved begynnelsen av det 21. århundret, ikke ser ut til å treffe den kristne bevisstheten?

En grunn er allerede nevnt, nemlig at vestlige kristne ikke har noen personlig erfaring med trosforfølgelse. Jeg er selv et godt eksempel. Jeg vokste opp som katolikk i den vestre delen av Kansas på 70- og 80-tallet, og det nærmeste jeg kom å måtte lide for troen, var at jeg måtte spise fiskepinner eller makaroni og ost på fredager i fastetiden. Da jeg første gang leste om antikristen vold, var min første reaksjon at dette måtte være særegne og sjeldne eksempler, og ikke bevis på noe som skjer i systematisk og stor målestokk. Selv om vi ikke skal utdype det her, kan det finnes paralleller mellom dette og den fornektelse mange ofre for overgrep i kirkene ble møtt med da de stod frem. Selv da folk begynte å tro rapportene, hadde de vanskelig for å tro at dette var ledd i et mer omfattende mønster.

Det finnes også en tendens i det vestlige samfunnet – en tendens som også har sneket seg inn i mange kristne konfesjoner – til å anse det som religionens primære oppgave å fremme indre fred og fordragelighet. Å høre om hvordan radikale muslimer i Egypt heller svovelsyre over håndleddene til koptiske kristne for å få bort de tatoverte korsene som de fleste koptere bærer, frembringer ikke akkurat indre fred. Det er opprørende og ubehagelig og ødelegger den harmoni kristne i vesten søker.

Kristne er også preget av samfunnet de lever i, og amerikanske kristne gjenspeiler ofte den amerikanske kulturens nærsynthet. Når man snakker om «kirken», mener de fleste amerikanske kristne den amerikanske kirke. Når de sier «klerikale», mener de amerikanske

klerikale, og når de sier «lekfolk», mener de amerikanske lekfolk. Gjør et søk etter nye utgivelser fra kristne forfattere i USA, og du vil se at enten de tilhører venstresiden, høyresiden, eller sentrum, så har de det til felles at deres innlevelsessevne stopper ved landegrensen.

På et mer praktisk plan er de fleste kirker organisasjoner som opererer uten økonomisk fortjeneste; de har begrenset økonomi, og noen ganger handler det først og fremst om å klare å betale strømregningen, fikse taket eller betale pastorens månedslønn. For kirkegjengere går det dessuten rutine i å høre om alle mulige saker man må støtte, enten det er humanitære eller åndelige formål, og man oppfatter etter hvert de fleste kampanjer som enda et salgstriks.

En annen sak er at de fleste konfesjoner har brukt enorme summer de siste tiårene på arbeidet med interreligiøs dialog. Dette er et stort fremskritt i forhold til den motsetning og frykt for andre trosretninger som tidligere preget kristent tankesett, men det er også en fare her for interreligiøs korrekthet. Noen kristne kan være tilbakeholdende med å ta til orde mot den urett som rammer arabiske kristne i Israel, av frykt for å ødelegge jødisk-kristne relasjoner; mens andre er redde for å utfordre muslimer i forhold til undertrykkelsen av kristne i muslimske samfunn, ut fra frykt for å nøre opp under en slags «*clash of civilizations*». Selv om ingen religion som helhet kan gjøres ansvarlig for den globale krigen mot kristne, er det likevel slik at engstelsen for å ta opp betente spørsmål i interreligiøs dialog gir noe av forklaringen på at kristne ikke engasjerer seg mer enn de gjør i forhold til den globale krigen.

Enda en mekanisme er med i bildet her. Sørgelig mye tid går med i kristen sammenheng til indre stridigheter, noe som vanskeliggjør en samlet respons på noe som helst. Det gjelder ikke bare på tvers av konfesjonene, men

er også et økende problem innad i konfesjonene. Dersom det overhode skal være mulig for kristne å gi en samlet og effektiv respons på den globale krigen mot søstre og brødre i troen, er en av de primære utfordringene å overvinne konfliktene – å arbeide for en tankegang hvor det som forener de kristne, blir sett som viktigere enn det som splitter dem.

På tide å våkne opp

Alle disse faktorene gir oss en forklaring, ingen unnskyldning. Det er på høy tid for verden, og særlig for verdens kristne, å våkne opp.

Man behøver ikke være troende for å se at den vanskelige situasjonen for forfulgte kristne i dag er en hastesituasjon i forhold til menneskerettigheter. På samme måte som man ikke behøvde være jøde for å bry seg om

skjebnen til jødiske sovjetiske dissidenter på 1960- og 70-tallet, og ikke måtte være sort for å kjenne på sinnet mot sørafrikansk apartheid på 80-tallet, behøver man ikke være kris-

ten for å føle avsky mot den utbredte torturen mot og drapene på kristne i dag.

Likevel ligger det en særlig forpliktelse for kristne her. Skal man si det mer teologisk, så ligger det et «kall» i å hjelpe lidende søstre og brødre. Selv om det finnes ulikt syn på dåpen blant kristne, er det felles kristen tro at vi ved dåpen blir innpodet på Kristi legeme eller kropp, og at dersom et hvilket som helst lem lider, så kjennes smerten i hele kroppen. Den hellige Paulus sier noe om dette i sitt brev til galaterne: «Så la oss gjøre godt mot alle så lenge det er tid, og mest mot dem som er våre søsken i troen.» Betyr dette noe for oss i dag? Eller er det bare from retorikk?

På et mer praktisk plan har kristne også et særlig ansvar fordi de er de eneste som er i en posisjon hvor



Et forsvar for forfulgte kristne vil være en stor velsignelse for den økumeniske bevegelse, et dytt i retning av å samle den splittede kristne familie.

man kan gjør noe. Ofrene i den globale krigen mot kristne vegrer seg ofte mot å fortelle om det som skjer, mot å anmelde det og mot å fortelle om det i media. De frykter gjengjeldelser og vil ofte bare snakke med dem de stoler på – det vil si folk med samme tro. Derfor er kristne ofte de eneste som kan gjøre feltarbeid og skrive rapporter derfra, og de eneste som kan bygge relasjoner til ofrene og å få dem i tale om hva de mener må gjøres.

Ved siden av det moralske og åndelige kallet som ligger i dagens situasjon, kan man nevne tre andre grunner som peker i retning av at det vil være sunt for den kristne sjelen å gjøre dette til et hovedanliggende i vårt århundre.

For det første vil et forsvar for forfulgte kristne være en stor velsignelse for den økumeniske bevegelse, et dytt i retning av å samle den splittede kristne familie. Grunnleggerne av den økumeniske bevegelse i det 20. århundre var sterkt preget av erfaringene fra Gulag-fangeleirene og Nazi-konsentrasjonsleirene, hvor katolikker, ortodokse og protestanter delte fellesskap som lidende. Samme erfaring gjør seg gjeldende i dag og kan få samme økumeniske ringvirkning. For det andre kan kampen for forfulgte kristne også hjelpe kristne i vest til å overvinne sine indre stridigheter. For det tredje har martyrenes vitnesbyrd en enorm åndelig kraft, så jo bedre kjent deres historier blir i vanlige kristnes bevissthet, jo sunnere vil den globale kristendommen bli.

John L. Allen Jr. er journalist og arbeider for avisen *The Boston Globe*. Han har tidligere skrevet biografien *Pope Benedict XVI* (2000).



© Tom A. Kolstad | Det Norske Samlaget

Slabbedasken, ytst på kanten

Eskil Skjeldal i samtale med Jon Fosse

SEGL Når ein les deg, må ein forsona seg med at tekstane dine tyder i mange retningar. Men noko som går att, er at dei er enkle og djupe samstundes. Er det noko av denne kombinasjonen av det enkle og det djupe som gjer at du no har konvertert til Den katolske kyrka?

– Kanskje. Det har vore eit religiøst drag i diktinga mi frå fyrste boka mi, romanen *Raudt, svart*, som eg skreiv då eg var tjue år. Eg hugsar at eg i mitt vanvit tenkte at den namnlause hovudpersonen, som endar med å ta livet av seg, var eit slags offerlam. Ein galen tanke. Men han har nok kome av ei slag lengsle etter tru, etter at romanen skulle ha ei slags større tyding, at den skulle ha eit slag fred over seg, trass alt.

– Men eg kan ikkje seia at eg hadde noka barnetru, og eg var slett ikkje på noko vis truande då eg skreiv den romanen.

– Foreldra mine var og er truande på sitt stillfarande vestlandske vis, og eg hugsar at mor mi bad kveldsbøn med syster mi og meg, og at vi las for maten. På sengegavlen på barnesenga var det limt eit glansbilete av ein engel. Det vart eg elles så lei av at eg reiv det av så best eg kunne. Men heilt lét ikkje glansbileteengelen seg fjerna. Eg ser endå den halvt sundrivne engelen tydeleg føre meg.

– Og eg som granneungane gjekk på sundagsskule, og på den tid var det eit skulefag som heitte kristendom. Eg var òg med på eit par kristne sommarleirar.

– Men det var noko uekte med dette kristenfolket – no snakkar eg ikkje om foreldra mine – som baud meg imot, og då eg var gammal nok til det, melde eg meg ut or Statskyrkja. Dei der greiene der vart for dumme. Dei der kristne folka skulle liksom tvinga meg og andre til å tru på noko som var heilt urimeleg, som streid imot all sunn fornuft, og om eg ikkje trudde på det, og berre brukte litt vanleg folkevit, ja, så skulle eg straffast i helvete, der eg

skulle brenna og pinast og ha det vondt til evig tid. Medan dei sjølv, dei som var frelste, skulle ha det så godt der i himmelen sin. Korleis visste dei at dei kom til himmelen, korleis var dei så sikre på det, hugsar eg at eg tenkte. Og er det slik i himmelen som det er å måtta vera saman med desse kristenfolka, ja, er det då ikkje betre å vera i helvete? Der finst det i alle fall folk som snakkar ærleg og oppfører seg som folk. Eller som det heiter i eit dikt av den unge Georg Johannesen: «Det er så kaldt i Domkirken mor, / men i kroen på hjørnet er lys på hvert bord.»

– Eg opplevde etter kvart meir sanning og oppriktig menneskeleg liv og omsorg saman med svirebror enn i kristne samanhengar. Dei var mykje nærare sanninga, ja, på eit vis nærare det kristne. Det å koma frå Nasaret var ikkje fint, han som det gjorde, heldt seg ikkje med dei som var dåtids kristenfolk. Jesus var opprørar, utan nåde mot kliss og staffasje.

– Men altså. Det er ikkje berre slik. Eg har etter kvart møtt mange fine og kloke kristne, både menneske og miljø. Kanskje eg ville ha funne meg heilt godt til rettes i dagens norske kristenliv om eg var ung i dag. Ikkje veit eg. Men eg har vel mine tvil. Korleis det enn er, snakkar vi altså om korleis ein gut opplevde det vestnorske kristenlivet på syttitalet.

Du opplevde ikkje noko overnaturlig som born?

– Eg må vel fortelja at eg sju år gammal var utsett for ei ulukke, og pulsåra vart kutta. Eg miste svært mykje blod, og eg minnst den dag i dag då eg sat i bilen og dei skulle køyra meg til lækjaren, at eg såg mot husa heime og kjende meg sikker på at eg såg dei for siste gong, og det var som noko gylt over husa, over alt, og også over meg, og eg var som inne i denne gylte lette skya, liksom. Det var så fredeleg og vakkert. Og eg kunne òg sjå meg sjølv utanfrå, i dette gylte skinet, som var eit slags nesten usynleg skimmer, eit slags mjukt teppe av ugjennomsynlege gylte prikkar, som eg både såg ifrå og var inne i.

– Denne opplevinga, som vel er ei slags nær-døden-oppleving, har prega meg mykje. Sjølv sagt kan ein seia, og sikkert ha rett i, at alt saman var innbiling. Men denne innbilinga feste seg i alle fall i meg. For meg har ho vorte den kanskje mest grunnleggjande røynsla i livet. Det sikkert òg fordi eg var så ung. For meg er røynsla sanninga, same kor mykje innbiling ho måtte vera.

– Og i denne opplevinga fekk eg vita noko, og det var om lag det motsette av det dei ville tvinga meg til å tru på, tenkte eg nok seinare i møte med den kristendom eg møtte. Den sanning eg hadde fått røynt med eigen kropp og med eige sinn, var ei sanning som ikkje hadde med ord å gjera, og slett ikkje med frelse og helvete, og som hadde ingenting å gjera med «gjer slik og slik» og «ikkje slik og slik».

– Det var nok òg med bakgrunn i denne fyrste, ja, eg kan vel kalla det for «mystiske» røynsla, at det var så viktig for meg å melda meg ut or statskyrkja. Og det så fort eg var gamal nok til å gjera det.

– For der, i kyrkja, eller i bedehuskristendomen slik eg fekk røynta han, fanst ikkje mysteriet, ikkje i den lutherske bokstavtru, pragmatiske, strandebarmske i alle fall. Det lengste eg kan minnst at presten der gjekk i overført tolking, var å meina av vinen på Jesu tid godt kunne ha vore alkoholfri.

Denne opplevinga har vore viktig for deg òg som forfattar?

– Eg er heilt sikker på at denne opplevinga som sjuåring har vore grunnleggjande for at eg vart forfattar, og for at eg skriv slik eg skriv. I dramatikken er det alltid eit slags utanfråperspektiv som kan minna om det eg sjølv såg med då eg var ved å blø i hel. Og det er det nok elles i alt eg har skrive, eigentleg, alt av det skjønnlitterære.

Men det er mykje fortviling i dei fyrste bøkene dine?

– Ja. Det er verkeleg svart litteratur, som romanen *Stengd gitar*.

– Og eg meiner at litteratur tyngd av fortviling, så å seia peikar mot det motsette, mot fred, mot Guds fred. For meg er til dømes Becketts *Waiting for Godot* og *Ulysses* av James Joyce dei to store modernistiske litterære monumenta, verk som i sitt mørke slår over i eit slags tagalt lys. *Waiting for Godot* må vera det mest kristne moderne dramaet som er skriva, sjølv om Beckett vel såg på seg sjølv som ateist, men gjerne la til at han vart oppsedd som kvekar.

– Og noko verk som betre viser fram den meiningslause tomleiken i eit kropps- og sexsfiksert kvardagsliv enn *Ulysses*, kjenner i alle fall ikkje eg til. Men det skjer gjennom formelt meisterskap utan make.

– Dette er openberrande verk, epifaniske. Det var forresten den sterkt anti-katolske James Joyce som byrja å bruka det omgrepet også om litteratur.

– Noko liknande kan òg seiast om Kafka. Men hjå han, i *Proessen* til dømes – forresten det sterkaste kunstverket av dei til no nemnde, eg mislikar eigentleg mastodontiske kunstverk som gjer krav på andre som om det var ein bibel, eg føretrekkjer korte framfor lange skjønnlitterære tekstar – er det den manglande evna i mennesket til å merka Guds nærvær som blir framstilt, og Gud blir då usynleg og uskjøneleg lov, allegorisk lese, sjølv-sagt, og dimed blir livet til brutalt uskjøneleg tilvære. Men òg Kafkas verk blir lysande, på sitt svarte vis.

– Det lysande mørket, ja, som Leif Zern sette som tittel på boka han skreiv om forfattarskapen min.

Du har kalla det for negativ mystikk?

– Ja. Og det vil seia at ein med å skriva om det eine, eit fråvær, så å seia skriv fram det andre, det motsette, ein peikar negativt mot det andre, mot eit samlande, skilnadslaust mysterium.

– Og eg trur ikkje det epifaniske kan opna seg beint fram, det syner seg løynt, negativt, eller i alle fall gjennom noko anna, på omvegar, kan ein kanskje seia, det kan også syna seg allegorisk.

Kan du utdjupa litt?

– Den sterke litteraturen openberrar noko som ikkje kan seiast på noko anna vis enn nett slik det blir skriva der og då. Han seier det useielege. Særkjennet ved slik litteratur er at han ikkje kan samanfatta, for då forsvinn det som gjer han god, gjev han kvalitet.

– Det gjeld for romanen, som for all anna dikting. Men i motsetnad til teaterstykket, som har, det tradisjonelle i alle fall, greie ytre kjenneteikn, så kan ein roman vera nesten alt mogeleg.

– Og slett ikkje alle slag roman har noko med mystikk å gjera, eller med litteratur, med dikting, å gjera. Dei fleste har det ikkje. Det er berre unntaksvis at romanen blir litteratur, som oftast blir han ståande fast i det eine eller det andre og kjem seg ikkje vidare, anten det er den trivallitterære opplevinga eller det modernistiske eksperimentet.

– Romanen og den mystiske røynsla kan nærma seg kvarandre på ulik vis, innlysande nok, sidan roman kan vera så mykje. Det kan skje negativt, som eg har vore inne på, eller det kan skje gjennom omvegar, allegorisk.

– Eg har alltid mislikt metaforar både i skodespel og romanar og forteljingar, av di eit skjønnlitterært verk i seg sjølv er ein metafor. Og metaforar innanfor metaforen gjer sjølv grunnmetaforen urein, på eit vis. Og for at eit skjønnlitterært verk skal bli ein metafor, må det vera allegorisk tvert igjennom. Ved å seia det eine, seier ein òg noko anna, ikkje naudsynleg det motsette, som i ironi, vanleg forstått, men noko anna.

– Unntaksvis kan kanskje den mystiske røynsle òg seiast beint fram. Eg trur at slutten på *Morgon og kveld*, der Peter tek Johannes med seg bort frå jorda, kan henda er eit døme på det, kanskje.

– Dei siste strofene i *Divina Commedia*, for no ublygt å hoppa til verdslitteraturen, utseier i alle høve det mystiske beint fram. Igjen, så langt det lèt seg gjera, som Dante seier. For no å ta eit døme eg kom på, og frå eit verk som like mykje er dikt som skodespel som roman, om eg no skal bruka desse orda. Og kvifor eigentleg ikkje.

Men du meiner ikkje mystikk som ekstase, og søking ut av tida, men motsett, inn i tida og inn i skilnaden?

– Mystikk som ekstase har eg ikkje sans for i det heile teke. Folk som går opp i Kristus og slik, som får stigmata. Slike som Katarina av Siena. Det interesserer meg ikkje i det heile teke. Den slags mystikk finst nok, men om han har så mykje godt å by oss menneske, ja, det tvilar eg på.

Meiner du at god litteratur må vere open for den religiøse eller åndelege dimensjonen i livet for å bli god?

– Nei, men det blir det same likevel. Det ligg i det litt-rære, i kunsten som kunst, når han er kunst. Og i dette ligg at kunsten ikkje treng å prøva på å vera ny, vera nyskapande. Er det kunst, er det per definisjon nyskapande.

– At alle kunstnarar verde namnet, liknar på seg sjølve, er noko heilt anna. Dei arbeider alle på det same verket heile tida, og like fullt er kvart einaste vellukka kunstverk heilt nytt. Det er paradoksalt.

– Dei gode kunstnarane, dei eg set høgt i alle fall, kan liksom berre éin ting. Dei kan berre måla eitt bilete som dei varierer og gjentek og varierer. Og sjølvsgagt kan også eg, når det kjem til stykket, berre éin ting.

– Men for somme forfattarar er denne tingen slik at han kan vera både prosa og skodespel og dikt. Og det er sjølvsgagt dei som både skriv for teater og som skriv prosa, eg kjenner meg mest i slekt med. Duras, til dømes.

Du har sagt at skrifta opna det religiøse for deg. Korleis kunne skrifta opna det religiøse for deg, opna deg mot Gud?

– Det er ikkje vanskeleg i det heile teke, for eg merka at når eg fekk til å skriva, var det ikkje eg som skreiv, det var noko som skreiv i meg, som ikkje var meg. Det oppstod dikt, forteljingar, teaterstykke, som eg ikkje hadde tenkt ut.

– Kva som skjer i sjølve skrivinga, er uforståeleg for meg. Eg kan aldri tvinga fram eit diktverk. Eg tek imot det som ei gåve. Eg vågar ikkje å ta ordet nådegåve i bruk. Det blir for stort. Det kjennest litt blasfemisk ut, nesten. Men ja, det er snakk om ei gåve. Men for å få denne gåva, må eg jobba hardt. Det nyttar ikkje å sitja der og vona at den brått skal ramla ned på papiret. Ho må lyttast fram. Til dels også slitast fram.

– For skrivinga kan vera eit slit, særleg i dei meir depressive periodane mine. Det har nesten kjenst ut som om eg måtte slita orda ut or kjøtet mitt. Men eg gjorde det likevel. For eg visste at kom eg fyrst i flyten, inn i skrivinga, så vart alt betre. Så for meg er det noko i seiemåten at Gud hjelper den som hjelper seg sjølv.

Så tekstane dine er inspirerte frå Gud?

– Nei, det vågar eg slett ikkje å seia. Og det trur eg ikkje heller. Men det er mangt mellom himmel og jord, som kjent, mellom dei «usynlege ting», som det heiter i Den nikenske truvekjenninga.

– Då eg i si tid las at Kafka sa at han såg på skrivninga si som bøn, slo det meg at det gjorde eg òg. Ei slag bøn. Særleg dei tidlegaste bøkene mine er bøner. Kanskje òg seinare verk. Kanskje til og med alt eg har skrive av skjønnlitteratur.

– Men, har eg tenkt, no når eg har skilt bøna ut, no bøna har vorte noko for seg, kjem kanskje ikkje skrivninga lenger til å vera bøn. Eg trur kanskje den meir blir ettertanke, langsam famling. Ein freistnad på å skjøna. På å skriva fram det vakre, venleik, ikkje det vonde, det stygge. Så langt det er mogeleg. Men det er vel slik, kanskje, at det vakre oppstår frå det stygge. Kanskje.

– Men om framtida skal ein ikkje snakka. For alt eg veit, kjem eg ikkje til å klara å skriva fleire eigne diktverk. Eg klarer det, eller eg klarer det ikkje. Det er på eit vis ikkje eg som råder over det, som sagt. Og er det slutt, så er det slutt.

Måtte du kasta av deg dei andre sin Gud for å finna deg sjølv som forfattar, for gjennom skrifta å finna Gud på ny?

– Ja, du kan ha rett i det, sjølv om eg ikkje før har tenkt det slik, men for meg kjennest det blasfemisk ut, nesten, å bruka ordet Gud. Men sant skal seiast, og frå det gudsbiletet eg vart fostra opp med, var all mystikk og kunst fjerna. På eit vis var det gudsbiletet som fanst, heilt sekularisert. Det var bokstavleggjord, verdsleggjord. Det hadde ikkje noko med noko uskjøneleg å gjera, ikkje med noko useieleg.

– Dei venstreradikale som eg i oppvekst og ungdom heldt meg til, og for så vidt framleis held til hjå, var heilt avvisande til tru og kristendom, eit ord som Gud kunne ikkje nemnast, og dei lutherske og lågkyrkjelege var avvisande til kunst, og dei hadde si historie, med øyding av hardingfeler og den slags. Det var gjensidig ekskludering og gjensidig stadfesting.

Kvifor vende du deg mot Den katolske kyrkja?

– Det var midt på åttitalet, medan eg var sivilarbeidar i Oslo og arbeidde som redaktør for sivilarbeidaravisa som heitte Militærnekteren, at eg byrja å nærma meg Den katolske kyrkja. Heilt kvifor veit eg ikkje. Men sidan eg ikkje høyrde til noko trussamfunn, og likevel på mitt vis var eit truande menneske, så kjende eg vel trong til å ta del i ein eller annan liturgisk samanheng, og då dukka det katolske opp som eit kanskje – kanskje det kunne vera noko, ikkje minst sidan eg hadde så vidt mykje imot Statskyrkja og det lågkyrkjelege miljøet. Eg hugsar at eg

kjøpte ein god del katolsk litteratur på Sankt Olav bokhandel, som eg las, og som slett ikkje fråstøytte meg.

– Eg flytte så attende til Bergen, og gjekk i Sankt Paul eit par gonger, men eg kvidde meg for å gå til opplæringsmøta og alt det eg elles måtte gjera for å konvertera. Dessutan var eg usikker på om det var rett av meg.

– Eg har alltid – før, som no – kjent meg nær kvekarane, og eg oppsøkte då heller det vesle kvekarmiljøet i Bergen og var med på nokre stille møte der, utan å melde meg inn. Eg tenkte at det var noko ukvekersk i det å vera «organisert» kvekar. Anten har ein institusjon og organisasjon, med prest og hierarki og sakrament, elles så har ein det ikkje.

– På sett og vis kan vel kvekardomen seiast å vera den konsekvente protestantisme. Der Luther og andre stansa ein stad på halvvegen, tok kvekarane han heilt ut, og, som kjent, så møtest gjerne på forunderleg vis ekstreme motsetnader, *coincidentia oppositorum*, som det heiter.

– Og eg kjenner meg framleis på mange vis som kvekar sjølv om eg no er katolikk. Og eg opplever det ikkje som nokon motsetnad.

– Det å sitja taus i ein sirkel hjå kvekarane gav stor mening. Du kunne til og med merka eit slags gudsnærvær.

– For meg er det, i oppleving, mange likskapar mellom kvekaranes tause møte, intensiteten i stilla, og den katolske messa, med intensiteten og stilla i kommunioenen. På eit vis er òg den katolske messa så godt som taus. Ja, faktisk. For det som blir sagt omatt og omatt, blir til ei slags stille. Og denne stilla kan fylla oss med ei uskjøneleg mening.

– Etter kvart slutta eg å gå til dei stille møta, og då var trua mi noko eg hadde for meg sjølv, men som eg vel på mitt vis delte med andre gjennom diktinga mi. På eit vis vart vel skrivinga til religionen min. Ja, det er slik, skrivinga vart til min religion.

Kva var den viktigaste grunnen til at du konverterte?

– Det er fleire og samansette grunnar til det. Men etter mange år med hard skriving, svært mykje reising i samband med premierer i heile halve verda, nokre år mesta halve året på reise, og med til dels svært stort alkoholkonsum, og etter mi andre skilsmisse, ja, så kollapsa eg rett og slett til sist. Korkje meir eller mindre.

– Eg har drukke dagleg, det vil seia etter klokka fem, frå slutten av åttitalet, og hatt det godt med det. Noko fylledrikking var det sjeldan snakk om. Men særskilt fordi eg slit med å finna meg til rettes i større, og særleg offisielle offentlege sosiale samanhengar, så har eg ved slike høve alltid manna meg opp med den kjære whisky-en min. Eg har, det må ærleg seiast, mykje å takka alkoholen for. Eg hadde aldri klart det eg har klart i livet, om det ikkje var for alkoholen. Så nokon fråhaldsmann blir eg aldri. Og med den blygskapen som er i den norske folkesjela, på godt og vondt, trur eg Noreg nesten hadde stoppa opp om alkoholen vart borte.

– Men for meg skleid det ut, klokka fem vart til fire og til sist så drakk eg både natt og dag. Bokstavleg talt. Eg var aldri full, men kroppen trong store mengder alkohol berre for å fungera normalt. Dessutan miste eg all matlyst. Dei siste månadene eg var oppegåande, levde eg på raudvin og vodka, kan ein seia. Og så låg eg der då.

– Etter to vekers sjukehusopphald kom eg på ustøe føter heim att til leilegheita mi. Og etter den dag har eg ikkje smakt alkohol i det heile teke. Du, så flink du er, seier folk. Dei veit ikkje kva dei snakkar om. Det har ikkje vore vanskeleg i det heile teke å ikkje drikka. Men avvenjinga var hard og kosta meg nesten livet. Har ein fyrst røynt det eg har røynt med alkohol, ja, så er lysta på alkohol for alltid borte.

Du måtte altså ikkje drikka for å skriva ...

– Slett ikkje. Det har vore motsett. Skulle eg dikta, måtte eg vera edru, klink edru. Det legg seg noko usant i dik-

tinga sjølv om rusen er aldri så liten, presisjonen blir mindre, så alt eg har dikta, er dikta i edru tilstand.

– Derimot gjekk det greitt å omsetja og gjera meir handverksprega skrivejobbar sjølv om eg ikkje var edru.

– Det finst kunstnarar som seier at dei treng alkohol for å koma i gang, få løyst opp bindingar og slik, men skal eg vera ærleg, har eg ikkje heilt tru på talentet deira. Men unntak finst nok. Eg vart fødd for edru, som ein av dei sa.

Det var dette med konverteringa ...

– Ja, den ja. Etter at eg hadde samla meg saman som best eg kunne etter kollapsen, så stod det klart for meg at eg ikkje berre måtte kutta ut alkoholen, eg måtte leggja om livet mitt òg på anna vis. Ved sida av skrivinga hadde drikkinga fylt mykje av livet mitt i mange år. Og det tomromet fylte eg fyrst med å lesa meir enn før, eg har alltid lese mykje, men eg byrja å lesa ganske enormt mykje. Og det eg las, hadde eit eller anna med katolisisme å gjera.

– Eg tok opp att min gamle ven Meister Eckhart, til dømes, las det eine og det andre. Eg melde meg til og med in i *The Eckhart Society*, som arbeider for full rehabilitering av Eckhart innanfor Kyrkja, og fekk hyggjeleg brev om at dei no hadde to medlemer i Skandinavia, den andre var ei nonne i Finland.

– Eckhart har følgt meg sidan midten av åttitalet. Han var jo i si tid ein sentral dominikanar som til og med vart sitert, og slik vel strengt teke rehabilitert, av pave Johannes Paul II, og kunne han vera katolikk, ja, så kunne vel ein som eg òg vera det, tenkte eg. Var det plass til Eckhart, var det vel plass til meg òg.

– At katolisismen no var så nær, hadde òg med det å gjera at kona mi er katolikk. Og samtalanene med henne førde meg inn i ein lang og gjennomreflektert katolsk familietradisjon. Vi kom saman fram til at vi gjerne ville høyra til same konfesjon. Og mitt ynske var at eg skulle konvertera.

Og så vart det til at du konverterte?

– Ja, ved jonsoktider 2013 vart eg ferma i Sankt Dominius og altså teken opp i Den katolske kyrkja.

– Og eitt er sikkert: Konverteringa mi, fermenta, seglet merkt i panna mi, har ikkje gjort meg anna enn godt. Når eg kjenner etter, kan eg kva tid som helst kjenne seglet i panna. Og det gjer godt å merka at det er der.

Kom trua inn i staden for suget etter rus?

– Det blir feil å seia det slik. Eg hadde ikkje sug etter rus då eg kom ut frå sjukehuset, og har heller aldri hatt det sidan. Om noko er merkeleg, så må det vera det.

– Men det er klart at skriving, lesing – og tru – kan setja sinnet i ein slags rusa tilstand. Rus dykk, same på kva! som Rimbaud skriv. Om det lèt seg gjera å skjønna kva eg meiner.

– Men som ein eldre skodespelar ein gong sa til meg, han måtte slutta å drikka, og for at han skulle klara det, måtte han erstatta spriten med spiriten, med kristen tru, elles hadde han ikkje klart det, sa han. Og det er mykje sant i det. Men eg var, som sagt, truande lenge før eg konverterte.

Kva innebar konverteringa i praksis?

– At eg så å seia integrerte truslivet mitt i kvardagen. Eg bed, eg går til messe. Men no har eg lese så mykje katolsk og teologisk litteratur at det snart er tid for anna. Bibellesar er eg no som før. Det store skiljet er at trua mi har fått ei institusjonell tilknytning, at eg offisielt kallar meg for kristen, for katolikk. Og at eg vedkjenner meg ein teologi og ein dogmatikk som eg på dei fleste område ikkje har vanskar med. Ja, eg har lese meg gjennom den der digre Katolsk katekisme, den du veit.

Kunne du ikkje berre ha funne din plass i Den norske kyrkja?

– Nei. Eg fann meg aldri til rette i statskyrkja. Aldri. Etter å ha gått ut derifrå, har eg kjent at noko av det vesle av tru eg måtte ha i meg, hadde vorte freista teke ifrå meg.

– Men når så mykje er sagt, må det seiast at eg ikkje ser nokon grunn til å klaga på prestane. Dei gjer så godt dei kan. Eg synest dei gjer eit imponerende arbeid. Dei held liv og samfunn, kvardag og helg, saman for folk i Noreg. Dei er til stades for folk i sorg og glede. Eg ser opp til prestane. Dei fortener den største takk. Men kan dei ikkje gje folk mysteriet i trua og ikkje rock? Gje dei det berre Kyrkja, og Kristus, kan gje dei, ikkje det kommunen eller kjøpesenteret like godt kan gje dei.

– Det er til å gråta over, for i Noreg trur ein at kristendom er det same som luthersk kristendom i diverse variantar, utan å tenkja over at det berre er ein i hovudsak nordeuropeisk minoritetsvariant det er snakk om. Kristendom og norsk protestantisme er ikkje det same.

Kva med den katolske messa?

– Ho gjev kvile til kropp og sjela fred. Ho gjev ro. Og ho byggjer seg frå fyrste stund opp mot konsekrasjonen og kommunionen då til og med ein slabbedask som eg, der på bakarste benk, ytst på kanten, får bli med i det store samfunnet av heilaga, av levande og døde. Får konkret ta del i, og bli del av, mysteriet i trua.

Så trua di måtte bli katolsk for å overleva?

– Nei. Trua treng ikkje noka kyrkje. Men eg, som mennesket Jon, eg treng det. Eg treng messa og bønna. Den katolske kyrkja hadde truleg klart seg betre utan meg, men ikkje omvendt. Det å så å seia rituelt få vera med i det samfunn av heilage som tel så mange menneske – den katolske og den ortodokse kyrkja har vore der i snart to tusen år og tel milliardar av menneske, levande som

døde – fyller meg med takksemd. Og gjev rom til den stille eg søker inst inne i meg sjølv, der inne, heilt åleine. Der er vi alle på eit vis også saman.

Er konverteringa òg ei omvending à la Augustin, altså eit oppgjær med eiga livsførsle?

– Nei, eigentleg ikkje. Eg har levt eit rimeleg arbeidsamt, nøysamt og sømeleg liv og er ikkje plaga av særskilt vonde drifter eller impulsar eller viljar. Rett nok fekk alkoholen overtaket på meg, og det var slett ikkje bra, men kanskje bra likevel, for om det ikkje hadde skjedd, hadde eg nok ikkje slutta å drikka og dimed heller ikkje fått oppleva livet slik eg no gjer det.

– Livet ser annleis ut når ein ikkje lenger ser det gjennom alkoholrusens forsonande og dempende slør. Eg kan ikkje seia at eg angrar på noko, heller ikkje på drikkinga.

Tvilar du aldri?

– Det blir gjerne sagt at tru og tvil høyrer saman. Men eg er ganske sikker på at det er fortviling, ikkje tvil, som har ført mange til tru. Eller at fortvilinga i alle fall har styrkt trua. Det er i angstens mørker at Gud er nærast. I alle fall for meg. Ikkje i den paniske angsten, som eg var plaga av i tenåra, men i den ålmenne uroa, engstinga, angsten. Hölderlin seier det så vakkert: «For i fare / er også redninga der.» Noko slikt, etter minnet.

– Elles er eg ikkje så plaga av tvil. Eg veit det eg veit. I den tyding er eg gnostikar. Eg har min gnosis.

Kva meiner du med det?

– Eg har fortalt om den fyrste «mystiske» opplevinga mi, så godt det lét seg gjera i ord. Den andre er endå verre å setja ord på. Men ho lever i meg kvar eg er og kvar eg går og står og ligg. Ho er i alt mitt.

– Eg var nokre og tretti år, hugsar ikkje nøyaktig, og så ei tidleg kveldsstund, heime i stova, eg stod på golvet der, eg trur det var på seinvinteren, eller tidleg på våren, eg berre stod og såg tomt framfor meg og så opplevde eg at alt som fanst, liksom var gjennomlyst og likevel samla i ei slags vertikal lyssøyle som hadde alt i seg, og alt var gjennomsiktig og heilt sjølvsgd, heilt fylt av uutseieleg meining, og alt var vakkert. Alt var forstått. Alt var samla. Eg var inne i noko, og likevel utanfor, og hadde liksom forstått alt, utan eitt einaste ord, i det eg såg eller var i. Og for igjen å ty til eit hjelpelaust ord, så var alt fred. *Pax*.

– Eg merkar korleis orda veks i munnen på meg, korleis dei legg seg døde bortover golvet medan eg seier dette. Men det får så vera. Og om nokon gong, blir orda utan meining. Dessutan utleverer eg meg sjølv, som om eg fortel om seksuallivet mitt. Eller om korleis eg går på do. Likevel kjennest det rett å fortelja om denne opplevinga. Og difor gjer eg det. Eg veit ikkje kor lenge opplevinga, eller tilstanden, varte, men etterpå kjende eg meg opplyft, som om at eg hadde fått vita om noko, at eg hadde sett noko, at eg visste noko, av di eg hadde røynt det. At eg hadde fått tilgang til noko dei fleste ikkje visste om.

– Eg kom ihug omgrepet *gnosis*, som tyder innsyn, innsikt, og dette eg hadde sett, denne ordlause innsikta mi, byrja eg å tenkja på som min gnosis, min løynde kunnskap. Eg byrja å lesa om dei gamle gnostikarane og fann mykje der som høvde med mi røynsle, men elles kom eg også over ein heil masse tull og tøys som i alle fall hadde det sams at ein skilde klårt mellom ånd og materie.

Difor kan ikkje gnostisismen ha rett.

– Nei, nettopp. Dei har eit rasjonelt og greitt svar på det vondes problem. Det kristne svaret er at i skaparverket, slik det er no, etter syndefallet, er det både godt og vondt, det blandar seg, begge delar finst til. Og i så fall pågår det ein «åndskamp», og det gjer det vel?

– Gnostikarane meinte at utan gnosis vart du ikkje frelst. Men òg tanken om at folk som hadde sin gnosis, kunne ta andre med seg, hjelpa andre, kanskje litt som i den katolske helgentrua, kan finnast der. At ein ganske enkelt ved å vera medmenneske kunne ta andre med seg, forløysa andre. Vi heng som menneske saman, det eine mennesket er på eit vis det andre likt. Og dette store fellesskapet er vel Kyrkja i katolsk tenking.

– I dette store fellesskapet, i Kyrkja, har nokon større innsikt, har skjøna meir, er heilagare, enn andre og kan hjelpa andre som ikkje har nådd så langt. Både i livet og i døden.

– Dette skulle eg tru ikkje er knytt til om eit menneske er kåra til helgen av Kyrkja eller ikkje. Heilagdom har ikkje med institusjonell utnemning å gjera.

– Eg opplever elles at avstanden mellom dei levande og dei døde er langt mindre i katolsk enn i protestantisk tenking og, ja, røynsle.

Folk på den andre sida kan hjelpa oss på denne sida. Og eg er sikker på at dei gjer det.

– Gnostisismen vart sagt å vera ein elitistisk religiøsitet. Ja, sant nok, og for meg var ikkje det noka innvending, for ein verkeleg elite skal vera til for alle, skal ta dei andre mange med seg. Og det bør alle elitar gjera, anten det no er snakk om økonomiske eller åndelege eller kulturelle elitar, eller kva som helst.

Du har vore langt inne i gnostisismen. Kva meiner du er den avgjerande skilnaden mellom gnostisismens dualisme og dualismen i ein kristen tenking?

– Gnostisismen er dualistisk. Dimed er han òg rasjonalistisk, forstandig, på sitt vis. Gud er åndeleg og god, verda er materiell og vond. Difor har ikkje Gud skapt verda. Gud finst, men det er ikkje den halvguden, demiurgen, som skapte verda. Grovt sagt. Den beste framstillinga

eg har lese av gnostisk tradisjon og tenking, er elles *The Gnostic Religion* av Hans Jonas. Tilrådd.

– Det som mest butta imot for meg med den gnostiske dualismen, var røynslene mine som kunstnar, som diktar, for i god kunst er det jo nettopp slik at ånd og materie, form og innhald, ikkje kan skiljast. Det er nettopp i det uskjønelege møtet, i den uskjønelege sameininga av ånd og materie, at kunst oppstår. Det er den antidualismen som gjer epifanien mogeleg i kunsten.

– Og er verda berre vond? Eg har møtt for mange gode menneske til å meina det. Eg meiner sjølv at mennesket grunnleggjande er godt. Noko Luther slett ikkje gjorde. Og er naturen berre vond? Eg har hatt for mange vakre naturopplevingar til å kunna meina det. Og stjernehimmelen er også over meg.

– Og tenk på eit lik: Det er ikkje eit menneske. Sjela er borte. Det er einskapen av kropp og sjel som er men-

nesket. Den gnostiske dualismen er rett og slett feil. Slik dei kristne har påstått og påstår. Der er eg kristen.

– Det er umogeleg å koma fram til noko eintydig, det var der gnostisismen tok feil, så å seia i si forstandstru. I sjølve fundamentet i kristendomen ligg det eit tvisyn, det finst ein strid mellom det gode og det vonde, og samstundes er det vonde det godes føresetnad. Om ein les Det gamle testamentet ut frå Det nye, må det vel bli slik.

– Det er ikkje til å skjøna, samstundes som den kristne forståing samsvarar betre med i alle fall mi oppleving av livet, av verda. Det er ein antidualisme i kristendomen som gjer han paradoksal på ein for meg uskjøneleg, men sann måte.

– Og så får ein heller leva med det som for tanken blir paradoksalt: at det ikkje er ånd og materie, form og innhald, men begge delar i eitt. Det er paradoksalt og ikkje til å skjøna.



– Det blir gjerne sagt at tru og tvil høyrer saman. Men eg er ganske sikker på at det er fortviling, ikkje tvil, som har ført mange til tru.

Kunst og kultur

– Og kristendomen er på så mange vis paradoksets religion. Og difor også poesiens og mysteriets religion.

– Men når eg kjem til sjølv tru, ja, så er for meg innsikta, det eg veit, avgjerande viktig. Så eg kan godt kallast for ein antidualistisk kristen gnostikar. Heilt greitt.

Denne samtalen heldt fram og vart så lang at han i si fulle lengd kjem til å bli utgjeven som samtaleboka Mysteriet i tru på Det Norske Samlaget våren 2015.

Eskil Skjeldal er stipendiat i moralfilosofi ved Det teologiske menighetsfakultetet og frilansskribent.



Kristendom er et overmenneskelig paradoks som gjør
at to motsatte lidenskaper kan flamme side om side.

G.K. Chesterton: *Ortodoksi*

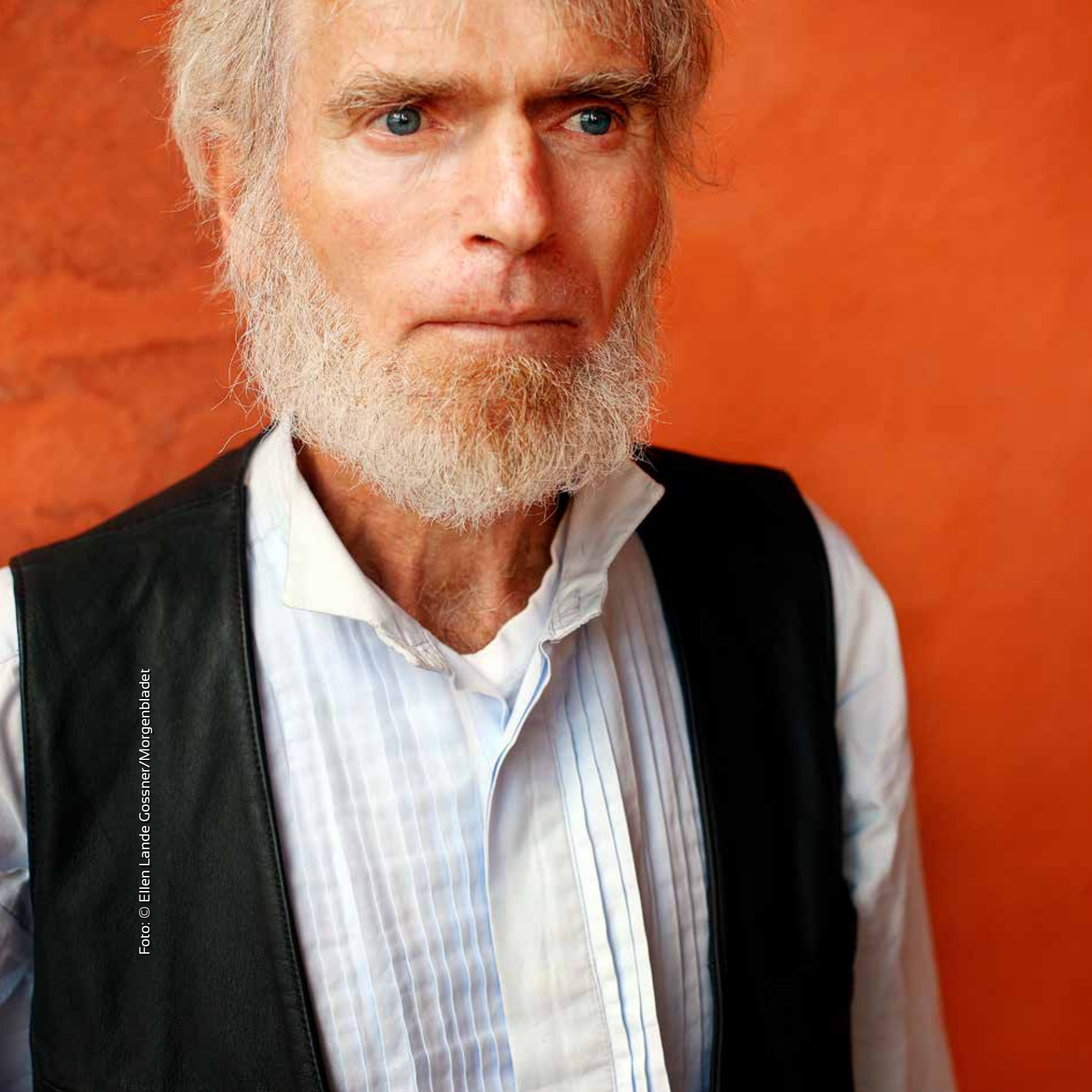


Foto: © Ellen Lande Gossner/Morgenbladet

Peder K. Solberg

Jeg løp om kapp med Børre Knudsen – og tapte

Børre Arnold Knudsen (1937–2014)

Kanskje var jeg litt vel fortumlet der jeg løp etter bussen i Jerusalems gater, sammen med Norges på den tiden mest forhatte og visstnok verste antikommunikator, som nettopp var blitt hyllet av en mengde ortodokse jøder som en dialogens mester.

STE
GIL Jeg traff Børre Knudsen første gang som 19-åring. Som de fleste andre hadde jeg kjent på ubehaget i møte med de mediedekkede abortaksjonene. I klassediskusjoner på skolen hadde jeg, som motstander av såkalt selvbestemt, det vil si morsbestemt, abort, forsøkt å unngå å bli klistret til denne «vulgære og kvinnefordømmende» aksjonismen. Så møtte jeg Børre Knudsen. Deretter leste jeg Geelmuydens portrett *En prest og en plage*. Det var da det begynte å bli virkelig ubehagelig. Kontrasten mellom den konstruerte mediefremtoningen «Børre Knudsen» og den personen Geelmuyden beskrev, og som jeg selv hadde møtt, bidro til å åpne en revne i min virkelighetsforståelse. Sakte innså jeg hvor dypt konflikten han symboliserte, stakk – i samfunnet, i kulturen, i meg selv. At temperaturen i diskusjonene rundt Børre Knudsen og hans virkemidler hentet drivstoff fra en langt dypere kulturkonflikt. Dyp fordi den har forgreninger til det innerste av de fleste menneskers personlige kamper omkring identitet, selvforståelse, livsvilkår og – angst.

Jerusalem

Under studietiden møtte jeg Børre Knudsen flere ganger, men det var først i Jerusalem, våren 1997, at jeg ble kjent med ham og hans kjære Ragnhild. Jeg hadde et års pause fra teologistudier og jobbet som frivillig ved Israelsmisjonens Casparisenter. Ragnhild og Børre Knudsen var på sitt andre tremånedersopphold i byen fra 1996–2000. Med støtte fra Stiftelsen Bibel og Misjon var Børre en slags «frilans» dialogpartner med ortodokse og ultraortodokse jøder han fikk kontakt med, mens Ragnhild kunne fordype sine fysioterapeutiske studier i Feldenkreismetoden. Samtidig kunne de begge få et pus-terom, langt borte fra nordnorsk mørketid og en årelang intenst belastende hverdag.

Ekteparet Knudsen bodde i en leilighet som ble leid av Israelsmisjonen, og slik ble en av mine oppgaver å ha et lite vaktmestertilsyn med boligen deres. Så mye vaktmesterarbeid ble det i grunn ikke, men både Børre og Ragnhild var rørende takknemlige for de ytterst få og

små tingene som ble gjort. Og jeg var takknemlig for tiden vi fikk være sammen med dem. Jeg husker venner på min egen alder, ukjent med Børres rolle i lille Norge, som kommenterte hvor vakkert par de var.

Temakveld om abort

Børre hadde både en belest innsikt og intuitiv respekt for jødisk tradisjon, som ga han innpass i miljøer som ellers var svært skeptisk til alt som måtte lukte av kristen misjon eller «proselyttvirksomhet». En kveld var han invitert til å respondere på et foredrag av en jødisk rabbi om synet på abort og menneskeverd i jødisk tradisjon. Rabbi'en leverte for en fullsatt sal, hovedsakelig bestående av yeshivastudenter og jødiske intellektuelle, et resymé av diskusjoner i den rabbiniske tradisjonen, der ulike tolkninger av utsagn i De hellige skrifter ble diskutert. Konklusjonen var at den jødiske tradisjon ikke absolutt forbyr abort, men at tolkningene stort sett heller mot en svært restriktiv abortpraksis.

Børre var utfordret til å respondere ved å si noe om en kristen tilnærming til tematikken. Han startet med å fortelle når og hvor han ble født, og at han ble døpt som spedbarn «etter pålegg fra en omstridt rabbi fra Nasaret». Gjennom korte glimt fra sin barndom vevde han poetisk og kraftfullt sin livsfortelling inn i fortellingen om Israels folk og troen på Abrahams, Isaks og Jakobs Gud: «Israels land var mitt mytiske landskap. Jeg kjente landets kart og geografi bedre enn Norges.»

Ingen kunne som Børre lodde dybdene i Det gamle testamentets univers, tegne den store veven hans rabbi trådte inn i, identifiserte seg med og samtidig sprengte rammene for.



Temperaturen i diskusjonene rundt Børre Knudsen og hans virkemidler hentet drivstoff fra en langt dypere kulturkonflikt, med forgreninger til det innerste av de fleste menneskers personlige kamper.

Marias lovsang

Børre spurte så om lov til å sitere denne «omstridte rabbi'en». Det vil si å lese fra NT, en bok som man vanligvis ikke tillot å sitere i denne konteksten. Joda, det måtte han da få lov til. Dermed lød for første gang for de fleste tilhørernes ører Jesu lignelse om dommen fra Matteus 25: «Det dere gjorde mot en av disse mine minste ...» Børre fortsatte med å gjengi den vakre beretningen om en hendelse da hans rabbi bare var noen dager gammel i mors mage. Her beskrives et møte mellom to mødre, den ene svært ung, den andre svært gammel, og den underlige erfaringen som den eldste gjør, at fosteret i hennes liv gjør et «byks». Det er ikke bare to kvinner som møtes. Det er et møte mellom fire personer. Begge kvinnene har god grunn til engstelse og forvirring med hensyn til omstendighetene rundt deres graviditet. Marias reaksjon på denne hendelsen tolkes i beretningen gjennom en

spontan lovsang, med tydelige referanser til gammeltestamentlige lovsanger, også de lagt i munnen på kvinner – og mødre. Teksten til denne *Magnificat* har etablert seg som den aller fremste lovsang

i kirkens gudstjenestetradisjon, selve Kirkens Lovsang til sin Gud, Han som støter de mektige herskere ned fra tronen, men opphøyer de små og svake.

Som et korrektiv, umulig å kneble, har denne teksten alltid stått der i møte med kirkens mange fristelser og fall i søken etter makt, eller å snakke makten etter munnen. I den innerste kjernen av kirkens tradisjon finner vi en ung og sårbar tenåringsmors lovsang til Gud, som ser til og beskytter henne og hennes lille foster, fremdeles bare noen dager gammel i hennes liv.

Der, i Marias lovsang, finner kirken sin identitet, og gjør den ikke det, er den ikke lenger en kristen kirke. Hvis ikke kirken vil beskytte de små og svake, både symbolsk og konkret representert gjennom barnet og dets

sårbare tenåringsmor, så svikter den sitt grunnleggende kall. Hvis ikke kirken vil kjempe denne kampen, har den ikke lenger noen kamp verd å kjempe.

Dialogpresten

Omtrent slik talte Børre, og den stakkars rabbi som hadde holdt foredraget, fikk en underlig statistrolle i den mer enn én time lange samtalen som fulgte. Alle spørsmålene og kommentarene ble rettet til hans respondent. Hvis dette er kristendom, hvorfor har vi ikke møtt den slik? Hvorfor er vårt bilde tvert imot av kristendommen som en maktinstitusjon, en undertrykker og i ytterste konsekvens en despotisk og forfølgende religion? Hva med historien? Hva med det «kristne Europa»? Hva med Martin Luther? Hva med pavene? Er det virkelig slik at Det nye testamentet ikke forakter og forkaster de jødiske hellige skrifter? Spørsmålene haglet, og Børre svarte tålmodig og stillfarent, alltid med en overraskende vinkling som ledet til nye spørsmål.

Yeshivastudenter jeg snakket med etterpå, var overveldet over denne kunnskapsrike, kloke og ydmyke mannen. Hvis bare alle kristne var som ham! Han må virkelig være en populær prest som mange lytter til? Jeg forsøkte å forklare at mange i Norge var svært skeptiske til hans abortengasjement og at det gjorde at mange heller ikke ville lytte til ham. – Så synd, en slik person ville kunne bety mye for dialog mellom jøder og kristne. Han lytter ydmykt, svarer klokt og misjonerer ikke usmakelig kristendom.

De fleste lesere vil forstå at jeg tenkte mitt: – For et paradoks, for en ironi! I Norge er han en folkefiende, langt inn i kristne rekker. En mørkemann, et utdefinert «maktmenneske». Her beskrives han som den mest ydmyke og lyttende representanten for kristendom de noensinne har møtt.



Ingen kunne som Børre lodde dybdene i Det gamle testamentets univers, tegne den store veven hans rabbi trådte inn i, identifiserte seg med, og samtidig sprengte rammene for.

Jeg har gått sammen med Børre Knudsen i Oslos gater og opplevd hvordan folk kunne få et «støkk» bare ved synet av han. Her, denne kvelden, var han helten, slik jeg riktig nok også senere har opplevd i enkelte kristelige sammenhenger i Norge. Det interessante er at Børre selv åpenbart følte seg svært utilpass i rollen som helt.

Kappløp til bussen

Under påskudd om å måtte rekke bussen, kom vi oss etter hvert avgårde. Det var da vi oppdaget at vi hadde dårlig tid dersom vi faktisk skulle rekke neste buss, og begynte å løpe. Jeg, en ung mann på 25, Børre snart 60, usedvanlig kvikk til fots, iført sin svarte skinnjakke.

Jeg vet ikke hva som gjorde utslaget, om det var alle de fortumlede tankene som løp rundt i hodet etter kveldens opplevelser, at her løper jeg etter bussen i Jerusalems gater sammen med Norges på den tiden mest

forhatte og etter sigende verste antikommunikator som nettopp er blitt hyllet av over hundre ortodokse jøder som en dialogens mester. Mørkemannen i pipekrage på avisenes forsider, den samme lille

mannen som her løp lett som en hjort med skinnjakke og myke sko med et nesten barnlig konkurranseinnstilt smil om munnen.

Kanskje var det en snikende tanke om bussen, at nettopp denne bussen, denne kvelden, som allerede hadde et smått surrealistisk drag over seg, kunne være utpekt til en av datidens nokså regelmessige selvmordsaksjoner. At om så var, løp Knudsen døden i møte med lettere hjerte og raskere fot en meg.

Eller at han her, denne kvelden, til tross for ubehaget som «helteskikkelse», følte seg ung igjen, følte seg fri, opplevde et øyeblikk av bekreftelse på at den låste kommunikasjonen i abortsaken ikke kunne reduseres til «Knudsens evne til å kommunisere». Selvsagt kunne

han kommunisere, men når fortielsen og fornektelsen ble massiv, når fortvilelsen over kirkens unnfallenhet overfor barna, overfor sitt eget kall, ble for påtrengende, så valgte han å «rope ut» gjennom sine tegnhandlinger, sine performanceaksjoner – forøvrig har Norge verken før eller siden hatt en performancekunstner som har nådd ham til knærne.

Uansett: Det var Børre som nådde først frem til holdeplassen og holdt bussen igjen noen sekunder til jeg var kommet om bord. Og jeg tenkte at det var på sin plass. Det var slik det skulle være. At han denne ene kvelden, langt fra aggressive motstandere og forventninger fra støttespillere, ganske enkelt var kveldens vinner, kongen på haugen, lett og ubekymret. Ikke mange år senere kom de første symptomene på Parkinsons.

Et medmenneske

Denne hendelsen sto igjen tydelig for meg da jeg i vår så Knudsens skjelvende kropp på filmleserretet. Den spreke 60-åringens kjappe, lette trinn på vei mot bussen, med et nesten ertelystent blikk i øyekroken. I etterkant av inntrykkene fra filmen begynte jeg å notere for meg selv noen slike minner. Børre Knudsen var, slik jeg møtte ham, mye mer enn en prest som viet seg til en «sak». Han var et medmenneske som hadde sett inn i en virkelighet mange av oss så alt for lett klarer å filtrere bort, fortrenge. Børre verken ville eller kunne det.

Da jeg fikk nyheten om at han var død, veltet minner og tanker opp på ny. Igjen måtte jeg sette meg og skrive og fant ut at jeg ville dele dette minnet videre. Samtidig så jeg for mitt indre øye for meg den avsluttede sekvensen fra filmen, der han reflekterer over Maria Magdalenas møte med den oppstandne i hagen, og hvor han fester blikket i kameraet og sier: «Alt er seier, alt er lys ...» Og båten ble dratt opp på land.

Børre Knudsen har fullført løpet, et løp vi knapt har sett maken til i dette landet i vår tid. Som har vakt avsky og begeistring, som har rørt ved det innerste av mange av oss på godt og vondt. Ytterst krevende for ham selv

og hans nærmeste. Ytterst utfordrende for oss andre. For min del er det i takknemlighet over et bekjentskap som har satt varige spor, at jeg igjen ser Børre Knudsen passere målstreken foran meg.

Requiem aeternam dona eis, Domine, et lux perpetua luceat eis.

Peder K. Solberg (f. 1972) er medredaktør i Segl samt høyskolelektor i kirkehistorie ved NLA Høgskolen i Bergen.



Alle mennesker har vært ute for et nervepirrende eventyr: De kunne ha vært født for tidlig og delt skjebne med de barn som aldri får se dagens lys. I mine guttedager snakket folk om mislykte genier, om mennesker som kunne ha blitt til noe stort. Jeg synes det er meget vidunderligere å tenke på at hvilken som helst mann på gaten ikke kunne ha blitt til i det hele tatt.

G.K. Chesterton: *Ortodoksi*

Birgitta og Ulf Ekman. Foto: © Samuel Ekman



Hvor rikt og herlig dette mysteriet er

En samtale med Ulf og Birgitta Ekman

Vi møtes på Lilla Hotellet i Lund: ekteparet Ekman, min ektemann Sebastian og jeg. I det pittoreske husets lille stue deler en sofagruppe plass med lobbyen, der vi setter oss ned. Ekteparet Ekman er grunnleggere av Livets Ord – menigheten som siden 1980-tallet har inspirert til etableringen av tusen nye menigheter i Russland og Øst-Europa. Med et misjonsarbeid som strekker seg over Sentral-Asia til India, Mongolia og Kina har de vært det mest toneangivende pastorparet i skandinavisk frikirkelighet de siste tretti årene. Derfor er det intet mindre enn en historisk sensasjon at nettopp Ulf og Birgitta mottak fermin-gens sakrament og ble opptatt i Den katolske kirkes fulle fellesskap 21. mai i år.



SJE Dette er ikke første gang jeg møter Ulf og Birgitta. Deres yngste sønn, Benjamin, er en av mine beste venner, så vi har møttes i et og annet selskap og på en og annen kafé de siste årene. Men dette møtet innebærer et nytt steg i vår bekjentskap.

Ann Jeanette: – Jeg er nysgjerrig på hvordan dette har gått til, hvordan det har seg at dere sitter her i dag som nykonverterte katolikker. I ulike tekster har spesielt du, Ulf, gjort det klart at spørsmål rundt ekklesiologi har vært ett av de viktigste punktene hvor skoen har tryk- ket – så sent som i siste nummer av *Keryx* og artikkelen «Därför blir jag katolik». Hva og hvem har gjort den opp- dagelsen og omfavnelsen av katolsk tro som du snakker om, mulig? Hvilke steder og hvilke mennesker har vært med å forme dere? Tiden under etableringen av Livets Ords bibelsenter i Det hellige land på 2000-tallet er jo en tid dere ofte viser til, så kanskje vi skal begynne der? Hva skjedde der nede?

Birgitta: – Jeg ser det som et guddommelig vink vi fikk i år 2002. Vi hadde nettopp flyttet til Jerusalem og gikk en tur igjennom gamlebyen da vi i et butikkvindu fikk øye på en liten statue som ikke var «kitschy» som så mye annet, men robust, vakker og hvit. Det var Maria og det lille Jesusbarnet. Jeg løp rett inn og kjøpte den. Den var så vakker, så ren. Først da vi kom hjem, oppdaget vi at statuen var merket «*Sisters of Bethlehem*». Denne statuen vekket en veldig nysgjerrighet i meg, og jeg kunne ikke slutte å tenke på disse søstrene: «Hvor er de? Vi må treffe dem som kan skape noe så vakkert!»

Ulf: – Jeg var nok ikke like ivrig, ikke like interessert av å finne ut av det, men Birgitta kunne ikke slutte å snakke om dem.

B: – Et par år senere så jeg en artikkel om søstrene i avisen *Jerusalem Post* og fikk vite at de var å finne i Beit Shemesh, sydvest for Jerusalem. Da tenkte jeg at vi like

godt kunne ta med Livets Ord-staben dit på en piknik – det sto jo at de laget sjokolade også! Slik kom vi til disse kartausiskinspirerte søstrene som har betydd så mye. Fra første stund ble vi fullstendig sjarmerte av deres varme og åndelige utstråling.

AJ: – Hva var det som møtte dere der?

B: – En kilde som strømmet over, en åndelighet som var så annerledes. Det var en dybde i deres tro som vi bare ikke kunne få nok av. Den sakramentale tilbedelsen, bønnen og stillheten omgav dem med frihet, glede og kjærlighet!

Å sitte sammen med det tidligere pastorparet Ekman og høre dem snakke om sakramental tilbedelse og Maria-fromhet er unektelig en spesiell opplevelse. Men vi er i det minste ikke alene om den følelsen.

B: – Jeg tenkte vel i begynnelsen at de bare forvekslet Maria med Den Hellige Ånd. Hvordan skulle jeg ellers kunne forstå deres marianske iver?

Tanken er ikke ny, at katolikker bare har et forvirret begrepsapparat, eller er noe åndelig tunghørte og hører Maria når det egentlig er Herren som taler. Idet jeg tror at Birgitta vil skifte tema, begynner hun å snakke om hvordan hennes egne erfaringer av å bli misforstått og urettferdig behandlet var med på å lede henne inn i katolsk tenkning og fromhet.

B: – Som Livets Ords pastorpar har vi ofte måttet lide under menneskers ignoranse, mangel på kunnskap om hva vi tror og ikke tror. Det har stått alt mulig i media om oss som vi virkelig ikke har kjent oss igjen i – en genuin følelse av å bli urettferdig behandlet. Gang på gang har jeg sagt til journalister og andre at «dere må lese hva vi skriver, ikke hva tabloidene skriver om oss». Jeg innså under perioden i Jerusalem at mine tanker om katolsk

tro var preget av et protestantisk Sverige som ikke hadde mye godt å si om det katolske. Jeg innså derfor at jeg måtte følge mitt eget råd, og begynte å lese hva katolikken selv skrev om katolsk tro og Maria.

Både Birgitta og Ulf forteller at de begynte å lese mange bøker for å forstå Gudsmoderens plass i frelseshistorien. Birgitta taler med stor entusiasme om da hun før første gang kunne se Marias umistelige rolle i inkarnasjonens mysterium, som syndfri formidler av den menneskelige natur til Jesus. En slags åpenbarelse fant sted ved noe så hverdagslig som kjøkkenbenken hjemme i Uppsala.

U: – Jeg har hørt mange si at «Maria er den siste biten som faller på plass» og at det kunne ta lang tid å fordøye den katolske læren om Gudsmoderen. Men for oss var det snarere det første vi ble utfordret av og tok til oss.

AJ: – Hva var det som åpenbarte seg om Maria?

U: – Vi innså – etter å ha lest og erfart mer – at det vi tidligere hadde trodd om den katolske læren om Maria, oftest bare var fordommer, fordommer som nå måtte falle til jorden. Vi måtte bare bøye våre hjerter og hoder og ta imot en ny og dypere forståelse av Jomfru Maria. Og spesielt ved vår reise til Lourdes gikk Maria fra å være ganske distansert til å komme nærmere.

AJ: – Hva mener du?

U: – Lourdes overvældet oss da vi var der på midten av 2000-tallet. Det var en skikkelig Maria-åpenbaring! Jeg har nesten ikke ord. Jeg har jo alltid vært interessert i helbredelse, og da var det vi fikk se, overveldende: De gikk i eukaristisk prosesjon gjennom folkemengden, og da sakramentene passerte en lam mann i rullestol, fløy han ut av rullestolen og sto plutselig på beina. Fra fullstendig lam til fullstendig frisk! Altså, det slår jo [helbredelsesevangelisten Reinhard] Bonnke med hestelengder.

Og så står Maria midt oppe i dette også, og det er det jo vanskelig for oss med karismatisk/pentekostal bakgrunn å svelge. Her er en kirke som av noen kalles for «skjøgen», men som forkynner evangeliet og helbreder de syke. Hva for slags skjøge er det? Det er selvfølgelig ingen skjøge! Og respekten for de syke som de viste i Lourdes, har jeg aldri sett maken til. Alle blir jo ikke helbredet.

A: – «Karismatikken» dere møtte i Lourdes, var det noe dere umiddelbart kjente dere igjen i? Var det et ekko av det dere selv har vært en del av de siste tredve årene ved Livets Ord?

U: – Jeg vil egentlig ikke kalle det vi møtte i Lourdes og hos andre katolikker, for karismatikk. Det er heller en genuin folkefromhet som Kirken alltid har båret på. De karismatiske vekkelsene av ulike slag er fantastiske, det mener jeg virkelig, men de er bare tegn på noe som til alle tider har vært en del av Den katolske kirkes liv!



– Lourdes overveldet oss da vi var der på midten av 2000-tallet. Det var en skikkelig Maria-åpenbaring! Jeg har nesten ikke ord.

B: – Det var vel dette som overrasket oss i begynnelsen. I Sverige ble vi kalt «trosbevegelsen» fordi vi løftet frem Guds makt til å gi bønnensvar, helbrede syke og drive misjon. Alt dette var viktig for oss, men så møter vi en kirke hvor alt dette faktisk finnes og er levende i dag. Det er slik at man rødmer av skam når man innser sin egen manglende kunnskap. Pinlig og fantastisk på én og samme tid.

Vi stanser opp en stund og funderer over hvor stort det er at Den katolske kirke lærer at Gud er virksom i dag, og at katolikker forventes å leve i dette håpet. Lære og liv, ortodoksi og ortopraksi, er to aspekter av troen som ikke alltid harmoniserer i frikirkelige miljøer.

Under samtalens gang løfter Ulf og Birgitta frem en mengde personer, helgener som har gjort et spesielt inntrykk på dem. Ved siden av den hellige Birgitta, som paret ofte besøkte og besøker i både Alvastra og Roma, er det særlig inspirasjonen fra to andre kvinner – Faustina Kowalska og lille Thérèse av Jesusbarnet – som har vært vedvarende hos dem. Faustinas bønn for syndernes frelse berørte de to misjonærsjelenes på det sterkeste.

U: – Det var underlig, jeg gikk sammen med en venn i en helt vanlig bokhandel i USA og fikk øye på en bok om Faustinas liv. Den ropte nærmest etter oppmerksomheten min der jeg ruslet rundt blant bokhyllene. Tre ganger passerte jeg boken før jeg sa til vennen min: «Gå ut og vent på meg, du, så kommer jeg snart.» Og så kjøpte jeg boken i smug og gjemte den i en brun papirpose så han ikke skulle se hvilken bok det var – ha, ha ha! I hennes liv så jeg så mange berøringspunkter med den form for forbønn som vi selv hadde tilegnet oss i Livets Ord.

B: – Jeg tror også at aspekter ved hennes liv, og enda mer Thérèses liv, har utfordret oss når det gjelder forståelsen av lidelsen. Den åndelige dimensjonen av fysisk lidelse, men også sjelelig lidelse, hadde vi gått glipp av, eller hatt et alt for overfladisk syn på. Vi har måttet ydmyke oss og be Gud om tilgivelse for dette.

Sebastian: – Vil dere si at det har vært vanskelig i Livets Ord å forstå lidelsens betydning for livet i Kristus? Det er jo ikke noe unikt i frikirkelige sammenheng, men Livets Ord har jo blitt spesielt assosiert med en idé om at man skal bli fri fra lidelse som kristen.

U: – Jeg vil påstå at vi aldri har lært denne formen for ekstrem teologi, selv om det har forekommet at inviterte talere og predikanter hos oss har fremholdt slike tanker.

Men den grunnleggende undervisningen om seier, gjennombrudd, bønnesvar og mirakler gir selvfølgelig ikke så mye rom for lidelse annet enn en ytre lidelse i form av forfølgelse. Like fullt har det å ikke snakke om lidelsen som en aktiv, virksom ingrediens i formasjonen av helliggjørelse, vært en svakhet. Det er der Faustina og lille Thérèse, og ikke minst Johannes Paul II, har utfordret meg til et nytt syn på lidelse som ikke leder til defaitisme – som jeg vil si at visse lutherske syn på lidelse ligger nær, med sin rettferdiggjørelseslære uten virkelig helliggjørelse. Det er så deilig at Den katolske kirke lærer at vi gjennom Den Hellige Ånd kan formes og bli mer Kristus-like, hvilket jo er seier og fremgang; disse slitne og forferdelige, men også faktisk bibelske ordene! Jeg satt en gang med en gjeng høykirkelige prester på Östanbäck kloster og ble titulert «fremgangsteolog», og følte meg tvunget til å spørre hvordan de definerte fremgang. Selv

sa jeg at jeg definerte det slik Bibelen gjør: at evangeliet har fremgang og at Guds vilje og Guds rike har fremgang. «Å bære frukt», som Skriften taler om, er det vi skal gjøre.

Og da snakker vi ikke om *Cadillacs* og *swimmingpools*. I begynnelsen prekte jeg ikke mye om lidelse, dessverre. Ordet «fremgang» ble jeg etter hvert mer forsiktig med, ettersom det i dag gir heilt feilaktige assosiasjoner. Men spørsmålet om Gud hører bønn og kan forvandle våre liv, er like viktige for det. Hvis Jesus Kristus er oppstanden, så er dette vårt håp, ikke bare i himmelen, men også på jorden, og jeg verdsetter høyt at Den katolske kirke lærer dette.

På det personlige plan har ekteparet Ekman også fått erfare sin beskjære del av menneskelig svakhet. For to år siden ble Ulf rammet av et overanstrengelsesanfall som førte til en lengre sykemelding, og han har blitt tvunget til å senke takten. Ulf forklarer at den ufrivillige livsstils-

endringen ikke ledet til en dramatisk teologisk omvendelse – det var heller slik at den foregående prosessen av åndelig refleksjon ble en forberedelse for disse utfordringene. Samtidig ser begge pensjonisttilværelsen, og det senkede tempoet etter anfallet, som en velsignelse som har åpnet døren for at de kunne ta stegene mot å bli opptatt i Den katolske kirkes fulle fellesskap.

A: – En jeg kom til å tenkte på etter å ha lest din siste bok, *Urgamla stigar*, er John Henry Newman ...

U: – Newmans *Apologia* har jeg lest mange ganger. Jeg kan ikke på langt nær sammenligne meg med ham, han er en gigant! Men jeg kjenner meg igjen i hans livsreise: fra ungdommen i det lavkirkelige, evangelikale miljøet til utdanningsårene i Oxford der han blir liberal, men deretter bryter opp fra det og blir høykirkelig anglo-



– De karismatiske veknelsene av ulike slag er fantastiske, det mener jeg virkelig, men de er bare tegn på noe som til alle tider har vært en del av Den katolske kirkes liv!

katolikk. Og til sist konverterer han til Den katolske kirke. Hver hendelse er et oppgjør hvor han må gå videre, selv om de han har gått sammen med, blir igjen. Newman kunne

ikke ta en *via media* – han kunne ikke tenke at vi alle er katolikker med samme røtter og ikke trenger å bevege oss – for da han søkte i kirkefedrenes tekster, oppdaget han at han var på feil side og måtte korrigere seg selv. Newmans studie av 3-400-tallets kristologiske stridigheter avslørte for ham at hans ekklesiologiske overbevisninger tilsvarte de kristologiske heresiene. Jeg hadde en lignende erfaring av å oppdage at min ekklesiologi på visse punkter tilsvarte en nesten gnostisk kristologi. Å søke i teologien ble påtrengende for meg som kristen leder, siden det handler om å *leve* det som er sant – det er ikke noe som hører skrivebordet til. Her er Newman et forbilde. Mange vil høre om Birgittas og min «vei», og det er helt på sin plass. Men spørsmålet kan ofte implisere at det ikke handler om Sannheten, at vi helst skal

klippe bort den biten. Jeg kan så visst være pastoral i min skildring av veien, men det er noe annet enn å utelate sannhetsspørsmålet. Der har vi Newman i et nøtteskall: Hvis noe annet er sant, må vi ta et par steg tilbake og innrømme at vi har tatt feil, og med Guds hjelp gjøre det rette. Det avgjørende for oss var sakramentene. All ekklesiologi munner ut i ett eneste spørsmål: Er kirken sakramental eller ikke? Om den ikke er sakramental, kan frikirkeligheten godt kvitte seg med alle de klassiske kirkelige kjennetegnene. Er den derimot sakramental, så må frikirkeligheten reformeres radikalt. Jeg har ved flere anledninger stilt meg spørsmålet mens jeg feiret nattverden – jeg ble jo en gang presteviet i Svenska kyrkan: «Med hvilken rett står jeg her?» Det er en skremmende tanke.

S: – Det er vel slike spørsmål som blir dypt personlige, men også påtrengende for en pastor som lever for å tjene en forsamling ...

AJ: – Om jeg har forstått det rett, så reiste dere en del under israeltiden, og etter det både til Lourdes, Fatima og Guadalupe. I Den katolske kirke ser og smaker dere på noe nytt og dras mot det. Men hvordan forble dere tro mot deres egen sammenheng, som menighetsgrunnleggere, samtidig som dere ble dratt i nye retninger? Blir det ikke lett ett dobbeltspill? Hvordan påvirket dette undervisningen og praksisen ved Livets Ord? Vi behøver vel ikke å gå lengre tilbake enn to år for å finne eksempler på at du, Ulf, fremholdt en tydelig protestantisk forkynnelse?

U: – Ikke to år, i fjor sommer! Men i Livets Ord var det heller slik at vi beveget oss nærmere en alminnelig forkynnelse i spørsmål alle kan være enige i. Så det ble heller en mer sentral forkynnelse på 2000-tallet. Men så tror

vi jo også at å følge Jesus, å være tro mot Ham, innebærer å måtte revurdere – ikke hoppe frem og tilbake mellom standpunkter – men å justere sine oppfatninger. Den katolske kirke har også revurdert – det ligger i sakens natur når man følger Herren. Men selv om vi åpnet oss for noe mer, så betydde jo ikke det at vi dermed var klare for å bli katolikker! Du bytter jo ikke kirke bare fordi det finnes feil i din egen sammenheng.

For Birgitta forteller at hun allerede på 90-tallet hadde en stadig mer gnagende følelse av at ting ikke sto helt rett til. «Unnskyld, Ulf, men jeg savnet jo prester», ler hun på en litt alvorlig måte. Selv vokste Birgitta opp som misjonærbarn i India på 50-tallet. Mangfoldet av protestantiske «samfunn» representert ved internatskolen, lærte henne tidlig å oppdage forskjeller i gudstjenesteformer og selvforståelse. Høykirkeligheten i Uppsala i

gymnastiden gav henne også fordypet kunnskap om kirkelig liv, liturgi og embete. Kanskje var det med dette i bagasjen at Birgitta etter en tid begynte å stille spørsmål ved den rådende praksisen

ved Livets Ord. Det manglet noe i gudstjenestene, ikke minst eukaristien, forteller hun. Og at presteembetet lyste med sitt fravær, var åpenbart. Den frikirkelige ideen om lederskap, uten biskoper som tar ansvar for prestene i en menighet, var et stort problem.

B: – Jeg spurte meg selv: Hvem bestemmer hvem som er prester? Det handler ikke om at det er noe feil med pastorene ved Livets Ord, de er vidunderlige brødre! Men jeg tenkte at vi savnet mange ledd i ledelse og struktur. Mye er jo veldig svensk og frikirkelig: «Sånn, nå ordner vi en struktur som vi er fornøyd med.» Men hvem bestemmer? Ulf er jo ikke biskop!



– Den åndelige dimensjonen av fysisk lidelse, men også sjeelig lidelse, hadde vi gått glipp av, eller hatt et alt for overfladisk syn på. Vi har måttet ydmyke oss og be Gud om tilgivelse for dette.

S: – Du er jo oppvokst i Metodistkirken, hvor man har biskoper. Tror du det har påvirket deg?

B: – Ja, det tror jeg.

U: – Men man skal nok ikke overpsykologisere dette heller. Å si at det bare handler om din bakgrunn, Birgitta, kan jo ikke stemme. Problemet var jo reelt. Dette er et spørsmål som alle pastorer kjemper med, det er jeg sikker på. I begynnelsen av Livets Ord var ikke dette noe vi tenkte så mye på – vi var takknemlige for alt vi holdt på med og all misjon vi drev; alle menneskene som kom til tro på Jesus. De første årene var veldig tilfredsstillende sånn sett, men så meldte jo disse spørsmålene seg for meg også. Hva skulle vi gjøre når en og annen pastor kom til oss og underviste noe vi selv ikke kunne stå bak og følge?

Ulf beskriver sin egen og Birgittas vei i form av fire steg: å oppdage noe, å sette pris på det man oppdager, å nærme seg det man har oppdaget, å forene seg med det man har oppdaget. Til konspirasjonsteoretikernes store skuffelse var det først de siste årene at de selv begynte å se hvor dette kunne ende. Først da ble det viktig å legge til rette for at det kunne la seg gjøre rent praktisk, i forhold til ledelsen ved Livets Ord.

U: – Vi sørget for at det finnes hyrder og ledere som kunne ta over. Spesielt har vi i lederskapets bibelstudiegruppe hjemme hos oss tatt oss tid å samtale om og forklare den katolske tro. Vi ville at de skulle forstå hvorfor vi måtte gå denne veien. Og da dagen kom for handling, kunne vi kjenne at vi ikke sviktet Livets Ord. Folk utenfra kan jo tolke det helt motsatt – det gjør de også! – og si at vi har bedrevet «snik-katolisering», men det kan vi med god samvittighet si at vi ikke har gjort. Jeg har forkynt det jeg har vært overbevist om. Det finnes noen ting jeg ikke har vært overbevist om, som jeg bare har vært interessert i og kanskje studert, men da har jeg ikke

preket om det. Man skal ikke preke om noe man selv ikke er fortrolig med. Det er et råd Wilfrid Stinissen gav meg.

Broder Wilfrid har vært Ulf og Birgittas fremste veileder de siste årene. Det var sønnen Benjamin som foreslo at de burde ta kontakt med karmelittbroderen. På den tiden da det føltes som om de gikk på to ulike veier samtidig og ikke visste hvor deres kall lå, ba de broder Wilfrid om råd. Han svarte at man ikke behøver å snakke i det vide og brede om de ting man selv ikke er ferdige med.

A: – Men hvordan går veien fra å være begeistret for noe til å søke forening med det?

U: – Ja, det var jo først slik at vi beveget oss mot den felleskristne arven. Men da jeg begynte å innse at dette var en vei jeg selv ville gå, slo jeg bare bort tanken som en umulighet: «Jeg har jo forpliktet meg til Livets Ord!» Det ble for stort. Men til slutt ble det til at jeg satt der med broder Wilfrid, og da han spurte meg om hva jeg ville, ikke hva jeg måtte – altså hvis jeg skulle lytte til mitt hjerte – hva ville jeg da? Ja, da fant vi begge to ut at vi ville bli katolikker. Men i så fall måtte Gud gjøre noe konkret for å åpne en mulighet, med tanke på det ansvaret vi hadde. I alt dette var også biskop Anders [Arborelius] en viktig støtte.

Min mann og jeg sitter igjen med en følelse av at ekteparet Ekman, tross sine usedvanlige liv, har kommet inn i Den katolske kirke gjennom den «vanlige» porten. Det som har ledet dem, er ikke store, overveldende øyeblikk i deres liv, men heller korte og lengre møter med mennesker de har truffet på veien.

AJ: – Til slutt vil jeg spørre – siden vi sitter her som fire nykonverterte katolikker og alle med bakgrunn i pentekostal sammenheng – om det er noe spesielt dere tror protestantiske vekkelsesbevegelser kan lære Den

romersk-katolske kirke? Hva er de karismatiske bevegelsenes gave til Kristi kropp?

B: – Om vi tenker på Livets Ord, som vi har levd i, så er det misjonsgløden: at hver kristen skal ha en lengsel, vilighet og et kall til frimodig å dele sin tro.

U: – Vekkelsesbevegelsene er fantastiske grasrotbevegelser, lekmannsbevegelser, som på grunn av dette har mindre interesse for spørsmål om lederskap. Jeg tror at de, nettopp av den grunn, ville trives godt i Den katolske kirke. Her finnes friheten til å utøve en personlig tro. Selv ser vi frem til å få være slike «vanlige kristne» i Den katolske kirke.

Ann Jeanette Søndbø Ekberg er student på masterprogrammet «The Religious Roots of Europe» ved Universitetet i Oslo og Lunds Universitet.

Sebastian Ekberg er teol. kand. og studerer filosofi og latin ved Lunds Universitet. Han og Ann Jeanette er bosatt i Lund, Sverige.

Birgitta Ekman er grunnlegger av Livets Ord og stiftelsen «Indian Children». Hun er forfatter av en rekke barnebøker.

Ulf Ekman er fil. kand. og teol. kand. Han er grunnlegger av Livets Ord og forfatter av noen og femti bøker. Han og Birgitta er bosatt i Uppsala, Sverige.



Cjengitt med tillatelse fra Libris förlag.

Wilfrid Stinissen

in memoriam

10. januar 1927–30. november 2013

In paradisum deducant te Angeli;
in tuo adventu suscipiant te martyres,
et perducant te in civitatem sanctam Ierusalem.

Chorus angelorum te suscipiat,
et cum Lazaro quondam paupere,
æternam habeas requiem.



Dikteren ønsker bare utfoldelse og utvidelse, en verden å strekke seg inn i. Han ber bare om å få stikke hodet inn i himmelen. Det er logikeren som prøver å få himmelen inn i sitt hode. Og det er hans hode som går i stykker.

G.K. Chesterton: *Ortodoksi*

Per Arne Dahl

Munken fra Belgia som berørte Norge fra Sverige

Han kom med tog til Oslo fra karmelittklosteret i Norraby, Skåne i Sverige. Beskjeden og smilende møtte han oss, som om vi hadde kjent hverandre bestandig. Han gledet seg til å være sammen med studenter og lærere på Menighetsfakultetet og til å forelese på en økumenisk inspirasjonskveld i Chateau Neuf om kvelden.

STE Foranledningen var lanseringen av hans bok «Kristen dypmeditasjon», en av hans 25 bøker som er utgitt på norsk i tidsrommet 1976 til 2013. Begge steder samlet Wilfrid Stinissen fulle hus. Og jeg som var bekymret for om det ville komme folk til arrangementene! Begge steder var folk forventningsfulle. Og jeg som hadde vært spent og litt redd!

Spent, og litt redd, fordi Stinissen i 1994 viste seg å være mer omstridt som teolog og åndelig veileder enn jeg hadde innbilt meg. Ja, en god kollega på Menighetsfakultetet, Tormod Engelsen, skrev endog en svært kritisk kronikk i «For fattig og rik» som også ble referert i avisen Vårt Land i forbindelse med besøket: «Som evangeliske kristne har vi kilder å øse av i Skriften og vår egen tradisjon som gjør det unødvendig å ty til Stinissen. Vannet derfra er dessverre så forurenset at det ikke er sunt for det åndelige liv i det lange løp», bemerket Engelsen.

Kronikken med kritikk av Stinissens teologi var viktig fordi den oppsummerte manges innvendinger mot

en av de mest innflytelsesrike oppbyggelsesforfatterne i Norden. Mer enn 25 bøker utgitt i Norge i et tidsrom på nesten 40 år skulle da ikke gå upåaktet hen. Engelsen kritikk gikk ut på at Stinissen utvisket grensen mellom Skaperen og det skapte. At mennesket ble like uendelig som Gud og rett og slett ble i stand til å romme Gud. MF-læreren var bekymret for Stinissens forståelse av synd, hans syn på Satan og forståelsen av Guds vrede: «Derfor blir det heller ingen skjelning mellom lov og evangelium. Jesu død på korset blir mer en maktdemonstrasjon av Guds kjærlighet, av åpenhet og utleverhet, enn en soningsdød for menneskets skyld.» Med i kritikken var også Stinissens forståelse av andre religioner hvor Engelsen mente at karmelittmunken åpnet opp for at det finnes et frelsende nærvær av Ånden og Jesus Kristus også i andre religioner enn den kristne tro.

Engelsen tok hardt i, men evnet også å gi Stinissen kreditt for hans avsløring av en luthersk kirke som var blitt for tørr og åndsfattig. Han trakk positivt fram

Stinissens evne til å gjøre det kristne budskap aktuelt for dagens mennesker, og nevnte spesielt vektleggingen av det personlige forhold til Gud og at kristen tro ikke bare er teori, men også en opplevelse av Guds nærvær. Likevel var han krystallklar i sin kritikk: «Jeg er redd for at den teologi en får på kjøpet, er i slik konflikt med både Bibelen og vår reformatoriske arv at den knapt vil kunne innebære noen fornyelse av vår kirke.»

Skal lure på det? Bøkene til Stinissen er i stor grad blitt folkelesning, og jeg tror hans budskap i skrift og tale har vært til stor velsignelse for kvinner og menn både i Norge og våre nordiske land. Hans syn på erfaringens og bønnens plass i kristenlivet har vært en viktig stemme inn i en norsk virkelighet der vi har snakket mye om Gud, men mindre med Gud. Hans bøker har derfor invitert oss til å drikke av en kilde som aldri går tørr, noe flere tusen av oss har gjort i møte med hans andaktsbok med tekster for alle årets 365 dager, «I Guds tid». En enestående skattkiste for den som er på leting etter gyldne verdier i en verden av juggel og overfladiskhet.

Tilbake til MF og Chateau Neuf! Der ble karmelittmunken møtt med takknemlighet og begeistring. Han fremsto befriende munter og meddelsom og viste med sitt nærvær og sin visdom hvorfor han allerede da, for tyve år siden, var en av Nordens viktigste oppbyggelsesforfattere.

Kveldssamlingen i nabohuset til MF var svært spesielt. Chateau Neuf var vakkert gjort i stand. Et ikon på storskjermen, et levende lys, en stol og et bord med hvit duk. Og vi som var engstelige for at det ikke skulle komme folk! Hit strømmet det til hundrevis av mennesker fra alle trossamfunn. Nonner og munk, prester og prelater, frelsessoldater og -offiserer, engasjerte kristne og kirkelige medarbeidere fra ytre høyre til ytre venstre i Kirke-Norge. Det var en stille forventning i rommet, en ydmyk styrke i Stinissens tale og en ekte og dyrt kjøpt visdom som gjorde inntrykk. Her satt gutten og ungdommen fra Belgia som ble voksen i Sverige og så viktig i

Norge at han samlet 700 mennesker en mørk vinterkveld på Majorstua i Oslo.

Folk var inspirert og berørt, og MF fikk mye takknemlighet for initiativet og arrangementet, selv om det også ble noe støy og motstand. Dagen etter dukket overraskende to St. Josephsøstre opp, søster Marit og søster Hedvig. De kom med en stor bløtkake som takk for at vi viste broder Wilfrid gjestfrihet og respekt, og føyde til: «Kanskje er dere litt slitne i dag her på MF. Og slik skal det være. For all sann økumenikk har en pris. Det verdifulle koster! Og vi må være villige til å betale hva det koster å utvikle møtesteder på tvers av alle kirkesamfunn.»

Kanskje det er tid for å foreslå MF og dets rektor Vidar Hånes til «Brobyggerprisen» nå, tyve år etter. Få har som MF de siste tiårene evnet å rive ned unødvendige og hemmende gjerder og å utvide livsrommet både for pinsevenner og katolikker samtidig som institusjonen har nyorientert seg som et studiested som er blitt relevant for stadig nye grupper lærere og kirkelige medarbeidere.

Veilederen

Senere har jeg fått møte broder Wilfrid som foreleser og leder av retreat, blant annet på St. Davidsgården i Rättvik i Sverige. Det er slik han har gjort det i alle år. Han sitter ikke i sin kommunitet i Skåne og bestemmer seg for å skrive bok. Han blir bedt av kirkelige ledere og retreatledere i det store økumeniske fellesskapet om å gi veiledning til kvinner og menn om et dagsaktuelt tema. Han forbereder sine forelesninger, holder dem for en gruppe retreatdeltagere, registrerer deres respons, justerer og lar forelesningene bli bok. Personlig var jeg en av de tyve som der på St. Davidsgården fikk del i det som senere ble boken *Evighetens øyeblikk*. Og jeg noterte ganske ordrett hans ord i min notisbok:

Det klages mye over at det er dårligere tider, at verden er fordervet og at menneskeheten går sin undergang i møte. Slike klagesanger

er ikke noe nytt. Allerede på tre-firehundretallet fortalte den hellige Augustin om dette: «Menneskene sier at tidene er dårlige, at tidene er vanskelige. Men tidene, det er vi. Tidene er som vi. Den som vil forandre verden, må begynne med å forandre seg selv. Målet er å bli lys, men ikke en selvstendig lyskilde. Vi er kalt til å bli skikkelser som Jesu lys skinner gjennom.»

Veien Stinissen pekte på var smal, men bred nok til å gå på, kjempe på og feile på. Jeg fikk et møte med en mann for hvem det fundamentale livsprinsipp er at man blir fri ved å akseptere livet slik det er, og ikke slik vi skulle ønske det var. Vi ble utfordret, ikke til å slutte fred med synden og begjæret, men til å forsones med virkeligheten så vi kunne få erfare den livshvile som er forutsetningen for å gå inn i den gode strid. Slik reflekterte mannen som var født i Belgia, og som kom til Sverige som en ung karmelittbroder i begynnelsen av tredveårene i 1967, ni år før han publiserte sin første bok i 1976: «Den indre vei: en innføring i kristen bønn og dypmeditasjon.»

Møtet med Stinissen på retreat ble viktig for meg, ikke bare fordi jeg traff en erfaren formidler av Guds nåde, men også fordi jeg fikk samtale med sjelesørgeren Wilfrid Stinissen og erfare skriftemål og mottagelse av absolusjonen. For meg ble det på mange måter et før og et etter! Jeg fikk høre følgende veiledning:

Ingen ting er så befriende som å puste ut alt man er og har. Man gir seg selv, man forsvinner, man dør. Innåndingen er det nye livet. Den som har mot til å gi seg selv ubetinget, får seg selv tilbake, fornyet: dødens og oppstandelsens mysterium som hele naturen er fylt av og som er en av bønnelivets avgjørende prinsipper. Å be er å puste!

Det er på denne måten Wilfrid Stinissen har kommet til Norge uten å ha vært her mye og mange ganger. Kvinner og menn har reist i flokkevis til Sverige og erfart hans veiledning. Hans forkynnelse for de få er dermed også blitt formidling til de mange gjennom de bøker som er blitt til i ettertid.

En gang hadde jeg gleden av å portrettere Stinissen for Vårt Lands lesere. Med erfaring fra norske og svenske kristne, som stort sett praktiserer bønn som forbønn for andre, kunne han ikke dy seg for en liten humoristisk snert til oss: «Det er nesten komisk at jeg som representant for en kirke som er blitt beskyldt for gjerningskristendom, så ofte må vise vei for mine lutherske brødre og søstre til bønnens hvile og nådens fristed. Om å være hos Gud med alt, slik barnet kan hvile trygt i fars armer uten å plages med forventninger og krav.» Han føyer til: «Jeg tror på en fylde av den evige Gud, hvor vi utvikler oss fra å gjøre og prestere til å være hos Gud og hvile i hans løfter og planer. Også bønnelivet forandrer seg da fra å snakke til å lytte, og fra å lytte til å lyde. Når vi lytter, taler Gud, og når vi lyder, handler Gud gjennom oss.»

Siden vi var i Sverige, spurte jeg om hans kommentar til den svenske sangeren Lage Wedin, som hver eneste norske ønskekonsert i over flere år sang teksten «det er svar underveis, engler kommer med bud». Kan vi tro på det? Han svarte: «Jeg er på vakt mot alle fromme tanger og onkler som innbiller seg at Gud taler til dem hele tiden. Det har ingen hensikt å skjule at det vi ofte betrakter som Guds klare svar, snarere handler om egne ønskedrømmer.» Broder Wilfrid nevnte som eksempel hvordan selv helgener i kirkens historie gjorde feil og valgte kortsiktig. «Men det vi opplever som dårlige svar eller skuffelser, kan vise seg å være Guds gode vilje i et lengre perspektiv. Det vi kan oppleve som mislykket, behøver slett ikke være det. En tømmermannssønn fra en liten utkantby, en ustyrlig disippelflokk og en lidelseshistorie med erfaring av gudsforlatthet hos hovedpersonen, var menneskelig talt en skuffelse, sett i forhold til

forventningene om en jordisk Messias. Men i Guds øyne var dette fullbyrdelsen av forsoningens mysterium.»

For broder Wilfrid var dette mysterium grunnleggende, også for våre troserfaringer: «Hvis vi kun betrakter det som lykkes i våre liv som bekreftelse på Guds leldelse, er det vi selv som leder an vårt eget livsløp. I Guds rike er ikke det mislykkede nødvendigvis en fiasko, men kan være nøkkelen til nyskapelse og langsom modning.»

En økumenisk fønvind

Her satt jeg på et retreatsted i Sverige og ble inspirert og fornyet av en katolsk broder fra Belgia. Jeg som ikke en gang kan huske ordet økumenikk fra min barndom eller oppvekst. I det tradisjonelle kirke-Norge lærte vi at vi skulle være glade i alle Herrens venner, men katolikken og pinsevennene skulle vi være skeptiske til. I avisen Vårt Lands dekning av begravelsen til Arnfinn Haram for et par år siden, brukte redaktøren uttrykket «det går en økumenisk fønvind over landet». En berettiget respons på det vi iakttok i requiemmessene i Ris kirke for pater Haram, der generalsekretæren i Normisjon, informasjonssjefen i Misjonssambandet og rektor ved Menighetsfakultetet satt fredsæle og respektfulle ved siden av hverandre mens kisten nesten ble borte bak skyen av røkelse rett foran dem i alterpartiet.

Det er dekning for å bruke ord som «økumenisk fønvind over landet».

I det siste tiåret har vi i Norge vært vitne til en økumenisk vårløsning som er betydelig og løfterik sammenlignet med den angstbiterske ånd med påfølgende mistenkeliggjøring som rådet i brede kretser altfor lenge. Stinissens forfatterskap og Harams formidlingstjeneste har i så måte vært to viktige elementer i det nye økumeniske Norge.

* * *

Vi opplever et nytt klima preget av interesse for hverandres forskjellighet. Kanskje kan vi si at personer som

Stinissen og Haram har bidratt til at vi ikke lenger i så stor grad tolker forskjellighet som fiendtlighet, men som uttrykk for et nødvendig kompletterende mangfold. Å gå fra menighet til menighet tolkes ikke lenger utelukkende som troløshet mot forsamlingen, men som en nødvendig variasjon for å holde ilden ved like og troen varm. Pinsevenner får luthersk inspirert kjøll på skuta av lutheranere, mens «kirkefolk» i møte med karismatikk og pinsevenner får litt større seilføring så de kan fange inn Den Hellige Ånds fønvind, når og hvor den måtte melde sin ankomst. At mange i tillegg tar seg en tur innom dominikanerne på Majorstuen, går i åndelig veiledning hos St. Josephsøstrene og går litt her og litt der, overrasker ingen lenger. Vi søker Gud der han er å finne, og blir med i strømmen på vei mot kilden. Og hva er galt med det? Den åndelige vinden som har blåst nytt liv i den økumeniske bevegelse, må da være et voldsomt pluss for Guds menighet på jord? Strømmen av mennesker til Taizé og andre felleskirkelige «pilegrimsmål» må da være et takkeemne uten like når vi vet så vidt mye om kirkesplittelse og falske motsetninger til alle tider?

Ikke slik at jeg tror på en økumenikk hvor uenighet feies under teppet. Det var prisverdig at Engelsviken tok Stinissens teologi på alvor på en reflektert og begrunnet måte, men et slikt kritisk perspektiv må ikke være til hinder for å kunne si ja til å møtes om noe vi har felles.

En av dem som i stor grad har maktet å forene teologisk konsentrasjon og økumenisk arbeid, er Peter Halldorf. Forleden besøkte jeg ham på hans retreatsenter Bjärka-Säby utenfor Linköping. I et sterkt økumenisk fellesskap preget av dybdeboring i kristendommens røtter og tradisjoner feirer man gudstjenester med en høykirkelig liturgi på en naturlig og frimodig måte. Likevel er jeg litt ettertenksom på vei hjem: Ja til Filadelfia, ja til Storsalen, ja til dominikanerne på Majorstuen, ja til søstrene på Grefsen og ja til Peter Halldorf og økumenisk vandring fra den ene til den andre.

Men også et ja til troskap mot en forsamling, et ja til å utvikle en kristen og kirkelig identitet, et ja til å skjer-

pe en profil så vi vet hvem vi er og hva vi tror på. Uro og rotløshet må ikke idylliseres og bagatelliseres, men også taes som en utfordring til forkynnelse og trosopplæring. Den økumeniske fønvind er et avgjort gode for Jesu Kristi kirke. Men det gode kan bli det bestes fiende. På sikt er vi ikke tjent med en kirke der alt er like bra og forskjeller latterliggjøres. Vi trenger å kjempe for vår egenart så vi bevarer grunnvannet friskt og rikelig. Vi trenger mange vannposter rundt omkring i en verden som tørster etter Gud.

Broder Wilfrid har for mange av oss vært en slik kilde til fornyelse og bevarelse. Vi lyser fred og fremtid over hans gode minne. Og hver gang vi nevner hans navn, kan vi høste nye og gode frukter av hans levde liv, Gud til ære og mennesker til gavn.

Per Arne Dahl (f. 1950) er luthersk biskop i Tunsberg.



Mystikk bevarer fornuften. Så lenge en holder fast på mysteriet, er sunnheten i behold. Når mysteriet utryddes, oppstår de sykelige fenomener.

G.K. Chesterton: *Ortodoksi*

Den Heliga Treenighetens förkunnare och profet

Rekviemsmessen för Wilfrid Stinissen ble feiret i domkirken i Lund 19. desember 2013. SEGL bringer her biskop Arborelius' preken, som er bygget rundt titlene på noen av br. Wilfrids mest hjente og skattede bøker.

SEGL *Jag dör inte, jag träder in i livet.* Som kristna är vi påskens folk. Vi är på väg till den eviga härligheten, som Jesus har öppnat för oss genom sitt kors och sin uppståndelse. Hur mörk natten än kan vara under detta liv, så drivs vi framåt av detta hopp om att få dela den treenige Gudens eviga härlighet och att få «se honom sådan han är» (1 Joh 3:2). Därför får detta liv på jorden också en annan färg och ton. Det blir genomskeinligt för den Gud som blev människa för vår skull och levde som vi, och som överallt och alltid förblir den levande Herren för sin Kyrka på pilgrimsfärd. Vi får leva av *Evigheten mitt i tiden*.

Guds närvaro

Inte minst när vi firar eukaristin får vi en glimt av den himmelska bröllopsmåltiden. Evighetens smak blir kvar på vår tunga, ja, den gläder vårt hjärta även när vår sorg och saknad efter en älskad människa känns tung och svår. Vår tro på uppståndelsen får alltid vara medelpunk-

ten inte bara i vår tro utan i hela vårt alldagliga liv. Mitt i det lilla får vi möta det stora mysteriet: att Herren bor och verkar i oss, ja, att vi överallt kan se spår och tecken på honom som har skapat allt och håller det i sin hand. Visserligen döljer han sig för våra nyfikna blickar – för som alla barn vill också Jesusbarnet leka kurragömma – men det hjärta som längtar efter honom kommer alltid att bli påmint om hans närvaro.

Genom dopets nåd och gåva är vi inte tomma och ihåliga inombords, säger Teresa av Avila. Djupt inom oss lever Gud och därför diktar hennes andlige broder Johannes av Korset så här: «En evig källa har i lönndom runnit, jag vet så väl var den sitt läger funnit, fast natten råder». *Natten är mitt ljus*, mitt i livets alla svårigheter lyser Guds ljus, även om det är en aldrig så spröd liten låga.

Det mysterium som sjuder av liv och kärlek

Liksom sina andliga föräldrar – som vi säger i Karmel – var broder Wilfrid den Heliga Treenighetens förkunnare

och profet. En av hans största nådegåvor var att han hade förmågan att popularisera Treenigheten för vanliga människor i vårt land. För många var detta Guds inre mysterium ganska fjärran och livsfrämmande, ja, mer en abstrakt tankekonstruktion än det mysterium som sjuder av liv och kärlek. Det är ett heligt arv och budskap som broder Wilfrid lämnat efter sig till var och en av oss, när han inbjuder oss att göra denna *Inre Vandring* till det den gudomliga kärlekens mysterium som lever i oss.

Gud är oss närmare än vi är oss själva. Men var och en måste själv våga göra denna inre upptäcktsfärd, som kräver allt av oss. Den gamla människan måste dö för att den nya skall få liv. Fågeln måste befrias både från den tunga kättingen, alltså från syndens fasansfulla slaveri, men också från den tunna sytråden, alltså våra små bindningar. Broder Wilfrid råder oss därför att alltid ha med oss en liten sax i fickan, så att vi illa kvickt kan klippa av dessa sytrådar som trasslar till det för oss under vår *Vandring till sanningen*.

Jesus är vår Frälsare och vill befria oss från allt som binder oss och gör oss ofria, men han tvingar oss inte. Han vill ge oss sin eviga härlighet. Hans frälsningsvilja är universell. Han erbjuder oss sig själv, men de flesta vänder sig bort, likgiltigt eller med en gäspning. De heliga i alla tider har svårt att förlika sig med detta. Liksom Gud själv brinner de av längtan efter att alla skall bli frälsta. Paulus är beredd att själv bli förkastad om det kan hjälpa de andra att bli frälsta. Också broder Wilfrid hade svårt att förlika sig med helvetet, eller med andra ord med människans möjlighet att säga nej till den eviga härligheten. Han led av blotta tanken på att någon enda skulle hamna utanför. Denna mystiska solidaritet med de stora syndarna och med dem som sätter sin eviga salighet på spel är typisk för det kontemplativa livet. Man går inte i kloster för sin egen skull utan för att «rädda själar» som man sade förr.

I Karmel är detta en nödvändig ingrediens av livet. Den som viger sig till Gud genom ett liv i jungfrulighet och celibat har många barn, ja, både osynliga och ostyriga barn som till varje pris måste räddas. Därför betonade broder Wilfrid något som inte alla var så förtjusta att få höra: nämligen att det var fullkomligare att leva ett sådant liv i sexuell avhållsamhet än att gifta sig. Inte för att han ville undervärdera andra kallelser i Kyrkan, men för honom var det jungfruliga liv som Jesus och hans Mor levde alltid den största och högsta kallelsen på denna vår jord. Utan den skulle jorden förlora något av sin skönhet och godhet.

Katolsk, ekumenisk, universell

Broder Wilfrid var i allt präglad av det typiskt katolska, ja, ända ut i sina fingerspetsar som han alltid rörde så gracilt. Trots detta – eller snarare just därför – var

han också så ekumenisk. Egentligen är dessa ord synonyma och i hans gärning och verk blev detta helt tydligt. Han lyckades bryta ner många av de förutfattade meningar

som man hade om katolsk tro. Därför får vi se honom som en av dem som mest bidragit till den andliga ekumenik som har präglat oss kristna i Sverige under senare år. Även om han var en av de stora konvertitmakarna och fick hjälpa många att ta steget in i den Katolska Kyrkans fulla gemenskap, var han full av respekt och vördnad för andra kristna traditioner och ville aldrig påverka någon att ta detta steg. Det finns fler synonymer till katolsk och ekumenisk: universell, global, allmänlig, allmän-mänsklig.

Allt detta passar också in på broder Wilfrid. Mången icke-troende läste i smyg hans skrifter. Han hade många gånger fler läsare i Polen och Kroatien än hos oss i Sverige. Människor av alla de slag kände igen sig i det



Broder Wilfrid var i allt präglad av det typiskt katolska, ja, ända ut i sina fingerspetsar. Trots detta – eller snarare just därför – var han också så ekumenisk.

han skrev och förstod att de var älskade, att Gud var dem nära och ville dem väl.

Egentligen hade broder Wilfrid bett att hans begravning skulle äga rum hos karmelitsystrarna i Glumslöv. Det var där han var mest hemma. Det var där han tillbringade timmar i biktstolen för att förmedla *Andens terapi* för systrarna på deras väg till en allt djupare förening med Kristus-Brudgummen. Så jag får be honom om förlåtelse för att denna hans önskan inte blev infriad, men *vox populi*, folkets röst, ville något annat.

Han föredrog det fördolda livet och fick det också oftast så. För en hel del år sedan var det några av hans vänner som försökte verka för att han skulle bli hedersdoktor här i Lund, men därav blev intet. Han skulle nog ha dragit en lättnadens suck om han hade vetat om detta. Och jag tror aldrig han skulle ha förlikat sig med tanken på att sätta på sig en doktorshatt. *Idag är Guds dag* och idag blir han istället promoverad till evigheten här i Lunds ärevördiga domkyrka. Vi hoppas att han förlikar sig med den tanken och kan le sitt karakteristiska leende och skratta lite försynt.

Vi vet på vem vi tror

Påven Franciskus har påmint oss om *Evangeliets glädje*. Varje gång vi lyssnar till evangeliet i mässan, där det högtidligt proklamas, eller läser det och idisslar dess ord i vår kammare, får vi ta emot Guds eviga glädje här och nu. Himlen öppnas på glänt. I dagens evangelium får vi tillsammans med de tre kvinnorna vid den tomma graven ta emot uppståndelsens budskap: «Ni söker efter Jesus från Nasaret, han som blev korsfäst. Han har uppstått, han är inte här» (Mark 16:6). Och ändå är han här också, mitt ibland oss, den levande Herren lever och verkar här ibland oss. Därför behöver vi aldrig vara rädda. «Var inte förskräckta!»

När vi idag överlämnar en avhållen medmänniska i Guds händer, gör vi det i evangelisk glädje och med katolsk, allmän tacksamhet, för vi vet på vem vi tror, den uppståndne Herren. Liksom Jesus själv en gång – och det

skriver broder Wilfrid helt under på – får också vi säga:
«Fader, jag överlämnar mig åt dig.»

Anders Arborelius (f. 1949) er biskop av Stockholm katolske stift og medbror av Wilfrid Stinissen i karmelittordenen.



De saktmodige skal arve jorden, men de moderne skeptikere er for saktmodige til i det hele tatt å gjøre krav på arven.

G.K. Chesterton: *Ortodoksi*

Kim Larsen

– Jesus, jag litar på dig!

Hos Stinissen i Skåne

«Våga gå ut på vattnet, med blicken fäst vid Jesu blick,
och varje steg buret av orden: Jesus, jag litar på dig!»¹

I flere år har Wilfrid Stinissen publisert bøker hvor målet har vært å peke på en vei for dem som ønsker å overgi sine liv til Gud. I forbindelse med mitt avhandlingsarbeid har jeg arbeidet med hans tekster i over fire år. Jeg har forsøkt å avklare hva som kjennetegner hans overgivelsestenkning, og på hvilken måte hans tolkning av en kristen spiritualitet kommer til uttrykk i troslivets endringsprosesser. Hans overgivelsestenkning har berørt meg eksistensielt. Før jeg fikk forskerstipendiet, var jeg så heldig å få treffe Wilfrid Stinissen. Her er et utdrag av noen refleksjoner jeg gjorde meg i forbindelse med klosteroppholdet.

STE Det var mars måned og fastetid. Jeg skulle gjøre
GIL noe jeg aldri hadde gjort før. Jeg skulle i kloster. Ikke på ordentlig, altså, men som gjest på Reträtthemmet Karmelgården omtrent tre mil sør for Helsingborg. På et lite sted som heter Norraby. Det var en underlig ting å gjøre. Jeg skulle søke stillheten og bønnen, delta i det liturgiske livet og forsøke å møte både meg selv og Gud. Jeg så på det hele som en vanskelig, nærmest umulig, oppgave. I tillegg til de mer fromme intensjonene med besøket, var jeg fast bestemt på å få til et møte med mannen og karmelittmunken Wilfrid Stinissen, hvis skrifter hadde berørt meg på en eksistensiell måte. Jeg ønsket ikke lenger å kun lese hans bøker og reflektere rundt hans appellative og sterkt engasjerende tekster. Jeg ønsket å erfare hvordan det var mulig å leve i et kloster, leve et liv som han gjør, hvordan det var mulig å be så mye og være så stille. Ja, jeg ønsket å få en smakebit av et fremmed, men likevel fascinerende liv sammen med denne mannen. Nå var tiden inne til å applisere noe av

hans teksters *transformative dimensjon* på mitt eget liv. Tiden var inne til å ikke bare la seg berøre, men også la seg forme og endre.

«Jag förde er in i Karmels land för att ni skall få smaka dess frukt och skönhet», står det på et skilt like ved soverommet mitt. Noe av Karmels ånd er lengselen etter stillhet, ensomhet og det mystiske. Gjennom en ordning som legger til rette for et slikt liv, kan den enkelte bli satt i stand til å få smake noe av Guds nærværende kraft og «dricka av Guds överströmmande lycka»². Det finnes et klart orienteringspunkt i Stinissens forståelse av sin egen orden og tradisjon og hva dens kall og oppdrag er, nemlig å vektlegge kontemplasjonen i hverdagen – «att sträva efter kontemplation»³, som han uttrykker det. Det å kontemplere Gud er et mål for alle karmelitter, og Stinissen er en av dem som tar til orde for en fornying av den opprinnelige *regelen* og en radikaliserings av de midler (for eksempel stillhet, ensomhet og forsakelse) er nødvendige for å virkeliggjøre den karmelittiske kallelsen.

Noe av selve ryggraden i karmelittisk spiritualitet handler derfor om bønn, og den tar ofte form av meditasjon eller kontemplasjon. Alt starter i bønn, enten gjennom den ordrike delen, som ofte knytter an til bibelske fortellinger, eller den ordløse delen hvor passivitet og stillhet har større plass.

Laudes – lovet være Herren, Israels Gud

Jeg var tidlig ute den første dagen, klar for både morgenbønn og en time med indre bønn. Dette skulle bli lett, tenkte jeg, jeg har jo tross alt vært småbarnsfar i en årrekke. Laudes ble innledet med Angelusbønnen, og det var vakkert å høre den på svensk. Alle munkene var på plass, og tre av gjestene på Karmelgården kom noe søvnige inn i kapellet mens vi andre sang:

Dig heliga Treenighet,
som allt förnyar, alt oss ger
lovsjunger vi, tills vi en gång
får sjunga Lammets nya sång

Retrettoppholdet var i gang, innledet med bønn og lovsang, stillhet og ettertanke. «O att I villen i dag höra Herrens röst: Förhärden icke edra hjärtan».⁴ «Välsignad är Herren, Israels Gud, som besöker sitt folk och ger det frihet ...»

To timer hver dag settes av til indre bønn i klosteret. Denne bønningen krever en passiv og avventende holdning, men er likevel alt annet enn inaktiv, «den sjuder av liv»⁵. Den indre bønningen bærer frukt for kirken og for hele verden. Dette perspektivet begrunner eksistensberettigelsen til Karmelittordenen, ifølge Stinissen.⁶ Indre bønn er altså ikke bare en modningsprosess for den enkelte, men berører trosforholdet til alle mennesker og er vesentlig for verdens frelse.

Vesper – min sjel opphøyer Herren

«Möt opp släpp taget!»⁷, sier Stinissen, og jeg tar ham på ordet. Det er tid for Vesper. «Gud, kom till min rädd-

ning ...» Lyden, lukten, sangen og stillheten gjør noe med oss som er gjester. Her var det godt å være, i fellesskap, men samtidig alene. Å søke stillhet for å berede grunnen til et møte med Gud, synes å være en fundamental øvelse i den karmelittiske tradisjon. Stillhet er et underlig fenomen. Det er noe mer enn fravær av lyd. Nettopp lydene som mennesket hele tiden hører, kan være en inngangsport til selve stillheten, hevder Stinissen. For å klare å fornemme stillheten må mennesket først lære seg å lytte til lydene som finnes; «väggklockans tickande ... ljudet från kastrullen ... kaffebryggarens spottande och fräsande ... vindens sus ... fåglarnas sång».⁸ En slik øvelse i å lytte til lyder forstyrrer ikke stillheten, men tvertom «hör hemma i tystnaden».⁹ Det som forstyrrer stillheten, handler ofte ikke om konkrete lyder, men mer om våre ønsker og våre tanker – alle våre egenkonstruerte begjæringer. For å bevege seg mot stillheten gjelder det først og fremst å «bara lyssna!».¹⁰ Det rare er at når du opplever fravær av stillheten, savner du den mest, mens når du har fanget den, oppleves det ofte ensomt. Likevel kan jeg i klosteret erfare en type fellesskap i stillheten, og jeg opplever det lettere å være stille sammen med disse brødrene enn alene. Jeg forsøker derfor igjen å være stille. Det er sannelig ikke enkelt. Jeg gir opp og prøver i stedet å hvile. Hvorfor er dette så vanskelig for meg?

Kompletorium – i dine hender, Herre Gud

Når jeg deltar i det liturgiske livet i klosteret, slipper jeg å prestere noe overfor Gud. Jeg blir del av noe som allerede pågår, noe som allerede er gitt, noe som allerede er ferdig. Jeg får delta med kropp og sinn. *Kyrkans dagliga bön*, som brukes i klosteret, påpeker at eukaristien er selve perlen i kirkens liturgi. Den perlen er likevel inkludert i en ring av tidebønner som er med å hellige dagen. Tradisjonen med å be faste bønner til faste tider er en kilde til visdom. Salmenes bok, med innslag av sentrale tekster fra Det nye testamentet, har alltid vært kirkens bønnbok. Matutin, laudes, sekst, vesper og kompletorium er alle bønner som har et spesielt innhold og siktemål.

Kompletorium er den siste fellesbønnen. Etter den skal det igjen være stille, både i kapellet og alle andre steder i klosteret. Gjestene beveger seg tilbake til rommene sine, og flere faller til ro og legger seg for natten. Jeg, derimot, finner det vanskelig å sove så tidlig på kvelden og benytter anledningen til å reflektere over dagen som har gått, og hvorfor denne forståelsen av en kristen spiritualitet har sånn appell til meg og mange mennesker i vår tid.

I Wilfrid Stinissen omfattende forfatterskap finner vi en stemme som prøver å ta hensyn til menneskers personlige søken etter *mening, forankring og autentisitet*. Han anvender dermed viktige *stemninger* i vår tid og setter dem inn i en større kirkelig og katolsk sammenheng. Derfor kan Stinissen si at Gud «individualiserer evangeliet och anpassar dess radikala krav till varje människas möjligheter».¹¹ På sitt beste bidrar Stinissen med hjelp og veiledning til åndelig søkende mennesker med moderne utfordringer som «aimlessness, isolation and moral uncertainty».¹² Siden mennesker ikke i samme grad som tidligere er styrt av ytre autoriteter, gruppemedlemskap eller sosiale omgivelser, godtar de heller ikke en ureflektert lydighet til autoriteter. Flere søker likevel å lytte til religiøse kilder og anvender slike ressurser inn mot den konkrete livssituasjon de befinner seg i. Stinissens appellative tekster fanger opp noe av forholdet mellom de ressurser tradisjonen byr på og den konkrete livssituasjon den enkelte befinner seg i. Dette er noe av hans styrke. Han tar det personlige forholdet til Gud på alvor. Hvert menneske har fått et unikt oppdrag og personlig kall fra Gud. Kirkens eget liv og utstråling i verden er derfor avhengig av at «medlemmarna har ett personligt andligt liv».¹³

Jeg faller nesten i søvn. Trett av dagens bønnearbeid, trett av stillhet og møte med mine egne tanker. Trett av å hele tiden måtte reflektere rundt meg selv og mine motiver og intensjoner. Likevel er dagens trettet annerledes og god. Kanskje det har med deltakelsen i kirkens

liturgi å gjøre? Uansett, nå er det tid for søvn. Jeg sovner, nynnende til Simeons lovsang:

Herre, nu låter du din tjänare gå hem, i frid som du har lovat. Ty mina ögon har skädat frälsningen som du har berett åt alla folk, ett ljus med uppenbarelse åt hedningarna och härlighet åt ditt folk, Israel. Ära vare Fadern och Sonen och den helige Ande, nu och alltid och i evigheters evighet. Amen.

Kim Mikael Larsen er høyskolelektor ved NLA Høgskolen i Bergen, hvor han underviser i faget Religion, livssyn og etikk.

Litteratur

- Stinissen, Wilfrid. *Vandring till sanningen*. Örebro: Libris, 1987.
- Stinissen, Wilfrid. *Hör du vinden blåsa? En bok om den helige Ande*. Örebro: Bokförlaget Libris, 1989.
- Stinissen, Wilfrid. *Andens terapi. Om andlig vägledning och själavård*. Örebro: Bokförlaget Libris, 1996.
- Stinissen, Wilfrid. *Mitt namn är i dig. Om Jeusbönen*, 1998.
- Stinissen, Wilfrid. *Göm dig vid bäcken Kerit. Livet i Karmel*. Skellefteå: Artos & Norma Bokförlag og Förlaget Karmeliterna, 2010.
- Stinissen, Wilfrid. *Det nya vinet. Om Andens frukter*: Artos/Libris, 2012.
- White, Susan J. «Spirituality, Liturgy and Worship.» Artikkel i *The New Westminster dictionary of Christian spirituality*, red. Philip Sheldrake, 44-48. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005.

Noter

- 1 Dette er de siste ordene i den siste boken Wilfrid Stinissen skrev før han døde: *Det nya vinet: Om Andens frukter* (Artos/Libris, 2012). Utkommer på norsk på St. Olav forlag høsten 2014: *Den nye vinen – om Åndens frukter*.
- 2 Wilfrid Stinissen, *Göm dig vid bäcken Kerit. Livet i Karmel* (Skellefteå: Artos & Norma Bokförlag og Förlaget Karmeliterna, 2010), 19.
- 3 Ibid., 17.
- 4 *Fra invatorium, vardagar*.
- 5 Ibid., 65.
- 6 Wilfrid Stinissen, «Svarbrev til Over Alt. Del 2», i *Over Alt*, nr. 3, 1995, 30.
- 7 Wilfrid Stinissen, *Mitt namn är i dig. Om Jeusbönen* (1998), 38.
- 8 Wilfrid Stinissen, *Vandring till sanningen* (Örebro: Libris, 1987), 206.
- 9 Ibid.
- 10 Ibid.
- 11 Wilfrid Stinissen, *Hör du vinden blåsa? En bok om den helige Ande* (Örebro: Bokförlaget Libris, 1989), 78.
- 12 Susan J. White, «Spirituality, Liturgy and Worship», artikkel i *The New Westminster dictionary of Christian spirituality*, red. Philip Sheldrake (Louisville: Westminster John Knox Press, 2005), 48.
- 13 Wilfrid Stinissen, *Andens terapi. Om andlig vägledning och själavård* (Örebro: Bokförlaget Libris, 1996), 7.



Hvordan kan vi si at kirken ønsker å føre oss tilbake til mørk middelalder? Det var ene og alene kirken som førte oss ut av den.

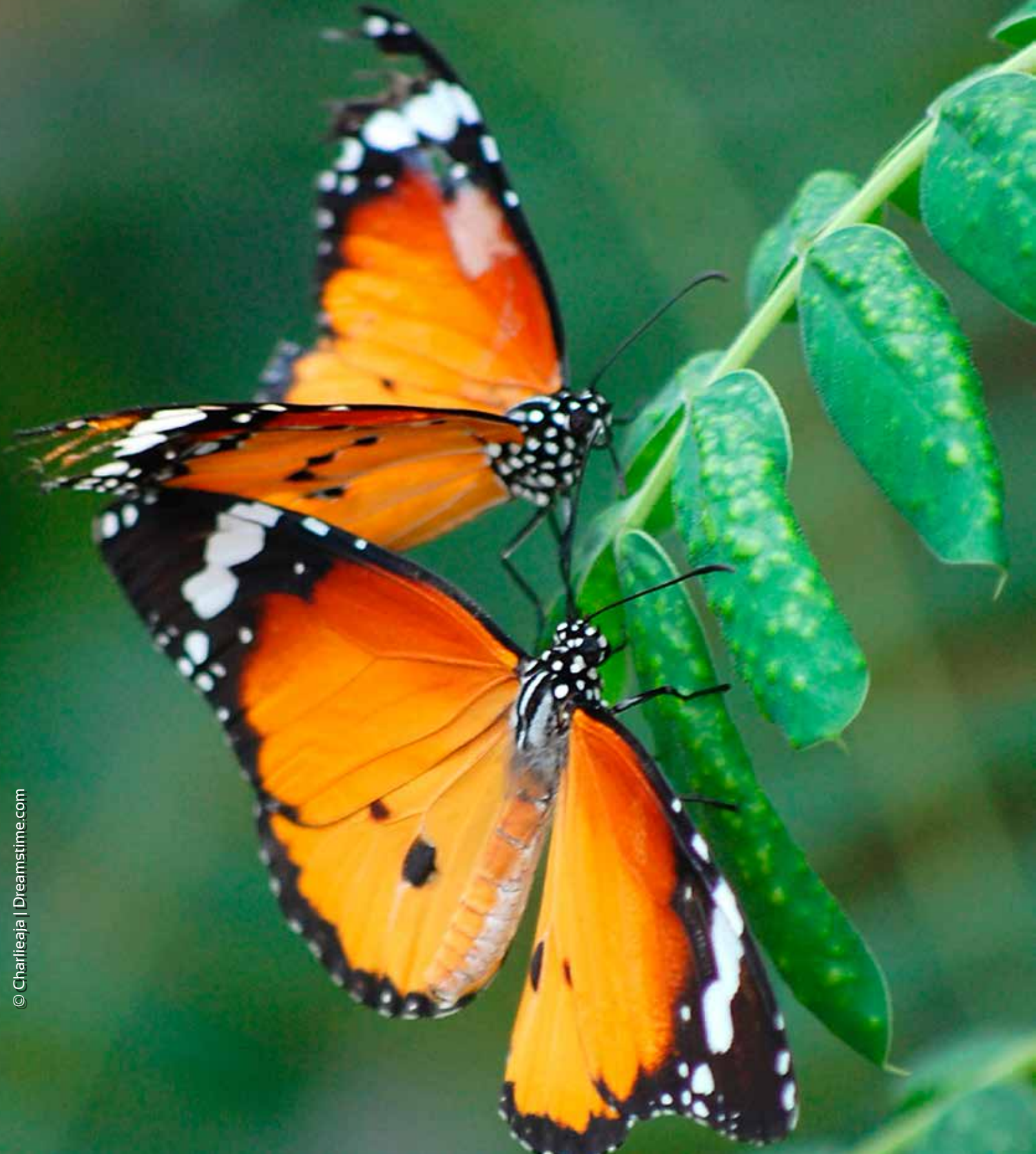
G.K. Chesterton: *Ortodoksi*



Vennskap

Sår fra en venn er til å stole på,
kyss fra en fiende er svikefulle.

Ordsp 27,6



Venskap

Det er berre dette:

det er fint å vere saman med deg
sjå andletet ditt
augo dine
som seier:

det er fint å vere saman med deg

meir er det ikkje

det er alt

alt

Arnfinn Haram (1948–2012)
Fra diktsamlingen *Babylonsk Harpe*
Efrem forlag 2013



Til ein ven

Sorg
syng det inni meg

det måtte seiast:
vi er i vegskiljet no

men må vi skiljast?
føter som har gått så lange vegar saman
må dei no gå kvar sin veg?

tankar som så lenge har tvinna seg i kvarandre
må dei kvervlast bort som røyk?

kjensler som har møtst
i glede og i liding
gråtande eller leande
skal dei måtte lammast no? bli som døde
som om dei aldri var?

eg slepper deg no
for aldri meir å misse deg

Arnfinn Haram (1948–2012)
Fra diktsamlingen *Babylonsk Harpe*
Efrem forlag 2013



Vennskap

Utdrag fra boken *Størst av alt er kjærligheten* (Efrem forlag 2008).

SE GL Den voksende individualismen som synes å prege vår tid, avføder et voksende behov for vennskap. Globaliseringen er intet svar på vår lengsel etter et dypt fellesskap med ett eller flere mennesker. Å bli helt igjennom forstått, å kunne snakke sammen om ikke bare været og dagens nyheter, men om det som dypest angår oss, er noe de fleste av oss drømmer om. Vi kan ha en hel del bekjente og kamerater, og likevel være dypt utilfredsstilte, for relasjonene forlater aldri periferien. Kamerater er knyttet sammen gjennom arbeidet, gjennom sine felles prosjekter og planer. De søker sitt fellesskap i det de gjør sammen, ikke i hva de er. Å ha kamerater opphever ikke vår ensomhet. Det kan til og med gjøre vår ensomhet enda mer smertefull.

Mellom venner finnes det et visst slektskap i måten å tenke på, ville og kjenne. De føler at de hører sammen.

SE GL Jesus elsket alle mennesker da han levde på jorden. Likevel fantes det bare noen få som han kalte sine venner.

Hver og en gir, og hver og en tar imot. Venner trenger hverandre, ikke for arbeidets skyld, men for helt enkelt å være hele.

Man kan ikke ha mange riktige venner. Det finnes jo ikke så mange som man er helt på samme bølgelengde med – som man kan dele alt med. Jesus elsket alle mennesker da han levde på jorden. Likevel fantes det bare noen få som han kalte sine venner. Det samme gjelder for helgenene. Til tross for at de på grunn

av et åndelig lederskap hadde nær kontakt med et stort antall mennesker, hadde de bare få venner som de var helt åpne for.

Ekte vennskap er en åpenbaring av Treenighetens kjærlighet i vårt liv.

Riktige venner vil dele alt de har og er. Dørene står åpne, og det flyter en kjærlighetens strøm frem og tilbake

mellom dem, slik at de i sannhet kan si: «Alt mitt er ditt, som ditt er mitt» (Joh 17,10). Hver og en gleder seg over det som Gud gjør i den andre. Man ler og gråter sammen, og det kan gå så langt at den ene gråter den andres tårer, nøyaktig som Jesus gjorde på korset.

I et helt igjennom «vellykket» ekteskap er ektefelle-
lene også hverandres venner. De deler alt med hverandre, også sitt forhold til Gud. Kanskje kan de til og med snakke om den ensomhet som alltid finnes igjen, hvor dypt det gjensidige forholdet enn er blitt: Den ensomhet som hører til det å være menneske, og som er en følge av at hvert menneske er absolutt unikt. Den ensomhet som også er vår lengsel etter Gud. Å kunne snakke sammen om denne *ensomhet*, og dele den, leder oss inn i et dypt *fellesskap*. Når vi kommer ned i det dype skiktet, havner vi alltid i paradokset.

Når Jesus snakker med disiplene om sin hemmelighet, nemlig om Faderen som han er utgått fra og nå vender tilbake til, avslører han noe av sin ensomhet. Han har noe som ingen annen helt kan forstå. Men når han begynner å snakke om det, oppstår det en helt ny atmosfære blant dem. For første gang taler han åpent om vennskap: «Dere er mine venner» (Joh 15,14). Kan man lese Jesu avskjedstale i Johannesevangeliet uten å bli grepet av den ømhet og intimitet som hele denne samtalen preges av? Til og med disiplenes tafatte spørsmål vitner om en ny åpenhet hos dem, en ny vilje til å forstå.

Ektepar som kan dele det dypeste med hverandre, har en lykkelig oppgave. De lever sin kjærlighetspakt slik det opprinnelig var ment av Gud: De blir ikke bare ett legeme, men også én sjel. Men ettersom det i praksis ofte ikke er slik, pleier man ikke uten videre å assosiere ekteskap med vennskap. Ordet vennskap reserveres for det meste for et kjærlighetsfylt forhold mellom to personer, som, ifølge Sallustius' (86-35 f.Kr.) gamle og fortsatt brukbare definisjon, er enige om å ville og ikke-ville de

samme ting. Bare at man med «de samme ting» ikke mener «kaffe eller te», men det man lever og dør for.

Et slikt vennskap er ikke grunnlagt på en erotisk tiltrekning til hverandre, selv om den første gnisten kan ha blitt tent nettopp der. Det ligger på et nivå som ikke krever kroppenes forening. Lengsel etter enhet og etter å dele med hverandre, strekker seg langt videre enn til den seksuelle sfæren.

«En trofast venn er et trygt vern, finner du ham, har du funnet en skatt», sier Jesus Sirak (6,14). En venn finner, oppdager man. Man kan aldri programmere eller organisere et vennskap. Mange søker en venn og finner ham aldri. Vennskap er en gave fra Gud som man takknemlig tar imot, men ikke krever.

Det lar seg aldri helt forstå hvorfor man har fått denne gaven, og hvorfor en

har valgt – og fremfor alt hvorfor man er blitt utvalgt av – nettopp denne vennen. «Så snart jeg påstår», skriver Hans Urs von Balthasar, «at jeg har 'forstått' en annen persons kjærlighet til meg, det vil si at jeg forklarer denne kjærligheten ut fra hans menneskelige naturs lover, eller beviser dens berettigelse med grunner som jeg finner i meg selv, er denne kjærligheten definitivt misforstått og profanert; og veien er stengt til svaret på hans anrop. Autentisk kjærlighet er alltid ubegripelig, og bare når den er det, er den en gave for meg.»¹

Wilfrid Stinissen (1927-2013) var katolsk prest, karmelittmunk og forfatter.

Noter

- ¹ *L'amour seul et digne de foi* (Paris: Aubier-Montaigne, 1966), s. 58–59.



Kjærlighet er ikke blind, det er det siste den er.
Kjærlighet er bundet, og jo sterkere bundet den
er, jo mindre blind er den.

G.K. Chesterton: *Ortodoksi*



© BCritchley | Dreamstime.com - Love Swans Heart Photo

Vennskap som samstemthet

fra Augustin til C.S. Lewis

Hvis vennskap er en dyd, og til og med en kristen dyd, er det mye som tyder på at vi har gått glipp av noe i vår tid. Forfatteren C.S. Lewis er en av dem som mener vi har mistet blikket for vennskapets betydning når vennskap ses som noe marginalt, noe som hører fritiden til, noe vi foretar oss i tillegg til ekteskap eller annet vi regner som vårt livskall. Vennskap går dypere, det er en gave hvor Gud åpenbarer noe sant og vakker som ikke gis på andre måter.

STE I en kristen gjennomtenkning av vennskapets betydning er det noen forfattere man ikke kommer utenom. En av dem er nettopp C.S. Lewis. Ikke fordi han skriver så inngående og balansert om dette, men fordi han lodder så dypt. Det ser vi i hans bok *The Four Loves*, hvor han behandler vennskapet som én av fire former for kjærlighet og søker å forstå hvordan de ulike dimensjonene ved kjærligheten relaterer seg til hverandre og flettes inn i hverandre uten sammenblanding: barmhjertighet, vennskap, hengivenhet og eros. Lewis skriver:

For antikkens mennesker var vennskap den mest menneskelige form for kjærlighet. Vennskap ble sett som den kjærlighet som gir størst glede, som livets krone og som en skole i dyd. Den moderne verden, derimot, overser dette.¹

At vennskap ble forstått som en dyd, vil si at vennskap ble verdsatt som en kvalitet som fullstendiggjør menneske-

livet – sammen med rettferdighet, trofasthet, mot og så videre. For antikkens kristne tenkere var målet med alle dydene å øve opp en beredskap hos mennesket til å gjøre det gode (Tit 3,14). Dyd handler altså om å leve det menneskelige livet fullt ut, å leve «det gode liv», slik det var tenkt fra Guds side. Vennskap hører med til denne fylden, til det som gjør mennesket lykkelig («Lykkelig er den som skaper fred ... Lykkelig er den rene av hjerte»). Dette perspektivet ligger til grunn også for C.S. Lewis' refleksjoner i *The Four Loves*, og han ser særlig ut til å dra veksler på en tolkningslinje fra St. Augustin når han forstår vennskap først og fremst som *samstemthet*. «Når vi ser to elskende», sier Lewis, «ser vi dem ansikt mot ansikt, helt oppslukt i hverandre – når vi ser to venner, står de side om side, grepet av en felles interesse». Og av noe mer enn «interesse», for «øynene deres er rettet mot noe der fremme».² Augustin kommer stadig tilbake til tanken om samstemthet mellom to sjeler i sine mange kommentarer om vennskap, og han knytter bevisst an til den

linje i antikkens vennskapsfilosofi som han finner klar-
rest uttrykt i Ciceros utsagn: «Vennskap er intet annet
enn en samstemthet [*consentio*] i alle ting, menneskelige
og guddommelige, sammenholdt av gjensidig god vilje
og hengivenhet».³

I denne refleksjonen om vennskap som dyd vil jeg
først se nærmere på hvordan Lewis og Augustin forstår
vennskap som en samstemthet mellom personer som har
enhet med Gud som livsmål. Dernest vil jeg søke å utvide
og balansere deres innsikt med det som kan sies å være
den andre hovedlinjen i den vestlige teologien om venn-
skap. For mens Augustin utvikler Ciceros tanke om sam-
stemthet, tar St. Thomas Aquinas tydeligere utgangs-
punkt i Aristoteles' forestilling om vennskap som «det å
ønske den andre vel for den andres skyld».⁴ Selv om dette
ikke er et glemt tema hos de to andre, har St. Thomas
mer øye for gleden eller lykken som ligger i den selv-
forglemmelse vennska-
pet åpner for. På ulikt vis
tar alle tre utgangspunkt
i antikkens vennskaps-
begrep, men sprenger
rammene for det gjennom
en kristosentrisk tolkning av vennskap som dyd og gave.



«Vennskap er intet annet enn en
samstemthet [*consentio*] i alle ting,
menneskelige og guddommelige ...»

Cicero

C.S. Lewis: vennskap som gave

Selv om gaven er sjelden, er ekte vennskap selvsagt like
fremtredende som fenomen i vår tid som i antikken eller
middelalderen. På mange måter ligger de ytre forhold-
ene bedre til rette for å dyrke vennskap i moderne og
ettermoderne tid. Og samtidig ikke. Som vi så i sitatet
over, mener Lewis at vennskap er den glemte formen
for kjærlighet i moderne kultur, og han peker på flere
idéhistoriske årsaker til dette. Først og fremst roman-
tikkens sentimentalisering av kjærligheten og periodens
ideal om et «tilbake til naturen». Vennskap er nemlig
den mest overnaturlige form for kjærlighet, ifølge Lewis.
Vennenes samstemthet er først og fremst åndelig eller
sjelelig. Derav vennskapets høye verdi i antikkens og

middelalderens kultur, som langt sterkere aspirerte mot
det overnaturlige. En annen forklaring på vennskapets
nedvurdering i dag, er den moderne kollektivismen. Det
eksklusive ved vennskapet mellom noen få utvalgte vir-
ker truende på kollektivet. Og ekte vennskap er virkelig
ekskluderende, sier Lewis. Vennene har funnet hver-
andre – og foretrekker hverandre. Men trygge vennskap
er åpne for verden og inspirerer det sosiale livet rundt
seg.

Selv hadde C.S. Lewis et spesielt vennskap med sin
kone Joy, og med forfatterkollegene i kretsen som ble
kalt *The Inklings*.⁵ Det er den siste formen for vennskap
som opptar ham i *The Four Loves* – den utvekslende dy-
namikken mellom personlighetene i en liten vennekrets.
Lenge før Jack (som han ble kalt blant sine nærmeste)
møtte Joy, hadde han dyrket vennskapet med forfatter-
ne Charles Williams og J.R.R. Tolkien i Oxford. Dagens
høydepunkt var å komme til puben
The Eagle and Child, hvor alle plikter
ble lagt til side og Lewis fant seg
til rette blant likemenn som han
så opp til. Det er disse hverdags-
vennskapene som ligger bak en av
hans vakreste passasjer i *The Four Loves*:

I et fullkomment vennskap er den verdsetten-
de kjærligheten ofte så sterk og så grunnfestet
at alle i vennekretsen føler, i hjertets hemme-
lighet, en ydmykhet overfor de andre. Noen
ganger lurar han på hva han gjør her blant
disse som er ham så overlegen. Spesielt når
hele vennegjengen er samlet, og enhver brin-
ger det beste, klokeste, og morsomste frem i
de andre. Dette er de gylne øyeblikk, når fire
eller fem av oss kommer til vertshuset, etter
en lang dags vandring. Når tøflene er kommet
på og vi strekker beina mot peisflammen, med
glasset en armlengde unna. Når hele verden,
og noe bortenfor verden, åpner seg for oss

mens vi snakker sammen og ingen har noen rett på eller ansvar for den andre, men alle er frie menn og likemenn, som om vi møttes første gang for en time siden, samtidig som en hengivenhet omgir oss som er modnet frem gjennom flere år. Livet – her i verden – har ingen bedre gave å gi. Hvem kan ha fortjent den?⁶

Hvordan gis denne gaven ifølge Lewis? Hvordan oppstår samstemtheten mellom venner? Han beskriver den som en felles visjon, slik vi så ovenfor: Vennene ser mot noe felles der fremme. Og her er hans forståelse preget av egne erfaringer i vennekreten *The Inklings* – av deres felles kjærlighet til litteraturen og samtalene som la til rette for at «noe bortenfor verden» kunne vise seg. I Tolkien fant Lewis en som elsket mytiske fortellinger like høyt som ham selv, og Tolkien hjalp Lewis til å oppdage at det ikke er noen motsetning mellom myte og historie, at kristendommen er den sanne myten («*myth became fact*»).

Det typiske uttrykk for et vennskaps begynnelse kan være omtrent slik: «Hva? Du også? Jeg trodde jeg var den eneste.» (...) Vennskap oppstår på samme måte i vår tid. (...) I denne form for kjærlighet, slik Emerson sier, betyr «elsker du meg?» egentlig «ser du samme sannheten?». Den som er enig med oss i at et bestemt spørsmål – lite eller stort – er viktig, han er vår venn. Han trenger ikke engang være enig i svaret.

Lewis og Tolkien tilhørte hver sin kirkelige konfesjon og var langt fra enige i alle svar. Men de visste godt hvilke spørsmål som stod på spill. Dertil var vennskapet deres

selvoverskridende idet det inngikk i en større krets av venner. Lewis reflekterer over hvordan en venne-trio eller venne-kvartett kan avdekke kvaliteter hos den enkelte på en helt annen måte enn i en venne-duo. Gaven i vennskapet mellom Lewis, Charles Williams og Tolkien (som han kalte «Ronald») lå på mange måter i treheten – noe han ser i ettertid:

I hver av mine venner finnes noe som bare en annen venn kan frembringe. Av meg selv er jeg ikke stor nok til å aktivere hele personligheten hans, jeg savner de andre lysene som får frem alle fasettene hans. Nå som Charles er død, vil jeg aldri igjen få se Ronalds reaksjon på en bestemt spøk. I stedet for å få mer av Ronald nå som Charles er død og jeg har ham «for meg selv», får jeg mindre av Ronald. På

denne måten er sant vennskap den minst sjalu form for kjærlighet.⁸

I dette, sier Lewis, gjenspeiler vennskapet noe av himmelen. For i himmelen vil fellesskapet av personer («som intet menneske kjenner tallet på») gjøre den enkeltes begavelser (hans eller hennes gaver fra Gud) mer – og ikke mindre – særegne. Alle blir mer seg selv ved å gi av seg selv.

Vennskapets gavekarakter står helt sentralt hos Lewis. Vi tror ofte at vi selv har valgt våre venner, og at det koker ned til vår egen fortjeneste at andre har valgt oss som venner. Men vennskap kommer ikke i stand så tilfeldig. For en kristen finnes det i dypeste forstand ingen tilfeldigheter, sier Lewis. «En hemmelig seremonimester har vært på ferde» hver gang to venner finner hverandre.



Det finnes en måte å elske på som gir alle gode ting i denne verden varighet utover tiden, en måte å overgi dem man elsker, slik at tidens tann ikke kan ta dem fra oss.

Kristus, som sa til sine disipler: «Dere har ikke utvalgt meg, men jeg har utvalgt dere», kan i sannhet si til alle kristne venner: «Dere har ikke valgt hverandre, men jeg har utsett dere for hverandre.» Vennskap er ikke vår belønning for at vi valgte de andre ved hjelp av god dømmekraft og god smak. Vennskap er Guds redskap som han bruker for å åpenbare de andres skjønnhet for den enkelte. Vennenes skjønnhet er ikke større enn tusen andres, men gjennom vennskapet åpner Gud våre blikk for vennene. Deres skjønnhet kommer, som all skjønnhet, fra Ham; og blir i et godt vennskap forsterket av Ham gjennom selve vennskapet. Vennskap er hans redskap for å skape så vel som å åpenbare.⁹

C.S. Lewis ser vennskap som en *polyfon* samstemthet, og de mange stemmene klinger her sammen bare så lenge blikket deres er rettet mot Kristus og hans taktstokk. Derfor sprenger Lewis rammene for Ciceros utsagn om en samstemthet i alle ting – menneskelige og guddommelige. I denne utvidelsen av det klassiske vennskapsbegrepet følger han Augustin.



Det er i lys av denne oppdagelsen vi må forstå Augustins påstand om at ekte vennskap (*vera et perfecta amicitia*) her på jorden bare kan finnes mellom troende personer.

St. Augustin: Venner ser mot samme mål

Augustin kan sies å være den første kristne forfatter som utvikler en teori om vennskap – med utgangspunkt i så vel Cicero som Platon og Plotinus, og dessuten kristne forløpere som Gregor av Nazians.¹⁰ Gjennom hele forfatterskapet forstås vennskap som et bånd som forener to sjeler i gjensidig sympati, men fra og med hans selvbiografiske skrift *Bekjennelser* ser vi en endring i synet på hva som er kilden til dette båndet.¹¹ Forut for *Bekjennelser* ser Augustin Ciceros definisjon som god og dekkende,

men begynner fra og med *Epistula* 258 å uttrykke misnøye med den klassiske definisjonen. Det er ikke lenger snakk om en samstemthet som først og fremst er intellektuell, men mer en samstemthet i vilje og handling – i Kristus.¹² Samstemtheten blir tydeligere oppfattet som nåde, slik all kjærlighet – til Gud og mennesker – alltid er en frukt av nåden. Det er bare Gud som kan knytte to personer sammen i vennskap.

Augustin selv var særlig benådet når det gjaldt vennskap. Gjennom hele livet omgir han seg med nære venner. I de selvbiografiske tilbakeblikkene kommer også hans særegne følsomhet overfor verdens foranderlighet frem: tristessen over at alle gode øyeblikk tar slutt, og et sterkt ønske om å fastholde lykken, gleden. Disse eksistensielle spørsmålene ble påtrengende da Augustin i 20-årene opplevde å miste sin nærmeste venn: «Se, du tok min venn bort fra dette liv da han knapt hadde vært

sammen med meg ett år, og dette vennskapet var den største av alle gledene i livet mitt den gang.»¹³ Augustin beskriver hvordan han rives opp av sorgen og lengselen etter vennen. «Nå kunne de

ikke lenger si til meg: 'se der kommer han!', slik som før når han hadde vært borte og kom hjem igjen. Jeg var blitt en gåte for meg selv og spurte ofte min sjel hvorfor den var sørgmodig ...»¹⁴ Uten å bagatellisere sorgens betydning innser han flere år senere at han kunne ha elsket vennen på en annen måte, som ville gitt vennskapet varighet utover døden. «For hva kom det av at den sorgen jeg har nevnt, så lett hadde trengt inn i mitt innerste? Var det ikke fordi jeg hadde utøst min sjel i sanden ved å elske en dødelig som om han aldri skulle dø?» Det finnes en måte å elske på som gir alle gode ting i denne verden varighet utover tiden, en måte å overgi dem man elsker, slik at tidens tann ikke kan ta dem fra oss. Augustin sørger fortsatt over sin venn mens han skriver dette, men

lar sin nye innsikt bryte gjennom: «Det er nesten som døden for de gjenlevende når livet slukner hos dem som går bort. Sæl er den som elsker deg og elsker sin venn i deg og sin uvenn for din skyld. Den eneste som slipper å miste noen av sine kjære, er den som elsker alle i Ham vi ikke kan miste.»¹⁵ Augustins innsikt er vakker, men enkel og nesten naiv. Når vi leser det han skriver, forstår vi likevel at det ikke kan forholde seg annerledes dersom bare Gud er evig. Da får det vi overgir til ham og eier i ham, også del i hans evighet.

Det er i lys av denne oppdagelsen vi må forstå Augustins påstand om at ekte vennskap (*vera et perfecta amicitia*) her på jorden bare kan finnes mellom troende personer – både fordi det bare er troen som gir vennskapet varighet, men også fordi den samstemthet i jordiske og guddommelige ting som Cicero snakker om, bare er mulig for to som først elsker sannheten.¹⁶ I likhet med Lewis vet nok Augustin at to venner aldri er enige i alt, men han understreker betydningen av å dele kjærligheten til Gud:

Det kan ikke finnes fullstendig og sann samstemthet – ikke engang i menneskelige ting – mellom venner som er uenige om guddommelige ting, for den som forakter guddommelige ting, vil nødvendigvis vurdere menneskelige ting annerledes, og enhver som ikke elsker Ham som har skapt mennesket, har ikke lært å elske mennesket på rett vis.¹⁷

Her taler Augustin av erfaring, for han kjente begge dem som kom til å bli hans nærmeste venner, så vel før som etter sin (og deres) omvendelse. Han møtte dem kort tid etter at han mistet barndomsvennen i 20-årene, og snart ble Alypius, Nebridius og Augustin en sterk trio. Begge var fra Augustins hjemtrakter i Nord-Afrika, og begge fulgte ham inn i manikeismen.¹⁸ Forholdet til Nebridius var mer intellektuelt.¹⁹ Nebridius var den som først gjennomskuet tomheten i manikeismen, og som hjalp Augustin frem til samme erkjennelse. Augustins forhold

til Alypius lå mer på hjerteplanet. Det var Alypius som var sammen med Augustin da han oppdaget skriftordene som traff ham «som en pil i hjertet». Og Alypius var så samkjørt med sin lærer og venn at han straks var parat til å bryte opp: «Uten noen uro og betenkning ble han med og fattet samme beslutning og gode forsett som jeg.» Det var som om Alypius hadde ventet på et oppbrudd, og han gav seg gladelig hen til det nye livet. «I så måte hadde han alt lenge stått langt foran meg», skriver Augustin.²⁰

Hva er vennskap for Augustin? For det første er det noe som bare kan *skjenkes* av Kristus. For det andre kommer denne gaven til full utfoldelse kun mellom to som lever i Kristus.

I samme brev som vi siterte ovenfor, gir Augustin uttrykk for den glede han følte da en tidligere venn fra ungdommen – Marititanus – vendte om til kristen tro. Han skriver: «Du var ikke fullt og helt min den gang du ikke var min i Kristus; samstemthet i guddommelige ting er grunnlaget for ekte vennskap, slik allerede Cicero sa.»²¹ Og lengre nede:

Hvordan kan jeg uttrykke i ord den glede og fryd jeg kjente over å finne en sann og ekte venn i ham som jeg tidligere hadde vært forenet med i ufullkomment vennskap? ... Du som tidligere hjalp meg å nyte dette dødelige livet som det søte liv, du er fra nå av sammen med meg i håpet om evig liv.²²

Etter skriftet *Bekjennelser* skriver Augustin langt mer om nestekjærlighet enn om vennskap, men reduserer ikke vennskap til blott og bar nestekjærlighet.²³ Vennskap har status som en særegen form for kjærlighet, og i *Om Treenigheten* åpner Augustin for forestillingen om Den Hellige Ånd som vennskapet mellom Faderen og Sønnen, uten at han videreutvikler denne ideen.²⁴ Mot slutten av hans liv finner vi et sterkt uttrykk for den status vennskapet alltid hadde hatt for ham. Han skriver i *Gudsstaten*:

«Hva annet gir oss trøst i dette samfunnet som er så fullt av løgn og motgang, enn uforbeholden tro, felles kjærlighet til det gode og sant vennskap?»²⁵

St. Thomas: Vennskap med seg selv og andre

Augustin er Thomas Aquinas' viktigste forløper og premissgiver – teologisk så vel som filosofisk. I Thomas' etiske tenkning får imidlertid Aristoteles avgjørende betydning. Ikke minst i dydslæren og vennsapsfilosofien. Det ser vi allerede i måten Thomas strukturerer vennskapets fire kjennetegn på, som a) det å ønske den andre vel for hans egen skyld, b) gjensidighet, c) fellesskap/kommunion og d) kommunikasjon.²⁶ De to siste kjennetegnene har paralleller til Augustins tanke om samstemthet, men her skal vi konsentrere oss om de to første kjennetegnene. «Ifølge filosofen», sier Thomas, «har ikke alle former for kjærlighet karakter av vennskap, bare i de tilfeller hvor noen er sammen ut fra

velvilje, det vil si når vi elsker noen på en slik måte at vi ønsker dem alt godt.»²⁷ For Thomas leder denne kjærligheten mennesket bort fra selvopp-

tattheten, hen mot vennen som er «hans andre selv».²⁸ «Et lykkelig menneske trenger venner ... for å gjøre det gode, det vil si for å gjøre godt mot dem; for å kunne glede seg over det gode de gjør, og for å få hjelp av dem til å gjøre det gode.»²⁹

Overraskende nok understreker Thomas at en slik kjærlighet forutsetter at den som elsker, først er *venner med seg selv*. Hva mener han med det? Utgangspunktet hans er Skriftens ord om å «elske din neste som deg selv».³⁰ Thomas radikaliserer disse ordene og går så langt som til å si at vi må elske oss selv høyere enn den andre. Dette skal ikke forstås i motsetning til Paulus' ord om kjærligheten som ikke søker sitt eget (1 Kor 13,5), for det siste er et karakteristikum også ved vennskapets kjær-

lighet. Men Thomas tar på alvor sammenhengen mellom disse to: Man må ønske seg selv vel for virkelig å kunne ønske det beste for andre. Vi finner en gjenklang av denne innsikten hos forfatteren Georges Bernanos når han lar den døende landsbypresten utbryte: «Det er lettere enn man tror å hate seg selv. Men hvis alt hovmodet var dødt i oss, måtte nåden over all nåde være å elske seg selv ydmykt, som et hvilket som helst av Jesu Kristi lidende lemmer.»³¹

Det er selvsagt en vekselvirkning i det forholdet som Thomas drøfter, mellom vennen og den som elsker vennen. For en av gavene ved vennskapet er å motta evnen til å se seg selv slik vennen ser en, og dermed utvikle et sannere blikk på seg selv.

«Den andre» kan hjelpe oss både til å oppdage oss selv og til å bevege oss utover oss selv. Dette anliggendet i Thomas' vennsapsfilosofi har den sveitsiske teologen

Hans Urs von Balthasar videreutviklet.³² Virkeligjørelsen av Guds plan skjer aldri alene, sier Balthasar, og han tar utgangspunkt i den mest grunnleggende

menneskelige relasjonen, mellom mor og barn. Barnets «jeg» vekkes til selverkjennelse av morens «du», i blikk-utvekslingen mellom de to, i morens smil til barnet. Dette forholdet er ikke lukket, sier Balthasar, men barnets erkjennelse av seg selv i «den andre» gir barnet mulighet til å møte det guddommelige «du».³³ For gjennom morens smil får barnet et glimt av det høyeste gode. Så også med alle andre relasjoner mellom mennesker – inkludert vennskap: De er glimt av den kjærlighet som er utgangspunktet for all annen kjærlighet: personrelasjonen mellom Faderen, Sønnen og Ånden. Det er i denne betydning kjærligheten og vennskapet er noe gitt. Kjærligheten er deltakelse i den guddommelige selvhengivelsen.



«Hva annet gir oss trøst i dette samfunnet som er så fullt av løgn og motgang, enn uforbeholden tro, felles kjærlighet til det gode, og sant vennskap?»

Augustin

Vennskapets gave og kall

Alle disse kristne tenkerne er smertelig klar over alt det som hindrer kjærligheten og vennskapet i å spire i den falne verden. Derfor gir de også praktiske råd om hvordan vennskap kan bevares. Jeg vil avslutningsvis fremheve tre slike perspektiv.

Ettersom vennskap anses som en dyd, innebærer det at vennskap er knyttet til gode vaner. Når C.S. Lewis fremholder at vennskap er den mest åndelige formen for kjærlighet, minner han samtidig om viktigheten av stadig å be om guddommelig beskyttelse. Også Augustin understreker nødvendigheten av bønn i vennskapet, noe som springer ut av hans overbevisning om at vennskapet er gave ovenfra.³⁴

Augustin fremhever også betydningen av at venner trener seg i å gjøre det gode sammen. Når venner gjør det gode, blir de mer seg selv, og vennskapet styrkes. I *Epistula* 58 skriver Augustin:

Når du har lest dette brevet, bruk det da som en usynlig bro til mitt hjerte, og se hva som der utspiller seg i relasjon til deg. Der avdekkes for kjærlighetens øye det kjærlighetens kammer som vi beskytter mot verdens bekymringer når vi tilber Herren. Der vil du se hvor stor min glede er når jeg ser dine gode gjerninger – den kan ikke uttrykkes gjennom min penn og mine ord, siden den brenner og gløder som et offer til ham som gav deg å gjøre det gode. Gud være takk for hans usigelige gaver.»³⁵

For det tredje kan et vennskap bare bevares så lenge det finnes respekt for det mysteriet som «den andre» alltid representerer. Vennskap forstått som det å ønske den andre vel for den andres skyld, impliserer en åpenhet for «den andres annethet», hvor den andre aldri reduseres til et middel, men anerkjennes som gave og mysterium. Dette aspektet finner vi hos Balthasar, blant annet i en

av hans refleksjoner om spillet mellom tilsløring og avdekning i kjærligheten mellom personer. Menneskelige personer har det til felles med Gud at de er mysterier som aldri kan gjøres til objekter, som om vi forstår dem fullt og helt.

Til syvende og sist er det bare det som er omsluttet av mysterium, som er verdt å elske. Det er umulig å elske noe som er blottet for mystikk; det ville i beste fall være en ting man bruker til eget forgodtbefinnende, ikke en person man kan se opp til. Ingen vekst i kunnskapen, selv ikke når den skjer i kjærlighet, kan ta helt bort sløret som omgir den elskede. (...) Sett at en som elsker, tenker at han nå kjenner og har overblikk over det som er verdt å vite om sin elskede; den overbevisningen ville være det ufeilbarlige tegnet på at kjærligheten er slutt. Kjærligheten ville ikke lenger være i bevegelse; den ville ikke lenger være i stand til å kurtisere den elskede; den trenger ikke lenger overgivelse og hjelp; den vil ikke lenger være i stand til forening. (...) De elskende må igjen og igjen miste sine privilegerte blikk på helheten; de må stige inn i et slags mørke, inn i usikkerheten i møte med det mysteriet den andre er, og usikkerheten i deres manglende evne til å løse mysteriet.³⁶

Også kjærligheten *mellom venner* varer bare så lenge den andre mottas og verdsettes som mysterium og ufortjent gave.

Ståle Johannes Kristiansen er universitetslektor ved Universitetet i Bergen og underviser i RLE ved NLA Høgskolen. Han er redaktør av SEGL.

Noter

- 1 Lewis, C.S.: *The Four Loves* (London: Collins, 1960), s. 155. Min oversettelse.
- 2 Lewis: *The Four Loves*, s. 58 og 63.
- 3 Cicero: *Laelius de Amicitia* 6.20.
- 4 Aristoteles: *Den nikomakiske etikk* VIII.3.10. Norsk oversettelse: *Den nikomakiske etikk* (Oslo: Bokklubben dagens bøker, 1999), s. 158.
- 5 Se Carpenter, Humphrey: *C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien, Charles Williams and their Friends* (London: Harper Collins, 1997).
- 6 Lewis: *The Four Loves*, s. 67–68.
- 7 Carpenter, Humphrey: *J. R. R. Tolkien: A Biography* (London: Harper Collins, 1977), s. 196ff.
- 8 Lewis: *The Four Loves*, s. 58–59.
- 9 Lewis: *The Four Loves*, s. 83.
- 10 Lienhard, Joseph T.: «Friendship», i *Augustine Through the Centuries: An Encyclopedia*; red: Allan D. Fitzgerald (Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans, 1999), s. 372–373.
- 11 Lienhard: «Friendship», s. 372.
- 12 *Ep.* 258.4.
- 13 *Conf.* 4.4. Norsk oversettelse i Augustin: *Bekjennelser* (Oslo: Aschehough, 1992), s. 55.
- 14 *Conf.* 4.4.
- 15 *Conf.* 4.9.
- 16 *Ep.* 155.1.1.
- 17 *Ep.* 258.
- 18 Alypius var fra Augustins hjemby Tagaste, mens Nebridius var fra Kartago.
- 19 Broder André Marie karakteriserer ham som «*a friend of Augustine's mind*», mens han omtaler Alypius som «*a friend of Augustine's heart*». Se Broder André Marie: «Friends Forever: St. Augustine, Friendship, and Catholic Evangelism». Publisert på http://catholicism.org/downloads/St_Augustine_Friendship.pdf.
- 20 *Conf.* 8.12. Augustin: *Bekjennelser*, s. 154.
- 21 *Ep.* 258.1–5.
- 22 *Ep.* 258.2.
- 23 Lienhard: «Friendship», s. 373.
- 24 *De Trinitate* 7.6.11.
- 25 *De Civitate Dei* 11.4.
- 26 Se Lenow, Evan: «The Forgotten Virtue of Friendship: Thomistic Friendship and Contemporary Christian Ethics», publisert på <http://evanlenow.files.wordpress.com/2011/06/the-forgotten-virtue-of-friendship-ets-2011-paper.pdf>.
- 27 Thomas Aquinas: *Summa Theologica* II–II.23.1.
- 28 *ST* I–II.28.1.
- 29 *ST* I–II.4.8.
- 30 Blant annet i *ST* II–II.25.4. Vi finner samme tanke hos Augustin i *De Doctrina Christiana* 1.23.
- 31 Bernanos, Georges: *Underet i de tomme hender* (Oslo: Land og kirke, 1951), s. 291.
- 32 Se Bonnici, John S.: *Person to Person: Friendship and Love in the Life of Hans Urs von Balthasar* (New York: Alba House, 1999).
- 33 Balthasar, Hans Urs von: *Spiritus Creator: Skizzen Zur Theologie III* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1967), s. 13. Og: *Unless you Become Like This Child* (San Fransisco: Ignatius, 1991), s. 16.
- 34 Se Broder André Marie: «Friends Forever: St. Augustine, Friendship, and Catholic Evangelism».
- 35 *Ep.* 58.2.
- 36 Balthasar, Hans Urs von: *Theo-logic Vol 1* (San Francisco: Ignatius, 2000), s. 209–210.



I det øyeblikk vårt hjerte er bundet,
er vår hånd fri.

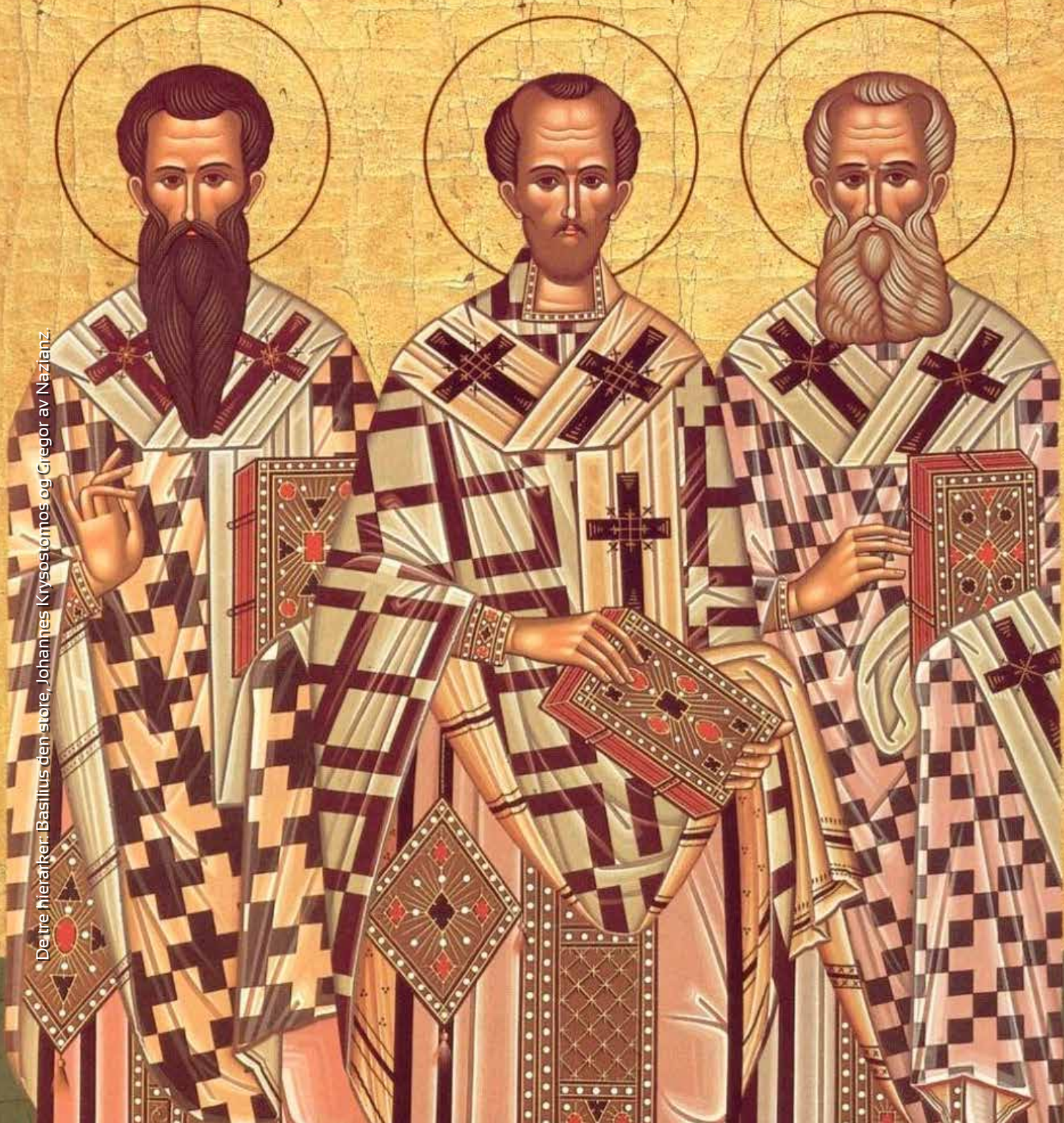
G.K. Chesterton: *Ortodoksi*

ΟΙ ΤΡΙΕΙΣ ΙΕΡΑΡΧΑΙ

ΒΑΣΙΛΕΙΟ

ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟ

ΓΡΗΓΟΡΙΟ



De tre hierarker: Basilus den store, Johannes Kryssostomos og Gregor av Nazianz.

Peder K. Solberg

Et sårmerket vennskap

Gregor av Nazianz og Basilius av Cesarea

Vennskap er en bærende kraft i kirkens tradisjon og historie, langt viktigere enn vi ofte reflekterer over. Gjør et dykk i historien til en hvilken som helst sentral teolog, uansett epoke; du vil måtte lete langt etter eksempler på dem som ikke hadde minst én nær venn som fikk avgjørende betydning for hans eller hennes liv, tanke og teologi.

SE Som den hellige Augustin skriver: «To ting er grunnleggende i denne verden: livskraft og vennskap. Gud skapte mennesket og ga det livet, eksistensen. Dette er livskraften. Men om de ikke skal forbli ensomme, må det finnes vennskap.» Blant Augustins egne trofaste venner finner vi den hellige Alypius, som fulgte ham gjennom store deler av livet og til slutt også ble biskop i Tagaste.

Selv ikke de mest hardtslående personlighetene sto helt alene. Augustins samtidige, den hellige Hieronimus, som gjennom sin skarpe tunge og enda skarpere penn (Augustin var selv blant dem som ble rammet av den) skapte seg uvenner i øst og vest, støttet seg i sitt arbeid i vesentlig grad på vennskapet med den hellige Paula og flere av kvinnene i hennes kommunitet i Betlehem. Da, som nå, kunne nære vennskap på tvers av kjønnene skape spekulasjoner. Rykter om upassende forhold spredte seg, og noen forsøkte å «dokumentere» det ved å legge en kvinnekjortel i Hieronymus' seng om natten. Hiero-

nymus, sies det, tok den like gjerne på seg da han om morgenen gikk for å be *matutin*!

Ingen fant noen holdbarhet i påstandene om upassende forhold. Anklagene er likevel et for oss gjenkjennelig eksempel på hvordan vennskapets erotiske dimensjon ofte fantasiløst reduseres til rent seksuelle kategorier. Tiltrekningskraften i et nært vennskap er et viktig tema i gresk tradisjon fra Platon og Aristoteles (vi kjenner det også fra jødisk tradisjon, for eksempel i forholdet mellom David og Jonatan), som også videreføres i kristen sammenheng. Samtidig kritiserer kristne teologer som den hellige Gregor av Nazianz de greske filosofene for å være ute av stand til å praktisere den avholdenheten de selv satte så høyt, og slik redusere vennskapets skjønnhet til et middel for egen nytelse.

Gregor og Basilius

Det er nettopp vennskapet mellom teologene, kirkefedrene og helgenene Gregor av Nazianz (329–390) og Basilius

av Cesarea (329–379) vi skal hente noen glimt fra i det følgende. Sammen med Basilius' yngre bror, som også het Gregor (senere biskop av Nyssa), ble disse såkalte «kappadokiske» fedrene det nærmeste østkirken kommer teologer med innflytelse på et nivå som Augustin har hatt i vestkirken. Skal man forstå østkirkens grunnleggende teologiske «rasjonale», må man lese kappadokierne.

Basilius og Gregor av Nazianz regnes sammen med den noe senere St. Johannes Krysostomos som østkirkens tre «hierarker», de fremste kirkelærerne. Basilius' regler og rådgivning for kommunitetsliv etablerte seg som østkirkens eneste klosterregel frem til i dag, og var også en viktig inspirasjonskilde for Benedikts regel. Organiseringen av det diakonale arbeidet for fattige og nødstilte har dessuten gjort Basilius kjent som historiens første grunnlegger av sykehus- og hospits-institusjoner. Som teolog fikk ikke minst hans bok *Om Den Hellige Ånd* stor betydning for den kirkelige avklaringen av synet på Åndens plass i Treenigheten.

Det var likevel Gregor av Nazianz som i ettertiden fikk tilnavnet Teologen, en tittel som er blitt bare to andre i kirkens historie til del, nemlig apostelen og evangelisten Johannes og Simeon den nye Teologen (ca. 949–1022). Gjennom sine 45 bevarte prekener, og en omfattende poetisk produksjon og brevkorrespondanse, satte Gregor en «gullstandard» for treenighetsteologisk refleksjon. Uten sammenligning ble han den mest leste og kommenterte oldkirkelige forfatteren i gresk tradisjon.

De berømte bekjennelsesformuleringene om Den Hellige Ånd fra kirkemøtet i Konstantinopel i 381, som ennå gjenlyder søndag etter søndag i den verdensvide kirken, kan på mange måter ses som et gjennomslag for Basilius' og Gregors teologiske konsepsjon. Samtidig var de to altså også nære venner. I et av sine lengre, selvbiografiske dikt, *De vita sua*, skriver Gregor om studietiden deres sammen i Athen på 350-tallet, fra de begge var omkring 20 år:

Med ham delte jeg mine studier, mitt bosted, mine tanker. Og om jeg får skryte litt: Vi dannet et par som ble berømt i hele Hellas. Alt hadde vi felles, og én sjel forente våre to atskilte kroppar. Det som særlig brakte oss sammen, var dette: Gud og en lengsel etter de høyere ting. For fra det øyeblikket vi oppnådde det nivået av fortrolighet at vi lukket hverandre inn i våre hjerters dypeste hemmeligheter, ble vi enda sterkere bundet sammen av våre lengsler, for samklangen styrker hengivenhetens sammenføyning.¹

Vennskapets forankring

Det er ikke bare gjennom Gregors selvbiografiske diktning vi får et innblikk i dette vennskapets innhold og dybde. Fra begges hånd har vi en omfattende samling brev, som inneholder korrespondanse dem imellom. Gregor publiserte også etter Basilius' død en gravtale som, om den noen gang ble holdt muntlig (noe som er tvilsomt), ville ha vart et par timer. Her forteller han om hvordan han, ved Basilius' ankomst til byen, reddet ham fra en pinlig og fornedrende opplevelse i forbindelse med «initiering» av ferske studenter, ikke ulikt slikt som vår tids studenter kan oppleve i det som kalles «fadderuka». Herfra fant de to sammen i et dypt vennskap:

Etter som tiden gikk, vokste vår gjensidige hengivenhet og vår felles kjærlighet til filosofien. Vi var alt for hverandre: romkamerater, «messekamerater» og fortrolige venner, med ett formål i livet og en hengivenhet for hverandre som vokste stadig varmere og sterkere. Kjærlighet til det kroppslige som forgår, er like flyktig som vårens blomster. Flammen dør ut sammen med brenselet som tente den, begjæret kjølner når drivkraften avtar. Men den kjærligheten som er guddommelig og avholdende og rettet mot det uforgjengelige,

er ikke bare varig: Jo klarere dens blikk for skjønnheten blir, jo nærmere binder den fast til seg, og til hverandre, hjertene til dem som elsker det samme.

Den gjensidige hengivenheten har altså, slik Gregor beskriver det, en annen forankring enn fascinasjonen for den andre. Den dype fortroligheten springer ut av en felles kjærlighet til det uforgjengelige gode og skjønne. I lengsel og søken mot dette gjenkjenner man den andre som søker det samme, og fortroligheten oppstår. Langt senere formulerer C.S. Lewis noe av det samme når han sier: «Vennskap fødes i det øyeblikket én mann sier til en annen: – Hva! Du også? Jeg trodde ingen andre enn jeg selv ...»

Vennskapet de erfarte i denne tiden, vekker fortsatt sterke følelser hos Gregor etter Basilius' død:

Hvordan kan jeg tale om dette uten gjennom tårer? Det samme håpet brant i oss begge, og en lidenskap som avskyr misunnelsen, nemlig filosofien. Misunnelse kjente vi ikke, rivalisering tjente oss begge. Vi kjempet ikke for å være foran den andre, men for å dele utbyttet med den andre; den andres omdømme gjorde vi til vårt eget. Det virket som vi hadde én sjel som bodde i to kropp, og selv om vi ikke må tro dem som påstår at «alle ting er i alt», ville dette for vår del gi mening, slik som vi levde i og med hverandre.

Den felles målsetningen var dyden, forteller Gregor, eller hva vi i dag ville kalle det sanne, gode og rette livet; å leve i samsvar med «håpet der fremme». Med dette for øye rettet de sine liv og sine handlinger mot målet og skjerpet hverandre som en kniv sliper en annen: «Vi lot den andre være en standard for oss selv.»

Et vennskap slår sprekker

Et radarpar var de to, altså. Uatskillelige, og med en kombinasjon av uvanlige intellektuelle evner og ungdommelig pågangsmot. Gregor overdriver ikke når han skriver at deres berømmelse nådde ut i hele Hellas. Blant medstudenter ble de etter hvert også svært populære. En lysende karriere som professorer i Athen lå klar foran dem. Slik gikk det ikke. Ikke bare vokste tvilen i begge to om det intellektuelle livet var det rette. Fascinasjonen for den asketiske tradisjonen, slik den vokste frem med eksplosiv hastighet i ørkenen i Egypt og i Syria på denne tiden, grep fatt i dem. Samtidig vokste også en gryende bevissthet om ansvaret for Kirken og dens kamp om tro og lære i kjølvannet av omveltningene under keiser Konstantin. Sammen forsøkte de å meisle ut en retning for livet som kunne kombinere det kontemplative med det aktive.

Mot slutten av tiden i Athen kommer også en kile til syne i vennskapet. Såret denne kilen forårsaker, skal etter hvert komme til å vokse seg så stort at i alle fall Gregor aldri blir ferdig med det. I *De vita sua* skriver han langt senere:

Hva skjedde med deg?
Hvordan kunne du kaste meg bort så plutselig?
Måtte det rives bort fra dette livet,
det som kalles vennskap,
og som behandler sine venner slik.

Den opprivende skuffelsen formidles her med samme styrke som hengivenheten i det opprinnelige vennskapet. Hva har skjedd? Historien slik den utspinner seg i de omkring 25 årene fra studietiden i Athen til Gregor skriver dette, kjenner vi bare bruddstykker av, noe som til en viss grad overlater oss til spekulasjoner. Skuffelsen Gregor setter ord på, er vokst frem over lang tid, den er resultat av en lengre prosess der han med en bitter undertone ser hele vennskapet i et nytt lys. Men noe

skjer åpenbart allerede i forbindelse med oppbruddet fra Athen.

Fra Basilius' side kan det se ut som at han i første omgang innser at han trenger en pause fra den intense uatskilleligheten. Sammen har de planlagt å bygge et kommunitetsfellesskap, men så reiser Basilius, uten forvarsel, til Egypt og senere til Syria for å besøke ulike kommuniteter i disse områdene. Deretter reiser han til hjemtraktene og til familiens landsted ved Pontus i den nordlige delen av Anatolia (i det nåværende Tyrkia), med tanke på å etablere en kommunitet der.

Gregor blir igjen i Athen før han kalles hjem av sin far, biskopen i Nazianz i Kappadokia, for å assistere ham både i kirken og i hjemmet. Det er fra denne tiden vi har den tidligste skriftlige korrespondansen mellom de to vennene. Her kommer det frem at Basilius har ønsket at Gregor skulle komme til Pontus og være med å bygge kommuniteten der.

Gregor beklager seg over at en «annen lov», den som befaler å ta vare på sine foreldre, har måttet veie tyngre enn vennskapets forpliktelser. Samtidig ber han om at de inntil videre kan besøke hverandre når de har mulighet, og leve ut kommunitetslivet de har drømt om, i den grad det er mulig gjennom disse besøkene.

I korrespondansen som følger, går det frem at Gregor har besøkt Basilius. Samtidig aner vi bak en humoristisk og ironisk dispuTT om fortrefFeligheten ved egen hjem-plass og begredeligheten ved den andres, en sårhet som vokser frem hos Gregor. I Athen hadde de et felles prosjekt. Nå er det som om Basilius bare ser sitt eget og vil ha Gregor med i «sitt» prosjekt. Asymmetrien som Gregor opplever kommer til syne i vennskapet, skal komme til å utvikle seg ytterligere de kommende årene.

I spennet mellom idealer og kirkepolitisk virkelighet

Basilius trekkes stadig sterkere inn i de kirkepolitiske utfordringer og lar seg etter hvert ordinere til prest i Kappadokias hovedstad Cesarea. Gregor er svært skeptisk til denne ordinasjonen. Han mener at forutsetningen for et felles kommunitetsprosjekt nå forvitrer, ettersom Basilius er blitt bundet til det kirkelige embetets forpliktelser. Så skjer det utrolige at Gregors egen far bokstavelig talt overrumpler ham under en gudstjeneste og ordinerer også ham til prest. I harnisk forlater Gregor kirken, reiser til Basilius og blir borte i tre måneder. Basilius klarer etter hvert å overtale ham til å reise tilbake og akseptere presteembetet.

Det går noen år med jevnlig kontakt, men en dag får Gregor et brev fra Basilius der han skriver at han er svært syk. Han antyder at han kan være på det siste, og Gregor reiser i all hast og dyp fortvilelse til Cesarea, for der å

oppdage at Basilius er høyst oppegående, i ferd med å forberede bispevalg i Cesarea og ønsker Gregors støtte til å fremme sitt eget kandidatur!

Gregor blir svært opprørt. Basilius på sin side (som betyr at han faktisk var syk) er opptatt av deres forpliktelse til å ta kirkelig ansvar. Det står om kirkens sjel: Det asketiske kommunitetslivet har sin tid, og han har selv gått inn i det med hud og hår, men nå er det tid for å bruke sine evner der kirken trenger det mest. Om han i senere korrespondansen indirekte erkjenner at han har lurt Gregor, er det fordi han visste at Gregor ikke ville la seg lokke av et bispevalg, og nettopp det viser at han fortsatt lever i sitt ungdommelige svermeri! Med Gregors støtte blir Basilius valgt til biskop, men vennskapet har fått en alvorlig knekk.

Denne knekken blir ytterligere forsterket noen år senere, når Basilius sammen med Gregors far mer tvinger enn overtaler Gregor til å akseptere å bli biskop av Sasi-



«Alt hadde vi felles, og én sjel forente våre to atskilte kroppar. Det som særlig brakte oss sammen, var dette: Gud og en lengsel etter de høyere ting.»

ma («et sølete veikryss», kaller Gregor det foraktelig og besøker aldri stedet). Gjennom å utvide antall bispeseter under sin jurisdiksjon som metropolitt i Cesarea, og innsette biskoper som er lojale mot ham, styrker dette Basilius' kirkelige posisjon. Også hans yngre bror Gregor blir utnevnt til biskop av Nyssa i denne kirkelig-strategiske manøveren. Assymmetrien i vennskapet har imidlertid for Gregor nå nådd sin kulminasjon. Basilius vet hvor fortvilet han var da faren tvangsordinerte ham til prest. Her går Basilius i allianse med faren og tvinger ham til å akseptere også bispeordinasjonen mot sin vilje.

Det går opp for Gregor at det som for ham skulle være et likebyrdig vennskap, for Basilius kanskje aldri har vært det samme. Basilius har forstått seg selv som lederen, som den som skulle gå foran, og for ham var det naturlig at personlige affeksjoner måtte vike for det som opprinnelig var vennskapets forutsetning: det felles mål.

«Én ting har vi lært av ditt vennskap: å ikke stole på venner», skriver Gregor til Basilius. Til tross for at de hele veien, også frem til Basilius' død, står last

og brast i kampen for kirkens tro og lære, repareres forholdet aldri helt. Og selv om Basilius etter hvert får en svært betydningsfull rolle på den ortodokse fløyen, synes Gregor stadig han er for vag, for «balanserende». I sitt forsøk på å samle flest mulig og ikke støte bort dem som er usikre, men «av god vilje», er Basilius tilbakeholden med å spissformulere konsekvensene av troen på Åndens guddommelighet, for eksempel ved å si at også Ånden er «av samme vesen» som Faderen. For Gregor fremstår det som om den djerpe troens stridsmann han kjenner, må vike for den kirkepolitiske taktikeren.

Tolkningen av et vennskap

Når Basilius dør bare 49 år gammel, blir det for mye for Gregor. Han klarer ikke å komme seg i begravelsen. Han vet tydeligvis ikke hvordan han skal komme til rette



Med dette for øye rettet de sine liv og sine handlinger mot målet og skjerpet hverandre som en kniv sliper en annen.

med følelsene sine. Først tre år senere, til årsdagen for Basilius' død, får han samlet seg til å skrive sin gravtale. I mellomtiden har Gregor selv vært kastet inn i kirkekampens sentrum i Konstantinopel, også det en arena han måtte forlate i skuffelse.

Keiser Teodosius ville ha denne veltalende ortodoksiens stridsmann til biskop i hovedstaden, og Gregor aksepterte posisjonen. På det berømte kirkemøtet i 381, som Gregor i kraft av sin posisjon er satt til å lede, er det imidlertid noen delegater som innvender at han allerede er biskop av Sasima, og at en biskop, ifølge bestemmelsene fra Nikeamøtet i 325, ikke kan flytte fra et bispedømme til et annet. Gregor holder en kort avskjedstale, forlater hele møtet og trekker seg tilbake fra den kirkelige offentligheten for alltid. Resten av sitt liv lever han tilbaketrukket på sitt eget landsted. Her samler og redigerer han hele sitt forfatterskap og skriver samtidig det

meste av sine dikt i denne perioden. Nå er han endelig også i stand til å tolke vennskapet med Basilius. Til å hedre sin venn som tidens store kirkeleder,

som et fyrtårn for kirken. Basilius «den store», titulærer Gregor ham, og siden har nettopp dette tilnavnet blitt stående ved Basilius.

Nå kan Gregor endelig også beskrive Basilius' kirkelige kamp med sympati. Selvoppofrende sto han som en påle mot trusler og motbør, om det så var keiserens egen utsending som truet med tortur og henrettelse. Basilius vek ikke. Han kjempet ikke en kamp for seg selv eller for sin egen karriere, men for Kristus og Kirken. Også i den kirkelige strategien Gregor selv ble involvert i, kan han nå se Basilius' genialitet. Men, beklager han, i denne saken ble han selv trukket inn som et «vedheng»:

Hvor mye jeg enn beundrer hans opptreden (...) i denne saken, er det umulig for meg å gi min tilslutning. For jeg vil anerkjenne mine

egne følelser i forhold til dette (...) – jeg mener skiftet og troløsheten i hans behandling av meg, opphavet til en smerte selv ikke tiden har utslettet. For dette [ordinasjonene] er årsaken til de de løse trådene og den manglende sammenhengen i mitt eget liv. Det har frarøvet meg å praktisere (...) det filosofiske (asketiske) livet. (...) Til hans forsvar, om dere tillater meg, kan jeg si at hans tanker overgikk det menneskelige. Før sin død var han allerede overkommet verdslig innflytelse, hans eneste interesse var det åndelige. Hans respekt for vennskapet ble ikke forminsket av at han, ved dette tilfellet alene, satte dets krav til side når det kom i konflikt med hans overordnede plikt overfor Gud, og når målsetningen han hadde for øye, var av større viktighet enn de interessene han så seg tvunget til å sette til side.

Det formelig lyser av disse formuleringene at Gregor kjemper med seg selv. I sitt forsøk på å forstå, respektere og lovprise Basilius' rasjonale, forsøker han samtidig å beskrive ham som en sann og trofast venn, tross alt. Men når han helt i mål? Vennskapets forpliktelse, som i sammenhengen må forstås som en del av den «verdslig innflytelsen», er overkommet i lydighet mot det som er enda mer overordnet. Men er det kanskje vel så mye den fremdeles elskende vennen Gregors forsøk på å «frikjenne» den han elsker, på tross av sine sårede følelser, som skinner igjennom her?

For oss som lesere, mer enn 1600 år senere, kan det være fristende forsøke å tolke utviklingen av dette fascinerende vennskapet. Hvorfor raknet det? Var det Basilius som til stadighet strakk, og kanskje svek, vennskapet for sine egne (og det han mente var begges) formål? Eller ser vi gjennom Gregors nostalgiske tilbakeblikk en idyllisering av og en forventning til vennskapet som var nødt til å slå sprekker og falle i grus? Ble intensiteten for tung å bære, å opprettholde? Og i en videre sammenheng: I lys

av den enorme innflytelsen de to vennene fikk på kirkens læremessige og organisatoriske konsolidering på 300-tallet: Ville vennskapet blitt like fruktbart om det ikke hadde blitt utfordret av spenninger og konflikter?

Slike spørsmål er vanskelig å finne entydige svar på. Én ting vet vi i alle fall: Om Basilius fikk «*the upper hand*» i vennskapet og konkretiseringen av det mens han levde, snudde rollene etter hans død. Som Basilius' nærmeste venn ble det Gregors og Basilius' yngre bror, Gregor av Nyssa, sin oppgave å videreføre og fortolke Basilius' teologiske og kirkelige prosjekt. Om Basilius la mange av premissene, var det Gregors samlede teologiske konsepsjon, på vegne av dem begge, så å si, som kom til å prege Kirken for all ettertid. Alle brevene vi har fra Basilius' hånd, er samlet og utgitt av Gregor. Og de konkrete beskrivelsene av vennskapet ellers er, som leseren vil ha merket, sett gjennom Gregors øyne.

Om enn fortsatt preget av sår som ikke har grodd, er dette likevel den trofaste og elskende vennens blikk, slik det kommer frem i dette poetiske gravskriftet som får avslutte dette lille innsynet i et av kirkehistoriens mest fascinerende – og mest innflytelsesrike – vennskap:

Epitafium til Basilius

Jeg hadde tenkt at en kropp like gjerne kunne
leve uten en sjel,
som jeg uten deg,
Basilius, Kristi kjære tjener;
men du er borte, og jeg er tilbake.
Hva vil nå skje med oss?
Vil du, når jeg en gang reises opp,
la meg stå der sammen med deg, i de velsignedes kor?

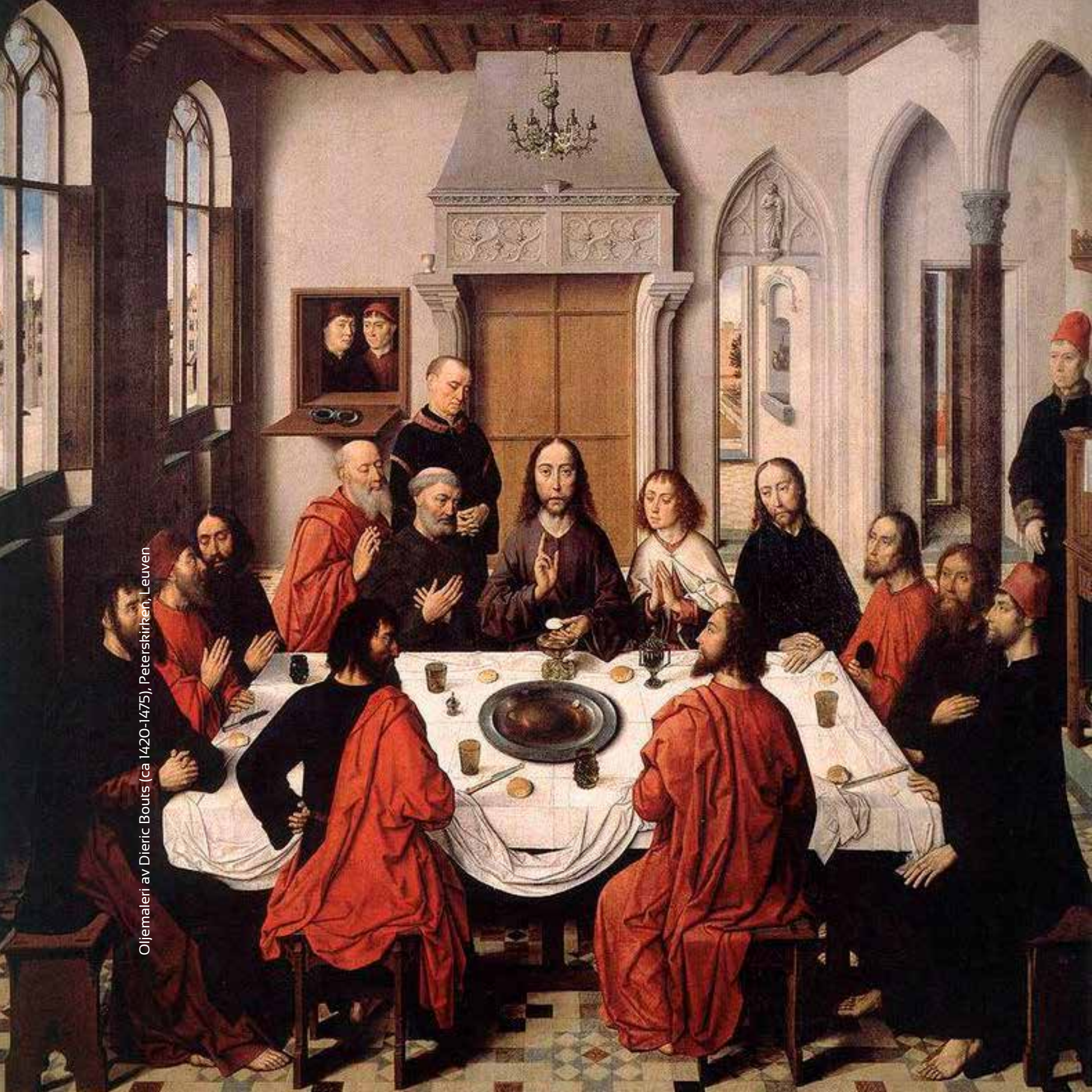
Nei, forlat meg ikke her! Jeg sverger ved min grav,
jeg vil ikke forlate din, ikke frivillig.
På det gir jeg deg Gregors ord.

Peder K. Solberg (f. 1972) er medredaktør i SEGL og høgscolelektor i kirkehistorie ved NLA Høgskolen i Bergen.

Noter

- 1 Alle oversettelser i artikkelen er mine. Originaltekstene til Basilius' og Gregors tekster finnes i tekstkritisk utgave i *Patrologia Graeca*, vol 29–32 og 35–38. Enkelte tekster av Gregor og Basilius er oversatt til svensk på Artos forlag, inklusiv utdrag av deres brev i serien *Patristisk Bibliotek*. Store deler av deres arbeider finnes i dag i ulike oversettelser til engelsk.

Oljemaleri av Dieric Bouts (ca 1420-1475), Peterskirken, Leuven



En mengde vise er verdens redning

Jesu venner, Guds venner

Jesu avskjedsord til sine disipler kvelden før han døde, er et testamente som ikke bare inneholder det han ønsker de skal huske, men hva de skal være og gjøre. Blant disse ordene er anerkjennelsen av at disse disiplene er hans «venner» (Joh 15,14–15). Som hans nåtidige disipler, vet vi at disse ordene er rettet også til oss, for Skriftens ord er ord talt til oss – Guds levende ord.

STE Vi kjenner godt betydningen av vennskap i våre liv og hvordan vennskap blir til. Vi kan tenke på vennskap med Jesus, vennskap med Gud, på samme måte. Som i ethvert menneskelig vennskap, behøves et svar når en annen tar initiativet til å bygge en relasjon. Det er ikke nok med initiativ fra én av partene. Så hva skal vi svare på initiativet Gud tar i forhold til oss? Hva er dette vennskapet med Jesus? Hvordan næres det?

Svaret finnes ikke bare i Jesu ord til disiplene under hans offentlige virke, men i andre bibeltekster som snakker om «Guds venn(er)». En av disse er Jak 2,23, hvor Abraham blir kalt «Guds venn», det eneste bibelstedet som navngir en bestemt person som Guds venn.¹ Vi kan lære mye av Abrahams liv om hva det innebærer å leve i vennskap med Gud.

Mindre kjent er kanskje to tekster om temaet fra Visdommens bok, som er del av den katolske kanon, men som regnes som «apokryf» i protestantisk tradisjon.² Ifølge disse tekstene blir man Guds venn ved å søke den

visdom som er av Gud, og leve i henhold til visdommens rettledning. I denne sammenheng betyr visdom ikke så mye det å tilegne seg en bestemt kunnskap, men å lære en måte å leve på. Er ikke det å være en kristen disippel, nettopp dette?

Vennskap med Gud, vennskap med Jesus, dannes gjennom en dypt personlig relasjon til Guds visdom, hvis gaver forvandler: «Bruk den, og du blir Guds venn» (Visd 7,14). Dette vennskapet er ikke bare til for vår egen skyld. Misjon eller tjeneste for andre er en integrert del av vennskap med Gud. Visdommens bok snakker om en profetisk misjon: «[F]ra slekt til slekt tar [visdommen] bolig hos hellige mennesker og gjør dem til profeter og Guds venner» (Visd 7,27). Jesus snakker om å bære frukt: «[J]eg har utvalgt dere og satt dere til å gå ut og bære frukt ...» (Joh 15,16).³

Dette er et oppdrag vi ikke kan ta lett på, for som kong Salomo instruerer oss: «En mengde vise er verdens redning» (Visd 6,24).⁴ Det er de som er vise etter Guds

Vennskap

visdoms standard, som er Guds venner. Det er de som lever etter rettledningen fra Guds visdom, som kan tale et profetisk budskap til verden, ord om forløsning, som vårt slektsledd og vår tids verden så desperat trenger å høre.

La oss nå se på Visdommens undervisning om hvordan vi kan bli slike venner av Gud og profeter og bære frukt i vår verden.

Vennskap med Gud i Visdommens bok

På samme måte som i Salomos ordspråk 8,1–9,6, blir Visdommen i Visd 6,1–11,1 beskrevet som et personifisert Guds attributt.⁵ En slik personifikasjon åpner muligheten for et personlig møte med Visdommen. Hun – både det greske og det hebraiske ordet (*sophía*; *hokmâ*) for visdom er i hunkjønn⁶ – blir skildret som en lærer som ikke bare inviterer mennesker til å søke henne, men aktivt søker dem (se Visd 6,12–19; se også Ordsp 1,20–33; 8,1–21). Det er Visdommen som tar initiativet, men et menneskelig svar er nødvendig. Husk at det er visdommen som gjør et menneske til en Guds venn (se Visd 7,14).

Det er verd å merke seg det særskilte innholdet i Visdommens bok 6,1–11,1. Kapitlene inneholder kong Salomos belæring av andre herskere om å søke Guds visdom (se Visd 6,1) slik han selv har gjort (se Visd 7,7). Dette siste er en allusjon til Salomos bønn ved begynnelsen av sin regjeringstid, slik den er beskrevet i 1 Kong 3. Ordene som brukes der, er svært instruktive. Salomo ber om å få et «et lydhørt hjerte, så jeg kan styre ditt folk og skille mellom godt og ondt» (1 Kong 3,9). Gud forstår dette som en bønn om innsikt og om det å kunne skjelne mellom rette og gale avgjørelser og dommer, en bønn om «evne til å høre hva som er rett» (1 Kong 3,11). Guds svar er å gi Salomo «et hjerte som er (...) klokt og forstandig (1 Kong 3,12)». Salomo forstår at Guds visdom først og fremst er noe som angår «hjertet» – forstått som menneskets sentrum, ikke bare emosjonelt, men også intellektuelt og viljemessig.

Begge steder vi møter Salomos bønn, hører vi at han erkjenner sine menneskelige begrensninger og nød: «Jeg

er (...) en ung og uerfaren mann» (1 Kong 3,7). «Jeg er et dødelig menneske som alle andre» (Visd 7,1; se også 9,5). En slik selverkjennelse er viktig. Det er helt nødvendig å erkjenne sitt behov for Guds veiledning hvis man skal være åpen for å motta hans visdom. Kanskje blir Visdommen så ofte beskrevet som en lærer i disse tekstene nettopp for å understreke dette poenget. Visdommen er læreren hvis undervisning leder hennes disipler til vennskap med Gud. Visdommen «er en uuttømmelig skatt for menneskene. Bruk den, og du blir Guds venn, for det den lærer deg, gir godt skussmål hos ham» (Visd 7,14).

Visdommen skal ikke bare ønskes og søkes, men også æres (se Visd 6,21). Ja, virkelig, å ære Visdommen er å ære Gud. Når de beskriver Visdommen som et personifisert Guds attributt, refererer både Salomos ordspråk og Visdommens bok ofte til hennes «gudlike» egenskaper. Det kanskje mest bemerkelsesverdige eksempelet på dette finnes i Visd 7,22–23, en tekst som reflekterer forfatterens filosofiske bakgrunn. Her leser vi:

Visdommens ånd er forstandig; den er hellig,⁷ enestående i sitt slag, men den tar mange former. Den er fin, lettbevegelig, klar og ren; den er pålitelig, tar aldri skade, den elsker det gode. Kvass er den, den lar seg aldri hindre. Men den gjør alltid det gode og er glad i menneskene. Fast og sikker er den, og har ingen bekymringer. Den makter alt og våker over alle ting. Den gjennomtrenger dem som er rene, forstandige og fintfølende.⁸

Visdommens rettledning og nærvær forvandler, for studenten må være og bli som henne for å være i hennes selskap. Slik blir kjennetegnene som trekkes frem i Visd 7,22–23, kvaliteter som visdommens disippel streber etter å erverve, eller snarere å bli. Visdommen er hellig; derfor må den som ønsker å bli Guds venn, bli en hellig sjel (se Visd 7,27). Visdommen er ren: «Den gjennomtrenger og fyller alle ting ved sin renhet» (Visd 7,24). Slik må

også den sjel være som ønsker å være i hennes nærhet: «Visdommen vil ikke ta bolig i en sjel som pønser ut ondt, og den vil ikke bo i et legeme som brukes til synd. For lærdommens hellige ånd skyr falskhet, den flykter fra uforstandige tanker, den jages på dør når uretten kommer» (Visd 1,4–5).

Utvilsomt er det nettopp på grunn av Visdommens hellighet og renhet, hennes kjærlighet til det gode, hennes intime forening med guddommen, at Visdommens bok kan hevde, slik den greske teksten ordrett lyder: «En mengde vise er verdens redning» (Visd 6,24). Og slik må det være, fra slektledd til slektledd.

Abraham blant «Guds venner»

Visdommens virke fra Adams til Moses' slektledd blir utfyllende presentert i kapittel 10–11 i Visdommens bok. Det er lett å se at menneskene som beskrives (det er enkelt å gjenkjenne dem selv om de ikke nevnes ved navn), er «Guds venner» og at visdommens virke i dem er «verdens redning».

For denne artikkelens tema er det som sies om Abraham, av særlig interesse: «Dengang menneskenes onde samråd endte med full forvirring, var det visdommen som fant den rettferdige og bevarte ham ulastelig⁹ for Gud, ja, gav ham styrke så han ikke sparte sin kjære sønn» (Visd 10,5). Merk at det var Visdommen som først fant Abraham, akkurat som det er Gud som først gir sin befaling til Abraham i 1 Mos 12,1.

Jak 2,23 sier at «Abraham trodde Gud, og derfor regnet Gud ham som rettferdig», og han ble kalt 'Guds venn'. Den første delen av verset er et sitat fra 1 Mos 15,6. Konteksten for drøftelsen i Jakobs brev har å gjøre med at Abraham ble rettferdiggjort ved både sine gjerninger og sin tro da han var villig til å ofre Isak på alteret (se Jak 2,21–22 og 1 Mos 22,1–19). Merk at Visd 10,5 også henviser til ofringen av Isak. I både Visdommens bok og Jakobs brev var det at Abraham var villig til å adlyde Gud like til å ofre sin kjære sønn, bevis på hans rettferdighet. Abraham var fullstendig lydig mot Gud. Han var rede til

å gi alt, til å ofre alt. Abraham stod i et «rett forhold» til Gud, som er hva ordet «rettferdighet» innebærer.

Ja, som åpningsverset i Visdommens bok presiserer, hvis noen ønsker å motta visdommens gaver, og spesielt å bli en Guds venn, må han elske rettferdighet (se Visd 1,1). Ifølge 1 Mos 18,19 var det nettopp for at Abraham skulle bli rettferdig, at Gud valgte ham: «Jeg har utvalgt ham for at han skal pålegge sine sønner og etterkommere å holde seg til Herrens vei og gjøre det som er rett og rettferdig.» I dette oppdraget utøvet Abraham en profetisk rolle (se 1 Mos 20,7, hvor han kalles «profet»).

Den rettferdige Abraham, den vise Abraham, var virkelig en redning for verden på en tid hvor «menneskets onde samråd endte med full forvirring», slik hans sønner og etterkommere skulle være det i sin egen tid. Det var et oppdrag som gikk i oppfyllelse i Jesus fra Nasaret, Abrahams etterkommer (se Matt 1,1; Luk 3,34). Dette kallet er også vårt eget, vi som bærer Kristi navn og har del i Kristi liv. Den fulle virkeliggjørelsen av hans frelsesverk må bli synlig gjennom våre livs visdom og rettferdighet, i vårt eget slektledd, i vår verden i dag.

Jesus, den inkarnerte visdom

Hvis vi ser nøye på Johannesevangeliet, oppdager vi mange tegn som antyder at Jesus er Guds inkarnerte visdom. Forskere som studerer dette evangeliet, har ingen vanskeligheter med å peke på likheter mellom beskrivelsen av den personifiserte Guds visdom i tekster som Ordsp 8,22–26, Visd 7,22–23 og Sirak 24 på den ene siden, og prologen til Johannesevangeliet (Joh 1,1–14) på den andre.¹⁰ I prologen blir Jesus kalt Guds ord (*lógos*) (Joh 1,1 (tre ganger).14). I Sirak 24,3 sies det at Visdommen «utgikk fra Den Høyes munn». Det samme greske verbet, *exérchomai*, oversatt «utgikk», finnes også i Joh 8,42; 13,3; 16,27.28.30; 17,8), der med referanse til Jesu utgåen fra Faderen. Som Visdommen, var Ordet nærværende ved skapelsens begynnelse (se Ordsp 8,22; Joh 1,1–2) og var en agent i skapelsen (se Ordsp 8,27–30; Joh 1,3; se også

1 Mos 1, hvor skapelsen skjer som et resultat av Guds ord eller befaling).

Man kan finne ytterligere likheter andre steder i evangeliet. Akkurat som fru Visdommen inviterer folk til å komme og spise av hennes brød og drikke av hennes vin for at de skal kunne leve (se Ordsp 9,5–6), så tilbyr Jesus det evige livs føde og mat (se Joh 6,33–35), sitt eget legeme og blod (se Joh 6,53–58). Det å lyde Visdommens lover leder til udødelighet (se Visd 6,18–19), det samme gjør det å holde fast på Jesu ord (se Joh 8,51).

Det er kanskje overraskende, men ordet «visdom» (*sophía*) forekommer ikke i Johannesevangeliet. Derimot brukes *lógos* («ord») omtrent tretti ganger med referanse til Jesu undervisning. Gjennom hele evangeliet taler Jesus «ord» til veiledning, som er ord til liv. «Den som hører mitt ord og tror på ham som har sendt meg, har evig liv og kommer ikke for dommen, men er gått over fra døden til livet» (Joh 5,24; se også 12,50). Merk bruken av presens – «... har evig liv» – overgangen fra død til liv er allerede begynt. I Jesu ord her hører vi et ekko av de ord i Visdommens bok som bevitner forbindelsen mellom visdom og udødelighet (se Visd 6,18–20).

Lik den personifiserte Visdommen i Det gamle testaments bøker, er Jesus en lærer. Denne betegnelsen går gjennom i hele Johannesevangeliet, helt fra det første kapittelet, hvor Johannes døperens disipler følger etter Jesus og spør: «Rabbi, hvor bor du?» Som den fjerde evangelisten så forklarer for sine lesere: «Rabbi betyr lærer» (Joh 1,38). I Joh 3 sier Nikodemus til Jesus: «Rabbi, vi vet at du er en lærer som er kommet fra Gud» (v. 2). De skriftlærde og fariseerne tiltaler Jesus som «lærer» i 8,4 (se også 8,2, hvor Jesus «underviste» i tempelet¹¹). Marta, Marias og Lasarus' søster, refererer til Jesus som «læreren» i 11,28.¹² Likedan er det på slutten av evangeliet, i det øyeblikk hvor Maria Magdalena gjenkjenner den oppstandne Jesus: Hun kaller ham «Rabbuni» (*didáskale* på gresk, 20,16). Kanskje er det av enda større betydning at Jesus refererer til seg selv som «læreren» (*ho didáskalos*) i Joh 13,13–14.

Jesus læreren er mer enn et personifisert Guds attributt, slik visdomsskikkelsen er. Jesus er visdommens legemliggjøring,¹³ visdommens fylde – og «av hans fylde har vi alle fått» (Joh 1,16). De ord han lærer oss, er ord han først har hørt fra Faderen, ja, han har «lært» av Faderen (Joh 8,28). Han er en talsmann for Gud, en profet (se Joh 4,19,44; 6,14; 7,40; 9,17). Hva mer er, han er legemliggjøringen av Guds ord, han er ordet som er blitt kjød (se Joh 1,14). Han er Gud (se Joh 1,1).

Lik fru Visdommen, inviterer Jesus mennesker til å komme til ham og lære fra ham. «Kom og se» hvor jeg bor, lyder invitasjonen til de første disiplene som fulgte etter ham (se Joh 1,38–42). «Den som kommer til meg, vil jeg aldri støte bort» (Joh 6,37). «Den som tørster, skal komme til meg og drikke» (Joh 7,37).¹⁴ Lik det som var tilfellet i Visdommens bok, kommer initiativet her fra Jesu side – og det kreves et svar fra den som vil bli hans disippel, hans venn.

Jesu invitasjon til å komme til ham, lyder fremdeles i dag – ikke bare i Skriftens ord, men også i hans kirke og i ordene fra alle dem som taler i hans navn. Blir hans stemme hørt? Er hans visdom noe man tar til seg og lever? Vi har ikke råd til å være likegyldige. Jesus, Guds inkarnerte visdom, tilbyr dem som hører og tror, ikke bare den gaven som er hans vennskap, men også ansvaret for en profetisk sendelse som kan utvirke redning for vår verden i dag.

Jesu venner

Som jeg understreket ved begynnelsen av denne artikkelen, kalte Jesus sine disipler for «venner» mens han satt til bords med dem kvelden før sin død: «Jeg kaller dere venner, for jeg har gjort kjent for dere alt jeg har hørt av min Far» (Joh 15,15). Det er en interessant øvelse, og vel verdt tiden, å gå gjennom det fjerde evangelium og merke seg alt Jesus gjør kjent – for hans ord taler om Faderens veldige kjærlighet som vil at menneskeheten skal nå frem til livets fylde.

I evangeliet gjentar Jesus at det ord han taler, ikke er hans eget, men Faderens, som har sent ham (se Joh 7,16; 8,26.28). Det er verdt å merke seg at Jesu kritiserer de Abrahams etterkommere som ikke tror på ham, for det faktum at «mitt ord har ikke rom hos dere» (Joh 8,37). De tar ikke mot hans ord, i motsetning til Abraham, deres rettferdige far, som var Guds venn, hørte Guds befaling og adlød (se Joh 8,38–40).

Man blir Jesu disippel ved å ta imot det ord Jesus taler, ved å gi det rom i sitt hjerte og ved å «forbli» eller «bli (værende)» med Jesu ord: «Hvis dere blir i mitt ord, er dere virkelig mine disipler» (Joh 8,31). Det greske verbet som er oversatt «bli» her, er *ménō*. Det samme verbet blir brukt om de første disiplene som ble hos Jesus som svar på hans invitasjon til å komme og se hvor han bodde: «[D]e ble hos ham den dagen» (Joh 1,39). Det blir også brukt gjentatte ganger i Jesu avskjedstale, både med referanse om Faderen som er i Jesus, og Jesus som er i Faderen, men også om Faderen og Jesus i disippelens hjerte (se Joh 14,10–15,10, særlig 14,23). At Faderen og Jesus «tar bolig» i den troendes hjerte, minner om bildet av Visdommen som tar bolig i hellige sjeler, og «gjør dem til profeter og Guds venner» (Visd 7,27).

Akkurat som kjærlighet til visdommen uttrykkes ved å holde hennes lover (se Visd 6,18), slik er tegnet på kjærlighet til Jesus i Johannesevangeliet å holde hans lover: «Dersom dere elsker meg, holder dere mine bud» (Joh 14,15). Man blir Jesu disippel ved å «holde» eller adlyde hans ord (se Joh 14,23–24; 15,10; 17,6). Og det er nettopp dette som gjør en til «venn» av Jesus: «Dere er mine venner hvis dere gjør det jeg befaler dere» (Joh 15,14).

Det Jesu befaler sine disipler, er at de skal elske hverandre. «[D]ette er mitt bud: Dere skal elske hverandre som jeg har elsket dere. Ingen har større kjærlighet enn den som gir livet for vennene sine» (Joh 15,12–13). Gjennom denne kjærligheten er det Jesu disipler, hans venner, bærer frukt (se Joh 15,16). Dette er på grunn av dette de er blitt valg. Det er for dette de er blitt sendt til verden (se Joh 17,18).

Jesu befaling, sendelsen som er gitt til hans disipler, pågår fra slekt til slekt og fortsetter like til vår egen tid. Gjennom vårt lydige svar kommer Guds inkarnerte visdom til å ta bolig i våre hjerter og gjør oss både til Guds venner og profeter. Det er et nærvær og et vitnesbyrd verden av i dag desperat trenger. For «en mengde vise er verdens redning».

Bruk den og bli Guds venn

I våre betraktninger over disse bibeltekstene om vennskap med Gud og vennskap med Jesus, har vi sett både på hva dette vennskapet er og hvordan det pleies. Vi har hørt hva Visdommens bok lærer om å bli en Guds venn, en veiledning som må læres og leves fra hjertet. Vi har sett på Abraham, den eneste som eksplisitt nevnes ved navn som Guds venn i Bibelen. Vi har reflektert over Jesu ord, han som er Guds inkarnerte Visdom, og vi ser viktigheten av å bli værende i Jesu ord og la ordet ta bolig i våre hjerter.

Hvis vi bruker disse anvisningene, lar dem ta skikkelse i våre liv og gjøre oss til Guds venner og profeter, vil også vi være blant mengden av vise, kjenne Guds visdom, i en verden som så sårt har behov for redning.

Sr. Anne Elizabeth Sweet OCSO er cisterciensernonne i Tautra Mariakloster i Nord-Trøndelag. Hennes tredje bok med meditasjoner ut fra messens responsoriesalmer kommer på St. Olav forlag i 2015 og tar for seg påsketiden.

Noter

- 1 Se også 2 Krøn 20,7; Jes 41,8. Disse stedene beskriver Abraham som «elsket» av Gud. I likhet med mange internasjonale oversettelser, bruker Det Norske Bibelselskaps oversettelse av 2011 («Bibel 2011») ordet «venn» her. Se også Dan 3,35 (LXX), det greske tillegget til Daniels bok.
- 2 Visdommens bok er et jødisk skrift fra det første århundre før Kristus, forfattet på gresk. Der ikke annet er oppgitt, er sitater fra Visdommens bok og Sirak hentet fra «Det gamle testamentets apokryfe bøker» (Oslo: Det Norske Bibelselskap, 1988).
- 3 Der ikke annet er oppgitt, er bibelsitater hentet fra «Bibel 2011».
- 4 Privat oversettelse.
- 5 Se også Sirak 24,1–34.
- 6 De bibeloversettelsene som er sitert her, bruker imidlertid pronomenet «den».
- 7 Jf. 3 Mos 19.12.
- 8 Visdommens bok går enda lenger i sin beskrivelse. Ikke bare er visdommen kjennetegnet av gudlike kvaliteter, hun er «et pust av Guds kraft, ren strømmer [hun] fram fra Den Allmektiges herlighet ... en avglans av det evige lys, plett-fritt speiler [hun] Guds virke og er et bilde på hans godhet» (Visd 7,25–26).
- 9 Det greske ordet som oversettes «ulastelig» her, er *ámempton*, samme ord som brukes i den greske versjonen av 1 Mos 17,1: «Vær hel i din ferd».
- 10 Se også Kol 1,15–20; Heb 1,2–3.
- 11 Gresk *didáskō*; se også Joh 6,59; 7,14.28; 8,20; 18,20.
- 12 Det greske ordet både i 8,4 og 11,28 er *didáskale*, som betyr lærer, jf. verbet *didáskō*, «å undervise».
- 13 Også i de synoptiske evangeliene (Matteus, Markus og Lukas) assosieres Jesus med Visdommen; jf. Matt 11,19; Luk 7,35 (se også Luk 2,40.52).
- 14 Gresken har en imperativform som er vanskelig å oversette til norsk. «Han komme til mig og drikke», het det i 1930-oversettelsen.



... det er ikke godt for Gud å være alene.

G.K. Chesterton: *Ortodoksi*

Pave Johannes XXIII, 1962.



P. Hallvard Rieber-Mohn OP

Johannes XXIII:

Hjertelagets geni

Utdrag fra Pater Hallvard Rieber-Mohns bok
Vår venn Johannes. Av og om pave Johannes XXIII
(Oslo: Aschehough, 1972)

SE Johannes' spesielle begavelse, hans «karisme», uttrykte seg gjennom et slags hjertelagets geni. Her var han, som den første forgjenger i den gjerningen, «menneskefisker». Han hadde, ikke minst i omgangen med forknytte eller avvisende mennesker, en blanding av sunt bondeskjønn og aktiv, oppmuntrende sympati, som var temmelig uimotståelig. Ikke sjelden kunne han i slike situasjoner heve seg til improvisasjoner av fin innsikt og klokskap.

Som da han en dag skulle motta en gruppe jødiske rabbinere i audiens i Vatikanet. De mosaiske skriftlærde sto brydde og vaksomme i et av pavens prektige audiensrom og ventet, mellom sveitsergardistenes hellebarder og monsignorenes violette kjortler. Situasjonen var ladet og delikat – det fantes ikke noen presedens for den slags møter. Da Johannes trådte inn, oppfattet han lynsnart situasjonen og stemningen, og lot sitt hjerte tale. Med åpne armer gikk han dem i møte og sa impulsivt: «Jeg er deres bror Josef!» Han hette jo også Guiseppe.

Det ble et hjertelig møte – rabbinerne kjente sitt Gamle Testamente og fattet øyeblikkelig hans vakre bilde: Som Jakobs sønner, de evig forfulgte jøder, sto de engstelige i et fremmed palass, innkalt av en som hadde makt. Men denne fremmede gikk dem i møte med tårer og feide all prakten til side: De hadde gjenfunnet sin bror.

Hallvard Rieber-Mohn (1922–1982) var dominikanerpater ved St. Dominikus kloster, Oslo, forfatter og kulturpersonlighet.

Fjelltur i Les Combes, Italia, juli 1995.



Pave Johannes Paul II

Kjærligheten forener personer som søker det felles gode

Fra pave Johannes Paul IIs *Love and Responsibility*

SE Jeg kan ønske at en annen person lengter etter det samme gode som meg selv. Den andre må da selvsagt kjenne mitt mål, gjenkjenne det som godt, og istemme det. Om dette skjer, oppstår det et spesielt bånd mellom meg og den andre: et bånd som består av et felles gode og et felles mål. Dette båndet betyr ikke bare at vi søker det felles gode, foreningen får også en innvendig forankring og utgjør selve kjernen som all kjærlighet må vokse ut fra (...)

Når to forskjellige mennesker bevisst velger et felles mål, finner de samtidig hverandre på et likebyrdig nivå. (...) Menneskets evne til å elske avhenger av villigheten til å bevisst søke et gode sammen med andre, og å underordne seg dette godet for andres skyld, eller de andre for dette godes skyld. (...) Kjærlighet i menneskelige forhold er ikke noe ferdigprodukt. Den begynner som et prinsipp eller en idé som mennesker gjennom sin atferd på en eller annen måte må leve opp til.

Et objektivt felles gode er kjærlighetens grunnlag, og individuelle personer som sammen velger dette felles gode, underordner samtidig seg selv under det. Takket være dette forenes de gjennom et sant, objektivt kjærlighetsbånd som gjør dem i stand til å frigjøre seg selv fra subjektivismen, og fra egoismen som uunngåelig skjuler seg i den. Kjærlighet er en forening mellom personer. (...) Hvis jeg behandler en annen som et middel eller et redskap for meg selv, kan jeg ikke unngå å forstå meg selv i det samme lyset.

Oversatt av Peder K. Solberg

INCIPIT: PROLOG:

Alfred in



Aelred avbildet i åpringsminiaturen til et manuskript av
Kjærlighetens speil fra det 12. århundre.
DOUAI, Bibl. Mun. Ms. 392, f. 3r, Anchin, 12e s., cliché CNRS-IRHT.

ERE SCOR VERA

Det er ikke godt for mennesket å være alene

Aelred fra Rievaulx: *Åndelig vennskap*

Hvis mennesket lider under ensomhet, kan man tenke at et vennskap som gjør at vi kommer nær våre likesinnede, redder oss fra den ulykken det er å være alene. Likevel blir vi overrasket av uttrykket «åndelig vennskap». Vennskap er noe vi opplever som naturlig på ulike nivåer og med ulike mennesker, men hvordan kan det være åndelig? Den engelske cisterciensermunken Aelred, som levde på 1100-tallet, gjorde det faktisk til et sentralt element i sin åndelige erfaring.

STE Aelred siterer Forkynneren: «Stakkars den som er alene! Faller han, er det ingen som kan reise ham opp» (Fork 4,10). Og han legger til: «Å ikke ha en venn, er å være absolutt alene» (1l).¹ For ham er vennskap noe konstituerende ved det å være menneske, ja, faktisk ved alle skapninger villet av Gud. De er ikke skapt for å være alene. Men det stopper ikke der: Vennskapet fører mennesket til sin fullbyrdelse, like inn i det evige liv, hvor det varer ved.

Vennskapet i Aelreds liv

Dette originale perspektivet er interessant, for nå som før er vennskap en kilde til glede og lykke. Ifølge Aelred er vi kalt til å ha tillit til dette elementet i den menneskelige natur for å bringe det til sin åndelige fullbyrdelse. Dette er en tiltalende vei.

Aelred ønsket å lede andre på vennskapets vei, særlig gjennom verket *En traktat om åndelig vennskap*.² Bok 2 og 3 i verket ble skrevet under de siste årene av hans liv,

mellom 1164 og 1166. Bok 1 skal ha blitt skrevet tidligere, men etter 1147. Man kan derfor se dette verket som Aelreds åndelige testamente. Hele livet interesserer han seg for vennskap og erfarer det i praksis. I begynnelsen av verkets prolog presiserer han at denne erfaringen går tilbake til hans barndom:

Da jeg ennå var skoleelev og frydet meg over mine kameraters sjarm, ble jeg overvunnet av de vaner og laster som hører alderen til, og jeg hengav meg fullt og helt til følelsen av hengivenhet. Jeg viet meg til kjærligheten i den grad at intet syntes meg søtere, mer tiltalende eller mer fordelaktig enn å være elsket og å elske (Prolog 1).

Hvem var Aelred? Han ble født i Northumbria som eldste sønn av en prest i 1110. Den gregorianske reformen la vekt på at prester skulle leve i sølibat, og dette fikk

konsekvenser for familien og fremtiden til den unge Aelred: Nå kunne han ikke lenger slå inn på en løpebane i det kirkelige hierarki. Da han var fjorten år gammel, ble han tatt imot ved hoffet til kong David I av Skottland. Han fikk en anglo-normannisk dannelselse og kunne gjøre seg kjent med klassiske forfattere, særlig Cicero. Kongen gjorde ham til sin betrodde. Kontakt med cistercienser-abbedit Rievaulx i Yorkshire førte til at Aelred vendte seg bort fra et verdslig liv og bestemte seg for å bli cisterciensermunk. Han ble novisemester i Rievaulx, og så abbed Revesby i 1143 og deretter i Rielvaux i 1147.

Etter den normanniske invasjonen til Wilhelm Erobreren i 1066, var landet ennå ikke blitt en enhet. Som historiker skrev Aelred en bok med sagaene om de engelske kongene og bidro til arbeidet med å forene landet. Det ble nærliggende for ham å gripe inn i tidens urolige samfunnsforhold, der cistercienserklostrene kunne få en fredsskapende rolle.

På oppfordring fra sankt Bernhard av Clairvaux skrev Aelred i 1142–43 et av sine viktigste arbeider, *Kjærlighetens speil*. Allerede her behandlet han åndelig vennskap utførlig, og det viser hvor sentralt emnet var både i hans teologiske tenkning og i hans liv fra den tidligste ungdom. Både *Kjærlighetens speil* og *Åndelig vennskap* er delt i tre bøker, som belyser hver boks tema fra forskjellig side.

I *Åndelig vennskap* definerer den første boken vennskap både generelt og som en del av Guds skaperverk. Den andre boken plasserer det i sin spesielle sammenheng, og Aelred viser både hvilken enestående betydning vennskap har, og fruktene som kan ventes av det. I den tredje boken vil han konkret og praktisk særlig vise hva som står i veien for vennskap og hva som fremmer det. Innenfor denne artikkelens ramme kan vi ikke komme inn på alt han skriver i dette verket. Vi vil særlig ta for oss det som berører vennskap erfart som åndelig vei.



På en og samme tid klarer Aelred å vise vennskapets krav og storhet – det som gjør det tiltrekkende.

Første bok:

Hva vennskap er, dets opprinnelse og grunn

Aelred forsøker å definere hva åndelig vennskap er: Et vennskap har åndelig karakter, siden det først og fremst har med sjelen å gjøre. Det er en gjensidig hjelp som fører til foredling av to og hjelper dem begge til å utholde tålmodig svakheter eller mangler i vennskapet. Vennskap forutsetter fullstendig tiltro, og hemmeligheter som deles, blir ikke brakt videre. Vennskapets åndelige og moralske sider er ikke skilt fra den følelsesmessige – med hengivenhet og tilknytning, som gjør at alt det som angår den andre, blir tatt del i – og det danner grunnlaget for en uoppløselig enhet. Det er denne enheten som gjør vennskapet uforgjengelig. Aelred viser like gjerne til hedenske som bibelske forfattere når det gjelder emnet. Vennskap som ikke har nådd dette trinnet, er ikke ekte. På en og samme tid klarer Aelred å vise vennska-

pets krav og storhet – det som gjør det tiltrekkende.

Men Aelreds samtalepartner Yves blir forskrekket over slik kravstorhet.³

På grunnlag av sin personlige erfaring vil Aelred særlig i Tredje bok vise vennskapets vei, samtidig som han peker på kriterier for bedømmelse og feil som skal unngås. Cicero slår fast at sanne venner er svært sjeldne, og vennskapet mellom Orestes og Pylades er viden kjent.⁴ Aelred forsikrer at blant kristne er sanne venner langt mer tallrike. Som støtte siterer han Apostelgjerningene 4,32: «Alle de troende var ett i hjerte og sinn, og ingen regnet det de eide som sitt eget; de hadde alt felles.» Og Aelred fortsetter: «Martyrene ga jo sine liv for sine brødre.» En annen begrunnelse for dette kristne vennskapet – drevet til ytterpunktet – er Jesu ord: «Ingen har større kjærlighet enn den som gir livet for vennene sine» (Joh 15,13).

Her ser vi en utvidelse av vennskap som ikke bare gjør det til en forbindelse mellom to personer, men til et prinsipp i det kristne liv som rekker helt til det å gi sitt

liv for andre. I dette perspektivet viser allerede martyrenes eksempel i hvilken grad det ikke kan sondres mellom kjærligheten til en bror og troens begjær etter Gud. Slik er det – i det åndelige perspektiv som allerede er nevnt – at kjærligheten til Gud og kjærligheten til ens neste ikke står i motsetning til hverandre, men møtes. Dette vide perspektivet på vennskap bringer det så nær kjærlighet at de kan forveksles, men Aelred sonderer mellom dem. Forskjellen mellom kjærlighet og vennskap er stor:

Når det gjelder kjærlighet, forplikter neste-kjærlighetens lov oss til å ta imot ikke bare venner, men også våre fiender. Men vi kaller bare dem venner som vi ikke frykter å åpne vårt hjerte og det som befinner seg der, for, og som i sin tur er bundet til oss med den samme uangripelige lov for lojalitet og pålitelighet (32).

Vennskap og kjærlighet forenes der hvor de er rettet mot det gode og følger det sanne. Det finnes falske vennskap, som bygger på laster eller vil gjøre ondt. De er kjennetegnet ved det fysiske eller verdslige, og de er motivert av egeninteresse:

Den ene binder seg til den andre med en gest, et tegn, ord, velgjerninger, den ene gløder for den andre og bygger på den andre. Når man så først har engasjert seg i denne ulykkelige overenskomsten, er enhver rede til å tåle enhver forbrytelse, hvilken helligbrøde det enn måtte dreie seg om (40).

Åndelig vennskap behøver ikke være fysisk for å leves ut intenst:

Det åndelige vennskap, som vi kaller sant vennskap, er ikke noe som blir ønsket fordi det bringer med seg en eller annen materiell

fordel, heller ikke på grunn av et utenforliggende motiv, men på grunn av sin egenverdi og i kraft av følelsene i menneskehjertet, slik at frukten og belønningen ikke er noe annet enn det selv (45).

Men hvor er opphavet til vennskap? (51–52) For Aelred er det gitt fra naturens side og gjelder alle skapninger. Vennskap er et allment prinsipp som gjelder for alt som er skapt, for på en forbausende måte gjelder det alle slags skapninger, også allerede de som ifølge sin art ikke kan føle. Også dyr som kan føle, men ikke er utstyrt med fornuft, liker å være sammen.⁵

De oppsøker hverandre, leker sammen, de gir uttrykk for og viser sine følelser gjennom tegn og utrop; med så stor iver og nytelse gleder de seg over selskapet til sine likesinnede, at man kan si at ingen ting interesserer dem mer enn det som har med vennskap å gjøre (55).

Etter fallet til det første mennesket har imidlertid kjærligheten kjølnet, begjæret smøget seg inn, og egeninteressen feid bort det felles gode: Grådighet og sjalusi demper vennskapets og nestekjærlighetens glans når den leder til diskusjoner, rivaliseringer, avsky og mistanker i menneskets lastefulle oppførsel (58).

Om vennskap forplanter seg og igjen blir mulig blant alle, er det et tegn som viser hva som har vært ødelagt og blir gjenopprettet. La oss gå lengre og følge Aelreds logikk: Om vennskap gjelder for alle skapninger, kan det bidra til å finne tilbake til en harmoni, et fellesskap mellom alle skapninger og naturen, og skapningene imellom – for eksempel uttrykt i menneskets respekt for mangfoldet i dyreriket. Vi ser hvordan Aelreds tanker får betydning for økologi.

Andre bok:

Vennskapets frukter og fortreffelighet

Gratien spør Aelred om hvilke fordeler det har å dyrke vennskap. La oss sitere en del av Aelreds svar:

Dens sødme preger alle dyder, dens styrke angriper lastene, den skaper likevekt når ting går galt, og den skaper fred når det går bra. Uten vennskap kan nesten ingenting gjøre dødelige lykkelige.⁶ Et menneske uten venn er som et dyr, det har ikke noen å glede seg sammen med når det går bra og sørge med når det går dårlig, noen å betro en formålstjenlig tanke og meddele en genial eller bemerkelsesverdig idé. «Men stakkars den som er alene! Faller han, er det ingen som kan reise ham opp» (Fork 4,10). Å ikke ha en venn er å være absolutt alene. Men på den andre siden, hvilken glede, hvilken sikkerhet, hvilken nytelse det er å ha noen som du våger å snakke med som med deg selv, som du ikke er redd for å vedstå feiltrinn overfor, som du uten å rødme kan avsløre dine åndelige fremskritt for, som du betror alle ditt hjertes hemmeligheter og prosjekter. Er det noe herligere enn å forene to sjeler på denne måten like til at de utgjør en enhet? (10–11)

Denne teksten viser hvordan vennskapets velgjerninger gjør det mulig å dele det mest personlige, å ikke føle seg alene og å være støttet. Vennskap beskrives som krevende, men det tilfører en reell trøst på det menneskelige plan. Her legger vi merke til at beskrivelsen ikke inneholder noe som angår tro spesielt. Forbindelsen mellom denne «naturlige» opplevelsen og troen på Gud finner sted på et nivå lenger unna:

Vennskap ligger på et trinn nær den fullkommenhet som består i å elske og kjenne Gud. Fra

et menneske er blitt venn med en annen, er han også blitt Guds venn, slik Frelseren sier i evangeliet: «Jeg kaller dere ikke lenger tjenere ... Jeg kaller dere venner» (14) (Joh 15,15).

Vennskap er ikke bare en enkel forbindelse som leder til kjærlighet til Gud, det har sin egen verdi: Å være i et vennskap er allerede å være i Gud. Aelred viser til Joh 15,15: «Jeg kaller dere ikke lenger tjenere ... men venner», for å vise hvordan Jesus deler alt med sine disipler som sine venner, også det han har mottatt fra sin Far. Ingen relasjon mellom disiplene og Jesus kan være noe annet enn vennskap. Aelred går ikke så langt at han fastslår at Gud er vennskap. Om Gud er vennskap, er det hos ham – i motsetning til i våre menneskelige begrensninger – slik at vennskap og kjærlighet smelter sammen. Slik forstår vi bedre dette forbausende utsagnet av Aelred: «... kjærligheten kan eksistere uten åndelig vennskap, men aldri vennskap uten kjærlighet» (Tredje bok, 2).

Det er i avsnittene som er viet det åndelige kyss, at Aelred direkte behandler opplevelsen av vennskap og relasjonen til Kristus. Han presiserer at dette kysset ikke er fysisk, og han avgrenser det fra de tilfellene der det kan dreie seg om et fysisk kyss (24).

Det er ikke galt å si at dette kyss er det som Kristus selv tilbyr, ikke med sin egen munn, men ved en annens. Det er han som gir den helligste tiltrekning til de som elsker, slik at de opplever at de er én sjel i flere legemer;⁷ de sier altså med profeten: «Se, hvor godt og vakkert det er når brødre bor sammen!» (Salme 133,2). Sjelen venner seg til dette kyss og vet med sikkerhet at dets sødme er inngitt av Kristus selv, og sjelen sier til seg selv: «Å, om han ville kysse meg med et kyss av sin munn!» (Høys 1,2), slik at jeg bare finner min nytelse i Kristi kyss, slik at jeg hviler i hans favntak og triumferende utbryter: «Hans venstre hånd

ligger på mitt hode og hans høyre holder rundt meg» (Høys 2,6) (26–27).

Kysset i det åndelige vennskap, som hører til foreningen mellom sjeler som er «ett i hjerte og sinn» (Apg 4,32), er det som Kristus gir gjennom munnen til en annen. Kristus er i selve hjertet av det åndelige vennskapet, «det er han som inngir oss kjærligheten til en venn, og som gir seg selv som en venn å elske» (20). Bevisstheten om dette leder til å begjære Kristus selv, til å gå videre til kysset i mystikken. Det åndelige vennskap er derfor svært dyrebart, kanskje endog uunnværlig for å føre noen til Kristus. Legg merke til at det bare er i denne relasjonen til Kristus at referansen til Høysangen dukker opp.⁸

Når Aelred slik har minnet om denne meget sterke opplevelsen av forening med Kristus, griper han på nytt fatt i tilhørernes spørsmål om mer praktiske og moralske sider ved vennskap. Han viser seg å være streng: Vennskap går aldri sammen med synd. I sammenhengen gir han flere bibelske eksempler og kontraeksempler, og han spiller til og med på et eksempel fra samtiden: Kardinal Otto i Den hellige romerske kirke skilte seg fra sin meget nære venn Guy under paveskismaet med motpaven Viktor IV (40). Aelred kan virke sentimental og affektert i måten han uttaler seg på, på en slik måte at det virker sjenerende på oss. Men han vet å være svært fast når sannheten står på spill – vennskap blir ikke bare styrt av følelser, men også av fornuften.⁹

Åndelig vennskap er derfor svært krevende, det kan medføre bekymringer og besvær, like til det punktet der Gratian – Aelreds unge samtalepartner – spør seg selv om det ikke er best å gi avkall på det. Aelreds svar er tydelig og samtidig strengt:

Etter min mening er dette ikke lenger mennesker, men dyr, de som har i sinne å leve uten å styrke noen, uten å bære byrdene eller lidelsene til sin neste, de finner ingen glede i det gode som er hos andre, deres egen ondskap

skaper ikke noen bitterhet hos deres neste, de har ikke omsorg, de hverken elsker eller lar seg elske (52).

Vi kan oppsummere det som er sagt, med en sammenfattende setning i Tredje bok:

Vi har sagt at grunnlaget for vennskap er kjærlighet – ikke hvilken som helst, men en kjærlighet som på en og samme tid utgår fra fornuften og følelsen av tiltrekning, og derfor er ulastelig siden den utgår fra fornuft, og full av ynde siden den utgår fra tiltrekning (Tredje bok 34).

Tredje bok:

Hvordan og mellom hvilke personer vennskapet kan leves uten noen gang å gå i stykker

Denne boken gir praktiske råd for å bygge et sant vennskap, og Aelred gjør seg nytte av egen erfaring. Han vil fastslå hvilke etapper som fører til et «uoppløselig» vennskap. Valget, prøvetiden, tilgangen og den fulle enhet av følelser.

Med hensyn til valget er det nødvendig å være på vakt når det gjelder mennesker med mangler som ikke passer sammen med vennskap: de som er koleriske, ustabile, mistenksomme, og på samme måte de som mangler dømmekraft (72). Likevel innser Aelred at det ikke er mulig å bare velge fullkomne mennesker, og blant sine venner har han noen kolerikere (18–20).

Vennskap er mulig når det finnes et visst herredømme og en viss vilje til å omvende seg, det er til og med en hjelp for å bistå den andre med å endre seg, selv om det er nødvendig å gjøre dette med mye tålmodighet. På den andre siden er det et element som man ikke kan gå på akkord med – tilliten – siden man må kunne være sikker på at særlig det som er fortalt i fortrolighet, ikke blir brakt videre. Slik er vennskap resultatet av en lang prosess.

Vennskap

Det sømmer seg for et sindig menneske å gå skrittvis frem i følelsmessig tilknytning, helt til han kan gi seg helt hen og betro seg til en venn som har bestått sine prøver (76).

Men når vennskap en gang er beseglet, kan man i praksis ikke oppløse det – unntatt i tilfeller med åpenbart forræderi:

Intet brudd er mulig (i et prøvet vennskap mellom fullkomne). For av to mennesker skaper vennskap ett eneste; det som er ett, kan ikke deles, og det kan ikke bli adskillelse i et vennskap (48).

Vi kan bli forbauset over en så sterk formulering som tilsynelatende passer bedre for ektefolk enn for venner, men skal ikke glemme at det dreier seg om åndelig vennskap, med hele den renselsesprosessen og modningen som det forutsetter.¹⁰ Imidlertid forutser Aelred et mulig brudd i vennskapets bånd:

Hvis din venn likevel er blitt slik at du bør trekke ditt vennskap tilbake fra ham, skal du tross dette aldri frata ham din kjærlighet.¹¹ Våk så langt du kan over hans frelse, vis omsorg for hans rykte, og avslør aldri hans betroelser, selv om han avslører dine (44).

Når det gjelder vennskap, er Herren Jesus referansen, og Aelred (83) siterer Ambrosius:

Herren har gitt oss et grunnleggende mønster for vennskap: å fullbyrde vår venns vilje, å la ham få våre betroelser, å åpne vårt hjerte for ham og ikke skjule noen av dets hemmeligheter for ham, å vise ham bunnen i oss selv – slik at han åpner seg for oss, siden en venn ikke skjuler noe. Hvis han er i sannhet, øser han

ut sin sjel, slik Herren Jesus øste ut Faderens gaver (*Pliktene* P.L. 16, 193A).

Som med venner, delte Jesus sitt innerste med sine disipler, sin relasjon med sin Far. Aelred merker seg imidlertid det spesielle forholdet Jesus hadde til noen av sine disipler, for eksempel Peter og Johannes.

Herren Jesus foretrakk Peter fremfor Johannes. På samme tid som han betrodde ledelsen til Peter, trakk han likevel ikke tilbake sin tilknytning til Johannes. Han betrodde sin kirke til Peter, han ga sin kjærlige mor til Johannes. Han ga Peter nøklene til kongedømmet, han åpenbarte hemmelighetene i sitt hjerte for Johannes. Peter har derfor en høyere posisjon, men stillingen til Johannes er sikrere. Peter hadde mottatt myndighet, men da Jesus sa at «En av dere skal forråde meg», skalv han og var skrekkslagen som de andre; Johannes fikk mot av Herrens nærhet og ble tilskyndet av Peter til å spørre hva han snakket om. Peter måtte henge seg til å handle, Johannes ble satt til side for å vise sin hengivenhet. Han gir oss et eksempel for at vi skal gjøre det samme (117).

Aelred bygger delvis denne forskjellsbehandlingen på en personlig erfaring. Når han gikk rundt i klosteret og så brødrene, fikk han ikke øye på noen som han ikke elsket og som han ikke visste seg elsket av. Han så det som en foregripelse av livet i Paradiset og ble overveldet av glede (82). Det er likevel ikke mulig å vise samme vennskap overfor alle:

Det er mange vi omfavner i vår hengivenhet, uten derfor å gjøre dem til våre fortrolige; men vennskap er i hovedsak dette – å avsløre alle sine hemmeligheter og prosjekter (89).

Å dele med alle i full åpenhet hører det kommende liv til:

Slik er den uendelige og beundringsverdige lykken som venter oss og som Gud selv vil realisere: Mellom seg og sin skapning som han har åpenbart det for, mellom vesener av alle klasser og på alle nivåer, mellom alle dem som han har valgt én etter én, vil han la så mye barmhjertighet og vennskap strømme at hver elsker sin neste som seg selv, hver gleder seg over sin nestes lykke som sin egen, slik at saligheten til hver enkelt blir alles, og alles salighet blir enhvers. Da vil man ikke lenger holde på sine mest skjulte hemmeligheter, man vil i hengivenheten ikke lenger skjule følelsene. Se, slik er det sanne og evige vennskap som begynner her nede og blir fullkomment der oppe: Her dreier det seg om et lite antall mennesker, for det er ikke mange som vil det gode blant dem. Der vil det gjelde alle, for alle vil det gode. Her er det nødvendig å foreta en prøve, for kloke og tåper finnes om hverandre; der er det ikke nødvendig å sette på prøve, for alle har del i en lykke som er englenes lik, og som i en viss mening er guddommelig. La oss skaffe oss venner som vi kan elske som oss selv, etter forbilde av det som skjer der oppe – venner som er fullstendig utildekket for oss, og som vi kan gi vår fulle fortrolighet, som er faste, solide, standhaftige overfor og mot alt. Tror du at det finnes en dødelig som ikke vil bli elsket (79–80)?

Gjennom en visjon av fellesskapet i himmelen, der vennskap råder mellom alle, finner Aelred en modell for å leve så langt som mulig i vennskap her nede, tross dets begrensninger. Han vil bygge en type fellesskap der alle særskilte gaver, både materielle og åndelige, er for alle. Det er Gud selv som har villet denne gjensidige avhen-

gighet av hver enkelt med de andre. I et slikt fellesskap er sjalusi ikke lenger mulig. Om dette temaet siterer vi et avsnitt fra Aelreds *Prekener for kirkeåret*, en preken på festen for sankt Benedikt:

Derfor må ingen rose seg av en nåde Gud har gitt, som om den var beregnet bare på ham, ingen må være sjalu på en bror på grunn av en nåde som om den var bare hans egen. Men enhver skal se på sitt eget som var det for alle ens brødre, og han skal ikke nøle med å betrakte som sitt det som ens bror har. Naturligvis kunne den allmektige Gud på et øyeblikk heve hvem han ville til fullkommenhet og gi alle dyder til enhver. Men han følger en barmhjertig plan, og behandler oss slik at enhver har behov for den andre: Det som man ikke har i seg selv, finner man hos sin neste. Slik bevares ydmykheten, kjærligheten vokser, og enheten manifesteres. Alle deler er for alle, og alt er for enhver. Slik samler man med utbytte opp frukten av dydene, fra det øyeblikk man bevarer ydmykheten ved å iaktta egen svakhet (8,10).¹²

«Vennskapets verdi ligger i å likestille det lavere og det høyere» (90). Det iakttar ikke sosiale og økonomiske skillelinjer. Aelred viser med mange detaljer til historien om David og Jonatan som eksempel på et fullkomment vennskap (92–94): Jonatan trekker seg tilbake overfor David for å overgi ham kongedømmet, han forsvarer ham mot forfølgelsene til sin far Saul, han står imot ytre press og fornærmelser.

Aelred avslutter boken med å dele sin egen erfaring av to vennskap, og han dveler særlig ved det andre – med en betydelig yngre munk enn ham selv, som han hadde vært med å forme. Han beskriver dydene og kvalitetene til denne unge munken og konkluderer: «Alt i dette brakte ham på en fantastisk måte inn i meg og til det innerste av mitt vesen» (122). Båndet mellom abbeden og

den unge munken var meget sterkt, med ham delte han sine bekymringer og lyttet til ham i alle ting. Men han sørget også for å prøve ham (122.127). Det er åpenbart at det er de åndelige kvaliteter hos denne unge munken som tiltrakk Aelred.

I dag ville en slik erfaring uten tvil fremkalle ikke få spørsmål: En slik forbindelse mellom en abbed og en av hans munk, særlig om han er ung, synes umulig, den ville være for risikabel, blant annet fordi den ville uroe kommuniteten og fremkalle sjalusi.

Aelred drøfter ikke selv disse farene. Skyldes det hans karisma, hans erfaring med å vurdere og unngå fellene som forvrenger vennskap, tidens kultur som visste å gi vennskap hele dens plass, eller kommunitetens modenhet? Hvert av disse elementene inneholder sin del av sannheten. Men når det gjelder våre motforestillinger, kan vi tenke oss at Aelred ville svare som han gjorde overfor sine to unge samtalepartnere, som var skremt av kravene til åndelig vennskap (45).

Det er en vakker passasje om dette hos Cicero: «Det forekommer meg at de som fjerner vennskapet fra livet, tar bort solen fra verden; intet bedre er gitt oss av Gud, intet mer tiltalende» (Cicero, *Vennskap* 47). For en ynkelig visdom det er å avvise vennskapet for å beskytte seg mot bryderi, unngå bekymringer og kvitte seg med engstelse! Som om man kunne erverve og bevare en dyd uten bryderi (49)!

Det er med andre ord dumt å berøve seg selv – bare fordi det koster – noe som gjør livet så mye mildere og lykkeligere, og som forener oss mer med Kristus og fører oss nærmere Gud.

En vei å følge i dag

Vi kjenner de motforestillinger som vennskap har kunnet fremkalle eller fremdeles fremkaller, særlig i ordenslivet. Den selektive siden utfordres av den universelle kjærlighet som vi burde ha til alle, rent bortsett fra de mulige følgene av en dårlig styrt hengivenhet og venn-

skap som kan kalles «spesielle», og som skaper skiller i kommuniteter.

På det åndelige plan står en dualistisk oppfatning av åndelighet imot alt som er følelsesladet, emosjonelt – kort sagt for menneskelig – og som har en tendens til å skade en «ren» spiritualitet. Ifølge en vanlig oppfatning som vi har arvet fra det 19. århundre, kan menneskelig og guddommelig kjærlighet ikke eksistere side om side.

Denne mistilliten er snarere moderne enn gammel; både antikkens og middelalderens kultur verdsatte og lot vennskap utrykke seg uten tilbakeholdenhet og med stor frihet. Slik var det både for hedenske og kristne forfattere – blant de siste nevner vi bare Ambrosius og Augustin. Med moderne skepsis er det uunngåelig at mistanke om homofili melder seg nesten umiddelbart når det viser seg et sterkt vennskap mellom to mennesker av samme kjønn. Slik har man lett tolket forholdet mellom David og Jonatan. Historikere har da også mistenkt Aelred for å ha homofile tendenser.¹³

Når vi gjennomgår Aelreds avhandling, kan vi på denne måten se at han kjenner farene og vanskelighetene ved å leve i et åndelig vennskap – men heller enn å forkaste det som for farlig, gjør han det til kongeveien i åndelig liv, og han beflitter seg på å bruke Skriften for å forsvare sitt anliggende.

La oss nøye oss med å peke på noen veier som bør utforskes:

For Aelred og hans samtidige som for den gamle tradisjonen, er det åndelige liv ikke et spørsmål om metode, slik tilfellet i større grad er hos moderne forfattere. Det er et spørsmål om omvendelse for å nå frem til kjærligheten. Uttrykket «åndelig vei» er dermed spesielt treffende. På denne veien har Aelred gitt vennskapet en fremtredende plass. Det har menneskelige begrensninger, men er kalt til å vide seg ut for å bli mer og mer sammenfallende med kjærligheten, slik det kommer til å være i himmelen. Denne utvidelsen skjer gjennom et svært konkret omvendelsesarbeid. Aelred innser at det er sjelden man finner mennesker som ikke er berørt av lidenskaper som står i

motsetning til vennskap: sinne, manglende stabilitet, mistanker, ordgyteri. Men han legger beroligende til:

Det finnes mange som kan mestre dem; som holder sinnet i tømme ved tålmodighet, som tøyler sin lettsindighet ved å forbli seriøse og sindige, som avviser mistanke ved å se hen til kjærligheten [*dilectio*]. Det er fremfor alt disse menneskene man bør velge til venner, da de er bedre trent: De har overvunnet lastene ved dydene (Bok 3, 32).

Aelred ser at denne omvendelsesprosessen med å mestre lidenskapene, blir hjulpet av vennskapet når man er kontinuerlig oppmerksom på den andre, for eksempel for ikke å såre ham. Aelred har selv levd sammen med en svært kolerisk venn.

Selv med mennesker som står oss nær og som vi velger, eller som vi kjenner oss beslektet med, kommer vi alltid til et punkt der vi opplever fremmedhet. Det er alltid vanskelig å forstå den andre. Vi støter mot forskjelligheten, som får oss til å gå ut av oss selv, av vårt «ego». Dette er også til hjelp for bønnen, en hjelp til å lytte til den Andre, til Gud, som taler til oss – noen ganger på en forstyrrende måte – gjennom sitt ord eller gjennom hendelsene i vårt liv.

Et vennskap som forblir verdslig, eller fysisk, for å bruke Aelreds uttrykk, kan virke enkelt eller spontant, men for ham er et åndelig vennskap en helt annen sak. Det ledsages av stor årvåkenhet og disiplin; det bærer søt frukt, men den er ikke lett å oppnå. Akkurat det samme kan man si om det åndelige liv.

Det andre aspektet ved denne åndelige veien, er dens affektive dimensjon. Gjennom sin oppfatning av vennskap åpner Aelred for det menneskelige, for at det følelsesmessige kan forenes med det åndelige. Gleden – ja, nytelsen av hengivenheten – i vennskap er en kilde til lykke som frembringer et liv nær Gud. I virkeligheten gjør ikke vennskap annet enn å integrere inkarnasjonens mysterium, som er

så kjært for cisterciensere, der det guddommelige og det menneskelige forenes i Kristus. Jesus var fullt og helt menneske og opplevde selv vennskap. I Johannesevangeliet blir det modellen for forholdet mellom ham og hans disipler.

Følelsessiden gjelder også relasjonen til Gud. For Aelred når vennskap sitt høydepunkt i relasjonen til Jesus, men også til hans Far, for som sankt Johannes sier, deler Sønnen alt med sine disipler/venner. Hva vil det si å elske Gud? For mange er det å lyde ham ved å følge hans bud, å tjene ved å gjøre ting for ham, alt det som Aelred kaller «kjærlighet» og som skal skilles fra vennskap. Men blir ikke Gud da fjern? Den følelsesladete kjærligheten til Gud er ikke forbeholdt noen få mystikere. Aelred leder oss til en relasjon med Gud, der følelsen har sin plass på veien som utgjøres av et riktig levd vennskap. Man kan ikke gå i retning Gud uten andre.

Tross alle former for kommunikasjon lider man i dag mye under individualisme og isolasjon. I ethvert menneskes hjerte finnes dette behovet for selskap, for nærvær, kort sagt for å være elsket og for å kunne elske. Helt fra begynnelsen så Gud at det ikke var godt for mennesket å være alene.

Åndelig vennskap er et svar på dette vitale behovet, det lærer oss å leve sammen på en bedre måte. I de kristne fellesskap skaper det et miljø der det er godt å leve i gjensidig fortrolighet, hvor røttene til skillelinjer, rivaliseringer, sjalusi og manipulasjoner viker tilbake. Det må innrømmes at i kristne fellesskap – som i alle menneskelige fellesskap – gjenstår det mye å gjøre. Men ligger det ikke her et sterkt potensiale for evangelisering? Noe som gjør troen tiltrekkende, på samme måte som fellesskapet beskrevet i Apostlenes gjerninger – selv om forholdene der uten tvil er idealisert – tiltrakk seg mange?

Br. Joël Regnard OCSO var i flere år munk i Cîteaux (Frankrike), hvor han hadde ansvaret for utdanning. Han er for tiden ansvarlig for den lille cistercienser-kommuniteten i Munkeby i Nord-Trøndelag.

Noter

- 1 *Åndelig vennskap*, 11. Paragrafangivelsen etter sitatene fra *Åndelig vennskap* følger paragrafnummereringen fra hver av de tre bøkene i den franske utgaven: Aelred de Rielvaux, *L'Amitié Spirituelle*, VIE MONASTIQUE, n°30, Abbaye de Bellefontaine 1992, Introduction, traduction et notes Gaëtane de Briey O.C.S.O
- 2 Verket er tilgjengelig på latin, fransk og engelsk, Aelred of Rievaulx: *Spiritual Friendship*. Trans. Lawrence C. Braceland SJ. Ed. and Intr. Marsha L. Dutton. Collegeville 2010
- 3 Verket er en dialog mellom abbed Aelred og flere unge munk: i bok 1 Yves, og i bok 2 og 3 Gauthier og Gratian. De stiller Aelred spørsmål med stor frimodighet og spontanitet, noe som gjør verket levende.
- 4 De to vennene legger til sjøs fra taurernes land på Krim, for å bortføre statuen av gudinnen Artemis. Kong Toas har dømt Orestes til døden, men han vet ikke hvem av dem som er Orestes, og det er grunnlaget for en generøs kappestrid mellom de to vennene om hvem som skal tilby seg å dø for den andre. Jf. Ciceros *Vennskap* 24.
- 5 «For Aelred er vennskap, og felles utveksling av vennskap, grunnlaget for alt som er til og nøkkelen til universet. Det viser seg på alle trinn i den skapte verden: livløse skapninger, dyr, mennesker og engler.» B.J Samain : Trésor Littéraire Cistercien, Coll Cist, t. 70-2008-3, s. 247
- 6 «Jeg tenker alltid at det er mulig å leve uten ektefelle; men jeg tviler mye på om man kan leve uten venn.» Raymond Panikkar: *Le défi de se découvrir moine*, Assise 1991, s. 185
- 7 Her tenker Aelred uten tvil på sankt Augustin, som i sin kommentar til salme 133 skriver: «Munker er de som lever sammen på en slik måte at de utgjør ett menneske, for at det som er skrevet skal være sant: 'de hadde én sjel og ett hjerte'. De hadde flere kropper, men ikke flere sjeler. De hadde flere kropper, men ikke flere hjerter.»
- 8 Hos kirkefedrene er tradisjonen med kommentarer til Høysangen svært levende, men den tolkes metaforisk: Forholdet mellom Brudgommen og Bruden er en metafor for forholdet mellom Gud og hans folk, Kristus og Kirken, sjelen og Ordet.
- 9 Aelred er en dobbelt mester, som lærer oss å gi bedre uttrykk for våre følelser, uten at vi gjør oss skyldige i alvorlige avvik, innbefattet i Kirkens midte ...
- 10 I det åndelige vennskap er det åpenbart ikke en seksuell dimensjon, slik det normalt er hos et ektepar. Likevel er det elementer i et ektepars liv som svarer til kriteriene i et åndelig vennskap: gjensidig tillit, felles støtte, tålmodighet og tilgivelse overfor ektefellen, avklaring vedrørende et definitivt engasjement – enda mer enn i et vennskap.
- 11 Det latinske ordet er *dilectio*, som vil si at hengivenheten fortsetter, selv om vennen er blitt som en fiende.
- 12 I *Sermons pour l'année*, Première collection de Clairvaux, PAIN DE CITEAUX 11, série 3, s. 110–111
- 13 Dette er historikeren P. McGuires tese, som blant andre Pierre-André Burton har vist at mangler grunnlag – jfr. *Aelred face à l'histoire et à ses historiens*, Coll Cist 58, 1996, s. 161–193.



Vi må elske og hate av et fullt hjerte. Vi ønsker ikke at gleden og vreden skal nøytralisere hverandre og munne ut i gretten tilfredshet. Vi vil ha en sterkere glede og en sterkere misnøye.

G.K. Chesterton: *Ortodoksi*



Vennskap mellom mennesker og dyr

Hos mange hellige kvinner og menn ser vi at den kristne kjærligheten også innbefatter en omsorg for dyrene. I helgenenes liv gjenfinnes noe av den uskyldstilstand som fantes i Paradis. Vi ser i skapelsesfortellingen at Guds ord om at det «ikke er godt for mannen å være alene», kobles direkte til menneskets livssamfunn med dyrene (1 Mos 2,18–20). Menneskets kall er knyttet til dyrene. Dette anerkjenner mange av helgenene umiddelbart: at alle dyrene som omgir oss, er del av en høyere plan. For disse inngår omsorgen for dyr helt naturlig i det nye liv i Kristus. Dette lille knippet med utdrag fra kjente helgenvitaer viser det.

*«Din rettferd er som mektige fjell,
som det store havdyp er dine dommer.
Du berger mennesker og dyr.»
Salme 36,7*

St. Columba (521–597)

I St. Columbas biografi fortelles det at hun en dag kalte til seg en av brødrene og sa til ham at han tre dager senere skulle dra til øyens vestkyst for å holde utkikk, «for etter niende time den dagen skal en gjest lande der fra Irlands nordre regioner, svært trøtt og kraftløs – en tran som lenge har blitt kastet rundt av vindene. Og helt utmattet kommer den til å falle sammen på stranden, like ved siden av deg. Løft den varsomt opp og bær den til huset som ligger like ved. Den skal være din gjest i tre dager og netter, og du skal tjene den og gi den mat. Etter tre dager, når den har hentet seg inn og ikke lenger ønsker å bo som pilegrim hos deg, skal den helt restituert vende tilbake til de vidunderlige områdene i Irland, hvor den kom fra.» Klosterbroren var lydig. Han ventet, og da tranen hadde falt ned på stranden, løftet han den opp og bar den til huset. Han gav den mat og omsorg og fikk ros av Columba. Etter tre dager hadde tranen fått kreftene

tilbake og dro av sted, akkurat slik Columba hadde sett det og sagt det på forhånd. Da tranen fløy tilbake mot Irland, var været vakkert, og havet lå blikkstilte under tranens vinger.¹

Sta. Birgitta (1303–1373)

Hos Birgitta av Vadstena finner vi en visjon om hviledagens mening, hvor denne på særlig vis er knyttet til omsorgen for dyrene. I en av hennes åpenbaringer taler Gud slik: «Mennesket må altså mer enn andre frykte meg, sin Gud, og vise mildhet mot mine skapninger og mot dyrene, som det bør forbarme seg over for min, deres Skapers, skyld. Jeg befalte jo mennesket å holde sabaten, for jeg har omsorg for hele skaperverket.»²

St. Frans av Assisi (1182–1226)

I sin biografi om den hellige Frans forteller bror Leo at han ofte hørte Frans tale om et bestemt ønske, som han ville presentere for keiseren: «Hvis jeg fikk snakke med keiseren, ville jeg be ham – for Guds kjærlighets skyld, og min skyld – om å iverksette en lov om at intet menneske kan ta eller drepe våre søsken lerkene, og heller ikke skade dem. På samme måte skulle alle byers borgermestre og godsherrer være forpliktet til å be folk om på første juledag hvert år å strø ut hvete og andre typer korn, så våre søsken lerkene, og andre fugler, har noe å spise på en så høytydelig dag. Og av respekt for Guds Sønn – som den natt han hvilte i krybben ved siden av den nåderike Jomfru Maria, mellom en okse og et esel – skulle det være påbudt for alle som eier en okse eller et esel, å gi disse best mulig mat denne dagen. På samme måte skal alle fattige mennesker mottas første juledag av de rike, og serveres mat.»³

St. Johannes Kryssostomos (344–407)

En av østkirkens store teologer og predikanter, Johannes Kryssostomos («Gullmunn»), fremholdt hvordan mennesket skal leve det nye livet i dygdene, og sier i en preken: «Vi skal vise vennlighet og mildhet mot dyrene av mange grunner, og fremfor alt fordi de har samme opprinnelse som oss.»⁴

Sosima

Fjodor Dostojevskijs litterære helgenskikkelse, munken Sosima, tar opp i seg mye av den østkirkelige mystikkens innsikt om skaperverkets opprinnelige samklang.⁵ I en av sine prekener sier han: «Brødre, elsk hele Guds skapning, både samlet og hvert lite sandkorn for seg. Elsk hvert lite blad, hver Herrens solstråle. Elsk dyrene, elsk vekstene, elsk hver ting. Elsker du hver ting, skal du også nå frem til Guds mysterium i tingene. Og har du en gang nådd frem til det, da vil du uavlatelig erkjenne det mer

og videre, for hver dag som går. Og du vil til slutt omfatte hele verden med en kjærlighet som omslutter verdensaltet. Dere skal elske dyrene: Gud har gitt dem spiren til tanke og harmløs glede. Forstyrr ikke den, plag dem ikke, ta ikke gleden fra dem, sett dere ikke opp mot Guds tanke.»⁶

Noter

- 1 Fri gjengivelse fra Spilde, Annika og Strindlund, Petter: *Varje varelse ett Guds ord: Omsorg om djuren som kristen andlighet* (Lund: Arcus, 2005), s. 13–14; og Waddel, Helen (red.): *Beasts and Saints* (London: Constable and Company, 1995), s. 44.
- 2 Den Heliga Birgitta: *Himmelska uppenbarelser* (Malmö: Allhems förlag, 1958), s. 293.
- 3 Se Spilde og Strindlund, *Varje varelse ett Guds ord: Omsorg om djuren som kristen andlighet*, 38. Hentet fra *The Little Flowers of St. Francis of Assisi; The Mirror of Perfection; St. Bonaventure's Life of Francis* (London: Dent, 1966), s. 290
- 4 Spilde og Strindlund, *Varje varelse ett Guds ord: Omsorg om djuren som kristen andlighet*, s. 36.
- 5 Historikeren Jaroslav Pelikan skriver at Dostojevskij en av de fremste moderne fortolkere av ortodoks spiritualitet. Se Pelikan, Jaroslav: *The Melody of Theology* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), s. 59–60.
- 6 Fjodor Dostojevskij: *Brødrene Karamasov* (Oslo: Gyldendal, 1991), s. 353.



Uheldigvis er det slik at når en betrakter naturen som mor, oppdager en temmelig fort at den er en stemor. Kristendommens syn er at naturen ikke er vår mor, den er vår søster. Vi kan godt være stolt av dens skjønnhet siden vi har den samme far, men den har ingen autoritet over oss. Vi skal beundre den, men ikke etterligne den. Dette gir en merkelig lett tone i den typiske kristne glede over denne jord, som nesten virker lettsindig. For dem som dyrket Isis og Kybele, var naturen en såre høytidelig mor. Slik var det for Wordsworth og Emerson også. Men for Frans av Assisi var naturen ikke høytidelig. Den var en søster, en dansende liten søster som han både kunne le av og elske.

G.K. Chesterton: *Ortodoksi*

Kunst og kultur



Trond Bjerkholt

Froskens sang

Et møte med komponisten Marianne Reidarsdatter Eriksen

Komponisten Marianne Reidarsdatter Eriksen er en av de mest spennende stemmene i ny norsk kirkemusikk. SEGL har snakket med henne om kjærligheten til naturen, betydningen av å lytte – og om frosk.

«Da gikk Herren forbi der, og det kom en stor og sterk storm som sønderrev fjell og knuste klipper foran Herren, men Herren var ikke i stormen; og efter stormen kom et jordskjelv, men Herren var ikke i jordskjelvet; og efter jordskjelvet kom en ild, men Herren var ikke i ilden; og efter ilden kom lyden av en stille susen.»

1 Kong 19,11–12

SEGL Marianne Reidarsdatter Eriksen har tatt meg med til Dælivann utenfor Oslo. Her var det Skredsvig malte «Gutten med seljefløyten», inspirert av Bjørnsons dikt «Tonen». «I skogen små gutten gikk dagen lang ...» Det har Marianne gjort fra hun var barn på Rjukan, mellom høye fjellsider. Alt fikk en egen klang der inne. I begynnelsen var klangen? For Marianne begynte det med ekkoet. Å åpne lokket på et piano og synge inn i det. Et eget rom, nesten en egen katedral. Korpset som marsjerer så det gir gjenlyd i fjellveggene – gjenlyden låt adskillig bedre enn korpset; men hvor mange legger merke til det, og kan skape musikk av det?

Det krever sensitivitet til å lytte og styrke til å fastholde. Å holde fast i en stille susen, mange, samle dem i hånden til man kan flette dem til et sterkt rep og bestige fjellet.

Mariannes stille stemme begynner å høres. Verke-
ne «Sol-lokk» og «Gryande morgon» er innspilt på den kritikerroste CD-en «Song» med Uranienborg Vokal-

ensemble. Ikke ukjente Kjell Hillveg kaller i Dagsavisen komposisjonene «helt strålende» og fremhever komponistens solide forankring i stev- og folkesangtradisjon. Klassekampens anmelder istemmer begeistret: «Å åpne en plate slik ...!» Mariannes toner gjør inntrykk på såvel grånende Mozart-nerder som gamle raddiser. Hun vant førstepris i Ung Kirkesangs komposisjonskonkurranse i 2001 og var en av ti prisvinnere i amerikanske ORTUS International New Music Competition i 2013. Hun gir vår tid noe den lengter etter – et rom til andakt overfor lyder og former, naturen og mennesket slik de er. En hel økologi i toner.

Nu står vi her – «Det er akkurat som på bildet», utbryter jeg. «Kommunen har nok vært her og gjort istand ...», innvender Marianne. «Nei, jeg vil at det skal være de samme kvistene i vannet som i 1886.» Vi ler.

Marianne tar forsiktig tak i en gren og stryker med fingrene over den grønne huden. Bølger oppstår. «Det er som små frysninger. Se hvordan bevegelsen, mønsteret

forplanter seg – og kanskje faller noe til bakken, et dunk, og det kan trille den ene eller den andre veien. Hulter til bulter. Tilfeldig – eller ikke tilfeldig. Det er sånn jeg komponerer.» Hvor mange ganger har ikke jeg rast gjennom kratt og forbannet torner og mygg, uten å tenke på at det var musikk. Guds musikk.

En slik sensitivitet har sin pris. Små frosker hopper omkring bena våre, og Marianne skvetter hver gang. «Der det er frosk, er det orm.» Ingen slange i Mariannes paradisi! «Men jeg vil gjerne utforske litt mørkere og skumlere farger – og jeg har skrevet for messingblåsere.» Nærmere bestemt «Høyr» for syv messingblåsere, hennes egen fantastiske sopranstemme og ekkoet i Tinndalen. Verket der selve naturens klang spiller en integrert rolle, ble oppført sommeren 2013.

Sangpedagogen Diane Sævig ville gjøre operasanger av henne, men det var ikke noe for Marianne. Folke-musikken, med dens ørsmå variasjoner, svevende tonalitet og upolerte klang, lå nærmere hjertet. Nu setter hun i en tone så jeg vil tro sauene på Athos' skråninger løfter hodet, og fra åsene rundt Dælivann kan jeg – hvis jeg lytter intenst – høre både to og tre ekko, som ringer av regnbuer. «Hør. Noe lite blir stort. Du kaster ut noe du ikke helt forstår rekkevidden av. Into the void.»

Det høye registeret dominerer i Mariannes komposisjoner, uten at det blir søtladen englesang av det. I all sin klangskjønnhet har hennes musikk en ru overflate, en kvist-og-kvasete gjenstridig naturlighet. Tonen er både et menneskelig skrik av angst og en lysstråle fra en engels munn. Nøden og trøsten i ett.

Marianne møter Gud i naturen. «Vi vil aldri kunne peke på Gud og si 'der er han' eller 'han er ikke der'. Gud er innimellom alt.» I relasjonen. I ekkoet. I bevegelsen som forplanter seg fra blad til blad. Mariannes beskjedne



I all sin klangskjønnhet har hennes musikk en ru overflate, en kvist-og-kvasete gjenstridig naturlighet. Tonen er både et menneskelig skrik av angst og en lysstråle fra en engels munn. Nøden og trøsten i ett.

tanker om en relasjonell Gud finner vi igjen både i Thérèse av Lisieux' «lille vei», i den radikale teologien til den katolske filosofen Jean-Luc Marion og hos mystikeren Valentin Tomberg. En skapelsesteologi der «love» er forut for «being». Å se Gud først og fremst i relasjonen betyr ikke at Gud er sekundær. Marianne som stryker hånden over bladene og skaper bladenes musikk ... «Jeg jobber i statskirken og har ingen problemer med å istemme Credo. Vi eksisterer på ulike plan – både skremmende og trygge. Ingen motsetninger.» Gud er ikke – Han antyder, i beste fall.

Som inspirasjonskilder nevner Marianne italienske samtidskomponister som Salvatore Sciarrino og Giacinto Scelsi. Scelsi er bl.a kjent for kammerverket «Quattro pezzi su una nota sola», der hver sats består av ørsmå variasjoner av en enkelt tone. Som ekkoet av Mariannes stemme over Dælivann ... Minimalist vil Marianne allikevel ikke kalle seg. «Minimalisme er rytmisk og repetitiv. Naturen er ikke sånn.» Hun arbeider ikke med kontraster og effekter, men med utvikling og sammenheng. Korverket

taceo_emergo_subsecutio fra 2004 for damekor og glassboller (!) beskriver en *creatio ex nihilo*. Ingen fanfarer – en klangflate som endrer seg langsomt som størknende lava, til tiden nærmest stanser. Musikken har en arrete hud, en rocka uforutsigelighet, overraskende som rynker i et klokt ansikt eller i gammel stein. (Originalt, velformet og spennende, skrev Bergens Tidende om verket. Det samme kunne sies om naturen.)

Er Marianne, som så mange kirkemusikere, bekymret for kirkemusikkens skjebne i en forflatet samtid? «Nei ... det var den generasjonen, de som var store på 60- og 70-tallet og synes at det skjedde så mye viktig da. Jeg liker ikke den musikken så godt. Den er kantete.» Men hun skulle ønske folk i menigheten var mer glade i og vil-

lige til å synge. «Folk synger ikke lenger – ikke på skolen, ikke for barna sine engang. Man må synge!» Med opptil fem jobber – som organist, kordirigent, pianolærer, sanger – tilhører Marianne de trofaste fotsoldatene i norsk musikkliv. «Jeg har ikke kristen bakgrunn. Jeg kommer fra arbeiderklassen.» Men det er tross alt kristenfolket og arbeiderbevegelsen som har sunget mest her i landet.

Og Marianne Reidarsdatter Eriksen synger ved Dælivann. Noe av det tar hun med seg hjem og deler med andre. Noe hører bare Gud.

Trond Bjerkholt (f. 1970 i Oslo) er utdannet bibliotekar og operasanger.



Ørnulf Ranheimsæter og *De fire evangelier*

Det gis bare én form for ekte poetisk forkynnelse. Den oppstår når kunstneren eier sin overbevisning på en slik måte at den ikke bare er en rent ytre mening han gir sin tilslutning til og prøver å plante i hodet på oss, men så inderlig opplevd at den blir et befruktende element i de skapende lag av hans personlighet: Han må være så ett med den at den kan forløses fra ham. Han må ha en slik tillit til den at han våger å sende den ut på gaten alene.

Ørnulf Ranheimsæter

Historien er ofte ubarmhjertig – den visker hurtig ut tidens helter og lar dem forsvinne i den store glemsel. I mine studentdager fantes det to kristne essayister som betød mye for meg, Aasmund Brynildsen (1917–1974) og Ørnulf Ranheimsæter (1919–2007).

STE I dag kan man ikke lenger referere til dem uten samtidig å måtte holde et lite foredrag om hvem de var og hva de drev med. Slik sett er de blitt borte, selv om noen av deres bøker er utgitt på nytt. Nå har vel hverken Brynildsens eller Ranheimsæters bøker noen gang vært folkelesning, men blant kulturinteresserte kristne var begge velkjente. Ranheimsæter var katolikk, mens Brynildsen hadde utviklet seg fra antroposof til russisk-ortodoks. De var venner og kolleger i Dreyer forlag og la begge stor vekt på de åndelige verdier i en tid som i stadig høyere grad ble innfanget av materialisme og sekularisme. Slik gikk de begge med hevet hode mot strømmen.

Som forfatter ble Ranheimsæter av enkelte sammenlignet med den engelske forfatteren og apologeten G.K. Chesterton (1874–1936), hvis prosa «sprudlet av vidd, humor og jordnær menneskelighet»,¹ og likevel var litteraturen bare en bigeskjeft for Ranheimsæter. Han var først og fremst tegner, grafiker og bokkunstner, overlærer i

bokkunst ved Statens håndverks- og kunstindustriskole og senere professor i frihåndstegning samme sted.

I denne artikkelen er det først og fremst *bokkunstneren* Ørnulf Ranheimsæter vi skal skrive om, men ikke uten å ta noen avstikkere til forfatteren. For Ranheimsæter har bedre enn de fleste kunsthistorikere beskrevet sin egen gjerning som bokkunstner.

Jeg møtte ham ved flere anledninger – vi satt blant annet sammen i en del komiteer og ble slik etter hvert kjent med hverandre. Og likevel – det ansikt som trenger seg frem i bevisstheten når jeg tenker på ham, er ikke det jeg faktisk så, men det som en annen katolsk billedkunstner, Ragnhild Butenschøn (1912–92), laget av ham i et nesten beåndet portrett. Hun modellerte ansiktet i store flater – en høy panne, hårmanken greiet til venstre; ja, venstre side har fått en viss aksent, som forplanter seg til øre, øyenbryn og øyenlokk, som alle er dradd litt høyere opp enn på motsatt side. Begge øyenlokk er riktignok tunge – det kan virke som om øynene ikke er



helt åpne for den verden som befinner seg rundt ham, men snarere, som en romantisk poet, skuer inn i en annen og dypere virkelighet.

Butenschøn fikk frem et viktig aspekt ved Ranheimsæter i dette portrettet, men samtidig hadde han også en godt utviklet observasjonsevne. I motsetning til de fleste av sine kunstnerkolleger var han også teoretisk skolert. Han visste hva han gjorde og kunne formulere det både muntlig og skriftlig. Det var en sjelden kombinasjon blant kunstnere i etterkrigstiden.

Modernisten Ørnulf Ranheimsæter

I essaysamlingen *Kunstnerens etiske ansvar og andre essays* risser Ranheimsæter opp sitt kunstteoretiske ståsted, både som grafiker og som bokkunstner. Det er tuftet på solid katolsk grunn, nemlig den nythomisme som den franske filosofen Jacques Maritain (1882–1973) var den viktigste talsmann for. Riktignok befridd fra det skolastiske begrepsapparat som tynger Maritains fremstilling, og derfor mer tilgjengelig for menigmann enn det vi finner i for eksempel sistnevntes *Creative Intuition in Art and Poetry* fra 1953.² Tittlelessayet i Ranheimsæters bok – *Den ansvarsfulle frihet* – ble utgitt i en antologi allerede i 1958.³ Det er her han formulerer sitt syn på kunst i overensstemmelse med Jacques Maritains nythomisme, men overraskende nok også med den da rådende modernisme. For det som karakteriserer Maritains kunstoppfatning, er akkurat at den i store trekk faller sammen med modernismens i synet på verkets egenverdi.⁴

I dag kan det modernistiske kunstsynet virke utdatert fordi kunsten etter 1950-tallet har tatt retninger som sprenger den modernistiske definisjonen. Hvis dette kunstbegrep er det eneste korrekte, vil det meste av det som er blitt laget av kunst i de siste seksti-sytti årene, falle utenfor kunstens område, hvilket ville være nokså absurd. I dag finnes det flere parallelle og delvis motstridende kunstbegreper, noe som har ført til at man ikke lenger er opptatt av å definere hva kunst er – for den kan være så mange ting – men snarere interessert i hva

kunsten kan gjøre. Det er en tankegang som var fjernt fra 1950-tallets modernisme. Da Ranheimsæter skrev sitt essay i 1958, var han så avgjort på høyde med sin tid. Saken stiller seg annerledes i dag. Likevel er essayet interessant som en innfallsvinkel til å forstå hva Ranheimsæter selv gjorde som kunstner.

Ranheimsæters kunstteoretiske ståsted

I *Den ansvarsfulle frihet* foretar Ranheimsæter først et skille mellom håndverk og kunst – faktisk en fruktbart distinksjon – før han utdyper hva han mener med «kunst» gjennom et eksempel på hvordan et motiv kan komme til en kunstner i form av en spesiell opplevelse.

Han skriver at en maler en dag ser et ganske alminnelig hus i et nesten forklart lys – som om det var noe helt annet enn det hus han hadde sett så mange ganger tidligere. Det er en opplevelse han gjerne vil formidle videre, men han finner ikke adekvate uttrykk for dette synet. Inntil et som – denne «poesiens tryllemeisel», som Ranheimsæter kaller det⁵ – faller ned i ham. Han ser det forklarede huset «som et skrin av rav på en hvit strand». Dette bildet trekker hele opplevelsen til seg, for ved hjelp av denne similen eller sammenligningen er det etablert en bro fra det ytre motiv, huset, til et materielt formsymbol som har innkapslet opplevelsen.

En slik sammenligning er forskjellig fra en illustrasjon eller en reportasje, for i begge disse er det budskapet som står sentralt. Resultatet vil heller ikke bli en allegori, for sammenligningen belyser ingen teser eller filosofiske doktriner. Nei, det vil, skriver Ranheimsæter, bli et kunstverk, fordi det vil utgjøre en egen virkelighet «som har sitt liv i seg selv. Det har sin dynamikk i de plastisk-poetiske krefter som hører formsproget til, og garviterer om sitt eget tyngdepunkt». Først når et verk «er sin egen mening og forklaring», kan vi snakke om et forløst kunstnerisk uttrykk. «For da er det endegyldig, og ikke avhengig av noe annet utenfor seg selv.»⁶

Som Ranheimsæter skriver, vil forskjellen mellom en reklameplakat for middagsvarer og et stilleben være at



det første driver oss hurtig hjem til middag, mens det siste får oss til å glemme hele middagen, hvis det som kunstverk makter å holde oss fast i sin særegne sfære – i en i seg selv hvilende verden. Eller som han også skriver: Foran et bilde av Cézanne er det ikke eplene vi har lyst på, men kunstverket.⁷

Ranheimsæters estetikk er slik modernismens, som ser på kunstverket som en egen autonom virkelighet som følger sine egne lover, som er annerledes enn både naturens, vitenskapens og etikkens. Men én ting er viktig å merke seg – at de fleste kunstnere kun makter å gi en levende form til visse ting. Eller som Ranheimsæter skriver:

[D]e strømførende lag i hans sinn eier han som uforskyldt gave. Alt det han øser derfra, blir funn. Men alt det han øser annenstedts fra, blir påfunn. En stor del av kunstnerens kamp består da i å skjelne skarpt og ubarmhjertig nettopp her. Men vandrer kunstneren såsant i 'de gjerninger som forut er lagt ferdige', og skaper han virkelig ut fra den gitte grunn i seg selv, da er hans verk noe mere enn en arbitrær ting han har diktet eller smurt sammen: Det blir en utblomstring av de krefter som skaper og bærer virkeligheten.⁸

Hvis nå kunstverket er sin egen virkelighet, hvordan forholder det seg da med illustrasjonen? Modernistene hadde problemer med å anerkjenne illustrasjoner som kunst, fordi en illustrasjon jo er «avhengig av noe annet utenfor seg selv», nemlig en tekst.

Dette er et problem Ranheimsæter tar opp i et annet essay i denne boken med tittelen *Illuminasjon – illustrasjon – billedkunst*.⁹ Det skal vi nå kort ta for oss, før vi vender oss til *De fire evangelier* og hans bilder i den.

Illuminasjon eller illustrasjon?

Ranheimsæter beskriver forskjellen mellom illuminasjon og illustrasjon slik:

Her er stilt opp mot hverandre to former for billedmakeri knyttet til en skreven tekst: Illuminasjon og illustrasjon. I begge inngår den latinske betegnelsen for lys: *Lumen* i illuminasjon, *lux* i illustrasjon, og muligens kunne jeg illustrere forskjellen ved å si at illustrasjonen er et lys som kastes inn over tekstens meningsinnhold i intellektuell forstand. Den kunne sammenlignes med en søkerstråle som kaller halvt skimtede og usammenhengende husbrokker opp av mørket i en bys samlede arkitektur. – Men illuminasjon er avglansen av tekstens rikdom, dens indre potens, dens helligdom. Dens «lys» er i slekt med den utstråling vi beskriver i en «strålende» skjønnhet, en «lysende» prestasjon, et «blendende» resultat. Illustrasjonen er meningsrettet, tingliggjørende, konkret. Illuminasjonen blir suggererende, smykkende, abstrakt.¹⁰

På den måten blir illuminasjonen løsrevet og gjort uavhengig av teksten, og den kan stå frem som autonom kunst.

Da blir spørsmålet om de bildene vi finner i Ørnulf Ranheimsæters *De fire evangelier*, er illuminasjoner eller illustrasjoner?

Om *De fire evangelier*

Når vi åpner boken, står det på tittelsiden: «DE FIRE EVANGELIER. MATTEUS, MARKUS, LUKAS JOHANNES, illustrert av Ørnulf Ranheimsæter. Dreyer forlag, Oslo MCMLXX (1970).» Til venstre for tittelsiden er det første bilde plassert, og det kan virke som om det skal oppsummere hva de fire evangeliene egentlig dreier seg om.

Her finner vi nemlig evangeliens hovedperson, Jesus Kristus. Han sitter ung og skjeggløs på en stenbenk med en strålekrans om hodet. I sin venstre hånd holder han frem kalken – i sin høyre har han en rekke martyrinstrumenter: stangen med svamp, lansen og piskene. Mellom knærne ser vi tornekronen. Øverst til venstre troner hanen, og nederst på samme side ser vi en salvekrukke, de tre naglene og et palmeblad. På den andre siden aner vi øverst et søylekapitel ved siden av den formørkede solen og et stykke nedenfor en vannmugge oppe i et vaskevannsfat – og helt nederst i hjørnet en hammer og en knipetang.

Det er altså et litt uvanlig motiv *De fire evangelier* starter med: den oppstandne Kristus som har samlet rundt seg gjenstander eller attributter fra hele den stille uke. En palmegren fra inntoget i Jerusalem på palmesøndag, og kalken fra det siste måltid på skjærtorsdag, som også rommer hanen fra Peters fornektelse. Fra langfredag stammer søylen, tornekronen, piskene og vaskestellet som Pilatus anvendte for å frasi seg sin skyld. Men også hammeren, naglene, svampen, lansen og den formørkede solen er erindringer om Jesu lidelse – som også knipetangen fra nedtagelsen fra korset er det. Salvekrukken og den levende Kristus selv forteller oss om oppstandelsen på påskemorgen. Slik har Ranheimsæter i et fortettet bilde gitt oss et raskt innblikk i hva disse fire evangeliene egentlig handler om.

Formspråket

Så mye om bildets ikonografi eller innhold – det er like viktig å få frem hvordan Ranheimsæter har komponert denne scenen. Det første vi merker oss, er at han ikke har plassert den Oppstandne i et klart definert rom, slik det var vanlig i renessansen. Istedenfor har han gjort noe annet, som var karakteristisk for den tidlige modernisme i

siste halvdel av det 19. århundre og også for 1300-tallet, århundret som utgjorde en overgang fra middelalder til renessanse. Ranheimsæter har nemlig utover på flaten plassert visse romkjennetegn, som for eksempel Jesu to utstikkende knær, som antyder et volum. Dette har han kombinert med en utstrakt bruk av overlapping – selve jesusskikkelsen dekker over bakgrunnen, som også kalken, vannkrukken, lansen, svampen og piskene gjør. På grunn av dette kan vi snakke om at lansen må ligge *foran* svampen og piskene mens tornekronen ligger *bak* disse, men *foran* Jesu kappe osv. Når noe ligger foran og bak, må det naturlig nok finnes et rom, for *foran* og *bak* er i dette tilfelle romlige termer. Også et annet moment understreker det romlige, nemlig lysføringen. Lyset kommer fra høyre og faller ned over venstre del av Jesu ansikt og hans venstre skulder, og høyre kne, legg og fot. Det kan også skimtes på de stenene hanen står på, og på vann-

muggen til høyre etc. En slik enhetlig lysføring forutsetter egentlig et rom.

Men måten Ranheimsæter anvender lyset på, fremhever også et annet og mer fremtredende

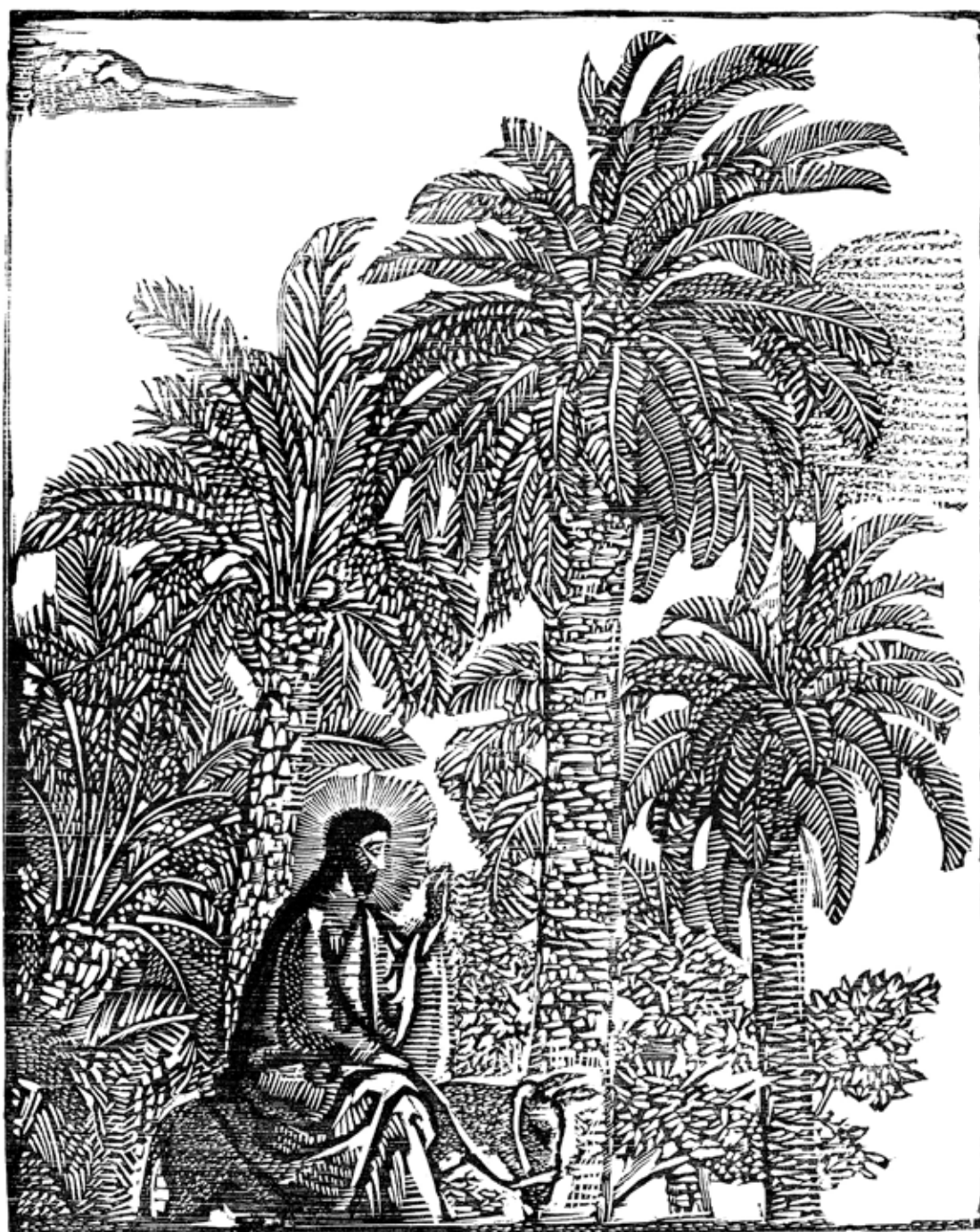
trekk, nemlig mønstringen. Og mønstring er et eksempel på et flatekjennetegn. Nå bruker ikke Ranheimsæter bare ettmønster, men flere ved hjelp av hvite, svarte og grå farger – som hvite spetter mot svart bunn, eller hvite fiskebensmønstre mot den samme mørke bakgrunn, eller vertikale grålige streker osv. Disse mønstrene finner vi igjen over hele flaten, også på Jesu klær, og de kan ligne et mangemønstret teppe som i stor grad visker ut og motvirker de romlige forhold. På den måten understreker mønstringen den todimensjonale flaten.

Det er denne spenningen mellom rom- og flatekjennetegn som karakteriserer dette bildet. Samtidig har Ranheimsæter også innført kontraster mellom de vertikale linjene som er sterkt understreket både på sidene og i mønstringen, og de diagonale retningene som antydes i



Han visste hva han gjorde, og kunne formulere det både muntlig og skriftlig.

Det var en sjelden kombinasjon blant kunstnere i etterkrigstiden.



lansen, stangen med svamp og piskene, og i motsatt retning av hammeren i nederste høyre hjørne.

Også måten Jesus er plassert på – litt vridt mot høyre (for oss) – er med på å øke bildets dynamikk. Disse billedlige spenningene og kontrastene er vel å merke uavhengige av motivet, og ingen frukt av det. Likevel tilfører de motivet noen nye momenter – en viss uro i den stabilitet og bestandighet som jesusskikkelsen ellers uttrykker.

Denne sterke dragning mot flaten er typisk for modernismen, og også dette at bildet er bygget opp av forskjellige spenninger som tilfører flaten et sanselig, estetisk liv.

De trekk vi her har avdekket, finnes også i alle de øvrige bildene i boken – fra *Bebudelsen* til *Noli me tangere*-scenen. Men når vi sammenligner dem, oppdager vi at forholdet mellom rom- og flatekjennetegn varierer noe. Mens rommet er lite betont i bokens første bilde, som vi nettopp har analysert, er

det sterkere tilstede i *Jesus i Emmaus* – det siste bilde i Lukasevangeliet. Her spiller bordet en sentral rolle: Den ene disippelen sitter

halvt foran det på venstre side, Jesus bak det på høyre side, mens verten som serverer dem, står enda lengre inne i rommet litt til venstre for midten. På gulvet foran bordet ligger en hatt og en stokk, og en annen stav står støttet til bordet foran. I tillegg ser vi ut mot et landskap og en by i bakgrunnen på høyre side. Slik er rommet relativt sterkt betont i dette tilfelle, men likevel motvirket ved mønstringen som gjør at det ikke blir noe hull i bildet. Spenningen blir likevel større her enn i mange av de øvrige bildene.

Så langt om det formelle.

Motivene

Det er ikke uten videre enkelt å illustrere de fire evangeliene fordi det i motsetning til for eksempel en roman, ikke dreier seg om én sammenhengende historie, men

om fire mer eller mindre forskjellige versjoner av den samme. I *Codex Egberti* fra 980–993, et evangeliar som inneholder de fire evangeliene, har bokmalerne illustrert tekstene med 60 bilder, plassert noenlunde kronologisk, slik at bebudelse og fødsel kommer i Matteusevangeliet, mens Jesu lidelse, død og oppstandelse finnes i Johannesevangeliet – med de øvrige spredt utover slik at de samsvarer med de tekstene de er plassert i. På den måten utgjør bildene en sammenhengende historie som rammer inn de fire versjonene.

Dette har Ranheimsæter ikke gjort. Men han har heller ikke gjentatt de samme bildene av for eksempel korsfestelsen i slutten av hver av de fire evangeliene. Istedenfor har han fordelt forskjellige pasjonsbilder der de fire versjonene forteller om Jesu lidelse – på den måten aksentuerer han at de nok forteller om den samme Kristus, men på litt ulike måter.



Slik har Ranheimsæter i et fortettet bilde gitt oss et raskt innblikk i hva disse fire evangeliene egentlig handler om.

Samtidig har han gjort et viktig grep, nemlig å ta utgangspunkt i to gamletestamentlige bilder: på den ene siden Edens hage, som et bilde

på den uskyldstilstand den første skapelsesberetning forteller om (1 Mos 1,1–31), den som slutter slik: «Gud så på alt han hadde gjort, og se, det var svært godt!»; og på den andre siden byen, som fremstilles som forvirringens sted (1 Mos 4,17; 11,1–9; 19,12 og 28–29 etc.). Om dette skriver Ranheimsæter:

Da skaperen i Kristus oppsøker sin have og vandrer inn i den verden han har skapt, møter den ham nok paradisisk, med en hilsen av liljer og palmegrener og med kjortler bredt ut over gatestenene i palmesøndags triumf, men den ender med å lukke seg til og herdne seg i steile murer og stenlagte stier, den blir torn, den blir spyd, den blir pisk, den blir stengt dør og knyttet neve, og slik ser jeg Kristus

vandrende ut og inn mellom to sinnbilledlige miljøer: byen og haven. Det er haven som han har skapt, og menneskebyen som lukker ham ute. Haven og byen utgjør da min boks overordnede motiver, både i helsider og vignetter.¹¹

Codex Egberti og de tidlig middelalderske illuminasjoner er, i likhet med evangeliene selv, kun opptatt å få frem hva som skjedde, men stort sett likegyldig med hvor, hvordan og hvorfor det hendte. Det er ikke Ranheimsæter, for også på dette punktet har han gått i lære hos senmiddelalderens Giotto (ca. 1265–1337), som i tillegg til spenningene mellom rom og flate, også var interessert i den menneskelige psykologi.

I Ranheimsæters bilde av *Hyrdene på marken* aner vi både forundring og redsel i de to hyrdenes ansikter – og også i de tre bildene fra lignelsen om *Den fortapte sønn* har han lagt vekt på de psykologiske reaksjonene: fortvilelsen hos denne fortapte sønnen der han står fornedret blant grisene, og de ulike reaksjonene hos sønnen, som usikkert og skamfull nærmer seg en far som med utstrakte og tilgivende armer tar i mot ham. Og ikke mindre i den inderlige omfavnelsen til sist. Her har Ranheimsæter tatt vare på den rembrandtske varme – en tilgivelse uten krav om anger og bot. Slik kunne vi fortsette, for Ranheimsæter makter å skape ikke bare formelle spenninger, men også psykologiske, som i bildet *Ved Jakobs brønn* mellom den rolige Jesus og den lett tankefulle, men også litt freidige samaritanske kvinnen.

Er dette illuminasjoner?

Er så dette illuminasjoner? Hvis vi tar utgangspunkt i kunstnerens egen definisjon av en illuminasjon – at den skal være en «avglans av tekstens rikdom, dens indre potens, dens helligdom» – kan vi vanskelig si annet enn at Ranheimsæters bilder oppfyller disse kravene. Et eksempel på det er bildet av Jesus på eselet på palmesøndag: Han hylles ikke av Jerusalems sønner og døtre,

men rider alene gjennom en palmeskog – eller snarere i Paradisets hage hvor alt ånder fred og ro. Likevel aner vi på hans alvorlige, nedstemte blikk at målet er forvirringens by Jerusalem, hvor han vil tortureres og drepes på et seigpinende kors. Men i det øyeblikk bildet viser, er han Davids sønn, den hellige. Og omgivelsene ligner på det himmelske Jerusalem han nå igjen skal fare opp til etter først å ha litt en grufull død i det jordiske. Dette bilde etterfølges av Jesus helt alene i Getsemane – hvor vi fremdeles er i en hage full av trær med store, lunende blader. Men helt nede til høyre, nesten i utkanten av hagen, ser vi hans sammensunkede skikkelse i bønn. For nå velter forvirringen og usikkerheten inn over ham fra den byens larm som nærmer seg.

Begge disse bildene kan virkelig sies å være en avglans av tekstens rikdom. De er begge knyttet til det ene sinnbilde, hagen, mens de etterfølgende bildene er alle fra byen med dens smerte og lidelse.

Teknikk

Alle bokens illuminasjoner er utført i xylografi, det vil si at Ranheimsæter har benyttet den sterke endeveden istedenfor langveden – dette går vanligvis under navn av trestikk. Trestikk er et høytrykk akkurat som boktrykk, derfor passer de så godt sammen. Alle bildene er trykket fra originalblokkene.

Det som karakteriserer Ranheimsæters trestikk, er hans livlige skjæring hvor han samler snittene i mønsterdannende systemer. Dette har vi allerede sett i gjennomgangen av bildene hans, for det er dette som gjør at et flatekjennetegn som mønstring er et gjennomgående trekk i alle bildene. Men altså kombinert også med noen romlige kjennetegn slik at bildene blir både spenningsrike og kontrastfulle.

Epilog

Ørnulf Ranheimsæters *De fire evangeliene* er et storverk i norsk bokkunst fra forrige århundre. Det skyldes ikke bare at Ranheimsæter var en dyktig grafiker – det var



han så avgjort også – men at han har maktet å bringe bildene utover den platte illustrasjon, som ofte på hollywood-manér banaliserer de hellige tekstene. Det skjer ikke her, for han klarer å gjøre bildene interessante i seg selv, samtidig som de åpner opp nye og ukjente aspekter ved teksten.

Et godt eksempel er hans bilde av inntoget i Jerusalem på palmesøndag. Det skiller seg klart fra alle de tusenvis av illustrasjoner av dette motivet som er blitt laget opp gjennom historien, fordi Ranheimsæter gir det en ny dimensjon hvor inkarnasjonen settes i forgrunnen. Den Gud som er blitt menneske, rider gjennom en palmehage som minner om Edens hage, men en hage som vil bringe ham ned i den jordiske ondskap hvor han uskyldig vil hånes og henrettes på en særdeles fornedrende måte. Men akkurat gjennom denne død vil han døde døden, og fare opp til det paradiset som inntoget er en avglans av.

Bedre kan ikke forskjellen mellom en illuminasjon – som dette bildet er – og de mange illustrasjoner vi har sett av denne scenen, markeres. En illuminasjon er som en honningkrukke som får det til å summe av nye betydninger og assosiasjoner, mens en illustrasjon tømmer begivenheten for alle himmelske overtoner.

Noter

- 1 Ørnulf Ranheimsæter: *Kunstnerens etiske ansvar og andre essays*, (Oslo: Aschehoug, 1999), s. 7–8. Sitatet øverst i denne artikkelen er ibid. s. 28.
- 2 Jacques Maritain: *Creative Intuition in Art and Poetry* (New York: Pantheon Books, 1953).
- 3 *Den ansvarsfulle frihet* (Oslo: Dreyer, 1958), s. 9–57.
- 4 A. H. Winsnes: *Jacques Maritain. En studie i kristen filosofi* (Oslo: Aschehoug, 1957), s. 225–68, særlig 228ff.
- 5 Ranheimsæter 1999, s. 17
- 6 Ibid., s. 21
- 7 Ibid., s. 25
- 8 Ibid., s. 29
- 9 Ibid., s. 52–75
- 10 Ibid., s. 55–57
- 11 Ibid., s. 82

Gunnar Danbolt er professor emeritus i kunsthistorie ved Universitetet i Bergen.



Jeg synes at et menneske burde være villig til å
faste i førti dager for å få lov til å høre en måltrost
synge. De burde gå gjennom ild for å finne en liljekonvall.

G.K. Chesterton: *Ortodoksi*

Bjørn Sortland

Han plagar oss framleis

Ein dokumentar om Børre Knudsen kunne blitt mykje rart, eit bronsemonument, eit politisk konflikt-portrett eller eit foraktfullt skuldertrekk. Det vart noko anna.



Filmen gjorde derfor inntrykk, og eg hiv ut nokre strøtanker om kvifor, og korleis «En prest og en plage» blei sett. Børre Knudsen sjølv var overraska over at det skulle lagast film om han så seint i livet. Han var gammal, levde eit stille, isolert liv sterkt prega av Parkinson. Filmskapar Fridtjof Kjæreng hevder Knudsen er den sterkaste motstrøms stemma i Norge sidan krigen, likevel er det laga lite om mannen. Unnataket til no har vore Geelmuyden si bok med same tittel som filmen.

Offer eller stabukk?

Kjæreng slår fast at Børre Knudsen framleis er utstøtt og at alle barna hans har blitt mobba. Av dei fem er det berre dottera som vil snakka. Kjæreng problematiserer om Knudsen er eit offer eller ein stabukk, eller begge delar. Ibsens *Brand* blir stadig dratt fram. Filmen fokuserer på Knudsen som plikt-etikar. Han kjempa ein kamp som gjekk framfor familien, og som kosta mykje. Men viser og ein Børre Knudsen som seier han ville gjera det same

om igjen. For Gud og det forsvarslause barnet i magen si skuld. Samstundes spør også hovudpersonen: «Er det galskap å gjøre som jeg gjør?»

Media

Filmen fekk ein nesten ufriviljug god timing, både ferskt regjeringsskifte til blå-blått og ein, etter norske forhold, heftig reservasjonsdebatt. Abortmotstandskampen Børre Knudsen og Ludvig Nessa førte i det offentlege rom på 1980- og 90-talet, var ikkje gløymt. Med rette peikar mange på at abortdebatten er større enn Børre Knudsen. Likevel er det han som er sterkast assosiert med kampen, ein kamp mot det han ser som statens totalitære ja til abort, drap på ufødt liv. Filmen fekk brei mediaomtale:

«Ubehagelig aktuell ... et nyttig innspill i et offentlig ordskifte som bør tjene ytringsfriheten», skriv gateavisa Natt&Dag, som nok reserverer seg mot Knudsen sitt syn på abortlova. Men her taler ungdommen: terningkast 5.

« ... det er en glød og en driv og en overbevisning i dette nå plagede mennesket, som ikke bare interesserer – men i høyeste grad også burde utfordre tenkende mennesker», skriv Jon Selås. Terningkast 4 i VG.

«Vi får ta et par skritt mot han. Vi burde fått ta tre til», avslutter Inger Merete Hobbeltstad sin kritikk i Dagbladet. Terningkast 4.

Slik var ikkje grunntonen tidligare. Dei åra Knudsen og Nessa aksjonerte, bidrog media til å sementera myten om gale, frådande, fanatiske mørkemenn. Kjæreng si meir filosofiske tilnærming var det ikkje plass til. No er kritikken nedtona, men framleis merkar ein elefanten i rommet, for eksempel når Ingunn Økland si melding i Aftenposten begynner med «For mye sykdomsnakk ...», terningkast 3. Også Selås poengterer dette, særleg når kamera følgjer Knudsen

på operasjonsbordet. To erfarne filmkritikarar får ikkje auga på det heilt opplagde poenget med scenen: Ved å følgja Knudsen på sjukehuset får Kjæreng, på elegant, subtilt og brutalt vis, fram at profesjonar som dagleg jobbar med abortinngrep, også er dei som tar mjukt vare på abortmotstandaren. Vi følgjer skopet som filmar Knudsen sin buk innannfrå, kven kan fri seg frå å assosiera til, ja, nettopp eit abortinngrep?

Gateteater

Kjæreng får også fram kor bevisst Knudsen-klovnen er i kampen. Eg hørte ein performance-kunstnar som såg scenen kor han står og skrik bak politiskjold blant rasan-de blitzarar, kalla det genialt. Sjølv kalla Børre Knudsen det for «gateteater». Han visste det var overkill. Og han var ikkje tam den siste tida heller: I filmen seier han at når han døyr, burde kroppen hans kastast i ein søppel-sekk og plasserast framfor Stortinget

Ein gong på 90-talet var eg til stades på eit ope møte/foredrag med Børre Knudsen i regi av Studentlaget på Blindern. Mange kom, få akademikarar. Universitet, Laget eller begge hadde pålagt Knudsen å *ikkje* snakka om abort. Alle frammøtte ville sjølv sagt berre snakka om abort. Børre Knudsen var parodisk lojal, avviste alle spørsmål som tangerte saken, direkte og indirekte. Det heile vart uverdig, absurd, fråveret av ytringsfridom teatralisk. Elefanten trampa rundt i auditoriet.

Suksess

En prest og en plage er med nesten 18 000 besøkjande ein dokumentarfilmsuksess. Eg venta nokre få obligatoriske visningar før den forsvann, slik dokumentarfilmfar dessverre gjer. (For eksempel er det deprimerande at Oscar-nominerte *The act of killing* blei sett av knappe 6000 på norske kinoar.)

Etter ein visning av filmen, leia eg ein open samtale i regi av Kirkeakademiet i Bergen. Film-skapar og distributør venta at det såkalte konservative

kristenfolket var hovudpublikummet, og fekk rett eit stykke på veg. Fleire i salen uttrykte at dei var plaga av dårlig samvit fordi dei ikkje hadde støtta Knudsen nok. Ein stilte spørsmål til salen, og faktisk også regissøren: «Gjorde eg for lite?»

Det er sjølv sagt absurd å spørja regissøren om dette. Kona Ragnhild Knudsen er klar: Det var rett av Børre Knudsen å dra i gang kampen, men det skulle aldri vore hans kamp åleine. Det skulle ha vore kyrkja sin kamp. Kyrkja og kristenfolket. Men ingen av dei stilte opp, Knudsen vart frådømt embetet sitt, og familie og barn betalte ein høg pris i det opne norske demokratiet (eller Ibsens «kompakte majoritet», som Kjæreng sa under samtalen). I dag angrar både den eine og den andre. Og det måtte ein sekulær dokumentarist og filosofisk film-skapar til å løfta han fram.

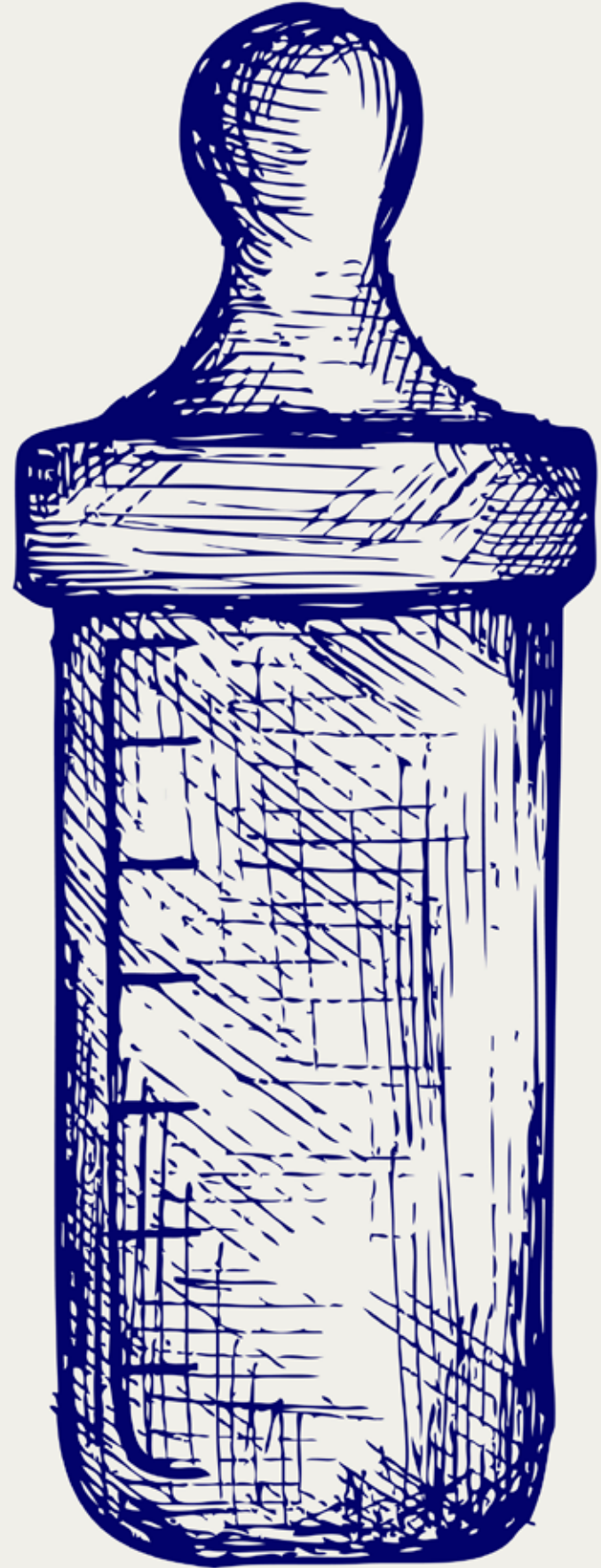
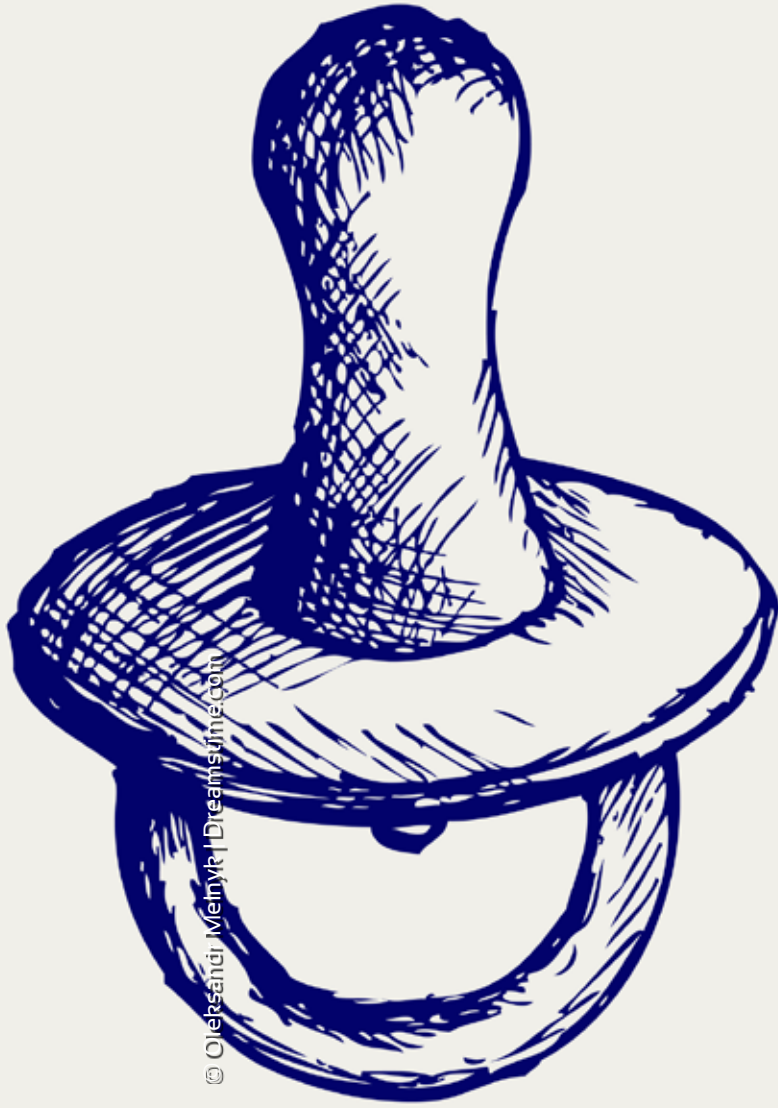


Kjæreng har laga ein sakleg dokumentar med nerve og nødvendighet. Den eksponerer tvisyn både hos Børre Knudsen, kona Ragnhild og andre.

Nerve og nødvendighet

Eg har snakka med unge folk som har sett filmen, blant anna også jenter på 17–18 år som ikkje går på bedehuset. Dei kjenner ikkje så godt til historien om dei skjeggete, svartkledde sin kamp. Dei syntes kort og godt at filmen var interessant. Sannsynlegvis fordi Fridtjof Kjæreng har laga ein sakleg dokumentar med nerve og nødvendighet. Den eksponerer tvisyn både hos Børre Knudsen, kona Ragnhild og andre. Kjæreng er ikkje imot abortlova, men han forutset at han har eit intelligent publikum – vi må tenkja sjølv. Om eg i nokre sekund skulle våga å vera optimistisk: Kanskje kan *En prest og en plage* bidra til ein meir varsam og relevant debatt omkring også andre eksistensielle tema som er vanskelige og betente.

Bjørn Sortland (f. 1968) er skjønnlitterær forfattar.



Trond Bjerkholt

Vuggesangen og tiden

«So ro, lille mann, nå er dagen over.» Overgangen inn i søvnen, fra bevissthet til drøm, fra sol til måne om du vil, er farlig. Her venter trollet under broen og djevelen ved veikrysset. Ved slike skiller, terskler, kommer ritualene oss til hjelp.

STE Katolikken Lisa Bonnár har nylig tatt doktorgrad ved Norges Musikkhøgskole med avhandlingen *Life and Lullabies: exploring the basis of meaningfulness in parents' lullaby singing*. Oppgaven er en kvalitativ studie der tyve foreldre er blitt intervjuet og filmet mens de synger for sine barn. Lisa favner metodisk vidt – hun anlegger perspektiver fra utviklingspsykologi, etnomusikologi, musikkterapi og lingvistikk for å nevne noe – og er heller ikke redd for å trekke friske konklusjoner av kontroversiell art.

Foreldrenes egne uttalelser er fengslende lesning. Vi møter deres følelse av mestring (typisk «jeg kan ikke synge, men barnet mitt liker å bli sunget for»), deres ambisjoner om å føre kulturarven videre, deres minner om egen barndom og egne foreldre. At denne stunden er viktig og egenartet, er alle enige om – selv om de også gir uttrykk for frustrasjon og utmattelse. Og vi får se hvordan de gjennom vuggesangen oppdager dypere lag og tilstander i sin egen bevissthet. Ikke minst fremhever

de det subtile samspillet med barnet – hvordan de selv, barnet og sangen utgjør tre sider i et trekantet spillerom.

Lisa uttrykker at mange foreldre nærmest blir «tatt på senga» når de får barn. De er plutselig nødt til å være kreative, til å åpne sitt eget glemte skattkammer. Og det er forbausende hvor fort vuggesangen får rituell karakter – bare etter et par, tre ganger vil barnet allerede at det skal være «slik og ikke annerledes».

Sangene kan være både glade og triste. Når vi som voksne får gjenhør med vuggesanger fra vår barndom, føler vi ofte vemod. Lisa tror det er fordi hennes egen mor bar på en sorg som hun la i vuggesangen og på den måten både bearbeidet og førte videre til henne. Dette første møtet med «voksne» følelser kan være både skremmende og utviklende for barnet. «Det er både en personlig og en kollektiv melankoli.» Den spanske dikteren Garcia Lorca mente at vuggesangen har to funksjoner: Foreldrene får utløp for egne følelser og forbereder dermed også barna på livets harde realiteter. «Men norske foreldre

velger ofte bort triste sanger, eller skriver dem om. Alt skal jo være så hyggelig», sier Lisa.

Å sovne er en rituell overgang, der vi kjenner på eksistensiell angst og trenger støtte fra det kollektive underbevisste – noe mennesket jo alltid har nærmet seg gjennom ritualer. Aftenbønnen er en god kristen tradisjon, der man endog forbereder seg på døden som kan komme i nattens løp. Barna opplever tydelig at denne tiden er spesiell. Det er en «sensitiv tid», en nådetime. Man åpner seg, sier farvel og gjør opp status etter dagens opplevelser. Her opplever mange foreldre også en gylden mulighet til å høre barnets fortellinger – ting som er forblitt usagt, kommer til uttrykk nesten i halvsøvn. En Nikodemus-time? Tussemørket er mysterienes tid.

Lisa advarer mot å se altfor «instrumentelt» på vuggesangen. Den må ikke først og fremst bli et redskap for å få barnet til å sove – «rydde vekk barnet så de voksne kan ha voksentid». Øyeblikket

blir ødelagt når foreldrene sitter med en eller annen «agenda». Det gjelder å etablere en tilstand av *mindfulness* der tiden ikke går, der tiden har kvalitet, tykkelse mer enn lengde. Vuggesangritualet kan

også ha to faser, der mor eller far først tilpasser seg barnets høye energinivå med muntre sanger, så går over til roligere i takt med at både barnet og de selv roer seg. I denne tilstanden blir ritualet internalisert og fester seg i kroppen. Her er et enormt potensial for rett og slett tilstedeværelse, med kropp og pust. Og for hverdagsmagi, av den typen vår tid er så fattig på. Alt skal ha en «fornuftig hensikt». Vi går ikke tur, vi trener til Birken. Vi er ikke sammen med barna – vi legger dem, raskt og profesjonelt.

«Dette er en kjepphest jeg har. Kulturen presser oss i retning av å bli kalde og egosentriske foreldre. La barnet venne seg til å sove alene. Ikke skjem bort barnet med



Her er et enormt potensial for rett og slett tilstedeværelse, med kropp og pust. Og for hverdagsmagi, av den typen vår tid er så fattig på. Alt skal ha en «fornuftig hensikt». Vi går ikke tur, vi trener til Birken. Vi er ikke sammen med barna – vi legger dem, raskt og profesjonelt.

mye oppmerksomhet. Gjør det selvstendig.» Foreldre er i en konstant og nagende følelseskonflikt når samfunnet presser dem til å gjøre ting som strider imot deres natur. Såkalte «eksperter» gjør mye skade! Lisas egen datter er blitt båret, ikke skjøvet på armlengdes avstand i vogn – og har fått sove sammen med mor så lenge det kjentes naturlig. «Samsoving er jo ekspertene imot – det er liksom fare for at mor kan rulle over i søvn og knuse barnet. Vi har hormoner som gjør at det ikke skjer.» Og datteren er da også blitt en tillitsfull, harmonisk og glad jente – til de grader at det vekker oppsikt. «Fysisk avstand fremmer kognitive og verbale ferdigheter, men skaper følelsesmessige mangler. Når du er helt nær noen, er det jo ikke naturlig å snakke så mye – da gjelder andre typer kommunikasjon.» Vi befinner oss som samfunn i en kollektiv sløvhetsstilstand når det gjelder barns behov. «Det første jordmoren sa til meg da jeg hadde

født, var: Ikke glem å ta vare på deg selv! Skaff deg barnefri, reis til Mallorca. Stikk imot alt det jeg følte var riktig!»

Spedbarnet er dyadisk – mor er hele dets verden. De første to leveårene dreier seg om å etab-

blere et godt forhold til den primære omsorgsperson – som så blir utgangspunktet for all videre mestring. Dette er ikke tiden for å eksperimentere med sosialisering, i barnehage eller lignende. Forskning viser også at gutter har større behov enn jenter for tett og eksklusiv kontakt med mor i spedbarnsalderen. Mangel på dette – f.eks. ved for tidlig start i barnehage – kan resultere i adferdsvansker senere. Vi ser jo også at gutter i skolealder er mer utsatt for dette enn jenter – de blir rett og slett hardere rammet av vår tids menneskefiendtlige og instrumentelle holdning til barn.

I sin avhandling deler Lisa Bonnár vuggesangens funksjoner inn i *nurturing*, *building and mastery*. *Nurtu-*

ring dreier seg om føde for barnets sjel. Det er her ikke snakk om å lære litterære klassikere utenat! Utviklingspsykologer har brukt kjøttfulle metaforiske uttrykk som *historical thickening*, *richness of time* og *holding environment* for å beskrive det som skjer. Musikk gir form til tiden og vitalitet til varigheten – lyst på livet. *Building* handler om å bygge en personlig identitet – både i form av læring av sanger og sprog, og essensielle ferdigheter som konsentrasjon og avslapning. Ikke minst handler det om trening i det å ha gode relasjoner. «Vi er så opptatt av å være oss selv – men det er i relasjonen at vi oppdager oss selv.» Endelig dreier *mastery* seg om å bekrefte foreldrene i relasjon til barnet, som det utviklingspsykologen Winnicott har kalt *the good enough parent*. «*I need to teach them how to become a human*», uttaler en av fedrene i undersøkelsen.

Lisa har fått ansettelse som *post doc* ved universitetet i Agder, og videre forskning skal dreie seg om vuggesangen i et dannelsesperspektiv. Her er det ikke først og fremst snakk om den kulturelle «ballast» vi pliktskyldigst må gi våre barn (en av fedrene i undersøkelsen hadde som mål at barnet skulle lære to hundre sanger, men måtte tennerskjærende stoppe ved tyve) – men hjertets dannelses. Å lære om intimitet, sensitivitet, mykhet, å «tune inn» på hverandre, å skape indre bilder og et indre rom der de kan henge. Et rom for andakt. Å danne et menneske er å bygge dets indre rom.

Lisa har tatt initiativ til et opplysningsprosjekt om musikalsk kommunikasjon, der helsepersonell skal trenes i å bevisstgjøre foreldre på dette. Dette prosjektet og evaluering av det skal inngå i et kommende forskningsarbeid.

Det hele dreier seg altså om musikalitet – i videste forstand. (Ikke å være flink i noter!) Dannelses er musikalitet. Evolusjonsforskere som Ellen Dissanayake har antydnet at all musikk har sin opprinnelse i den intuitive kommunikasjonen mellom mor og barn. Musikaliteten i det å være sammen. Musikalitet er *attunement*, samstemt

lytting, også i økologisk forstand – det er rett og slett umusikalsk å høvle ned skogen og lage parkeringsplass.

Rommet som dannes mellom foreldre, barnet og sangen, blir et sinnbilde på rommet man senere skal leve i og forholde seg til andre i, til naturen og Gud. Fyll det med rikdom, lytting og kjærlighet!

Trond Bjerkholt (f. 1970 i Oslo) er utdannet bibliotekar og operasanger.



Inderlighet og lidenskap

Musikkopplevelser i lys av Kierkegaards stadietenkning

Vi vet alle at ett og samme kunstverk kan oppleves svært ulikt. Av og til leder opplevelsen til en rystende og sjelsettende erfaring som gjør noe med oss. Andre ganger har vi mer overfladiske opplevelser. Refleksjonen i dette essayet tar utgangspunkt i at ett og samme musikkverk – i møte med lytterens bevissthet – tilbyr forskjellige lag av mening. Kunstopplevelsen som eksistensiell erfaring står i sentrum for oppmerksomheten. Denne typen kunsterfaring drøftes i lys av Søren Kierkegaards tenkning omkring de ulike stadier på livets vei; det estetiske, det etiske og spesielt det religiøse stadiet.

STE Det er fascinerende hvordan ett og samme kunstverk kan oppleves ulikt. Forskjellige mennesker på samme sted, til samme tid, kan fortelle om svært ulike opplevelser i møte med samme kunstverk. Og ett og samme individ kan rapportere om meget ulike opplevelser knyttet til samme kunstverk – ved forskjellige anledninger. Kunstverket er i prinsippet det samme, mens opplevelsene kan være ytterst forskjellige. Av og til kan jeg si at opplevelsen har ledet til en rystende og sjelsettende erfaring som har gjort noe med meg. Jeg er en annen etter kunsterfaringen enn jeg var før. Andre ganger har jeg mer overfladiske opplevelser. Ikke alle opplevelser leder til (dypere) erfaringer. Dette handler selvsagt ikke minst om våre forskjellige måter å møte kunstverket på; våre ulike holdninger, innstillinger, kompetanser, stemninger, forventninger, sosiale bakgrunner, ulike kontekster etc.

Stikkordet her er altså *forskjeller*. Det å kunne differansiere mellom *forskjellige* former for kunstopplevelse

er grunnleggende for forståelsen av hva som kan skje i møter mellom kunstverk og mennesker. På bakgrunn av de iøynefallende forskjeller mellom kunstopplevelser, er det et paradoks at det ofte er vanskelig å tale om slike forskjeller. Det er slett ikke alltid lett å argumentere for betydningen av *forskjeller* i våre egalitært orienterte nordiske land – heller ikke når det gjelder å forstå kunstopplevelser og holdninger til kunst. Vi har en tendens til å vurdere alt snakk om forskjeller som historier om verdimessige hierarkier og sosial undertrykkelse, noe som selvsagt strider mot våre (høyt profilerte) demokratiske verdier. I relativismens navn skal vi ha oss frabedt enhver påminnelse om at det finnes andre måter å oppleve kunst på enn vår egen. Når det gjelder kunst og kunstopplevelser, stanser vi gjerne opp ved den relativt intetsigende talemåten «smak og behag kan ikke diskuteres».

I denne teksten er utgangspunktet for drøftingene av kunstopplevelsen knyttet til mitt eget fagfelt: musikken. Kunstverket blir altså i denne sammenhengen å forstå som musikkverket. Jeg tror imidlertid at det som her skal sies om opplevelsen av musikk, langt på vei også vil kunne være gyldig for opplevelser av andre typer kunstverk, det være seg innenfor bildende kunst, litteratur, teater, dans eller film. Refleksjonen tar utgangspunkt i at ett og samme musikkverk – i møte med lytterens bevissthet – tilbyr forskjellige lag av mening.¹ Her skal særlig det vi kan kalle musikkens *eksistensielle* meningslag, stå i sentrum for oppmerksomheten. Denne typen sterk musikalisk erfaring vil drøftes i lys av Søren Kierkegaards tenkning omkring de ulike stadier på livets vei; det estetiske, det etiske, og det religiøse stadiet. Og Kierkegaard er i sin stadietenkning definitivt opptatt av forskjeller.

Musikalisk erfaring som eksistensiell erfaring

Ethvert musikkverk utgjør i prinsippet et helt meningsunivers; et stort spektrum av opplevels- og erfaringsmuligheter. All musikk inneholder bl.a. både akustiske, strukturelle, kroppslige (motoriske), emosjonelle og eksistensielle meningslag. Meningslagene i musikken korresponderer med tilsvarende bevissthetslag hos menneskene. Noe i det ene tilsvarende noe i det andre. Det betyr at meningslagene i musikken kun finnes som muligheter, som potensial, og at de må realiseres i møte med lytteren.

En musikalisk opplevelse *kan* bli en eksistensiell erfaring. Det er altså ikke slik at enhver opplevelse blir en erfaring. En «erfaring» er noe som *kan*, men ikke *må* følge av en «opplevelse». Vi taler gjerne om at vi har «gjort en erfaring» når vi har opplevd noe som virkelig preger oss på en eller annen måte videre; noe som «har satt spor», som vi sier. Uttrykket «eksistensiell erfaring» henviser i sin tur til en spesiell type erfaring. Vi opplever noe som gjør noe med oss på et «eksistensielt plan». Men hva betyr nå egentlig det? Eksistensielle erfaringer er forbundet med alle de dype spørsmål og undringer som

hører med til det å være menneske. Ofte er spørsmålet om mening nærliggende; mening *i* livet, og mening *med* livet. Erfaringer og refleksjoner omkring valg, lidelse, håp, livsglede, sårbarhet, tid, død, lykke, ensomhet og tilhørighet likeså. Slike spørsmål kan sjelden besvares med korte, konkrete og presise svar. De eksistensielle erfaringene knyttet til sterke møter med slike spørsmål, kan sjelden fullt ut språkliggjøres. Den eksistensielle erfaringen er dessuten uforutsigbar. Den kan videre gi en form for innsikt eller erkjennelse. Denne erkjennelsen er imidlertid flyktig og ikke noe jeg permanent har tilgang til. Den eksistensielle erfaringen er altså *et brudd* med hverdagslivets ofte trivielle kontinuitet.

Men – hvilken plass har musikkopplevelsen i en slik sammenheng? Når musikken får det til å gå kalt nedover ryggen på meg, når hårene reiser seg på armene mine, når jeg blir vekselvis kald og varm, når pulsen øker, når stemningen min endres – da har musikken talt til meg, og kroppen min reagerer før hodet. På ganske enkelt, men ikke desto mindre dypt vis, blir jeg slik sett minnet om at det kun tilsynelatende er slik at jeg har kontroll. Jeg har jo faktisk ikke engang kontroll over mine kroppslige reaksjoner på et stykke musikk ... Hva sier ikke det om min sårbarhet og litenhet i verden, om min eksistensielle situasjon som menneske? I en slik hendelse, som på samme både tid er smertelig og helende, erfarer jeg noe som vil meg vel. Dette er dybdeperspektiv som finnes i den eksistensielle musikalske erfaringen. Når det gjelder denne typen musikalisk erfaring, vil jeg mene at vi beveger oss i retning av en livsfølelse som med fordel kan ses i lys av det Søren Kierkegaard omtaler som *det religiøse stadiet*.

Stadiene

Søren Kierkegaard (1813–1855) regnes som *eksistensialismens* far. Bare av den grunn er det interessant å vurdere en tenkning omkring musikkens *eksistensielle* meningslag og kunsterfaring som eksistensiell erfaring i lys av Kierkegaards tenkning omkring de forskjellige «stadi-

er på livets vei». *Stadiene* – eller om man vil livsformene, livsholdningene eller livsmulighetene – er altså *det estetiske, det etiske og det religiøse*. Den enkelte må velge hvilket stadium man vil realisere seg selv på. Slike valg har karakter av å være sprang. Den estetiske sfære er umiddelbarhetens område, den etiske er fordringens og pliktens felt, og den religiøse er oppfyllelsens stadium.² Kierkegaard presenterer livsformene eller stadiene for oss, han viser oss konsekvensen av de ulike livsformene og utfordrer oss til å velge. Livsstadienes norm og formål er inderliggjørelse.³ Fra trinn til trinn skjer det en stigning i intensitet og alvor.

Forut for eller utenfor ethvert valgt stadium ligger *spissborgerens* liv. *Spissborgeren* er i Kierkegaards sammenheng altså ikke betegnelsen på noe stadium, men på en livsform hvor man ikke forholder seg til seg selv, men lever et konformt vanebasert liv, en livsform forut for ethvert eksistensielt valg.

Et uegentlig liv.⁴ Det er ved å foreta et valg at man bryter med det spissborgerlige livet og blir kastet inn i stadiene. I *Enten-Eller* (1843) stilles de to første forskjellige livsformene eller *stadiene* opp: det estetiske og det etiske.

Estetikerer binder seg ikke helt til noe, verken mennesker eller beskjeftigelser. Estetikerer er tilskuer, ikke egentlig deltaker. Om man velger en estetisk livsholdning, kreves stadig avveksling. Estetikerer er på stadig jakt etter nye impulser, han/hun er evig og desperat søkende etter nye nytelser. «Kjedsommeligheten er roten til det onde, den er det som må holdes borte», sier Kierkegaard.⁵ Estetikerer føler bare forakt for det trivielle dagliglivet, dvs. spissborgerens liv, og vil distansere seg fra dette ved å bygge sitt liv på nytelse. Enhver forpliktelse, ethvert varig engasjement er truende: «Derfor er vennskapet allerede farlig, enda mer ekteskapet.»⁶ I en slik hedonistisk og «utvendig» livsstil blir man imidler-



For Kierkegaard er kristentroen en livsform som omfavner det absurde, et brudd med enhver rasjonalitet. Den troende kaster seg ut på de berømte 70 000 favners dyp, uten flytevest eller sikkerhetsline.

tid aldri tilfredsstilt. Så snart et behov er dekket, dukker et annet behov opp – som krever umiddelbar tilfredsstillelse. Kierkegaards stjerneeksempel på en estetiker blir Mozarts Don Juan-skikkelse.

Den sanselige sødme i det estetiske og estetikerens jag etter stadige nye nytelser, avler ikke annet enn fortvilelse.⁷ Veien ut av denne fortvilelsen er forbundet med det etiske valget. Valget, etikerens enten-eller, står da ikke mellom det gode og det onde, men mellom det å velge å forholde seg til godt og ondt eller å la være å forholde seg til dette valget.⁸ Det er valget mellom å velge eller ikke velge. Det etiske stadiet kjennetegnes av at jeg anerkjenner de forpliktelser jeg har i en større sosial og samfunnsmessig sammenheng. Jeg tar ansvar. Sett utenfra er etikerer til en viss grad lik spissborgeren, med fast inntekt og familieliv. Men – mens spissborgeren har latt seg bevisstløs drive med strømmen inn i et A4-liv, så har

etikerer gjort et bevisst valg av denne livsformen. «La så Don Juan beholde løvhytten, ridderen nattens himmel og stjernene når han ikke ser noe over disse. Ekteskapet har sin himmel enda høyere»⁹,

sier Kierkegaard. Etikerer velger å forholde seg aktivt til samfunnet og dets krav og forventninger, i det han/hun vender seg fra sitt tidligere liv som hedonistisk estetiker. Etikerer makter imidlertid selvsagt ikke alltid å leve opp til sine idealer. *Enten-Eller* avsluttes derfor talende nok med en preken som fremsetter tesen at «mot Gud har vi alltid urett»,¹⁰ man er alltid skyldig overfor Gud. Dette peker fremover mot det tredje stadium: *det religiøse* – som for alvor diskuteres i *Stadier på livets vei*. Allerede i *Enten-Eller* behandles imidlertid historien om Abraham som på Guds bud er villig til å ofre sønnen Isak. Denne historien viser hvordan troen transcenderer det allmenne etiske feltet. Det kan ikke gis noen rasjonell grunn for at Abraham skal ofre Isak.

Når Kierkegaard i *Stadier på livets vei* (1845) behandler det religiøse stadiet, blir det klart at man ved å forlate det estetiske «tar utvendigheten bort».¹¹ Den lidenskapelige og åndelig krevende troen er det ultimative stadium, hvor personen innser det paradoksale og absurde i historien om Gud som fødes som menneske, for så å dø på korset og oppstå igjen, slik at menneskeheten frelses fra sine synder. På en slik historie tror man ikke, ifølge Kierkegaard, fordi det er rasjonelt. Man tror fordi det er absurd.

Kierkegaards stadietenkning – og især hans religiøse stadium – er knyttet til en diskusjon av hva det vil si å være kristen. Hele diskusjonen finner altså sted innenfor en teologisk-filosofisk ramme. For Kierkegaard er kristentroen en livsform som omfavner det absurde, et brudd med enhver rasjonalitet. Den troende kaster seg ut på de berømte 70 000 favners dyp uten flytevest eller sikkerhetsline. Forstanden feier seg selv til side, og det blir mulig å gjøre det kvalitative spranget over til kristentroen. Gjenstanden for troen er nemlig paradokset, den absolutte motsetning til det sannsynlige. Troen er selve det irrasjonelle prinsipp: *credo quia absurdum*. Det religiøse stadium kjennetegnes av *lidenskap* og *inderlighet*. Med hensyn til dette benytter Kierkegaard seg bl.a. av et bilde fra kunstfeltet:

Uten lidenskap ingen dikter, uten lidenskap ingen poesi [...] Å ta lidenskapen fra poesien og erstatte det tapte med dekorasjoner, yndige strøk, tiljublete skogpartier, fortryllende teatermåneskinn er fortapelse, liksom det å ville bøte på bøkens sletthet ved innbindingens eleganse, noe som jo ikke kan interessere lesere, men i høyeste grad bokbinderne. Å ta lidenskapen bort fra replikken og til gjengjeld la det stryke litt i orkesteret, er å prostituere poesien og komisk, liksom som elskerens i virkeligheten istedenfor patos i brystet hadde en spilledåse i lommen for det avgjørende øyeblikk.¹²

Eksistensiell musikalsk erfaring – inderlighet og lidenskap

Når jeg nå trekker en linje fra den eksistensielle musikalske erfaringen til Kierkegaards religiøse stadium, lar jeg i første omgang Kierkegaards teologisk-filosofiske kontekst ligge. Da blir allikevel ett fundamentalt poeng stående: kravet om inderlighet og lidenskap. «Det religiøse stadiet» handler da om en væremåte, en måte å forholde seg til musikalsk erfaring på. Straks kravet om inderlighet og lidenskap lanseres, blir forskjellen mellom den eksistensielle erfaringen på den ene siden og estetikerens hedonistiske nytelse, den overfladiske sanseligheten på den andre, meget tydelig.

Tidligere tiders kulturelle elite markerte gjerne sin overlegne kulturelle posisjon bl.a. ved å dyrke en begrenset, kulturelt avansert form for musikk. I dag viser forskningen at denne formen for markering er erstattet av en form for «musikalsk altetenhet».¹³ I stedet for å dyrke det begrensede, er man i den kulturelle eliten i dag bredt orientert. I stedet for å gi sin dype kunnskap om Beethovens sene strykekvartetter eller fortrolighet med musikken til Johan Cage til beste i tide og utide i selskapslivet, offentliggjør man sine egne Spotify-spillister på Facebook. «Altetenheten» innebærer imidlertid at man ikke binder seg til eller er forpliktet på noe. Man er distansert og kjølig behersket.¹⁴ Dette minner om Kierkegaards estetiske livsholdning. Denne utviklingen kan ses i relasjon til Kierkegaards angrep på borgerskapets dannelseskristendom. Her skjer det nemlig, slik han ser det, en sammenblanding av det distanserte estetiske og det inderlige religiøse. Det religiøse reduseres til besteborgerlig fromhet.¹⁵ I min sammenheng reises spørsmålet: Hvordan vil «dannelsesborgerskapet», med sin kjølige distanse, forholde seg til et fenomen som eksistensiell musikalsk erfaring – knyttet som dette er til inderlighet og lidenskap? Blir kunsten og musikken redusert til en behagelig pirring av sansene, altså en slags utvendighet – som en avveksling i forhold til «de viktige tingene i livet»? Sikrer klisjeen «å guud, så deilig» esteti-

kerens distanserte og uforpliktende måte å forholde seg til kunstopplevelsen på?

Den eksistensielle musikalske erfaringen er altså svært forskjellig fra estetikerens utvendige nytelser. Den samme dype forskjellighet eksisterer mellom den eksistensielle musikalske erfaringen og det jeg velger å kalle «etikerens pliktorienterte nyttiggjøringsdiskurs». I hele kulturen vår finnes i dag et dominerende nyttefokus når det gjelder hva «kunst er godt for». Verdien av kunstopplevelsen knyttes til noe vi kan bruke opplevelsen til, i kunstens nytte om vi vil – det være seg i generelle pedagogiske bestrebelser eller som sosial- og helsepolitisk virkemiddel. Vi står overfor en tilbedelse av *nytt* og *nyttetenkningen*.¹⁶ Denne tilbedelsen er særdeles utbredt, ikke minst innenfor moderne utdannings- og kulturpolitikk – preget som også dette er av «protestantismens etikk og kapitalismens ånd» (Max Weber).¹⁷ Spørsmålet er om ikke denne nyttiggjøringsdiskursen også er godt representert i mange kirkelige sammenhenger. Jeg lar spørsmålet bli hengende.

For å overskride den dominerende nyttiggjøringsdiskursen, er det behov for et «sprang» fra det etiske til det religiøse (for å tale med Kierkegaard). Spranget fra det etiske til det religiøse initieres i bevisstheten om feiltagelsen, det egne «syndefallet». I en sammenheng hvor kunstopplevelsen står i fokus, vil dette «syndefallet» handle om å forveksle det «å erfare» med det «å bruke», eller det «å se» med det «å spise», slik historien om Eva, Adam og eplet i Edens hage forteller oss. Simone Weill formulerer dette slik:

Evastartet det hele [...] hun forårsaket menneskeslektens fall ved å spise av frukten [...].¹⁸

Videre understreker Weill:

Kun skjønnheten er ikke et middel til noe annet. Den alene er et gode i seg selv, uten å vise hen til noe annet gode eller noen annen for-

del. Den synes selv å være et løfte og ikke et gode. Men den gir kun seg selv, den gir aldri noe annet.¹⁹

Sett fra «et religiøst stadium» tilbyr et kunstverk oss sin egen eksistens. Musikk skal skapes, spilles, lyttes til og erfares. Den skal ikke «spises» – i betydningen «brukes til noe». Arnfinn Haram har uttrykt dette slik:

Kunsten er ikkje noko mindre enn utstrålinga av det verande, det som har liv i seg sjølv, og som gjev liv til alt levande. At noko strålar vil seie at det vil verte gjenkjent nettopp i si form; det er eit mål i seg sjølv, det utseier det djuapste i seg sjølv slik du ser det, eller høyrer det. Det er ikkje berre eit innhald, eit råstoff, som skal brukast til noko anna, noko meir «nyttig».²⁰

Dette er den musikalske erfaringen som eksistensiell erfaring. Eksistensiell musikalsk erfaring handler ikke om «det estetiske» eller «det etiske», men om «det religiøse»; om lidenskapelig å gi seg hen, om den inderlige og betingelsesløse overgivelsen. Den handler om brudd med spissborgerens trivialiteter så vel som estetikerens mangehånde nytelser og etikerens evige «hva kan vi bruke dette til?». Det handler om å kaste seg ut på de 70 000 favner, om å våge seg inn i de risikosoner hvor «kunsten slår opp et åpent sted midt i det værende, hvor alt er annerledes enn ellers» (Martin Heidegger).²¹

Det er klart at denne måten å tenke på er en utforming både for estetikerens overfladiskhet og etikerens nyttiggjøringsdiskurs – som, hver på sitt vis, ofte kan synes å begrense seg til beskeftigelse med musikken «ytterside». Det er noe hemmelighetsfullt, fremmedartet, skremmende og gåtefullt over en musikalsk eksistensiell erfaring, det er på mange måter et møte med et *mysterium tremendum et fascinans*, noe som oppleves som både fryktinngydende og tiltrekkende på samme tid.²²

Immanuel Kants begrep om det sublime har en lignende dobbelthet av beven og fascinasjon.²³ Den eksistensielle musikalske erfaringen kan altså henføres til grenseområder, grenseerfaringer og grenseoverskridelser. Slik sett minner denne typen erfaringer definitivt om mystiske erfaringer.

På de 70 000 favner

Så langt har jeg begrenset meg til å *anvende* Kierkegaards stadietenkning for å kunne si noe om forskjellige former for kunstopplevelser. Jeg har bevisst holdt Kierkegaards teologisk-filosofiske anliggende utenfor. Jeg overskrider nå denne begrensningen og våger antydningssvis å knytte an til Kierkegaards tenkning i dens fulle dybde. I et slikt perspektiv er det nødvendig å tenke det som innenfor en moderne avmystifisert musikktenkning utvilsomt vil kunne betegnes som urimelige tanker. Men – så forholder det seg da også slik at jeg som kristen, tilhører de mange som opp gjennom historien og i ulike kulturer, vurdert ut ifra en materialistisk og profan virkelighetsforståelse, simpelthen synes å elske paradoksene og uforståeligheten.

Dette innebærer å våge å tenke den eksistensielle musikalske erfaringen inn i en kristen kontekst. Her kan sterke kunsterfaringer også forstås på en måte som åpner troens muligheter for at det faktisk er noe i musikken som taler til noe som er i meg. Dette *noe* i meg og i musikken er av samme natur, og det eksisterer uavhengig både av musikken og av meg. Dette *noe* er av Gud. I et slikt perspektiv blir den eksistensielle musikalske erfaringen noe som vekker lengselen etter troen. Kunstverket gir lengselen form. Det betyr ikke at kunsterfaringen tilfredsstiller lengselen til det fulle; kun i et øyeblikk, et glimt.²⁴

Jeg har så langt drøftet den eksistensielle musikalske erfaringen i relasjon til Kierkegaards religiøse stadium uten å berøre spørsmål omkring forholdet mellom sakral og profan musikk, og langt mindre musikk som element i Kirkens liturgi. Dette valget grunnes i tanken om at

skillet mellom profan og sakral musikk er mindre vesentlig. I den estiske, ortodokse komponisten Arvo Pärts musikalske og religiøse univers ligger overskridelsen av skillet mellom det som tradisjonelt betraktes som profan musikk på den ene siden og sakral musikk på den andre siden i tanken om *livet som liturgi*. Selvsagt er det profane ulikt det liturgiske, men samtidig er disse to aspekter forbundet. Det profane kan slik sett på nytt bli viet det sakrale.

Et eksempel til slutt: Arvo Pärts verk *Spiegel im Spiegel* for fiolin og klaver katalogiseres som profan musikk. Det er imidlertid et verk som på ypperlig vis illustrerer det Arnfinn Haram peker på når han sier: «Ettersom musikken blir fødd i det rituelle, er all musikk djupast sett sakral.»²⁵ Som i liturgisk musikk, er enkelheten og stillheten et hovedprinsipp også i *Spiegel im Spiegel*. Fiolinen kretser omkring en sentraltone, det beveger seg trinnvis over klaverets treklangsbyrtinger. På mange måter synes treklangen, med sin renhet, enkelhet og sine melodiske egenskaper, generelt å fremstå som en sammenfatning av Arvo Pärts syn på musikkens egenskaper og komponistens oppgave. Det handler kort sagt om konsentrasjon og beskjæring.

Nettopp denne enkle sannheten er det som preger Pärts arbeid med musikkens grunnelementer i *Spiegel im Spiegel*, i en stram, meditativ stil. Verket fremstår som en markering av avstand i forhold til det komplekse og mangefasetterte – forvirrende og forstyrrende elementer i en søken etter enheten gjennom arbeid med musikkens mest primitive (i betydningen grunnleggende) materiale. I grunntonen og i treklangen synes Pärt å søke uendeligheten og kyskheden. Musikken vokser ut av stillheten og beveger seg deretter langs stillhetens grenser. Den tier. Med dikteren Tor Ulven kan vi si at «Musikken lytter – Den har funnet noe stumt».

Slik står vi i møtet med dette verket overfor «musikk med ein sann, liturgisk karakter, fordi han er audmjuk nok til å kjenne sin plass i eit gitt symbolunivers og fordi han dannar ein møteplass mellom det sant menneske-

lege og det guddomlege, det mystiske».²⁶ De musikalske erfaringsglintene er noe som kommer til oss, en nåde om vi vil; en hjelp til erindring av det som så merkverdig lett kan glemmes. En paradoksal erkjennelse av «Noko anna – som heile tida er der – Annleis – og som det same» – som Jon Fosse sier. I den eksistensielle musikalske erfaringen fastholdes dette paradokset med en inderlighet og lidenskap som nettopp kjennetegner Kierkegaards religiøse stadium.

Øivind Varkøy (f. 1957) dr.art. er professor i musikk-pedagogikk og forskningsleder ved Norges musikkhøgskole. Han er også gjesteprofessor i musikkvitenskap ved Örebro universitet.

Noter

- 1 Denne måten å se det på er inspirert av den danske musikkforskeren Frede V. Nielsen, som drøfter dette i boken *Almen musikkdidaktik* (København: Christian Ejler's forlag, 1994).
- 2 Kierkegaard, Søren: *Stadier på livets vei* (Oslo: Forlaget Oktober, 2012), s. 483.
- 3 Ibid., s. 195.
- 4 Pio, Frederik Pio og Varkøy, Øivind: «A Reflection on Musical Experience as Existential Experience: An Ontological Turn»; i *Philosophy of Music Education Review*, Volume 20, Number 2, Fall 2012, s. 99-116.
- 5 Kierkegaard, Søren: *Enten-Eller* (første del) (Oslo: Forlaget Oktober, 2013), s. 307.
- 6 Ibid., s. 315.
- 7 Jf. Aristoteles om de to former for lykke i *Den nikomakiske etikk: hedoné og eudaimonia*.
- 8 Søren Kierkegaard (2013): *Enten-Eller* (annen del) (Oslo: Forlaget Oktober, 2013), s. 180.
- 9 Ibid., s. 71.
- 10 Ibid., s. 356-357.
- 11 Kierkegaard, Søren: *Stadier på livets vei* (Oslo: Forlaget Oktober, 2013), s. 465.
- 12 Ibid., s. 415.
- 13 Se f.eks. Petter Dyndahl et.al.: *Musical Gentrification and Socio-Cultural Diversities*. www.hihm.no/MG (2014).
- 14 Varkøy, Øivind: «Pierre Bourdieu and the autonomy of art. The idea of art as critique»; i Hofvander Trulsson; Söderman & Burnard: *Bourdieu and the Sociology of Music, Music Education and Research*. Farnham: Ashgate Publishing, 2014, in print).
- 15 Eriksen, Trond Berg: Søren Kierkegaard. *Den fromme spotteren* (Oslo: Forlaget Press, 2013), s. 224.
- 16 Varkøy, Øivind (red.): *Om nytte og unytte* (Oslo: Abstrakt forlag, 2012).
- 17 Weber, Max: *Protestantismens etikk og kapitalismens ånd* (Oslo: Bokklubbens Kulturbibliotek, 2012).
- 18 Weill, Simone: *Waiting for God* (New York: Harper Perennial, 2009), s. 105. Min oversettelse. I engelsk original lyder sitatet: «Eve began it. [...] she caused the humanity to be lost by eating the fruit [...]».
- 19 Ibid., s. 106. Min oversettelse. I engelsk original lyder sitatet: «Only beauty is not the means to anything else. It alone is good in itself, but without finding any particular good or advantage in it. It seems itself to be a promise and not a good. But it only gives itself; it never gives anything else.»
- 20 Haram, Arnfinn: «Sursum corda. Om musikkens liturgiske karakter»; i *Guldbrandsen & Varkøy* (red.): *Musikk og mysterium. Fjorten essay om grensesprengende musikalsk erfaring* (Oslo: Cappelen Akademisk Forlag, 2004), s. 179.
- 21 Heidegger, Martin: *Kunstverkets opprinnelse* (Oslo: Pax forlag, 2000), s. 86.
- 22 Jf. Otto, Rudolf: *Das Heilage* (Breslau: Trewendt und Granier, 1917).
- 23 Kant, Immanuel: *Critic of Judgement* (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1987).
- 24 Varkøy, Øivind: «En stille susen. Tre musikalske erfaringer i en kristen kontekst»; i *Guldbrandsen & Varkøy* (red.): *Musikk og mysterium. Fjorten essay om grensesprengende musikalsk erfaring* (Oslo: Cappelen Akademisk Forlag, 2004), s. 192-208.
- 25 Arnfinn Haram (2004): «Sursum corda. Om musikkens liturgiske karakter»; i *Guldbrandsen & Varkøy* (red.): *Musikk og mysterium. Fjorten essay om grensesprengende musikalsk erfaring* (Oslo: Cappelen Akademisk Forlag, 2004), s. 178.
- 26 Ibid., s. 183.

Kirke, samfunn og politikk



Å se med begge øyne

Fritt Ords Pris til Anne Sender

Institusjonen Fritt Ords høyeste utmerkelse ble i 2014 tildelt Anne Sender. SEGL gjengir her styreformann Georg Fr. Rieber-Mohns tale ved overrekkelsen.

SEGL I mange år arbeidet jeg – teoretisk og praktisk – med menneskelig avvik, fortrinnsvis i form av kriminalitet. I dette inngikk også studiet av avvikets årsaker eller faktorer som har sammenheng med avviket. I Anne Senders barndom finnes flere faktorer som kunne ha ledet til kriminalitet, alkoholisme eller psykisk sykdom – eller til alt sammen i én og samme person.

Selv har hun kalt sin barndom for «lurvete». Det er et understatement. I det ytre syntes alt å ligge vel til rette: En legefars og en pen, sjarmerende mor. Men far ble alkoholisert og forlot hjemmet da Anne og hennes tvillingsøster var 11 år – de to andre søstrene litt eldre. Og moren var umoden og uten evne til å sikre barna en trygg oppvekst. Hun slo seg sammen med en dansk sjømann som viste seg å være bigamist, visstnok en slags seriebigamist, og flyttet med ham og døtrene til Tenerife. Mor ble etter hvert deprimert og misbrukte alkohol, og døtrene måtte til tider passe på henne. Redningen for barna kom ved at moren ble kjent med en sjøkaptein, og

etter et års tid fikk hun smuglet dem hjem til Norge med hans skip. Der ble de mottatt av mormor og fikk en trygg videre oppvekst hos henne på Jar i Bærum.

Veien inn i jødisk tro

Avviket hos Anne viste seg senere i livet, men det ble altså et avvik så vidt enestående og positivt at hun i dag mottar stiftelsen Fritt Ords høyeste utmerkelse. Det kommer jeg snart tilbake til. Men for dem som ikke kjenner Annes forhistorie, er det nødvendig å dvele litt ved hennes vei inn i en jødisk tro. Aller først: Det var dansen som opptok henne som tenårings. Som 14-åring begynte hun, og oppviste snart et stort talent i det Fred Astaire ble mest kjent for, nemlig stepping. Hun utviklet steppingen til et høyt nivå, men det er mange kilo siden, som hun gjerne sier i dag. Etter hvert fikk hun stadig mer sans for det pedagogiske arbeidet, og hun var blitt ballettpedagog da hun under et danseoppdrag som 18-åring ble hodestups forelsket i den noe eldre Jan Sender, som styrte lyset under

danseforestillingen. Følelsene ble gjengjeldt, og de har holdt sammen siden.

Jan Sender, opprinnelig Senderowski, var jøde, og i hans familie møtte hun kjærlighet og trygghet. Hun fikk kunnskaper om jødernes historie i Norge, ikke minst svigerforeldrenes grufulle krigserfaring med tap av nære slektninger, venner og eiendom. Anne fikk et råd fra svigermor som hun fant klokt: «Du skal ikke snakke om din historie. La den hvile. Det er så mange historier her hos oss.» Anne hadde i noen år vært et religiøst søkende menneske, men hadde ikke funnet ro i kristendommen. Hun hadde som 11–12-åring møtt overlevende jødiske konsentrasjonsleirfanger på Tenerife og fått høre om erfaringer barn burde vært forskånet for. Men det hadde allerede vakt i henne en interesse for det jødiske. Og da hun ble medlem av familien Sender, ble livsløpet som jøde ganske raskt stukket ut. Hun konverterte til den mosaiske tro som 21-åring.

Arbeid for jødernes sak

Så går det slag i slag. I 1992 kommer en VG-journalist for å besøke en basar i den jødiske menigheten i Oslo og konstaterer lakonisk at lederen av den norske avdelingen av WIZO, Womens International Zionist Organisation, Anne Sender, «var høyt og lavt». Men denne sterkt engasjerte, temperamentsfulle energibunten har ikke bare vært «høyt og lavt» i den nevnte sammenheng, det har hun vært mange steder i Norge og i verden ellers. Her følger noen av hennes viktigste oppdrag og gjøremål: Fra 1990 til 1998 var hun daglig leder av Aksjonskomitéen «Hjelp Jødene Hjem», som var en humanitær innsamlingsaksjon for å hjelpe jødiske flyktninger fra de tidlige Sovjetstatene til Israel. I 1997–1998 hadde hun som oppgave å tilrettelegge og organisere «Oslo-konferansen om tros- og livssynsfrihet» i samarbeid med Den norske kirke og Utenriksdepartementet. Et lignende oppdrag hadde hun i 2000 for The Oslo Coalition on Freedom of Religion or Relief. I 2001–2002 hadde hun et vikariat som spesialrådgiver ved UDs humanitære seksjon med dele-

gasjonsreiser til Sør-Afrika, Angola, Thailand og Burma. I 2002–2003 var hun med på overvåkingen av våpenhveileavtalen mellom De tamilske tigere og regjeringen på Sri Lanka. Og i 2004 var Anne Sender stedlig representant for Flyktningehjelpen i Sør-Sudan.

Pågangsmotet er det, som man skjønner, intet i veien med. Men under sistnevnte oppdrag – i Sudan – var det nær ved å gå galt. Anne Sender pådro seg hjernemalaria og lå syv dager i respirator etter hjemkomsten. Denne nær-døden-opplevelsen bidro til at hun i 2005 takket ja til å rykke opp fra aktivt styremedlem til forstander og leder av Det Mosaiske Trossamfunn. De seks årene som leder av dette trossamfunnet førte til at Anne Sender virkelig ble en kjent stemme i norsk offentlighet.

Det er intet ved det jeg hittil har nevnt som kvalifiserer Anne Sender til å få Fritt Ords Pris. Men hennes livsløp og ulike arbeidsoppdrag er utvilsomt nødvendige eller viktige forutsetninger for den rolle hun kom til å få i det offentlige Norge. Før jeg går nærmere inn på denne rollen, gjengir jeg styrets fortattede begrunnelse for årets pris:

Anne Sender får Fritt Ords Pris 2014 for å ha løftet frem den jødiske minoritetens historie i Norge og for i en årrekke å ha arbeidet mot antisemittiske holdninger. Som jøde har hun selvstendig og modig satt et kritisk søkelys på den politikken som føres av israelske og palestinske ledere i konfliktområdet, ikke minst etter egne observasjoner av levekår på Vestbredden.

Fra jødens historie i Norge

Den viktigste milepælen i den jødiske minoritetens historie i Norge, er opphevelsen i 1851 av det famøse og uforståelige forbudet mot jøders adgang til riket. Det kom som kjent inn i Grunnloven i 1814. Ikke ved et arbeidsuhell, men som resultat av et ønske hos de toneangivende grunnlovsfedrene, som nylig påvist av idéhistorikeren

Håkon Harket. Samtidig fikk jesuitter og munkeordener et tilsvarende forbud. Selv om Harket skulle ha rett i at jødeparagrafen i første rekke var begrunnet i et politisk og sekulært resonnement, er det derfor en kald logikk i at Grunnloven ikke slo fast religionsfriheten som en menneskerettighet – den kom først inn på 1960-tallet, få år etter at forbudet mot jesuitter var blitt opphevet i 1956. Selv om jødeparagrafen forsvant fra Grunnloven i 1851, var det først i 1892 at den jødiske menighet, kort etter kalt Det Mosaiske Trossamfund, ble stiftet i Oslo, omtrent fem år før opphevelsen av Grunnlovens forbud mot munkeordener.

Til denne korte historiske skisse bør føyes en opplysning om at dansk-norske kong Fredrik VI i mars 1814 utstedte en forordning som ga medlemmer av det danske mosaiske trossamfund, som da – altså i 1814! – hadde eksistert i Danmark i nesten 200 år, tilnærmet samme rettigheter i riket som danske borgere. I denne historiske veven aner man tråder som kan forklare at jødene i Norge fikk en mye hardere skjebne under annen verdenskrig enn jødene i vårt sørlige naboland.

Kunnskapsformidler og samtalepartner

Anne Senders fortjenstfulle innsats for å løfte frem kunnskap om den jødiske minoriteten i Norge, har først og fremst kommet til uttrykk i hennes kamp mot antisemittisme og for dialog med andre religioner.

Antisemittismen har en lang historie i vårt land, som den har i de fleste kristne samfunn. Både Martin Luther, hans etterfølgere og Den katolske kirke med Vatikanet har mye å svare for. Og det er svart – med unnskyldninger og forsøk på opprydning i egne rekker. Men fortsatt finnes det kristne som aggressivt bebreider jødene for Kristus-fornektelse. Et sted forteller Anne Sen-

der at hun for få år siden – på et dialogmøte – opplevde at en stortingsrepresentant for Kristelig Folkeparti ganske oppgitt utbrøt: «Er det ikke på tide at dere skjønner at Jesus er frelseren, da?»

Så får vi kristne heller finne oss i at den utmerkede Ervin Kohn – Annes etterfølger som leder av Det Mosaiske Trossamfund – nylig uttalte at Jesus ikke var «noe annet enn en troende jøde hele sitt liv», og at han ikke hadde til hensikt å stifte en ny religion. Det blir for en bagatell å regne sammenlignet med hva jødene har måttet finne seg i fra kristent hold opp gjennom historien. Likevel har jeg mer sans for den brodd som ligger i en anekdote Anne Sender har fortalt, og som lyder slik: «En rabbiner spurte sin gamle venn, en katolsk prest: ‘Kan

du bli forfremmet i Kirken?’ ‘Vel’, svarte presten, ‘jeg kan bli biskop’. ‘Og etter det da?’ Presten tenkte litt og sa: ‘Jeg kan kanskje bli kardinal.’ ‘Og deretter?’ fortsatte rabbineren. Etter enda en tenkepause

svarte presten: ‘En dag kan jeg muligens bli pave.’ Rabbineren ga seg ikke: ‘Og etter det?’ Presten svarte oppgitt: ‘Hva mer kan jeg bli? Gud selv??’ Stillferdig svarte rabbineren: ‘En av våre gutter klarte det.’»

Når enkelte kristne i de senere år har skapt hodebry for Anne Sender og hennes trosfeller, er det ikke på grunn av antisemittisme, men snarere det motsatte. Oppfatningen i disse mer ytterliggående kretser synes å være at det utvalgte jødiske folks bibelske rettigheter forsvares best av den til enhver tid dominerende israelske politikk. Jeg kommer tilbake til Annes fortvilelse over slike holdninger.

Jeg vil her skyte inn at Anne Sender allerede på begynnelsen av 1990-tallet innledet dialoger med representanter for ulike religioner. Det begynte i Nansenskolen regi under kyndig ledelse av humanisten Inge Eidsvåg. Så går det slag i slag med opprettelse av nye



Anne Senders innsats for å løfte frem kunnskap om den jødiske minoriteten i Norge har først og fremst kommet til uttrykk i hennes kamp mot antisemittisme og for dialog med andre religioner.

dialogplattformer – flerreligiøse og bilaterale med ulike kristne organisasjoner. Anne Sender er med på det meste, som Det Mosaiske Trossamfunns energiske og kloke representant. I dette dialogarbeidet har hun fått venner i andre religiøse leire, og flere av dem er til stede her i dag.

Et sted skriver hun: «Jeg tror på reell dialog, at ansikt til ansikt-kommunikasjon gjør noe med menneskene som er involvert, og derfor kan endre beslutninger og skape nye virkeligheter.» Og i en anmeldelse av hennes bok fra i fjor, *Vår jødiske reise*, skriver bedriftsrådgiver Leif Knutsen, presentert som spesialist «innen flokete problemer», om det jødiske forbudet mot å snakke vondt om andre og Annes etterlevelse av dette: «Det som andre umiddelbart ville oppfatte som motvilje, karakteriserer hun som foreløpig manglende forståelse. Der det foreligger åpenbare misgjerninger, karakteriserer hun handlingene, ikke motivene. Det er ingen tvil om hvem Sender er uenig med, men umulig å vite hvem hun (eventuelt) misliker.» Det var derfor ikke

overraskende at Anne Sender, i første rekke for sin innsats på dette feltet, i 2013 fikk «Brobyggerprisen», som gis i regi av Norske kirkeakademier. Jeg tilføyer at hun fortsatt er den jødiske menighetens representant i dialogmøter med andre tros- og livssynssamfunn.

Kampen mot antisemittismen

Jeg har merket meg at årets prismottaker i sin kamp mot antisemittismen på hjemlig grunn, i liten grad henviser til Holocaust – det mest omfattende, systematiske og grufulle utryddingsprogram som en folkegruppe noen sinne har vært utsatt for. Hun tar avstand fra å bruke denne enorme tragedien i ethvert politisk eller taktisk ærend. Således sier hun et sted: «Misbruk og trivialisering undergraver Holocaust-historiens kontekst og kompleksitet.» Og hun søker bevisst å unngå offerrollen og

retter konsekvent blikket mot samtidens og fremtidens utfordringer.

Men enkelte ganger har hun måttet gå inn i debatter om dette temaet, for eksempel da Holocaust-fornekteren David Irving var blitt invitert til Litteraturfestivalen på Lillehammer. Mannen var som kjent domfelt for historieforfalskning. En annen gang var da humoristen Otto Jespersen i et TV-program hadde en usmakelig referanse til massedrapene i de tyske utryddelsesleirene ved å fremheve alle de lopper og lus som samtidig ble tatt av dage. Det var et totalt mislykket forsøk på satire fra en mann som ikke kan beskyldes for antisemittisme. I sin utmerkede bok forteller Anne om sin første reaksjon, som var moderat, nettopp fordi Jespersen ikke var ute etter «å ta jødene». Men så øver hun selvkritikk: «Jeg hadde ikke vært sensitiv nok overfor den enorme kraften denne uttalelsen hadde på de av våre medlemmer som hadde

de opplevd Holocaust.»

Følelsene var naturlig nok heftige hos dem som hadde konsentrasjonsleirerfaringen i kropp og sinn, og fortsatt var i live. Jeg



Hun søker bevisst å unngå offerrollen og retter konsekvent blikket mot samtidens og fremtidens utfordringer.

kan bare forestille meg hvordan min gamle venn og samtalepartner Leo Eitingen, for øvrig en tidligere mottaker av Fritt Ords Pris, hadde reagert på et slikt program. Og da Otto Jespersen opplevde en uvanlig sterk motbør, gikk han av skafet og fortsatte i lignende spor i neste program. I sin bok kommer for øvrig Anne i skade for å gi programlederen det sterkt forkortede navnet «Ottosen». Det må være en skjebnens lunefullhet – for også dette navnet assosieres med de tyske konsentrasjonsleirene.

Antisemittiske tendenser ble mer og mer synlige utover på 2000-tallet. Alle husker Jostein Gaarders kronikk i Aftenposten i forbindelse med krigen i Libanon i 2006. Den relativt ferske nye leder i Det Mosaiske Trossamfund gikk i clinch med kronikkforfatteren og kalte hans skrivelser for «intellektuelt griseri». I sin bok skriver hun: «Faktisk tror jeg ikke Gaarder skjønte hvor galt dette

var, men at han samtidig begynte å ane at han i alle fall ikke kunne nok om jødedommen og jødehatets historie.» Og Jo Benkow fulgte opp i en mer privat sammenheng, der Anne og den norske utenriksminister var til stede: «Mannen personlig er ikke antisemitt, men han er farlig blåøyd i sin formulerte frustrasjon over en virkelighet han ikke aner noe om.»

Men verre skulle det bli. Gaza-krigen i 2009 ble et vendepunkt. Det ble gateopptøyer i Oslo, og jøder fikk gjennomgå for Israels krigføring, til tross for advarsler fra biskoper og politikere om å unngå slik identifikasjon. Anne gir et talende eksempel i sin bok. Hun skriver om en 12-åring, med israelsk far, som under krigen ble kjeppjaget i skolens korridorer for å bli «banka opp som Gaza-ungene ble det». Han kom seg til slutt ut i skolegården, og livredd fortalte han læreren om jakten. Denne svarte: «Synes du det er så rart da, sånn som jødene holder på i Gaza nå?»

Like etter at krigen var over, i slutten av januar, deltok Anne Sender på generalforsamlingen i World Jewish Congress i Jerusalem. Der holdt hun, etter oppfordring, et innlegg med redegjørelse for de destruktive demonstrasjonene i Norge, men også om dialogmøter og forslag til tiltak. Så skriver hun: «I Jerusalem spurte jeg om alt vi så i etterkant av Gaza-krigen var antisemittisme. Hvem i den jødiske verden definerte dette, og hvem uttale seg på vegne av hvem med hvilket mandat? Jeg stilte også spørsmålet om ikke noen av de jødiske organisasjonene litt for fort hadde stemplet meningsmotstand som antisemittisme.» Men Annes vel forberedte innlegg falt på stengrunn i denne forsamlingen, og hun fikk knapt respons, omtrent som i en strofe av Elvis Presley: «*Return to Sender, address unknown.*»



Hun har i en årrekke advart mot å likestille engasjement for jødernes sak og rettigheter med den til enhver tid rådende israelske politikken.

Antisemittisme i skolene

Så viste deg seg senere at det likevel kom antisemittiske strømninger i kjølvannet av Gaza-krigen. Et innslag i Dagsrevyen 14. mars 2010 fortalte sterke historier om disse, som Anne Sender beskriver slik: «Lærere ble truet når de underviste om Israel, muslimske elever nektet å lære om Holocaust, lærerne følte seg fysisk truet, og jødiske elever ble hele tiden utsatt for hets.» Og hun skriver videre at den jødiske menigheten lenge hadde etterlyst empiriske undersøkelser om jødiske skolebarns situasjon. En undersøkelse av ungdomsskoleelevers kunnskaper om og holdninger til jøder ble satt i gang – av utdanningssetaten i Oslo Kommune. Resultatene av den ble lagt frem 7. juni 2011 og viste at hver tredje jødiske elev opplevde hets og mobbing både fra medelever og lærere. Den viste også at selv om kunnskapen om både historie, Holocaust og Midtøsten økte i høyere klasser, minket ikke fordomme-

ne. Det siste var lite overraskende. Kunnskaper er ingen garanti for riktige holdninger, selv om endog universitets rektor prøvde å innbille oss studenter akkurat det ved immatri-

kuleringen i 1964.

Ett år senere presenterte Holocaust-senteret resultatene av sin iverksatte undersøkelse av nordmenns holdning til jøder. De viste at fordommer er utbredt også blant etniske nordmenn. Det mest forstemmende var at hele 38 % av etniske nordmenn sidestilte det Israel gjorde mot palestinerne med det nazistene gjorde med jødene under krigen. Israels forhold til palestinerne viste seg altså å være ondets rot. Akkurat det kunne knapt overraske noen.

Inn i orkanens øye

I 2011 gikk Anne Sender av som leder av den jødiske menigheten. Hun var sliten, men kom seg raskt og gikk i gang med et bokprosjekt som resulterte i den boken jeg

har omtalt. I en tidlig fase av dette arbeidet bestemte Anne seg for – som hun skriver – å gå «inn i orkanens øye», altså reise til de okkuperte områder og selv erfare hvordan palestinerne der lever. Metaforen «orkanens øye» kan imidlertid også henspille på det stormvær som en slik reise kunne utløse i det interne jødiske miljøet – i etterkant av reisen. For, som hun skriver, var hun fast bestemt på å fortelle det hun opplevde uten reservasjoner ved retur til Norge.

Reisen, som var et ledd i Kirkens Nødhjelps ledsagerprogram, varte i ca. tre måneder. Anne besøkte Øst-Jerusalem og den okkuperte Vestbredden. Det ble et sterkt møte. Før jeg gjengir mer av hennes reaksjoner og refleksjoner, er det viktig å presisere at intet av det Anne Sender har skrevet eller sagt i alle de årene hun har spilt en rolle i offentlig debatt, kan reise fnugg av tvil om hennes sterke overbevisning om jødernes rett til en egen stat, altså om Israels eksistensberettigelse. Hun skriver om alt det gode ved og i landet: demokratiet, mangfoldet, kulturen, næringslivet, den teknologiske utvikling osv. Og hun skriver av kjærlighet. Men, som det gamle ord sier, den man elsker, den tukter man. Allerede i det fundamentale, demokratiet og rettsstaten, ser hun illevarslen-de tegn. Hun skriver således:

De siste årene under statsminister Nethanyahu har åpenbart satt mange av Israels institusjoner under press, og fremmet antidemokratiske strømninger. Det er både foreslått og implementert lover som legger restriksjoner på NGO-enes arbeid og mulighet til å fremme sakene i rettssystemet. Videre er utvelgelse av dommere gjort mindre åpent, «venstreorienterte» universitetslærere og pensum er ekskludert, og det er forbud mot å markere *Nakba*, palestinerne opplevelse av «katastrofen» ved Israels opprettelse.

Jeg skyter her inn at denne beskrivelsen vekker gjenkjennelse i Fritt Ords styre, som var på en studiereise til Israel for få år siden.

I sin bok gir Anne Sender en nitid beskrivelse av sitt skremmende møte med palestineres livsvilkår i okkuperte områder. Hun beskriver fattigdommen, den manglende infrastrukturen, familier som har fått ordre om å rive huset sitt og flytte osv. Og nøkternt konstaterer hun: «Det sløret som hadde vært inne i meg selv, og dekket over den følelsesmessige erkjennelsen av okkupasjonnens kostnader for palestinerne, var borte.» Men allerede i en kronikk i Vårt Land høsten etter hjemkomsten i 2012 hadde hun redegjort for sine dystre erfaringer. Hun skrev da blant annet: «Ledsagerprogrammet underkjenner verken trusselen fra Iran, jihadistenes ideologi eller rakettene fra Gaza. Israel er sårbar, men også den sterkeste av de to. Okkupasjonen, som det i praksis er, påvirker Israel negativt på utallige områder, og øker sårbarheten.» Og videre: «Ulovligheter støttet av enøyde Israel-venner, kristne som jøder, bidrar i realiteten heller til en forlengelse av konflikten og større splittelser (...). Israel-venner kan lære, forbedre og styrke kampen for Israel ved å se med begge øyne.»

Det er på denne bakgrunn heller ingen overraskelse at Anne Sender har tro på tostatsløsningen, selv om den israelske bosettingen skjer i relativt høyt tempo på Vestbredden. Hun velger å være optimist og uttaler i et intervju et par dager etter at kronikken sto på trykk: «Det mennesker har skapt, kan mennesker endre. Med god informasjon og tilrettelegging bør det være mulig å få folk i bosettingene til å flytte.»

Når man ser nærmere på de lange linjer i Anne Senders offentlige engasjement på vegne av jødene i Norge, er dette utspillet mot Israels okkupasjonspolitikken kanskje ikke så overraskende. Hun har i en årrekke advart mot å likestille engasjement for jødernes sak og rettigheter med den til enhver tid rådende israelske politikken. Allerede i 2008 skrev hun i Aftenposten: «Vi må ha mot til å bekjempe fanatisme i egne rekker, og ikke være

nikkedukker som passivt aksepterer alt uansett i vår støtte til Israels tilsynelatende uendelige kamp for sin plass på jorden.» Og videre: «Det er lite ærefrykt å spore når ekstreme settlere banker opp og dreper palestiner i Guds navn, eller hos fundamentalistiske rabbinere i Vesten som forneker dagens palestinske barns behov for identitet og en plass på jorden.»

Det ble ikke noe rabalder etter disse uttalelsene. Et intervju i Dagbladet to år senere, som fikk overskriften «Jeg er bekymret for radikale muslimer. Og radikale jøder», vakte imidlertid en del oppstyr i det jødiske miljøet. Men Anne hadde selvsagt ikke ment å likestille de to gruppene. Det ble innkalt til eget informasjonsmøte i menigheten, hvor hun måtte forklare seg. Anne sa da tydelig i fra om at hun gikk av med umiddelbar virkning hvis ikke ytringsfriheten også gjaldt henne som leder. Så falt menigheten til ro igjen.

Men den tidligere nevnte kronikken etter besøkene på okkuperte områder i 2012, fikk meget stor offentlig oppmerksomhet. Mange positive reaksjoner i det sekulære og politiske Norge. Det var forutsigbart. Men som Anne skriver: «Internt i det jødiske miljøet ble reaksjonene mer delte – og vondere.» Noen mente endog at hun burde ekskluderes. Det ble søvnløse netter, konstaterer hun. Like etter utdypet hun i et femminutters innslag på Dagsrevyen sine balanserte synspunkter, og det hele roet seg på ny.

Ordnes makt

I en kommentar til skuddene mot synagogen i Oslo i 2006 uttalte Anne Sender: «Jeg er redd for ord.» Og hun har selvsagt rett i at ord skaper virkelighet, og at veien fra ord til handling kan være kort. Hatefullt språk kan løsne skudd og sprengte bomber. Men hun har selv vist at ord også kan skape en ny og god virkelighet, at de kan gi håp og grunnlag for gjensidig forståelse og toleranse og føre til gode, fruktbare gjerninger. Hun har også vist at det kan kreve større mot og kløkt å ytre slike ord enn å spyte ut de aggressive ordene.

Jeg vil avslutte denne nødvendigvis selektive gjennomgang av Anne Senders innsats for det frie ord, med en liten historie fra hennes bok, som illustrerer det vidsyn og den toleranse årets prismottaker besitter. Den siste uken under det lange oppholdet i Israel i 2012 ønsket hun å kjøpe en liten skulptur av profeten Abraham. Det var nok av andre profeter å få kjøpt, men ingen lagde Abraham. Alle svarte det samme. Og samtalen forløp slik:

«We don't do Abraham.»

«Why not?»

«We don't like Abraham.»

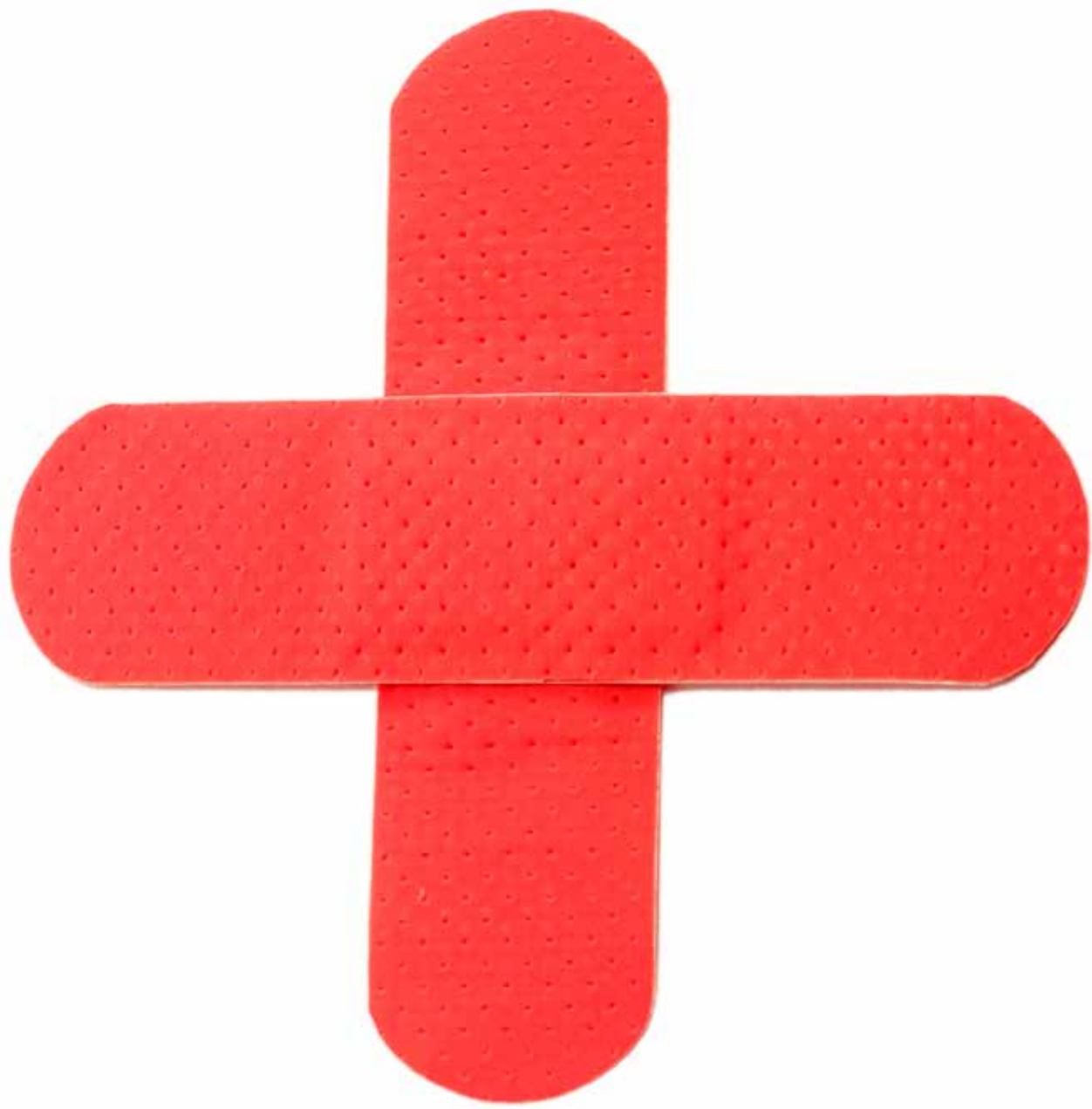
«Why not?»

«We have to share him with the others.»

Og Anne føyer lakonisk til: «Akkurat.»

Gratulerer med prisen, Anne Sender!

Georg Fredrik Rieber-Mohn (f. 1945) er jurist med bakgrunn fra en rekke offentlige stillinger. Han er blant annet også styreleder i stiftelsen Fritt Ord og leder av Fagets Råd i Oslo katolske bispedømme.



Etiske utfordringer i helsevesenet

Modernitet og kristendom på kollisjonskurs

Helse- og omsorgsarbeid er forbundet med en rekke etiske problemstillinger. I norsk helsevesen er toneangivende holdninger i økende grad på kollisjonskurs med et tradisjonelt kristent moralsyn. I denne artikkelen presenterer jeg først noen konkrete medisinsk-etiske problemområder. Deretter drøfter jeg det verdisynet som ligger til grunn for ulike standpunkter, før jeg avslutningsvis skisserer noen handlingsalternativer for kristne helsearbeidere.

STE Blant de utvalgte medisinsk-etiske problemfeltene begynner jeg med det minst iøynefallende.¹ Det knytter seg til stikkordene *ressursmangel* og *prioriteringskynisme*. Mitt anliggende er ikke det globale perspektivet (som selvsagt er helt sentralt i andre sammenhenger), altså hvorvidt materielle ressurser i rike land i større grad burde brukes for å avhjelpe helseproblemer i fattige land. Her dreier det seg om innenrikspolitik, og spesielt den seiglivete myten om de uforholdsmessig store bevilgningene til norsk helsevesen. Virkeligheten er nemlig en annen: Norge bruker en langt *mindre* andel av brutto nasjonalprodukt på helse enn de fleste andre vestlige land, eksempelvis er utgiftene til legemidler i Norge omtrent halvparten av gjennomsnittet for alle OECD-landene.² Tilsvarende er antall behandlingsplasser i både sykehus, psykiatriske institusjoner og sykehjem betydelig redusert i løpet av de siste tiårene, noe som fører til at gjennomsnittlig beleggspersent er høyere enn det helsemyndighetene anser som forsvarlig.³ I

et land med et betydelig pengeforbruk, både i privat og i deler av offentlig sektor, er helsevesenet altså tilgodesett med forholdsvis beskjedne ressurser.

Denne situasjonen rammer de svakeste, som pleie- og trengende eldre, psykisk syke og rusavhengige. Samtidig oppstår det et behov for prioriteringsverktøy *internt* i helsesektoren; når den totale ressursituasjonen er knapp, blir spørsmålet om fordeling særlig presserende. Et eksempel på et slikt verktøy er QALY («*quality adjusted life years*»), på norsk «kvalitetsjusterte leveår»), der man tallfester (på en skala fra 0 til 1) hvor mye en bestemt behandling vil øke gjennomsnittspasientens livskvalitet. Denne størrelsen blir så vurdert opp mot forventet gjenværende levealder og økonomiske kostnader. Selve tallfestingen av livskvalitetsendringen bygger gjerne på omfattende spørreskjemaundersøkelser til en gruppe friske personer: Man kan for eksempel be respondentene angi hvor mye livskvaliteten vil synke ved langvarige hoftesmerter, og samtidig hvor mye de vil være villig til

å betale for en hofteoperasjon. På denne måten kan man «regne» seg frem til at hofteoperasjoner er økonomisk forsvarlig for 70-åringer (som har relativt lang forventet levealder), men kanskje ikke for 90-åringer.

QALY (som her er gjengitt svært forenklet) og beslektede prioriteringsverktøy reiser en rekke etiske problemstillinger.⁴ De kan for eksempel føre til en systematisk nedprioritering av gamle og funksjonssvake, og samtidig dreie helsevesenet mot industriell produksjonstenkning fremfor omsorg: Satt på spissen gir det større «kost-nytte» om man reparerer hoften til en ung rørlegger enn om man lindrer dødsprosessen hos en gammel minstepensjonist. De kan også føre til en forskyvning av moralsk oppmerksomhet i retning av kynisme: Det at noen blir nedprioritert, blir ikke lenger oppfattet som det sentrale moralske problemet, men at denne nedprioriteringen ikke er rettferdig.⁵ Man blir ikke lenger opptatt av lidelsen som sådan, men av hvorvidt denne lidelsen er systematisk fordelt eller ikke.

Aktiv dødshjelp

Et mer tradisjonelt medisinsk-etisk problemområde er aktiv dødshjelp eller *eutanasi*. Dette innebærer at helsearbeidere med hensikt fremskynder døden – eutanasi er altså en form for overlagt drap. Et beslektet fenomen er såkalt legeassistert selvmord, der pasienten selv settes i stand til å ta livet av seg på en effektiv og skånsom måte. Såkalt passiv dødshjelp betyr at man holder tilbake medisinsk behandling som ansees hensiktsløs, fordi døden likevel er nært forestående og uunngåelig – det kan for eksempel dreie seg om ikke å kople til respirator («pustemaskin») hos en dødssyk kreftpasient, ettersom et slikt tiltak bare vil forlenge dødsprosessen – og i verste fall lidelsene. De fleste (inkludert Kirken) anser aktiv og passiv dødshjelp som vesensforskjellige i moralsk henseende, og navnelikheten er derfor uheldig.



Det at noen blir nedprioritert, blir ikke lenger oppfattet som det sentrale moralske problemet, men at denne nedprioriteringen ikke er rettferdig.

Aktiv dødshjelp er forbudt i Norge, men enkelte partier og organisasjoner arbeider for en legalisering. I Nederland er aktiv dødshjelp tillatt; her medfører denne praksisen om lag 3 % av alle dødsfall og er i enkelte tilfeller blitt utført på barn og andre personer som ikke ansees fullt ut kompetente til å gi et informert samtykke til at livet avsluttes (noe som vanligvis forutsettes). En forskningsstudie viser at eldre mennesker som ønsker adgang til aktiv dødshjelp, ikke først og fremst frykter fremtidig smerte og lidelse, slik mange tror. Den primære motivasjonen er redselen for funksjonstap, avhengighet av andre og å være en byrde.⁶

Provosert abort og beslektede fenomener

Det mest debatterte eksempel på medisinsk-etisk utfordring er provosert abort, altså intendert svangerskapsavbrudd. Et svangerskap varer normal 40 uker. I løpet av de

første 10 ukene etableres alle organsystemene – eksempelvis begynner fosterhertet å slå allerede i uke fem. «Lov om svangerskapsavbrudd» fra 1979 gir den gravide kvin-

nen en juridisk rett til å få utført provosert abort hvis hun ønsker det, forutsatt at inngrepet kan skje før utgangen av 12. svangerskapsuke. I svangerskapsuke 12–18 kan et abortinngrep bare utføres dersom visse kriterier er oppfylt – for eksempel at kvinnen er i en spesielt vanskelig livssituasjon – og beslutningen tas i disse tilfeller av en nemd. Et betydelig flertall av abortbegjæringene i denne fasen blir imidlertid også innvilget, så i praksis er kvinnens holdning avgjørende. Etter 18. svangerskapsuke er provosert abort bare aktuelt i særskilte tilfeller.

Antallet provoserte aborter i Norge ligger forholdsvis stabilt på 15 000 pr. år. Til sammenlikning er det ca. 60 000 fødsler årlig. Et stort flertall av abortinngrepene er utført før svangerskapsuke 12. Det forekommer imidlertid at svangerskap blir avbrutt opp mot – og forbi –

den grensen som ansees som forenlig med liv utenfor livmoren, dvs. 23–24 svangerskapsuke. Disse senabortene er nesten uten unntak «selektive» – altså begrunnet ut fra sykdom eller avvik hos fosteret. Selektiv abort forekommer også med økende hyppighet tidlig i svangerskapet, fordi mulighetene til å påvise bestemte egenskaper hos fosteret er blitt bedre. Mest kjent er selektiv abort av fostre med Downs syndrom, men også andre egenskaper, for eksempel kjønn, gjøres til gjenstand for seleksjon. En særskilt variant er såkalt «fosterreduksjon», der et eller flere fostre fjernes fra et flerlingssvangerskap.

Svangerskapsavbrudd på et svært tidlig stadium regnes ikke som provosert abort i offisielle statistikker, men er likevel å betrakte som dette dersom man anser at livet starter i det øyeblikket en eggcelle smelter sammen med en sædcelle (slik Kirken lærer). Livmorinnlegg eller «spiral» er en vanlig prevensjonsmetode, som blant annet hindrer en befruktet eggcelle – altså et mikroskopisk foster – i å feste seg i livmorveggen. Forskning på befruktede eggceller er tillatt i Norge og de fleste vestlige land og innebærer at fosteranleggene blir lagret nedfrosset i lang tid; deretter kan de tines og brukes til ulike laboratorieforsøk, før de til slutt blir destruert. Omfanget er uavklart, men på verdensbasis blir antakelig flere hundre tusen befruktede eggceller behandlet på denne måten hvert år.

Relativisert menneskeverd og depersonalisering

Prioriteringskynismen, eutanasi og abort er eksempler på medisinsk-etiske problemområder der majoritetens holdninger og handlinger i økende grad avviker fra et tradisjonelt kristent moralsyn. Hva er den underliggende årsaken? Er disse konkrete eksemplene forbundet ved at de alle er uttrykk for grunnleggende verdimesse og

ideologiske strømninger? Jeg mener tre forhold er særlig sentrale:

For det første er menneskeverdet blitt relativisert. Mennesket har, i manges øyne, ingen spesiell verdighet bare i kraft av å være til; verdigheten er avhengig av funksjonell kapasitet. Peter Singer, professor i etikk ved Princeton University, hevder eksempelvis at drap på nyfødte barn ikke kan sidestilles med drap på voksne. Nyfødte mangler nemlig egenskaper som rasjonalitet, autonomi og selvbevissthet – og kan derfor heller ikke ha samme etiske status som personer som innehar disse egenskapene.⁷ Andre har, utfra liknende premisser, hevdet at eldre mennesker kan ha en moralsk forpliktelse til å dø dersom kostandene og de praktiske byrdene for familien og samfunnet blir for stor.⁸ Det synes å være et fåtall som deler disse ytterliggående standpunktene, men elementer av tilsvarende tankegang gjenfinnes i ar-



Helsevesenet reorganiseres etter mønster av industriell vareproduksjon; en tidligere helseminister var særlig opptatt av det forbilledlige i Toyotas bilfabrikasjon ...

gumentasjonen for både provosert abort, eutanasi og prioriteringsiver. Kirkens tradisjonelle lære om at menneskelivet er hellig fra unnfangelse til naturlig død, blir i økende grad

sett på som et anakronistisk standpunkt.

For det andre er mange samfunnsområder preget av depersonalisering. Helsevesenet reorganiseres etter mønster av industriell vareproduksjon; en tidligere helseminister var særlig opptatt av det forbilledlige i Toyotas bilfabrikasjon ... Dermed endres også forståelsen av yrkesrollen: En helsearbeider er ikke lenger en som behandler enkeltpersoner, men – satt på spissen – en funksjonær ved et samleband. Til og med språket forandrer seg: Man arbeider i foretak, ikke sykehus, ventelister er blitt til ordreserver, og pasienter er blitt til biomasse ... Filosofiprofessor Arne Johan Vetlesen beskrev det slik: «På område etter område ser vi hvordan det økonomiske språket fortrenger det moralske. Det gir mer gjennomslag å snakke om nytte, effektivitet og

kostnadsbesparing enn om godhet, omsorg og verdighet. (...) Markedets oppnådde samfunnsmakt bidrar til samfunnets avmoralisering.»⁹ I et slikt kulturelt klima kan også abortinngrep samlebandorganiseres – i henhold til ny-språket dreier det seg dessuten ikke om et foster (langt mindre om et menneske), men om et «konsepsjonsprodukt». Og gamle fru Hansen med den vonde hoften blir et nummer i rekken som beklageligvis hadde for lav QALY-skåre – da er det ikke så vanskelig (faktisk vil mange mene det er meget rasjonelt) å nedprioritere henne.

For det tredje forvitrer troen på objektive moralnormer. For mange mennesker i vår samtid finnes det bare subjektive standpunkter på moralens område, ingen forpliktende sannheter. Det filosofiske grunnproblemet – spørsmålet om hvorvidt moralske normer faktisk eksisterer i seg selv – skal jeg her la ligge. Det sentrale i denne sammenhengen er hvordan samfunnet påvirkes dersom mennesker i økende grad slutter å forholder seg til slike normer som sanne og forpliktende for eget liv. Den hellige Johannes Paul II påpekte for eksempel at gamle mennesker i liten grad risikerer å bli sett på som en byrde i et samfunn som aksepterer og etterlever det fjerde bud.¹⁰ Man må tro at det i slike samfunn også er mindre etterspørsel etter eutanasi hos gamle med svekket funksjonsevne.

Modernitetens potensiale for ondskap

Det kan argumenteres for at de tre utviklingstrekkene jeg har omtalt over – relativisert menneskeverd, depersonalisering og fravær av objektive moralnormer – har røtter i *modernitetens* livsanskuelse. De er knyttet til moderne etiske teorier som utilitarisme (nytte-etikk) og emotivisme (etikken er et uttrykk for subjektive følelser), og de er forbundet med modernitetens formålsrasjonalitet.¹¹ En grundig drøfting av modernitetens

etikk – og forholdet til Kirkens verdigrunnlag – faller selvsagt utenfor rammen for denne artikkelen. Jeg skal derfor bare kort antyde hvordan dette tankegodset er forbundet med visse historiske hendelser. Under gitte forutsetninger synes det nemlig som om moderniteten har et potensiale for ondskap.

Et skremmende eksempel er et eutanasiprogram i Nazi-Tyskland (forut for krigen og jødeforfølgelsene) der opp mot 8000 barn med fysiske og psykiske funksjonshemninger ble myrdet.¹² Programmet involverte helsepersonell, inkludert barneleger, og lederen begrunnet nødvendigheten av programmet med at man gjorde både barna og deres foreldre en tjeneste – fordi slike funksjonshemmede individer aldri kan bli ordentlige mennesker. Under Nürnberg-prosessen ble dette sett på som en viktig forløper til de uhyrligheter som siden fulgte: «Legenes gradvise aksept av nazistatens politikk, som



Produksjonsideologien, økonomispråket, kost-nytte-tenkningen osv. er fremmede fugler i den kliniske verden – og vekker sterk, intuitiv motstand hos mange helsearbeidere.

innebar at noen individer var uverdige til å leve, åpnet først for drap på svært funksjonshemmede barn. Etter at man var blitt tilvendt til denne praksisen, kunne man gå videre til

eldre barn med mindre funksjonshemninger, til voksne, og etter hvert til enhver som staten mente ikke hadde livets rett. (...) I nazisamfunnet ble individene vurdert etter samfunnsmessige eller finansielle nytte, samt antakelser knyttet til deres fremtidige verdi eller mulige fare.»

Sammenlikninger til vår egen tid skal man selvsagt være svært varsomme med. Men det er tankevekkende at dette historiske eksempelet også er forbundet med helsepersonells aksept av relativisert menneskeverd, depersonalisering, kost-nytte-tenkning osv. Begeistrede tilhengere av QALY (som det er mange av!) bør om ikke annet føle et visst ubehag.

Sosiologen og tenkeren Zygmunt Bauman resonnerer i tilsvarende baner når han argumenterer for at

moderniteten er en forutsetning for Holocaust.¹³ Den industrielle utryddelsen av jøder – ‘*Endlösung*’ i nazistisk terminologi – kan nemlig etter hans syn ikke forklares av førmoderne, «barbariske» tendenser. Holocaust er ikke uttrykk for «middelalderske» tilbøyeligheter som trenger gjennom modernitetens sivilisatoriske ferniss, men tvert imot et ektefødt barn av moderniteten selv:

Det vanskeligste problem *Endlösungs* initiativtagere støtte på, var (...) hvordan de skulle overvinne den dyriske medlidenhet som alle normale mennesker føler når de er vitne til fysisk lidelse. (...) Moralske hemninger mot voldsbruk og grusomhet [har] en tendens til å bli uthulet når tre betingelser blir oppfylt, hver for seg eller sammen; når volden er *autorisert* (ved offisielle ordrer som kommer fra lovlig hold), når utøvelsen er *rutinemessig* (ved å følge fast praksis og nøyaktig angitte roller), og når ofrene blir *avhumaniserte* (ved ideologisk definisjoner og indoktrinering). De to første [betingelsene] høres besynderlig kjente ut. De er blitt fremhevet gjentatte ganger som prinsipper for rasjonell handling som er allment anerkjente i de mest representative institusjoner i vårt moderne samfunn.

Den kristne helsearbeideren – reservasjon og misjon

De utviklingstrekkene jeg her har skissert, bør vekke bekymring hos alle, ikke bare helsearbeidere; selv om de konkrete etiske dilemmaene er mest synlige i helsevesenet, er de underliggende premissene av allmenn karakter. Samtidig oppstår det selvsagt spesielle utfordringer for den kristne helsearbeideren, som må forene sitt livssyn med sitt daglige praktiske virke. Hvordan bør vedkommende forholde seg? Etter mitt syn er to handlingssett i økende grad påkrevet:

For det første må kristne helsearbeidere unngå å delta i praksiser som strider fundamentalt mot kristen lære. Provosert abort er det mest åpenbare eksempelet. «Reservasjonsdebatten», som kulminerte våren 2014, demonstrerte hvor betent dette spørsmålet er og hvor liten forståelse storsamfunnet og staten har for religiøst funderte standpunkter.¹⁴ Den sosiale fordømmelsen og statens autoritære tendenser må imidlertid ikke skremme helsearbeidere fra å reservere seg – snarere viser dette hvor viktig et slikt tiltak er.

Begrunnelsen for reservasjon er imidlertid ikke først og fremst å ha fred med egen samvittighet; det handler ikke om «de rene henders etikk», slik en debattant foraktelig formulerte seg.¹⁵ Hensikten er ikke å etablere en «privat» løsning der verden får gå sin skjeve gang så lenge man selv fremstår ubesudlet, men å bidra til en holdningsendring. Reservasjon må derfor sees i sammenheng med mitt andre punkt, nemlig den kristne helsearbeiders forpliktelse til aktivt å formidle kristent verdisyn og Kirkens lære gjennom ord og gjerning. Når menneskeverdet graderes, må vi forsvare alle personers uinnskrenkede verdighet og rett til liv;¹⁶ når pasientbehandling legges opp etter mønster av samlebåndspreget industriproduksjon, må vi forfekta det samaritanske idealet om omsorg for den enkelte.¹⁷

Denne «misjonsvirksomheten» vil vekke anstøt fordi helsevesenet – i tråd med modernitetens ideal – betrakter seg selv om en ren sekulær arena, uten plass for religiøst fundert etikk. Samtidig vil man ved å fremme kristne idealer også bidra til at helsevesenets gjenfinner sitt opprinnelige verdigrunnlag. Produksjonsideologien, økonomispråket, kost-nytte-tenkningen osv. er fremmede fugler i den kliniske verden – og vekker sterk, intuitiv motstand hos mange helsearbeidere. Vestens sykehus er førmoderne institusjoner, sprunget ut av klostervesenet og fundert på kristen barmhjertighetsmoral og nestekjærlighet. Den kollektive bevisstheten om dette utgangspunktet har nok forvitret, men idealene er likevel til stede hos mange enkeltpersoner. En renessanse for

helsevesenets historiske verdigrunnlag vil derfor kunne få bred oppslutning, selv om de underliggende begrunnelsene kan variere.

Medisinsk etikk er også en interessant arena for interreligiøst samarbeid. Ikke minst er det mange berøringsflater mot islam, både når det gjelder underliggende moralfilosofi og konkrete standpunkter til blant annet abort og eutanasi. Til og med visse retninger innen humanetikken kan være aktuelle «alliansepartnere»; for eksempel er det sterke røster i Human-Etisk Forbund som motsetter seg legalisering av aktiv døds-hjelp. I den sammenhengen er det grunn til å minne om at de kristne holdningene til bestemte etiske spørsmål også kan begrunnes rent sekulært. Et viktig moralfilosofisk bidrag i så måte er nærhetsetikken, utviklet av Emanuel Levinas, som har fått en sentral plass i moderne sykepleiefaglig tenkning.¹⁸

Konklusjon

På viktige områder fremmer moderniteten et verdisyn som står i motsetning til det kristne – viktige stikkord er relativisert menneskeverd, depersonalisering og fravær av objektive moralnormer. Innenfor helsevesenet gir dette opphav til konkrete etiske problemer, som provoserer abort, eutanasi og prioriteringskynisme. Den kristne helsearbeideren må i denne situasjonen reservere seg mot praksiser som strider mot Kirkens lære, men også arbeide aktivt for kristne idealer.

Vegard Bruun Wyller er professor ved Institutt for klinisk medisin, Universitetet i Oslo, overlege ved Barne- og ungdomsklinikken, Akershus universitetssykehus, og medisinsk redaktør i Tidsskrift for Den norske legeforening.

Noter

- 1 En grundig og heldekkende gjennomgang av tradisjonelle medisinsk-etiske spørsmål og forholdet til kristen etikk er gitt i Magelssen M: *Menneskeverd i klinikk og politikk* (Oslo: Lunde forlag, 2013). Den katolske kirkes standpunkter er oppsummert i *Instruction Dignitatis Personae on certain bioethical questions* (Vatikanet: Troselærekongregasjonen, 2008). Når det gjelder det særskilte fenomenet som jeg her har valgt å kalle «prioriteringskynismen», finnes en omfattende diskusjon i Wyller V.B.: «Give to the doctor what is due to the doctor! Why 'fair rationing at the bedside' is impossible», i Danis M., Hurst S.A., Fleck L., Førde R. & Slowther A. (red): *Fair resource allocation and rationing at the bedside*, (Oxford: Oxford University Press, 2014), kap. 15.
- 2 Se OECD Health Statistics 2013. Tilgjengelig på <http://dx.doi.org/10.1787/health-data-en>.
- 3 En grundig gjennomgang er gitt i Wyller T.B., Haukelien H., Engebretsen L.S., Aakre M.: *Plass nok til alle!* (Tidsskriftet Sykepleien, 2014, årgang 102), s. 74–78.
- 4 En diskusjon av prinsipielle betenkeligheter ved QALY og andre helseøkonomiske metoder er gitt i Wyller V.B.: *Helseøkonomiens grunnutfordringer* (Tidsskrift for Den norske legeforening, 2013, årgang 133), s. 8.
- 5 Filosofen Michael Loughlin har vært spesielt opptatt av dette perspektivet, se Loughlin M.: *Ethics, management and mythology. Rational decision making for health service professional* (Oxon: Radcliffe Medical Press, 2002).
- 6 Se Malpas P.J., Mitchell K., Johnson M.H.: «I wouldn't want to become a nuisance under any circumstance» – a qualitative study of the reasons some healthy older individuals support medical practices that hasten death (New Zealand Medical Journal, 2012, årgang 125), s. 9–19.
- 7 Singers filosofiske posisjon er grundig omtalt på Wikipedia, se http://en.wikipedia.org/wiki/Peter_Singer.
- 8 Se Hardwig J.: *Is there a duty to die?* (The Hastings Center report, 1997, årgang 27), s. 34–42.
- 9 Sitatet er fra avisartikkelen Vetlesen A.J., Henriksen J-O.: *Moralsk verdi blir privat, økonomisk verdi blir herre*. (Aftenposten, 17.8.2003).
- 10 Se den hellige Johannes Paul II: *Letters to the elderly* (Vatikanet, 1999).
- 11 Den katolske filosofen Alasdair MacIntyre gir en grundig og kritisk gjennomgang av modernitetens verdisyn i: *After virtue* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1984).
- 12 Fremstillingen i dette avsnittet, inkludert sitatet, er fra Hudson L.: *From small beginnings: the euthanasia of children with disabilities in Nazi Germany* (Journal of Paediatrics and Child Health, 2011, årgang 47), s. 508–511.
- 13 For hele dette avsnittet, inkludert sitatet, se Bauman Z: *Moderniteten og Holocaust* (Oslo: Erasmus, 1997).
- 14 En grundigere diskusjon av reservasjonsproblematikken er gitt i Wyller V.B.: *Reservasjon og det liberale dilemma*. (Tidsskrift for Den norske legeforening, 2014, årgang 134), s. 504–505.
- 15 Se Swensen E.: *Det viktigaste er at fastlegen din kjem til himmelen*, Dag og Tid, 2.3.2012
- 16 *Dignitatis Personae* (Vatikanet: Troselærekongregasjonen, 2008).
- 17 Se Luk 10,30–34
- 18 En innføring i nærhetsetikken og dens anvendelse i helseprofesjonene er gitt i Jodalen H., Vetlesen A.J., red: *Closeness: an ethics* (Oslo: Scandinavian University Press, 1997).



Katolsk-humanistisk dannelse i Danmark anno 2014

I Danmark startes det nå opp et «filosofikum» for lederne på de katolske skoler, senere skal også lærerne og pædagogerne omfattes av kurset. Hvorfor nu det?



Hvad er en katolsk skole? Hvornår er en katolsk skole katolsk? Og hvornår er den katolsk nok? Disse spørgsmål er til stadighed aktuelle, ikke mindst i Vesteuropa hvor den katolske skole i de velhavende post-moderne og multikulturelle samfund står med en kæmpe udfordring: Hvordan skabes et værdibaseret skolemiljø, hvor livets store spørgsmål – i et dannelsesmæssigt perspektiv – tages alvorligt? Hvad giver mening? Hvad skal jeg vide? Hvad skal jeg kunne? Og hvad skal jeg tro?

Katolsk-humanistisk dannelse

Det har altid krævet pastoralt mod at drive katolsk skole, og én af de hele store prøvesten er altid om hvorvidt det lykkes at få den katolske skoles selvforståelse/mission og den til enhver tid herskende kultur til at tage hinanden i hånden og danne syntese. I grunden er det de samme vanskeligheder, Kirken som helhed står over for. Vil vi trække os tilbage og være kirke for de få, eller tror vi på

Kirkens sendelse til verden, som en uundværlig humaniserende faktor?

Ved det 2. vaterkanerkoncil blev det ganske klart fastslået, hvad der er den katolske skoles natur: «I ganske samme omfang som andre skoler har den katolske skole en kulturel målsætning og søger at uddanne de unge til humanitet. Men dens særkende er skabelsen af et skolemiljø, hvor evangeliets ånd af frihed og kærlighed er levende (*Gravissium Educationis* 8)».

Skolerne oplever ofte selv, at de er populære hos elever og forældre, og over store dele af verden betragtes de katolske skoler som en undervisningsmæssig succes-historie. Så kan man jo spørge sig selv, om hvorvidt det dannelsesprojekt, som det 2. vaterkanerkoncil skitserer, i tilstrækkelig grad er det, som eleverne rent faktisk møder?

I Danmark findes 22 katolske skoler med samlet set ca. 10.000 elever (hvoraf i gennemsnit 15 % er katolikker), 750 lærere/pædagoger og 50 ledere/afdelingsledere.

Nogle af skolerne er blevet til som små sogneskoler på landet, andre er grundlagt som store ordensskoler i byerne af f.eks. Sankt Joseph Søstrene. Samtlige skoler har en selvforståelse forankret i det katolsk-kristne menneskesyn, og alle skoler har et stort ønske om at være et attraktivt alternativ til den danske folkeskole med tilbud om katolsk-humanistisk dannelse.

Katolsk-humanistisk dannelse handler grundlæggende om:

- At eleverne bliver dygtige. Viden er altid godt! Et højt akademisk niveau i hele skolens virke er afgørende vigtigt.

- At eleverne bliver mennesker! Sagt med Cicero (106–43 f.Kr.): «Det er menneskets opgave at blive menneske». Hvert enkelt menneske er unikt og skab til et liv i fællesskab og kærlighed med Gud og medmennesket. At komme tættere på sig selv og at komme tættere på Gud er to sider af samme sag. Den handler om livsudfoldelse og autenticitet. Og om hvordan den enkelte elev med størst mulig frihed vælger at bruge sit liv, sin viden og sine kompetencer.

De katolske skoler må altid søge at klæde sine elever på til virkeligheden og har indbygget i sin natur at være inkluderende; i særdeleshed i forhold til den konkrete samfundskultur, hvori den enkelte skole virker. Inkluderende med både mod- og medspil i forhold til samfundets værdier og konventioner. Den katolske skole må aldrig ende som en konservativ og selvrefererende realskole krydret med lidt katolske specialiteter som gudstjenester, morgensang og høflige børn. Dette vil være en total forrådelse af både det katolske dannelsessyn og af børnene. Det må altid med stor åbenhed handle om det hele: Den enkelte, om medmennesket, om verden og om Gud.

At holde katolsk skole i dag i Danmark er således noget at et projekt, og fordrer en veluddannet lærerstand



Den katolske skole må aldrig ende som en konservativ og selvrefererende realskole krydret med lidt katolske specialiteter som gudstjenester, morgensang og høflige børn.

med stort engagement i opgaven. Den enkelte lærer er ikke kun en formel autoritet, men skal også gerne – af både elever og forældre – opleves og respekteres som en reel autoritet, som en der både ved og ser mere. Og som med både lyst og evner vil ledsage den enkelte elev i hans/hendes faglige og menneskelige udvikling. Dette kræver selvsagt et veldefineret skolemiljø præget af høj faglighed, refleksion og stillingtagen, samt ubetinget respekt for den enkelte elevs personlige og religiøse modning.

Ikke alt handler om, hvad du selv synes

Lærere i Danmark er generelt set godt uddannede, og der er ligeledes en lang og fin tradition for solid efter-/videreuddannelse både fag-fagligt og pædagogisk/didaktisk. Indtil 1971 var det obligatorisk for alle universitetsstuderende i Danmark at gennemføre et såkaldt

Filosofikum. Målet var en fælles akademisk basisviden, som skulle medvirke til at rammesætte og begrebsliggøre samtlige videnskabelige studier.

Filosofikum blev desværre offer for studenteroprøret, som blandt andet handlede om brud med autoriteter og med autoritative traditioner. Ifølge Karl Max var filosofi samfundsskadeligt, og i det danske tidsskrift Kritik kunne man i 1971 læse, at det obligatoriske Filosofikum var udtryk for «tvangssammenhænge og umyndighedsstrukturer i samfundet» og at det snarest burde nedlægges. Mennesket og videnskaberne skulle sættes fri. Filosofikum i Danmark blev delvist afløst af videnskabsteori, der som videnskabelig disciplin opstod i begyndelsen af 1900-tallet. Nu skulle de enkelte videnskabers metoder, sandhedskriterier og forudsætninger studeres. I dag er vi alle rundet af den postmoderne tækning: Opgøret med «de store fortællinger» og med de religiøse, filosofi-

ske og politiske værdisystemer. Et opgør med alle autoriteter uden for os selv.

På de katolske skoler i Danmark i dag, findes der således ikke en akademisk/filosofisk basisviden hos ledere og lærere/pædagoger og ønsket om kunne diskutere, begrundede og forpligte sig i forhold til et fælles børnesyn og dannelsessyn er hermed vanskeliggjort. Det er således et meget lille mindretal, som har indsigt i den tænkning og i de begreber, der ligger indlejret i den katolske kirkes tusindårige filosofiske og teologiske tradition – og som danner fundament for forståelsen af, hvad katolsk-humanistisk dannelse drejer sig om. I den katolske verden er der en lang og stærk tradition for at sammentænke filosofi, teologi og pædagogik/dannelse. Den ubestridt største teolog på katolsk grund er Thomas Aquinas (1225-1274), der med brug af blandt andet Aristoteles' filosofi, søgte at forklare teologien. F.eks. i forbindelse med forestillingen om menneskets rettet mod Gud, hvor Aristoteles med sin såkaldte teleologi (*telos* = mål) fastholder, at der er et bestemt mål med menneskelivet, at alt levende stræber mod dets endelige bestemmelse og udfoldelse. Denne tanke er stadig lyslevende i den katolske skoles værdigrundlag og er et godt eksempel på hvordan en fælles filosofisk forforståelse, kan give et klarere billede af, hvad katolsk dannelse handler om.

I Norden, hvor vi kan glæde os over at ligge tæt op ad de nordiske folkeskolars værdigrundlag, er der en afgørende forskel: Hvor folkeskolernes værdigrundlag i sagen natur altid vil være resultatet af et politisk kompromis, henter de katolske skoler deres dannelsessyn fra forestillingen om en evig sandhed om mennesket.

Som sådan er de katolske skoler i latent konflikt med den tiltagende relativisme. Joseph Ratzinger, Benedikt den XVI, har som ingen andre i nyere tid fastholdt nødvendigheden af et opgør med relativismens diktatur (jfr. hans prædiken ved 2005-konklavets begyndelse). Ratzinger peger med bekymring på, hvordan relativismen udgør en trussel mod den dialog om de menneskelige værdier, som vi mere end nogensinde har behov for, hvis

vores samfund ikke skal begå kulturelt selvmord. Oplevelsen af fællesskab om ikke-relative grundholdninger og værdier er således én af forudsætningerne for at kunne tale om et professionelt vi på en katolsk skole og for det daglige pædagogiske arbejde med at omsætte idealer til virkelighed.

Et professionelt vi, der vil noget ... sammen

Den gode lærerpraksis bliver fortløbende til i spændingsfeltet imellem teori og praksis, og både fagligt og relationelt er det afgørende vigtigt, at lærergruppen oplever et kollegialt miljø præget af et fælles børnesyn og dannelsesideal. I Foreningen Af Katolske Skoler i Danmark (FAKS) har vi gennem de seneste år diskuteret følgende spørgsmål: Hvordan videreudvikler vi livsduelige katolske skoler, hvor ledere, lærere og pædagoger har fælles sprog og forståelsesramme i forhold til katolsk-humanistisk dannelse?

For at imødekomme dette kunne man ønske sig filosofikum tilbage på læreruddannelse i Danmark, idet alle fremtidens lærere herigennem ville blive bibragt en eller anden form for fælles filosofisk basisviden, som kunne danne afsæt for den videre indføring i katolsk tradition. Men dette er nok ikke realistisk. I FAKS stod det derfor ret hurtigt klart, at en mulig farbar vej var selv at påbegynde udarbejdelsen af et filosofikum for ledere, lærere og pædagoger på de katolske skoler i Danmark. Til dette formål blev der i 2013 nedsat en arbejdsgruppe på fire personer alle uddannede inden for teologi, filosofi og/eller pædagogik. På de katolske skoler – som i samfundets øvrige skoler – spiller lederne en vigtig rolle: Den enkelte leders personlige autenticitet, indsigt i opgaven og ledelsesmæssigt kvalifikationer har således helt afgørende betydning for, om dannelsesprojektet lykkes eller ej. Det blev derfor besluttet, at første skridt skulle være et mini-filosofikum over to år (2014-2016) for de katolske skolars ledelsesteam (ca. 50 personer), som i forvejen mødes halvårligt. Hvis dette blev en succes, skulle det

etterfølges af et langt mere omfattende filosofikum for lærere og pædagoger på katolske skoler.

Under overskriften «Hvem er vi på de katolske skoler, og hvad vil vi?» udarbejdedes fire heldagskurser til afvikling over de to år med følgende mål:

At kvalificere forståelsen af, samtalen om og udviklingen af den katolske skole i Danmark, både som idé/vision og konkret i forhold til egen skole.

At videreudvikle vores fælles sprog, forståelse, horisont og referenceramme i forhold til katolsk-humanistisk dannelse.

I forløbet præsenteres udvalgte emner fra filosofi, pædagogik, idéhistorie og fundamentalteologi i relation til ovenstående mål.

Det første heldagskursus blev afholdt i foråret 2014 under overskriften *Sandhed og subjektivitet*. Som indgangsportal til vores filosofikum – og til en dybere forståelse af begrebet «katolsk-humanistisk dannelse» – valgte vi at tage afsæt i følgende citat fra Søren Kierkegaard: «Subjektiviteten er sandheden men sandheden er ikke subjektiv».

Med dette ønskede vi at understrege to helt essentielle præmisser for den katolske skole:

Sandheden om mennesket er forankret uden for mennesket selv – i livets og kærlighedens Gud, som vil fællesskabet med mennesket. Mennesket er således ikke udleveret til sig selv, men derimod med hele sin eksistens forankret i Gud.

Livet er en gave, og hvert enkelt menneske må vove at træde ud i livet og sætte sig selv på spil i forhold til verden. Dette sker kun gennem passion og lidenskab og ikke gennem betragtninger og rationaler. Dannelsesmæssigt skal eleverne præsenteres for forskellige «billeder» af virkeligheden og herfra bevæges til refleksion og stillingtagen. Hvem vælger jeg at være? Det primære

dannelsesmæssige mål for den katolske skole må altid være, at den enkelte vælger at bruge sit liv til glæde for medmennesket og verden. Med sådanne valg kommer den enkelte tættere på både sig selv og på Gud.

De øvrige tre heldagskurser i 2015 og 2016 vil omhandle temarene «relativisme», «tro, viden og erkendelse» og «personalisme».

At være – og at blive – menneske

På de katolske skoler har ledelser, lærere og pædagoger grundlæggende en positiv tilgang til det kristne grundbudskab. Imidlertid har mange en mere eller mindre sekulær baggrund, og forstår sig selv – efter eget udsagn – som kulturkristne eller «halvkristne». De flestes baggrund er rundet af den dansk-lutherske tradition. Her er det religiøse en absolut privat sag og det er derfor ikke altid oplagt at se en sammenhæng mellem den personlige tro, det levede liv og den daglige pædagogiske praksis.

Ofte opleves det kristne budskab som noget skræmmende med dets ubetingede krav om efterfølgelse, og nutidens mennesker har ikke i sinde at give

afkald på det, som de oplever som deres frihed. I forlængelse af ovenstående kan dette ses som et sammenstød imellem to positioner: Er sandheden subjektiv, hvilende på det enkelte menneskes «synes-ninger», eller er sandheden om mennesket og verden ufravigelig objektiv og evigt gældende?

Når vi har valgt at udarbejde et filosofikum og ikke et troslærerkursus, er det blandt andet motiveret af denne baggrund og forforståelse hos medarbejderne på de katolske skoler. I filosofien kan alle være med, uden krav om bestemte forudsætninger, viden og tro. Men ingen kan beskæftige sig seriøst med filosofiske grundspørgsmål, uden personligt at blive udfordret. På den måde håber vi at komme langt i forsøget på at skabe forforståelse



Hvordan videreudvikler vi livsduelige katolske skoler, hvor ledere, lærere og pædagoger har fælles sprog og forståelsesramme i forhold til katolsk-humanistisk dannelse?

og sprog for evangeliets livs- og menneskesyn. Hvis uddannelsen af ledere, lærere og pædagoger skal lykkes, er det bydende nødvendigt, at vi tager afsæt i det, der angår os alle ubetinget: At være – og at blive – menneske.

Pave Benedikt plæderede for, at benytte sig af den menneskelige fornuft som grundlag for samtalen om mennesket, samfundet og værdierne. I grunden forsøger vi med «filosofikum på de danske katolske skoler» i praksis at omsætte hans vision. Og vi gør det i visheden om, at der til syvende og sidst kun er én Sandhed: Den levende Gud (jvnf. Joh. 14,6: «Jeg er vejen, sandheden og livet»).

P. Jesper Fich op (f. 1956) er bispedømmet Københavns skolekonsulent og teologisk rådgiver for Foreningen Af Katolske Skoler i Danmark.

Peter Franklin (f. 1966) er lærer og cand. pæd. i religion og livstolkning. Han er skoleleder på Institut Sankt Joseph, København.

Historie

Anna Backer, 1920. Foto: © Sollemsamlingen, Fredrikstad Museum



Anna Backer

Gründer, sosialpolitiker,
kvinnesakskvinne og katolikk

I 2014 feirer Norges Katolske Kvinneforbund sitt 90-årsjubileum. Det var Anna Backer fra Fredrikstad som tok initiativet til å danne et forbund som skulle samle katolske kvinner i Norge og «at faa stiftet en avdeling for Norge av det allerede i flere aar bestaaende internationale forbund av katolske kvinder», som det sto i referatet fra stiftelsesmøtet 23. oktober 1924 i St. Olav Tidsskrift.

STE Anna Backer var i 1924 allerede godt kjent for å ha startet mange sosiale og samfunnsmessige tiltak i hjembyen og for å delta aktivt i Norske Kvinners Nasjonalråd både i Norge og internasjonalt, og hun var en av stifterne av Fredrikstad og Omegns Kvinnesaksforening. Hun var også politiker og satt i bystyret i Fredrikstad.

Hvem var så denne mangfoldige, begavede og samfunnsbevisste kvinnen med de mange interessefeltene og tiltakene som hun både initierte og fikk gjennomført?

Anna Sofie Fredrikke Giebelhausen ble født i Fredrikstad 5. oktober 1868. Foreldrene var dr. Fredrik Valdemar Giebelhausen og Elisabeth Marie, født Friis. Den 10. september 1893 giftet Anna seg med trelastagent Zakarias Backer. De fikk fem barn sammen. I 1902 flyttet ekteparet inn i sin nybygde villa i Kongensgt. 2.

Sosialt og humanitært engasjement

Dr. Giebelhausen var bylege i Fredrikstad og leder av sunnhetskommisjonen i byen, der han kom i kontakt

med mange triste skjebner. Han var også ordfører for Høyre i 16 år. Om hans sosiale og politiske engasjement har hatt innflytelse på datterens valg av saker som hun kjempet for, vet vi ikke, men det kan nok tenkes at hun har fått med seg mange av sine holdninger hjemmefra.

I 1903 fikk Anna i gang en ordning med gratis melk til barn. Under første verdenskrig var hun formann for «Kvinders Arbeide i Krigstid», en organisasjon som arbeidet for beredskap i tilfelle Norge kom med i krigen. Blant annet ble det sydd opp 1000 sett undertøy og strikket 300 par strømper. Norge slapp krigsdeltakelse, men organisasjonen fant andre oppgaver, og i 1922 drev den et kjøkken for at arbeidsløse skulle få mat.

Under spanskesyken i 1918 var Anna med og fikk opprettet et midlertidig «Kvinders lasarett» i samarbeid med Fredrikstads Sanitetsforening og byens leger. Da behovet ikke lenger var der mot slutten av året, ble lasaretten nedlagt. For sin innsats under spanskesyken fikk Anna Backer Kongens fortjenstmedalje i gull.

Allerede i mars 1917 hadde formannskapet i Fredrikstad nedsatt en komité til å utrede spørsmålet om opprettelse av et barsel hjem. Anna Backer var med i denne komitéen, uten at det ser ut til å ha blitt særlig fortgang i saken. Men i 1920 holdt Katti Anker Møller¹ et foredrag om behovet for å opprette føde-/barsel hjem, og dette var en utfordring Anna Backer tok på strak arm. Hun var da fungerende leder i Fredrikstad og Omegns Kvinnesaksforening, og foreningen sendte brev til formannskapet med anmodning om snarest mulig å virkeliggjøre tanken om et barsel hjem for Fredrikstad by. Om behovet et slikt barsel hjem skulle dekke, skriver foreningen illustrerende:

Under de nuværende boligforhold hænder det ikke sjelden, at kvinder føder i etværelsesleiligheter, hvor hver tomme gulvplass benyttes som natteleie for familiens medlemmer – undertiden i et antall av 8–10 personer. At dette er uforsvarlig så vel av sanitære som moralske grunde, behøves neppe at påpekes. I al anstendighets og menneskelighets navn ber vi den ærede magistrat og formandskap at medvirke til en forandring av disse tilstande ved opprettelse av et barsel hjem, hvor de uheldigst stillede kvinder kan indlægges, når fødselen nærmer seg, så den kan ske under betryggende forhold for mor og barn.

I 1921 vedtok bystyret å kjøpe en eiendom som skulle brukes til formålet. Barsel hjemmet kom imidlertid ikke i gang før på slutten av 1920-tallet, da det manglet penger til drift.

I 1923 ble Fredrikstad Krets av Norges Røde Kors startet, også denne etter Anna Backers initiativ.

Politikeren

Da Anna Backer begynte sin politiske løpebane i Fredrikstad, ble hun først valgt inn i bystyret for Frisinnede

Venstre, men hun regnet seg selv for å tilhøre ytterste høyre fløy i dette partiet og meldte seg senere inn i Høyre. Anna var som politiker opptatt av sosiale spørsmål, av avholdssaken og av kvinnesak, og i sin politiske karriere var hun medlem av bystyret i seks år, av skolestyret i seks år og av fabrikktilsynet – også det i seks år. Den sosialistiske fløyen var ikke særlig glad for at hun, som ble oppfattet som en overklassekvinne, var medlem av fabrikktilsynet, men vi må anta at Annas sterke sosiale engasjement også fulgte med henne inn i dette vervet.

Det kan nok tenkes at Annas konservative ståsted i politikken ikke alltid var lett forenlig med hennes kvinnesakssynspunkter og for den del hennes sosiale samvittighet. Et eksempel på dette var hennes standpunkt til gjennomføringen av de såkalte «Castbergske barnelover». Johan Castberg, som var radikal venstremann, var sosialminister i Gunnar Knudsens regjering og utarbeidet i samarbeid med blant annet Katti Anker Møller forslagene til disse lovene. Ett av forslagene gikk ut på at barn født utenfor ekteskap skulle ha rett til farens navn, og arverett tilsvarende barn født i ekteskap. Forslaget medførte kraftige reaksjoner, og det politiske miljøet sto sterkt splittet i saken. Blant annet var Venstre selv splittet, Høyre var klart motstander av forslagene, og sosialistene gikk inn for dem.

Fredrikstad og Omegns Kvindesagsforening arrangerte møte i Arbeiderforeningen i anledning saken, og Anna Backer holdt tale der hun (som nå var høyremedlem) sa at første del av forslaget – om forsorg for barn født utenfor ekteskap – var alle kvinner enige om. Men hun var sterk motstander av den del av forslaget som gikk på at disse barna skulle ha rett til navn og arv. Hun mente dette ville utviske det som kultur og kristelig moral hadde bygd opp. Anna leste opp en resolusjon mot barnelovene og oppfordret motstanderne av resolusjonen til å forlate salen. To-trehundre personer gikk da, og tilbake var noe over fem hundre. To dager senere hadde Fredrikstad Arbeiderpartis Kvinneforening et møte der de støttet barnelovene, og rundt syv hundre interesser-

te personer møtte opp. Stortinget vedtok barnelovene i 1915.²

Fredrikstad hadde uvanlig mange kvinner med i kommunestyret fra de første kvinnene fikk kommunal stemmerett i 1901. Men midt på 1920-tallet kom byen inn i en alvorlig økonomisk krise. Interessen for kommunepolitikk sank blant kvinnene, og antallet bystyrerepresentanter gikk ned. Anna Backer syntes det var en sørgelig utvikling og uttalte: «La os håpe på lysere tider og mer forståelse av, at skal samfundet bli bedre og leveligere for alle, så må ikke kvindene utelukkende konsentrere seg om sin egen lille snevre interessesfære.»

Kvinnesakskvinnen

Anna Backer ble Fredrikstad Skiklubbs første viseformann da denne ble stiftet i 1896. Styret skulle ha fem medlemmer, og to av dem skulle være kvinner. Ved valget til styret fikk Anna flest stemmer (77), men det var mannen som hadde nest flest stemmer (76), som ble formann.

Anna arbeidet hele livet hardt og målbevisst for likestilling og var med på å stifte og/eller lede mange organisasjoner. Fredrikstad og Omegn Kvindesaksforening er tidligere nevnt. Også internasjonalt kvinnearbeid engasjerte hun seg i, og hun foretok mange reiser til evenementer, blant annet i Amerika. Hun var kasserer i Norske Kvinners Nasjonalråd og i tillegg styremedlem i den internasjonale moderorganisasjonen International Council of Women, hvor hun var sekretær i fem år. Dette internasjonale sekretariatet ledet hun fra sitt kontor i Fredrikstad.

Katolikken

Anna Backer konverterte til katolisismen i 1898. Hennes mann konverterte ikke, men Anna tok med ekteparets fem barn inn i Den katolske kirke. Barna var Finn, f. 1894, Gudrun, f. 1895 (død 1905), Kjell, f. 1897, Marie Elisabeth, f. 1900, og Zacharias, f. 1902.

Vi vet svært lite om bakgrunnen for konversjonen. Det virker som om Anna har omfattet Moderkirken med stor kjærlighet, en kjærlighet hun bevarte til sin død. Anna Backers sønnesønn, Finn Backer, forteller om en liten hendelse ved dåpen til et av hennes barnebarn. Anna var gudmor, og det var besluttet at barnet skulle få navnet Tor. Da presten spurte hva barnet skulle hete, sa Anna bestemt: «Tor Olav».

Det finnes ikke beretninger om at hun ble utsatt for en liknende oppmerksomhet fra en mer eller mindre katolskfiendtlig presse som f. eks. Sigrid Undset og Lars Eskeland på 1920-tallet. Et slikt skritt var kanskje mindre oppsiktsvekkende på 1890-tallet, og kanskje har det spilt en rolle at Anna på dette tidspunkt ennå ikke var så kjent i offentligheten som hun senere ble?

I sitt internasjonale kvinneengasjement og på sine reiser i utlandet må Anna ha kommet i kontakt med de katolske kvinneorganisasjonene som vokste fram i mange land utover på 1900-tallet. For eksempel startet det franske Action Catholique Générale Féminine i 1901, det tyske kvinneforbundet Katolischer Deutscher Frauenbund i 1903 og det engelske Catholic Women's League i 1906.

I 1910 fikk vicomtesse de Vélard, som var president i Den patriotiske liga av franske kvinner, i stand et møte i Brussel, der kvinner fra de katolske kvinneorganisasjonene i Tyskland, England, Østerrike, Belgia, Brasil, Spania, Frankrike, Portugal, Sveits og Uruguay møttes sammen med Det internasjonale katolske forbund for unge kvinner. Hensikten med møtet var å danne en union av de katolske kvinneligaene fra hele verden.

Dette møtet var det første skrittet i etableringen av Den internasjonale union av katolske kvinneligaer (Union Internationale des Ligues Féminines Catholiques), hvor madame de Vélard ble den første presidenten.

Norske Katolske Kvinders Forbund

Det er fristende her å sitere litt av det madame de Vélard sa i sin tale til denne forsamlingen, fordi hennes ord her

også kan karakterisere Anna Backers hensikt og intensjoner med opprettelsen av Norske Katolske Kvinders Forbund noen år senere. Madame de Vélard beskrev arbeidet som lå foran disse kvinneorganisasjonene slik:

Vi har kommet sammen fordi vi ønsker å utvide vår horisont (...) studere hindringene og måten å overvinne dem på og å bevæpne oss bedre for katolsk sosial aksjon (...). Vi har følt at vi må arbeide for å realisere sammenslutningen av alle katolske kvinner fra hele verden (...). La oss ikke drømme! Vi har ikke tid til det; og drømmer er katastrofale: De får oss til å forbruke vår energi på vanskeligheter som kanskje aldri oppstår (...). La oss forberede fremtiden gjennom å dele seriøs og velorganisert handling.

Anna Backer mente at tilslutning til en slik internasjonal organisasjon ville virke stimulerende på de norske katolske kvinners arbeid. Men bare organisasjoner kunne bli medlem av Unionen. Ergo satte hun i gang arbeidet med å bringe på det rene om det var stemning blant norske katolske kvinner for å bli organisert i et forbund med formål å slutte seg til den internasjonale katolske kvinnearbeidet. Det viste seg at det var tilslutning til tanken om å danne en katolsk kvinneorganisasjon, og etter to forberedende arbeidsmøter ble det sammenkalt til konstituerende møte den 23. oktober 1924.

St. Olav Tidsskrift referer fra dette møtet:

Lokalet var allerede ved møtets begyndelse fylt av et forventningsfuldt publikum, hvor sogneprest Offerdahl, som den av hs. Høiærv. Biskopen beskikkede geistlige raadgiver, var den eneste der tilhørte det sterke kjønn. Pastoren indledet møtet med den katolske hilsen: «Lovet være Jesus Kristus!» og ga straks ordet til fru konsul *Anna Backer* fra Fredriks-

stad, som var den som hadde tatt initiativet til møtet. Fruen gjorde først rede for møtets hensikt, som var at faa stiftet en avdeling for Norge av det allerede i flere aar bestaaende internationale forbund av katolske kvinder. Derefter refererte hun hovedbestemmelserne i forbundets internationale love og fremla tilslut utkast til «Love for de skandinaviske land». Utkastet ble under fru Backers ledelse gjennomgaat og diskutert av forsamlingen, og lovene fik i alt væsentlig den form som fruene hadde git dem, og i hvilken de paa forhaand var blit approberet av den apostoliske vikar, mgr. Smit.³

Ved enstemmig beslutning ble Norske Kvinders Katolske Kvinders Forbund konstituert, og Anna Backer ble valgt til forbundets første formann, et verv hun hadde i ti år, til 1934.

På lokalplanet stiftet Anna Backer St. Birgittaforeningen i Fredrikstad. For sitt arbeid fikk hun den pavelige orden *Pro Ecclesia et Pontifice*.

Liv og død

Beretningene om Anna Backers aktivitet og engasjement gjennom et liv levd som familiemor med fem barn, en ektemann som var ordfører, kommune- og rikspolitiker på samme tid som han drev firma og var med i næringslivsorganisasjoner, kan få noen og enhver til å lure på hvordan hun fikk tiden til å strekke til for alle sine gjøremål og interesser. Noe av forklaringen finner vi vel i det faktum at hun som en selvfølghet i sin tilværelse på samfunnstoppen hadde hjelp i huset; i folketellingen for Fredrikstad i 1918 (hvor Anna Backer er oppført som «husmor») ser vi at det foruten familien også bodde to hushjelpere i huset, en «kokkepige» og en «stuepige».

Etter å ha tilhørt byens økonomiske overklasse forverret familiens økonomi seg imidlertid drastisk da Zacharias Backer gikk konkurs på begynnelsen av

1930-tallet. Ekteparet måtte selge sitt herskapelige hus, noe som må ha vært et hardt slag for familien.

Etter Zacharias Backers død i 1940 har Anna tydeligvis ikke hatt det lett økonomisk, slik vi ser av en søknad hun sendte til konsul Ths. W. Schwartz og Frues Familielegat i oktober 1940. Her skriver hun at hun er uten noen som helst formue, og at hun foruten den gave hun hver måned mottar fra en slektning, er helt uten inntekter.

Anna Backer døde 6. desember 1942. På sin dødsdag hadde hun vært i kirken om morgenen som vanlig, og fikk slik oppfylt sitt høyeste ønske om å dø på en dag hun hadde mottatt kommunionen. St. Olav Tidsskrift skrev om henne: «Det vil bli stille og tomt etter henne. Hun ruvet så godt hvor hun kom – hennes myndige, selvstendige personlighet gjorde seg alltid gjeldende ved sin egen overlegenhet, og hennes varme hjertelag og store menneskelighet kunde aldri unnlate å sette spor».⁴

Tidsskriftet gjengir også noen ord fra en nekrolog i en av Fredrikstads aviser, som det avslutningsvis er fristende å sitere: «På tross av alle de interesser hun kom i berøring med gjennom et langt liv, var hun ved sin død omgitt av bare venner».

Et ettermæle som noen hver av oss kunne sette pris på å få!

Rønnaug Aaberg Andresen er jurist. Som pensjonist har hun hatt oppdrag for Oslo katolske bispedømme, blant annet som leder for Fagetisk råd. Hun var leder av Norges Katolske Kvinneforbund 1988–1997 og representerte NKKF i styret for Verdensunionen av Katolske Kvinneorganisasjoner 1991–2006.

Noter

- 1 Godseierfruen Katti Anker Møller (1868–1945) opprettet et hjem for ugifte mødre i Oslo 1902. Hun var styremedlem i Norske Kvinners Nasjonalråd 1904–1906. Hun var leder for Barselhjemsutstillingen i Oslo 1916, dannet Sarpsborg Føde- og Mødrehjem i 1917 og fikk åpnet Mødrehygienekontoret i Oslo i 1924.
- 2 Lovens grunnleggende virkemiddel var morens plikt til å oppgi faren, ettersporing av faren i offentlig regi, normer for fastsettelse av farens bidrag, offentlig ansvar for inndrivning av bidrag og arve- og navnerett for barnet. Vilåårene for farskapsfastsettelse ble imidlertid skjerpet. Det var ikke nok at en mann *kunne* være barnets far. Målsettingen var å finne frem til barnets faktiske biologiske far.
- 3 St. Olav Tidsskrift nr. 44, 1924, s. 351
- 4 St. Olav Tidsskrift nr. 47, 1942, s. 199–200



To paver og første verdenskrig

1914 er skjebneåret fremfor noe i Europas nyere historie. Men da første verdenskrig brøt ut, var de færreste klarsynte nok til å ane konsekvensene. Kanskje var to paver blant dem? I alle fall var et opprop mot krigen Pius Xs siste offentlige dokument, og hans etterfølger Benedikt XV brukte sitt tiltredelsesrundskriv til den første i en rekke inntrengende – og resultatløse – fredsappeller.

**ST
GJL** Her hjemme fulgte St. Olaf – Katolsk tidende (forløperen til nåværende St. Olav – katolsk kirkeblad) oppmerksomt med på begivenhetene. Siden bladet kom hver uke (!) og hadde som mål å gi norske katolikker tilstrekkelig informasjon til at de skulle slippe å lese verdslig presse, gir gjennomlesning av 1914-årgangen et levende inntrykk av eskaleringen frem mot krigsutbruddet.

I begynnelsen er tonen ganske optimistisk – og desidert pro-østerriksk. I utgaven fra 31. juli kan man således lese:

Mordet på tronfølgerparet har faat følger, som ingen uindviet blot for 8 dage siden hadde kunnet ane. Alle viste at mordet skyldtes agitasjon fra serbisk side; men man haapet i det længste, at de ledende i Serbien vilde etter den ulykkelige begivenhet tat forholdsregler imot denne agitations fortsættelse. Dette

skjedde ikke; den serbiske presse angrep tvertom Østerrike med større voldsomhet end før, utenat regjeringen gjorde det mindste for at stagge den. Under disse forhold maate Østerrike for sin værdighets skyld og for de serbers skyld, som er monarkiets undersaatte, kræve, at den serbiske regjering grep ind og stanset forfølgelsen. Det er sandt, at Østerrikes krav var strenge; men det var nødvendig likeoverfor et folk som det serbiske. Da Serbien ikke vilde gaa ind på betingelserne inden den fastsatte frist, blev det til aapen krig. Russland fôr op i vrede og erklæret, at det vilde hjælpe Serbien; Tyskland har tilkjendegitt, at det staar på Østerrikes side. England foreslog straks en konferens, men fik ikke støtte for sitt forslag. Stillingen er altsaa truende. Men at det skulde komme til en verdenskrig, er litet sandsynlig. Østerrike vil jo ikke erobre

noget landomraade, men kun tugte en uopdragen nabo, og det vil kun være til gagn for alle.

Allerede en uke senere så det verre ut. I St. Olaf 7. august, hvis hovedoppslag var pastor Offerdahls olsokpreken, stod følgende notis i fet skrift:

Bønner for fred. Hs. Høiærværdighet biskopen har forordnet, at, saalænge krigstilstanden ute i Europa varer, skal presterne i messen be kirkens bøn for fred. Om søndage skal ved aftenandagten før den sakramentale velsignelse bedes allehelgenernes litani med de dertil hørende bønner. – Ifølge telegramer til hærstående blade har hs. Hellighet paven forordnet lignende bønner i hele den katolske verden.

St. Olaf trykket også de to viktigste pavelige dokumenter kort etter at de kom ut. Den 21. august bringer bladet både nyheten om Pius Xs død – i en hastig innsatt notis på forsiden – og hans appell *Dum Europa*.

Pius X: Dum Europa

Pavens opprop i anledning krigen. Den 31. juli rettet hs. hellighet paven til hele kristenheten følgende opprop: Da næsten hele Europa er blitt draget ind i en skrækkelig krigs hvirvel, paa hvis ødelæggelser og følger ingen kan tænke uten at gripes av sorg og rædsel, kan heller ikke Vi unddra Os den dybeste smerte ved tanken paa saa mange borgeres og nationers vel og liv, som ligger Os saa meget paa hjerte. I saa stor nød føler og forstaar Vi, at den faderlige kjærlighet og Vort apostoliske embede kræver av Os at henvise sjælene til Ham, fra hvem alene der kan komme hjælp, til

Kristus, fredsfyrsten og menneskenes mægtigste midler hos Faderen. Vi formaner derfor den hele verdens katoliker til at henvende sig tillidsfuldt til hans naades og forbarmelsens trone. I spidsen for alle øvrige bør geistligheten gaa med sit eksempel, idet den lar holde de offentlige bønner og andagtsøvelser, som biskoperne forordner, for at opnaa, at Gud, bevæget til medlidenhet, snart maatte avvende den forfærdelige krigsfakkell og indgi nationernes øverste ledere fredens og ikke sorgens tanker.

Pius X, pave

* * *

To uker senere, den 11. september, var førstesideoverskriften i bladet *Papam habemus. Te Deum Laudamus*. En kort biografi over Benedikt XV fulgte. 25. september trykket bladet så den ferske pavens fredsappell, *Ubi Primum*, som førstesideoppslag.

Pave Benedikt XV: Ubi Primum

Pave Benedikt XV's rundskrivelse til alle katoliker paa hele jorden. Umiddelbart efter Vor ophøielse paa Petri stol har Vi, skjønt Vi var Os vel bevisst, hvor litet Vi var skikket for det høie embede, tilbudet det guddommelige forsyn, som har ophøiet Vor ringe person til en saa stor værdighet. Naar Vi, skjønt uten egne fortjenester, dog har tiltraadt bestyrelsen av det høieste prestedømme med godt mod og fuld av fortrøstning, er det skeet, fordi Vi i tillid til Guds godhet ikke tviler paa, at Han, som har paalagt Os dette tunge embeds byrde, ogsaa vil styrke Os med sin kraft og yde Os sin hjælp i rette tid.

Naar Vi fra høiden av det apostoliske embede lar Vort blik skue ut over Herrens hjord,

fylder Os straks en ubeskrivelig skræk og stor bitterhet ved synet av det frygtelige krigsskuespil, som legger en stor del av Europa øde ved ild og sverd og farver jorden med kristenblod. Av den gode hyrde Jesus Kristus er det Os paalagt at omfatte alle lam og faar med faderlig kjærlighet. Da Vi, følgende Herrens eksempel, maa være og er forberedt til at ofre Vort liv for faarenes vel, er det Vor faste beslutning intet at undlate, som staar i Vor magt, for at paaskynde ulykkens ophør.

Imidlertid kan Vi ikke, idet Vi efter de romerske pavers sedvane ved begynnelsen av Vort pontifikat henvender Os til alle overhyrder, andet end gjenta det sidste ord av Vor uforglemmelige forgjænger Pius X, som hans apostoliske iver og kjærligheten til menneskeslegten indgav ham kort før hans død.

Mens Vi selv ikke vil ophøre med at løfte blik og hænder mot himlen for at anrope den Allerhøieste, ber, besverger og formaner Vi, saaledes som Vor forgjænger gjorde paa det inderligste, alle kirkens barn, fornemlig Herrens tjenere, at de fortsætter med, saavel i ydmyg bøn som ved offentlige andakter, at bestorme Gud, paa det, at Han, ihukommende sin barmhjertighet, nedlægger den vredens svøpe, hvormed Han øver retfærdighet over folkenes synder.

Maa den allersaligste jomfru og gudsmoder understøtte vore bønner, hun, hvis fødsel vi idag feirer, og som, lysende som fredens morgenrøde, skulde skjænke den betrængte menneskehet Ham, i hvem den evige Fader vilde forsone alt.

Saa ber og besverger Vi da av hele Vor sjæl dem, der leder folkenes skjæbne, at de for det menneskelige samfunds vel maa lægge sin tvedragt tilside, idet de betænker, at der alle-

rede er saa megen sorg og elendighet tilstede, saa de ikke maa forøkes, at der er skapt ruiner nok, at der har flydt menneskelig blod nok. Maa de snart gi fredens følelser rum i sine sind og række hverandre haanden! Da vil de høste Guds rikeste løn for sig og for sine folk, erhverve sig store fortjenester av civilisationen og vise Os den villighet, Vi mest attraar og ønsker; ti Vi ser fra begynnelsen av Vort apostoliske embede ikke litet forstyrret ved forholdenes store forviklinger.

Rom, den 8. september 1914.

Benedikt XV

* * *

Pavens tekst var i St. Olaf ledsaget av følgende *coda*:

Ovensstående rundskrivelse skal forelæses for de troende i begge menighetsmesser søndagen etter dens mottagelse sammen med den officielle meddelelse om den hl. Fader Pius X's død og om valget av den nye *Petri etterfølger*, pave Benedikt XV.

Kristiania, den 20. september 1914.

† J. O. Fallize, biskop av Elusa

Apost. Vikarius for Norge og Spidsbergen



Tyske konfesjoner i møte med nasjonalsosialismen

Den gjengse oppfatning av den katolske motkultur har vært at den var antimodernistisk, og det var den teologisk sett. Imidlertid kan den anses som politisk modernistisk. Mens de ikke-sosialistiske tyske protestanter på 1800-tallet og første halvpart av 1900-tallet dyrket sin innadvendte kultur, vendte nemlig sosialister og katolikker sine blikk utover til sine internasjonale forbindelser i Europa i en politisk og faglig moderniseringsprosess. Disse tendensene fikk tydeligvis betydning for det scenario som utspilte seg i de tyske valgene i 1930-årene, med nazistisk maktovertakelse som resultat.

STE I flere tiår har forskningen omkring oppslutningen om nazistpartiet vært sosioøkonomisk fokusert, noe som trolig skyldes at det dominerende historiesyn blant forskere har vært materialistisk, for ikke å si marxistisk, orientert. Konklusjonen så langt er imidlertid at kildematerialet avdekker heller ubetydelige tendenser – om i det hele tatt – med hensyn til kjønns, yrkesgruppers, sosiale lags og yrkesaktives/arbeidsløses oppslutning om nazistpartiet i valg.¹

Min tilskyndelse til å ta fatt på forskningen av forholdet mellom nazismen og konfesjonene fikk jeg i 1995 ved studium av kart over partioppslutning i tyske småkretser ved riksdagsvalget i november 1932² og konfesjonskart over landet.³ Studiet avslørte et temmelig nøyaktig sammenfall mellom konfesjonsområder og oppslutningen om henholdsvis nazistpartiet i 95 % protestantiske områder og om det katolsk-kristelige Zentrum i 95 % katolske områder.

Oppdagelsen er i tråd med de siste tiårs valgforskning som kan konstatere at konfesjonsfaktoren så absolutt var den betydeligste i oppslutningen om og resistensen mot nazistpartiet.⁴ Fenomenet bar bud om at det forelå en dyptgripende mentalitets- og kulturforskjell mellom protestanter og katolikker, dvs. ikke-sosialistiske sådanne. Også dette er i tråd med nyere hovedtendens innen historieforskningen: Det sosioøkonomiske fokus på drivkreftene i historien har siden 1970-årene i større eller mindre grad måttet vike overfor det mentalitets-historiske. Jeg mener – som nevnt i ingressen – å ha kunnet konkludere med at det har hersket motsatte mentaliteter og kulturer innen konfesjonene, det vil si at de kirkelige katolikkene, hovedsakelig universelt orientert, viste en modernistisk politisk holdning og antimodernistisk teologisk holdning, i motsetning til protestantene som, hovedsakelig kontekstuellet orientert, viste en antimodernistisk politisk holdning og modernistisk teologisk holdning, og at disse tendensene fikk avgjørende

betydning for valgfaterden i 1930-årene. Forskningen munnet i første omgang ut i artikkelen «Konfesjonstil-hørighet og oppslutning om NSDAP i Tyskland» i *Historisk tidsskift* nr. 3, 1998, og høsten 2013 i doktoravhandlingen *Konfesjonsbetingende faktorer i oppslutningen om og resistensen mot høyrradikalisme og nasjonalsosialisme i Tyskland*.⁵

Idéhistorisk og ideologisk bakteppe

En tidlig kulturmotsetning mellom katolikker og protes-tanter kom til uttrykk i forholdet til ideologien nasjona-lismen som vokste frem i kjølvannet av henholdsvis den tyske protestantiske presten og sosiologen Johann Godt-fried Herders forfatterskap, og den franske revolusjon. Herders genetiske versjon ble i Tyskland på 1800-tallet videreutviklet av en hærs-kare av ideologer, de fleste av dem protestantiske teologer, og med brodd mot katoli-sismen.⁶ Etter å ha blitt influert av Charles Darwins og Jelena Blavatskys ideer ble ideologien ytterligere radikaliseret i rasistisk og spekulativ retning, ifølge historikeren Helmuth Ber-ding.⁷ Fra og med Bismar-cks samling av landet på protestantiske premisser ble denne kulturen toneangivende innen den protestantiske konfesjon, samtidig som en autoritær politisk holdning etablerte seg i denne konfesjonens mentalitet. Sistnevnte tendens kom for eksempel til syne da det opprinnelig liberale protestantiske Nasjonalliberale parti både ble svekket og selv autoritært orientert i Bismarck-staten. I en av partiets erklæringer het det:

I bekjempelsen [av Zentrum] ser det Nasjonal-liberale parti en av sine fremste oppgaver, overbevist om at ultramontanismen er ufor-enlig med statens autoritet og vårt folkelivs frihetlige utvikling.⁸



Den gjengse oppfatning av den katolske motkultur har vært at den var antimodernistisk, og det var den teologisk sett.

I det hele tatt ser det ut til at det var dårlig grobunn for spredning og utvikling av «1789-ideene» i den protes-tantiske konfesjon i keisertiden. Det kommer klart frem i verkene til en rekke historikere, som Wolfgang Altgeld, Helmuth Walser Smith og Arve T. Thorsen.⁹

Hverken Darwins utviklingslære eller Blavatskys teosofiske ideer ser ut til å ha hatt en høy stjerne i Den katolske kirke, og det var heller den franske nasjona-lisme-versjonen med vektlegging av frihet, menneske-rettigheter og demokrati som kom til å få innpass og bli utviklet i den tyske katolske konfesjonen¹⁰ og blant ikke-revolusjonære sosialister. Katolikker og sosialister kom dermed til å danne motkulturer i 1800-tallets Tyskland, noe som kom til uttrykk i Bismarcks «kultur»- og sosialistkamper. Selv etter Bismarcks nederlag i «Kultur-kampen» forble katolikkene forskanset i et ghettoisert «Zentrumsturm» til langt inn i Det tredje rike.

Med sitt betydelige innslag av industriarbeidere var de prussiske rhinkatolikkene blant de politisk mest fremskrittss-vennlige ikke-sosialister i

Europa og også toneangivende i Zentrum. I 1880-årene hadde da også riksdagsrepresentanter for disse greid å overtale Bismarck til å få gjennomført de berømte sosialradikale lovene, og partiet gikk inn for ministeransvarlighet. I 1908 ble en av deres representanter, Adam Stegerwald, valgt til den første formann i den europeiske kristne fagorganisasjonssammenslutning, som til tross for navnet besto av nesten utelukkende katolske medlemmer.¹¹

Delvis for ikke å bli beskyldt for unasjonal holdning, hadde både katolikker (unntatt bayerske bønder¹²) og sosialister (unntatt venstresiden) tilsynelatende gått helhjertet inn for tysk deltakelse i første verdenskrig. Under motstand av de fleste protes-tanter hadde imidlertid de to gruppene, med tilslutning av venstreliberale

protestanter, tatt til orde for fred i 1917. Etter at Philip Scheidemann, SPD, og Matthias Erzberger, Zentrum, kom med i regjeringen i oktober 1918 og fikk i stand våpenstillstanden like etter, og deres partier godkjente Versaillestraktaten sommeren 1919, hadde det vært et interessefellesskap mellom de to partiene til forsvar for «1789-ideene», mot på den ene siden tilhengerne av «Oktober 1917-ideene», og på den annen side tilhengerne av det som den svenske samfunnsforskeren Rudolf Kjellén kalte «1914-ideene».¹³ For tilhengere av «1914-ideene» gjaldt partiene SPD og Zentrum for å være «Novemberforbrytere» og «Versailles-svikere».¹⁴ De to partiene, sammen med det protestantisk dominerte og venstreliberale *Deutsche Demokratische Partei* – som for øvrig kunne toe sine hender mot beskyldninger om «November-» og «Versailles-svik» – utgjorde den såkalte «Weimar-koalisjonen», som med «Weimarforfatningen» fremmet liberale og demokratiske verdier mot angrep fra de to andre retningene. Problemet for denne koalisjonen var imidlertid at mens SPD og Zentrum stort sett holdt stillingen ut gjennom 1920-årene, gikk DDP dramatisk tilbake, fra 18 % i 1919 til 1 % i 1930-årene. Hitlers viktigste stemmebase kom altså til å bli ikke opprinnelig konservative, men paradoksalt nok opprinnelig angivelig demokratiskinnede venstreliberale. DDP-velgeren gjennomgikk en lignende metamorfose som de nasjonalliberale velgerne hadde gjennomgått i Bismarck-tiden.

Det ble i 1920-årene dannet kamporganisasjoner til støtte for partiene/partigruppene som representerte de ulike «ideene».¹⁵ Hver av disse (paraply-)organisasjonene identifiserte seg med flaggfarger som markerte deres politiske holdning. Til støtte for «Weimarkoalisjonen» og «1789-ideene» ble *Reichsbanner Schwarz-Rot-Gold* dannet med fargene til den nye «Weimarrepublikken» og etterkrigstidens Tyskland. Disse fargene represen-



Den generelle oppfatning av forholdet mellom katolisisme og nasjonalsosialisme er i ikke liten grad preget av myter, myter som hevdes også langt inn i katolske kretser.

terte dessuten marsrevolusjonen 1848. Organisasjonen oppnådde imponerende 3,5 millioner medlemmer. «1917-ideenes» «Spartakist»-etterfølgere, organisert i *Roter Frontkämpferbund*, brukte som seg hør og bør et helrødt flagg. «1914-ideenes» mer enn 100 protestantisk dominerte høyre-radikale organisasjoner dannet paraplyorganisasjonen *Vereinigte Vaterländische Verbände* og brukte det gamle sort-hvitt-røde flagget fra keisertiden som symbol. I 1931 uttalte organisasjonens formann at det var dens formål å «gjøre folk klar over at store tyske partier knyttet de tetteste bånd til Paris, Moskva, til den internasjonale romerske makt og den internasjonale, overstatlige jødedom».¹⁶ Disse anklagene var ikke tatt helt ut av luften. I tillegg til Zentrums forbindelse med den «internasjonale romerske makt» inngikk partiet, i pakt med tradisjonen fra keisertiden, fra og med 1920-årene i europeiske samarbeidsorganisasjoner av

katolske kristeligdemokratiske politikere og partier som til og med la planer om et fremtidig EU.¹⁷ Tilsvarende samarbeidsorganisasjoner for andre ikke-sosialistiske tyske

partier fantes knapt nok.

Nazistpartiet med SA ser ikke ut til å ha vært medlem av den åpenlyst høyre-radikale *Vereinigte Vaterländische Verbände*. Hitlers snedige strategi var tydeligvis, med ham selv som hovedperson, også å favne om grupper som ikke i utgangspunktet identifiserte seg med høyre-radikalismen, og lyktes altså over all forventning med det – med unntak av de katolsk-kristelige. Nazistpartiet var likevel så avgjort en del av sort-hvitt-rødt-alliansen. Det vitner naziflagget om, som allerede vinteren 1933 erstattet Weimarrepublikkens flagg, og partiets deltakelse i «Harzburgfronten» av 1931.

I motsetning til hva som var tilfelle på katolsk side, var det ikke god tone å operere med spesifikt kristelige partier blant protestanter. Likevel ble det i 1929 dannet

et *Christlichsozialer Volksdienst*, som i 1930 oppnådde 3,5 %. Man skulle kanskje forvente at disse utgjorde en målbevisst, voksende evangelisk-kristen reaksjon mot nazismen, som da var på rask fremmarsj. Men slik ble det ikke. Partiet mistet 2/3 av sine velgere før det siste valget i 1933, og rasesynet i partiets hovedorgan gikk ut på at de anså «den ariske folkefamilie langt overlegen andre folkeslag».¹⁸ Partiet baserte seg ellers på to pilarer: pietismen og «fronterfaringen fra første verdenskrig».¹⁹ Partiet havnet dermed ikke langt fra en «nazisme light»-versjon.

Man kan dermed konkludere med at «1789-ideene» så visst ikke hadde sivet skikkelig inn blant den tyske ikke-sosialistiske, protestantiske mentalitet da nazistene for alvor startet offensiven. Blant sosialdemokrater og katolikker, derimot, var den politiske samrøren ved årsskiftet 1932/1933 kommet så langt at det var på tale, som en forsvarsmekanisme mot nazismen og kommunismen, å slå de to partiene SPD og Zentrum sammen til et *Partei der Arbeit*, etter modell av det britiske *Labour*, et parti med en betydelig kristenfraksjon. Prosjektet ble imidlertid forpurret av det scenario som utspilte seg etter 30. januar 1933.²⁰

Teologiske perspektiv

Med hensyn til teologi og kirkeordning var altså holdningen motsatt av den politiske. Hva var det som skilte Vatikankirken fra de øvrige tyske kirkesamfunn i så måte? Ikke bare de 28 lutherske, reformerte og unierte *Landeskirchen* lot seg nemlig dupere og bukket under for naziforførelsen. Faktisk skjedde det samme med så å si samtlige øvrige kirkesamfunn, «Gammelkatolikkene» inkludert.²¹ Sistnevnte utmerket seg til og med som et

av de mest naziservile, trolig for å markere avstand til Vatikanet.²²

En hovedingrediens i katolisismens teologiske anti-modernisme, som også skilte den fra «Gammelkatolikkene», var anerkjennelsen av den apostoliske autoritet. Denne ingrediensen var, med mulig unntak blant høykirkelige, gått tapt i protestantisk teologi med reformasjonen. Lutherske kirker er riktignok blitt kjent for, i sterkere grad enn Den katolske kirke, å legge vekt på *Sola scriptura*-prinsippet. Imidlertid ser det ut til at 1 Kor 12,28 og Ef 4,11, vers som danner fundament for kirke og menighetsliv for å unngå at medlemmene «kastes hit og dit av ethvert lærdoms vær ved menneskenes spill, ved kløkt i villfarelsens kunster»,²³ ble ignorert eller tolket dithen at apostlene døde ut med Johannes. Det fantes saktens en minoritet av protestantiske teologer og geistlige som avviste nazismen, men disse hadde ingen



Karl Barth uttalte da også at «Tysklands protestanter hilste det nye styret velkommen med virkelig tillit, ja, med de største forhåpninger».

autoritet utover sin lille flokk av meningsfeller.²⁴ Blant katolikker i verden var de tyske sognebarna regnet som de mest autoritetstro «ultramontanister». Pave Pius X hadde

karakterisert dem som «verdens beste katolikker».²⁵ Det hadde nok sammenheng med sammensveisingen og forventning om hjelp fra Vatikanet under «Kulturkampen», men kanskje også med at tyskere generelt blir regnet for å være et autoritetstro folk.

En konsekvens av protestantismens manglende apostoliske autoritet var altså manglende læremessig autoritet. Dette førte til fremveksten av et utall av teologiske retninger, noe som måtte hensette lekfolket i forvirring og «kaste dem hit og dit av ethvert lærdoms vær». I 1905 kunne kirkehistorikeren Erwin Preuschen konkludere:

Det hersker nå på den evangeliske kirkes grunn slik en oppsplitting og en mangfoldig-

het av meninger som bare kan fylle alvorlige kristne med engstelse. Stadig vanskeligere blir det å oppnå noen gjensidig forståelse og dermed mulighet for felles arbeid, hvis mål er så uendelig forskjellige.²⁶

Preuschen var tydeligvis selv et offer for forvirringen. Blant de protestantiske teologene som han presenterte i sitt verk, var Paul de Lagarde, fanatisk antikatolikk og en av 1800-tallets mest ytterliggående rasistiske og synkretistiske teologer og av enkelte historikere beskrevet som en av de viktigste «forløpere for Det tredje rike».²⁷ Ikke desto mindre presenterte Preuschen ham «for den kristelige familie» helt nøytralt som en hvilken som helst annen teolog.²⁸ 25 år senere kunne den fremstående sveitsiske reformerte teologen Karl Barth i sitt kjente verk *Die Not der evangelischen Kirche* konstatere at den tyske protestantiske teologi var sterkt kontekstuell dominert i nasjonalistisk retning.²⁹

Som eksempel på forskjellen mellom katolsk og protestantisk teologisk holdning til naziideologien kan nevnes oppfatningen av hakekorset. Pave Pius XI karakteriserte det kort og godt som «et kors uforenlig med Kristi kors»,³⁰ og kardinal og erkebiskop Bertram av Breslau fulgte opp ved å hevde at «hakekorset er et kampsignal mot Kristi kors».³¹ Bare disse to uttalelsene alene burde vel være effektive nok til å forhindre at kirkelige katolikker stemte nazistisk. Derimot hevdet den østpreussiske avdeling av den protestantiske *Bekennende Kirche*, kirkepartiet som, i egenskap av å være motpart til *Deutsche Christen*, med urette er blitt betegnet som naziopposisjonell:

Vi sier «Ja» til hakekorset, Adolf Hitlers seierstegn, nazismens seierstegn, tegnet til vårt forente tyske rikes håp. Gjerne og glade flagger vi våre hus og kirker med hakekorsfanen

og bevitner dermed for hele verden: Vi følger Føreren! Vi adlyder Føreren som vår gudgitte øvrighet!³²

Ledende protestantiske teologer «oppdaget» for alvor altfor sent – først i 1934/1935 – at nazismen hvilte på antikristelig basis. Det var 15 år etter at katolikker hadde oppdaget det samme.³³

Myter om katolisismens forhold til nasjonal-sosialismen

Den generelle oppfatning av forholdet mellom katolisisme og nasjonalsosialisme er i ikke liten grad preget av myter, myter som hevdes også langt inn i katolske kretser. Det er underlig at det ikke tidligere er tatt et kraftigere oppgjør med disse. Den fundamentale myte som fle-

re av de andre hviler på, er at det fantes en spesiell affinitet, muligens basert på en felles reaksjonær og

antikommunistisk holdning, mellom katolisisme og nazisme i mellomkrigstiden, en myte som noen ser ut til å ha strukket lengre til å hevde at det også fantes et visst interessefellesskap, for ikke å si konspirasjon mellom dem.

Den første myten går ut på at man kan påvise affiniteten ved å hevde at både Hitler og flere andre naziledere, som Goebbels, var katolikker, og at bevegelsens kjerneområde var den katolske delen av Bayern. Ja, Hitler og Goebbels var katolikker, og det sies at Hitler til og med betalte tiende helt til sin dødsdag. Men de katolske nazilederne hørte så avgjort hjemme i den sekulariserte halvdel av de tyske katolikker. Til forskjell fra det meste av forskningen hittil omkring nazismens fremvekst, gjør jeg nettopp sontringen mellom sekulariserte og kirkelige, det være seg både katolikker og protestanter, til et hovedpoeng i avhandlingen.



I Dachau, hovedleiren for geistlige, satt det 411 katolikker og 36 protestanter.

Riktignok var det mye sympati for Hitler å spore blant kirkelige katolikker i München-området før «Ølstuekuppet», Hitlers mislykkede forsøk på statskupp i Bayern 9. november 1923. Etter dette og Hitlers fengselsopphold var imidlertid denne sympatien forduftet, noe jeg gjør rede for i min avhandling.³⁴ Ved nazistenes suksessvalg i de tidlige 1930-årene var Oberbayern så avgjort blant de heller svakere regionene for partiet.³⁵ Høyborgen hadde i mellomtiden forflyttet seg tvers over landet til Nordsjøkysten med det protestantiske flatlandet innenfor. Her oppnådde partiet opp mot 70 % i enkelte kretser, noen av dem frisk- og danskdominerte. En annen sterkt nazifisert etnisk minoritet var de polske masurer i Øst-Preussen. Det er nødvendig å legge til at disse, i motsetning til de fleste polakker, var lutheranere.

Blant Tysklands over 30 partier i 1928 var det bare to som hadde fremgang inntil det siste valget i 1933, nazistpartiet og Zentrum.

Zentrums standhaftighet i det siste demokratiske valget i Danzig i 1935 er bemerkelsesverdig. Dette valget er, utrolig nok, av valgforskere blitt oversett! Mellom 1927 og 1935

gikk nazistpartiet frem fra 0,7 % til 59 % og Zentrum fra 12 % til 13 % (i forhold til antall stemmeberettigede)! Til sammenligning kan nevnes at det protestantisk dominerte *Deutsche Demokratische Partei*, som i sitt beste valg hadde oppnådd 24 %, var forsvunnet fra arenaen allerede før valget i 1933.

Et bilde som var mye brukt i nazistisk propaganda og som fremdeles brukes i læreverk og oversiktsverker, viser Hitler som hilser på to smilende geistlige, nemlig den katolske abbed Alban Schachleiter og den protestantiske riksbiskop Ludwig Müller fra det antisemittiske kirkepartiet *Deutsche Christen*. Bildet blir fremdeles brukt for å påvise forbrødringen mellom nazismen og kirken. Problemet er bare at mens Müller var overhode for

25 av de 28 protestantiske *Landeskirchen* – lederne for de tre øvrige kirkene var for øvrig også nazivennlige – ble Schachleiter for en periode suspendert fra sin geistlige stilling. Som det heter i ordtaket: «En svale gjør ingen sommer.» Sannheten er at da Hitler kom til makten, hadde færre enn ti av Schachleiters 20 000 geistlige kolleger slått følge med ham.³⁶ Blant de 20 000 protestantiske geistlige, derimot, regner man med at det overveldende flertall var nazivennlige i samme tidsrom. Bare i den lutherske kirken i Bayern, for øvrig en av de tre *Landeskirchen* som ikke hadde sluttet seg til riksbiskop Müller, skal 80 % av prestene ha vedkjent seg nazismen.³⁷ Karl Barth uttalte da også at «Tysklands protestanter hilste det nye styret velkommen med virkelig tillit, ja, med de største forhåpninger».³⁸

Under KOMINTERNs kongress i 1935 kunne Wilhelm Pieck (president i DDR 1949–1960) fremheve den katolske



Pave Pius XII og hans rolle under andre verdenskrig har i mer enn 50 år vært gjenstand for heftig diskusjon. (...) Arkivene som så langt er blitt åpnet for noen år siden, ser ikke ut til å ha gått i hans disfavør.

motstandskampen som mer betydelig enn kirkekampen på protestantisk side.³⁹ Ikke lenge etter begynte imidlertid den protestantiske presten Martin Niemöller å kritisere regimet fra prekestolen.

Fengslingen av ham i 1937 vakte dermed verdensvid oppmerksomhet. Det kan ha ført til en dreining i oppfatningen om motstand i favør av protestantismen. Men, som også Niemöller i sitt berømte dikt *Først tok de kommunistene* ga uttrykk for, var han temmelig alene blant sine kolleger med sin motstand. I Dachau, hovedleiren for geistlige, satt det 411 katolikker og 36 protestanter. Av disse ble åtte katolikker henrettet, ingen protestanter.⁴⁰

En annen myte går ut på at katolikkens særlige redsel for kommunismen førte til at de ville begunstige nazismen og bruke den som et bolverk mot revolusjon. Ja, Den katolske kirke var så avgjort antikommunistisk, ikke minst etter at Vatikanet av sovjetregjeringen tre ganger var blitt avvist etter å ha tilbudt diplomatisk anerkjen-

nelse mot gjenytelse av minstemål av religionsfrihet og garantier for sjelesorg.⁴¹ Revolusjonsangst kan ha vært et motiv for enkeltstående katolikker for å stemme nazistisk. Imidlertid ga kanskje biskop Michael Buchberger av Regensburg i 1932 best uttrykk for hvordan katolske geistlige vurderte en potensiell antikommunistisk allianse med nazistene:

Hvis nazismen virkelig vil være redningsmann for den kristelige religion mot bolsjevismens og marxismens stormløp, da må den fremfor alt tenke på Herrens ord, at man ikke kan drive ut djevelen med Beelsebub. (...) Bare den kjemper for friheten som kjemper mot enhver form for undertrykkelse.⁴²

I 1936 konstaterte Pius XI likheten mellom det tyske og sovjetiske diktatur,⁴³ og han skal visstnok ha uttalt at «bare Hitler er verre enn Stalin».

Kirkene og de høyre-radikale var for øvrig ikke de eneste antikommunistiske grupperingene i datidens Europa. Etter splittelsen av SPD regnes forholdet mellom sosialdemokrater og kommunister for å ha vært det mest uforsonlige i Tyskland, med varighet langt inn i Det tredje rike.

Nok en myte som ofte blir fremhevet som påvisning av affiniteten mellom Vatikanet og naziregjeringen, gjelder det for ettertiden famøse Rikskonkordatet som partene inngikk sommeren 1933. Som motsetning henvises det da til at de protestantiske kirkene aldri inngikk noe slikt. Sannheten er at Vatikanet innså at den utfordringen som den nye regjeringen utgjorde, satte utfordringen kirken hadde opplevd 60 år tidligere under Bismarcks «Kulturkampf», fullstendig i skyggen.⁴⁴ Det var med tungt hjerte Pius XI og hans statssekretær Eugenio Pacelli, den senere Pius XII, inngikk konkordatet. Pius XI uttalte at «for å redde hver enkelt sjel, ville han til nød også forhandle med djevelen i egen person», og Pacelli uttalte at «en pistol har vært rettet mot mitt hode, og

jeg har ikke hatt noe alternativ», det vil si annet enn likvideringen av kirken.⁴⁵ Etter krigen uttalte han at det som konkordatet gjaldt, var håpet om gjennom ungdomsforeningene og konfesjonsskolene å kunne bevare et snev av kristen oppdragelse av barn og unge. Alt annet var uvesentlig.⁴⁶ Pius XI hadde ikke så stor tro på at nazistene ville overholde avtalen.⁴⁷ Han fikk rett. Innen sommeren 1939 var de siste restene av ungdomsforeninger trakassert ihjel under påskudd av at det forekom kommunistisk undergravingsvirksomhet i dem!⁴⁸ Slike beskyldninger måtte jo nødvendigvis skje før Hitler like etter (23. august 1939) inngikk samarbeidsavtalen med – nettopp – kommunistene i øst, og storkrig kunne begynne. Trusselen om likvidering av kirken ble også regionalt virkeliggjort, nemlig i Warthegau, det vestlige Polen som ble innlemmet i «Grossdeutsches Reich», og minst 1800 polske geistlige ble henrettet.⁴⁹ Allerede i 1937 hadde paven gjennom encyklikaen *Mit brennender Sorge*, for øvrig en av de få som ikke var skrevet på latin, tatt et kraftig oppgjør med nazistenes systematisk gjennomførte brudd med konkordatsbestemmelsene, uten at utspillet fikk noen positiv effekt, bare ergrelse blant nazilederne.

De protestantiske kirkenes unnlattelse av å inngå konkordat er blitt tolket som en form for større skepsis, om ikke opposisjon, overfor myndighetene enn hva Den katolske kirke oppviste. Lite tyder imidlertid på at så var tilfelle. I pakt med ovennevnte Barths uttalelse ble innrulleringen av de protestantiske ungdomsforeningene i *Hitlerjugend* nesten uten motstand fullført innen to år etter maktskiftet. Enkelte foreninger kom til og med myndighetene i forkjøpet ved selv å ta initiativ til innlemmelse. En rapport til Vatikanet kunne sitere følgende dikt/sang som ble benyttet i *Hitlerjugend*:⁵⁰

*Wir sind die fröhliche Hitlerjugend,
Wir brauchen keine christliche Tugend,
Denn unser Führer Adolf Hitler
Ist unser Erlöser, unser Mittler.
Kein Pfaff, kein böser kann uns verhindern*

*uns zu fühlen wie Hitlers Kinder
Nicht Christus folgen wir, sondern Horst Wessel,
Fort mit Weihrauch und Weiwasserkessel!
Wir folgen singend Hitlers Fahnen,
Nur dann sind wir würdig unserer Ahnen.
Ich bin kein Christ und kein Katholik,
Ich geh mit S.A. durch dünn und Dick.
Die Kirche kann mir gestohlen werden,
Das Hakenkreuz macht mich glücklich auf Erden;
Ihm will ich folgen auf Schritt und Tritt.
Baldur von Schirach, nimm mich mit!*

Norsk versjon:

Vi er den glade Hitlerjugend,
vi trenger ingen kristelig dyd,
for vår fører Adolf Hitler
er vår forløser, vår formidler.
Ingen pave, ingen ondsinnet, kan hindre
oss i å føle oss som Hitlers barn.
Ikke Kristus følger vi, men Horst Wessel,
vekk med røkelse og vievannskalk!
Vi følger syngende Hitlers faner,
bare da er vi verdige våre aner.
Jeg er ingen kristen og ingen katolikk,
jeg går med SA gjennom tykt og tynt.
Kirken kan jeg bli frastjålet,
hakekorset gjør meg lykkelig på jorden;
det vil jeg følge skritt for skritt.
Baldur von Schirach, ta meg med!

Den unge Joseph Ratzingers medlemskap i Hitlerjugend i 1944 kan vel neppe skyldes ideologisk fascinasjon!

Avslutning

Etter krigen ble det i kirkens regi, gjennom «Rottelinjen», ytt assistanse til nazister til å flykte til Latin-Amerika. Blant disse var noen av de verste koryfeene: Franz Stangl, kommandanten i Treblinka, Klaus Barbie, «slakteren fra Lyon», Martin Bormann, den mest fanatisk

antikristelige toppnazist, kalt «den onde ånd bak Hitlers direktiver», og – Adolf Eichmann. Det er en beskyldning som kirken må leve med. Imidlertid finnes det ingen bevis for at andre av kirkens menn enn Alois Hudal var involvert i foretaket.⁵¹ Han var trolig den mest tyskvennlige i Vatikanet, selv om han tok til orde for å svarteliste nyhedensk nazistisk litteratur.⁵²

Pave Pius XII og hans rolle under andre verdenskrig har i mer enn 50 år vært gjenstand for heftig diskusjon. Etter at Vatikanarkivene nå etterhvert åpnes, de siste fra andre verdenskrig trolig senest i 2020, vil bildet av ham sannsynligvis bli klart nok til at han vil få en uheldig dom. Arkivene som så langt er blitt åpnet for noen år siden, ser ikke ut til å ha gått i hans disfavør.

En heller reaksjonær representant for kirken oppsummerer kanskje best (med unntak av påstand om frimurere) kirkens forhold til høyreradikalismen i slutten av 1930-årene. I 1938 uttalte kirkens nuntius i Portugal følgende overfor den italienske ambassadøren i landet:

Lederne innen hierarkiet har kommet under innflytelse av jøder og frimurere, noe som forklarer den nåværende sympatien for venstresiden og det faktum at vi, heller enn å ivareta våre egne interesser, ødsler tid med å forsvare menneskerettigheter og jøders rettigheter. Slik er situasjonen nå i kirkene i Italia, Frankrike, Tyskland og Spania.⁵³

Ti år etter inngåelsen av Lateranforbundet, 11. februar 1939, skulle Pius XI ha holdt en tale, men han døde dagen før. Her tar han et oppgjør med den tyske presses behandling av kirkens politikk, men manus har også en viss aktualitet overfor etterkrigsforfattere som Hochhuth og Cornwell og deres omgang med historiske kilder. I manus heter det:

Det finnes en presse som er i stand til å ytre hva som helst som går oss og våre interesser

imot, idet den vrir den nåværende og tidligere kirkehistorie på en pervers måte og på den måten kommer frem til den hårdnakkede fornektelsen av noen forfølgelse i Tyskland. Den hevder i tillegg den falske anklagen om vårt engasjement i politikk.⁵⁴

Ingvar Kolden har siden 1980 vært lektor ved Danielsen videregående skole i Bergen. Han disputerte i november 2013 for dr. philos.-graden (UiB) med avhandlingen *Konfesjonsbetingede faktorer i oppslutningen om og resistensen mot høyre-radikalisme og nasjonalsosialisme i Tyskland*.

Noter

- 1 Falter, Jürgen: *Hitler's Wähler* (München: Beck, 1991); Stögbauer, Christian: *Wählerverhalten und nationalsozialistische Machtergreifung: Ökonomische, soziokulturelle, räumliche Determinanten sowie kontrafaktische Politiksimulation* (St. Katharinen: Scripta Mercaturae, 2001); King, Rosen, Tanner & Wagner: «Ordinary Voting Behaviour in the Extraordinary Election of Adolf Hitler», i *Journal of Economic History*, Vol. 68, No. 4, 20.
- 2 *Westermann Grosser Atlas zur Weltgeschichte* (Braunschweig: Georg Westermann, 1972), s. 154.
- 3 *Meyers Konversations-Lexikon* (Leipzig & Wien: Bibliographisches Institut, 1897), Bd. 4, «Konfessionskarte», s. 873.
- 4 Falter, s. 177–181, 187, 193; Stögbauer, s. 90–91.
- 5 Universitetet i Bergen. Avhandlingen er gratis tilgjengelig på <http://hdl.handle.net/1956/7544>.
- 6 Altgeld, Wolfgang: «Religion, Denomination, and Nationalism in Nineteenth Century Germany», i Walser Smith, Helmut (red.): *Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800–1914* (Oxford & N. Y.: Berg, 2001), s. 52; Arve T. Thorsen: *The Gospel of the Fatherland. Christianity, Universality and National Thought in France and Germany in the Early 20th Century* (Oslo: Acta Humaniora, 2008), s. 435; Stefan Arvidsson: «Germania. Noen hovedlinjer i forskningen om fortidens germanere», i Terje Emberland & Jorunn Sem Fure (red.): *Jakten på Germania. Fra Nordensvermeri til SS-arkeologi* (Oslo: Humanist, 2009), s. 13.
- 7 Berding, Helmut: *Moderner Antisemitismus in Deutschland* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988), s. 140–151.
- 8 Mommsen, Wilhelm: *Deutsche Parteiprogramme* (München: 1960), s. 178.
- 9 Se note 7.
- 10 Kolden, s. 86–97.
- 11 Kreuzer, Marcus: «Parlamentarization and the Question of German Exceptionalism: 1867–1918», i *Central European History*, Vol. 36, No. 3, 2003, s. 338, 350; Wolfram Kaiser: *Christian Democracy and the Origins of European Union* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s. 25.
- 12 Walser Smith, Helmut: *German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Ideology, Politics, 1870–1914* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1995), s. 165, note 108.
- 13 Kjellén, Rudolf: *Die Ideen von 1914* (Leipzig: Hirzel, 1916), s. 34–40.

- 14 Hitler, Adolf: *Mein Kampf* (München: Franz Eher, 1940), s. 236–237, 402, 553; Richard Steigmann-Gall: *The Holy Reich. Nazi Conceptions of Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s. 13.
- 15 Vogel, Wieland: *Katholische Kirche und nationale Kampfverbände* (Mainz: Matthias-Grünewald, 1989).
- 16 Vogel, s. 303.
- 17 Nedrebø, Tore: *Past and Present Sources of European Union. A Comparative Historical-Institutional Analysis* (Bergen: Dissertation for the degree of doctor philosophiae, UiB, 2010), s. 298; Wolfram Kaiser: *Christian Democracy and the Origins of European Union* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s. 65.
- 18 Volksdienst, 31.01.1931.
- 19 Mommsen, s. 547.
- 20 Buchheim, Karl: *Geschichte der christlichen Parteien in Deutschland* (München: Kösel, 1953), s. 415–416.
- 21 Zehrer, Karl: *Evangelische Freikirchen und das «Dritte Reich»* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986).
- 22 Fandel, Thomas: *Konfession und Nationalsozialismus. Evangelische und katholische Pfarrer in der Pfalz 1930–1939* (Paderborn, München, Wien & Zürich: Ferdinand Schöningh, 1997), s. 392; Olaf Blaschke: *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), s. 197, 200–201; Oded Heilbrunner: *Catholicism, Political Culture, and the Countryside. A Social History of the Nazi Party in South Germany* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1998), s. 104.
- 23 Ef 4,14
- 24 Scholder, Klaus: *Die Kirchen und das Dritte Reich. Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934* (München: Econ Ullstein List, 2000), s. 199–212.
- 25 Scholder, s. 15.
- 26 Preuschen, Erwin: *Kirchengeschichte für das Christliche Haus/die Christliche Familie* (Reutlingen: Ensslin & Laiblin, 1905), s. 529.
- 27 Hahn, Hans Joachim: *German Thought and Culture from the Holy Roman Empire to the Present Day* (Manchester & N. Y.: Manchester University Press, 1995), s. 192.
- 28 Preuschen, s. 528–529.
- 29 Schellong, Dieter: «Ein gefährlichster Augenblick. Zur Lage der evangelischen Theologie am Ausgang der Weimarer Zeit», i Huber Cancik (red.): *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik* (Düsseldorf: Patmos, 1982), s. 130, 132.
- 30 Fattorini, Emma: *Hitler, Mussolini and the Vatican. Pope Pius XI and the Speech that was Never Made* (Cambridge & Malden: Polity Press, 2011), s. 144.
- 31 Nowak, Kurt: «Christuskreuz gegen Hakenkreuz. Die Ideologie des Nationalsozialismus im Urteil der Kirchen», i Günter Heydemann & Lothar Kettenacker (red.): *Kirchen in der Diktatur. Drittes Reich und SED-Staat* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), s. 227.
- 32 <http://www.externstein.de/religion/indexreligion.htm>
- 33 Kolden: 249, 382–385.
- 34 Hastings, Derek: *Catholicism and the Roots of Nazism. Religious Identity and National Socialism* (N. Y.: Oxford University Press, 2010), s. 9; Kolden, s. 244–249.
- 35 http://www.gonschior.de/weimar/presenterer_valgstattikk for enheter helt ned på kretsnivå.
- 36 Spicer, Kevin P.: *Hitler's Priests. Catholic Clergy and National Socialism* (DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press, 2008).
- 37 Mensing, Björn: *Pfarrer und Nationalsozialismus. Geschichte einer Verstrickung am Beispiel der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), s. 178–179.
- 38 Chandler, Alfred R.: *Rosenberg's Nazi Myth* (N. Y.: Ithaca, 1945), s. 122.
- 39 Meier, Kurt: *Evangelische Kirche in Gesellschaft, Staat und Politik 1918–1945* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1987), s. 85, fotnote 51, 144.
- 40 Steigmann-Gall, s. 187, fotnote 166.
- 41 Wolf, Hubert: *Papst und Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich* (München: C. H. Beck, 2012), s. 200; Frank J. Coppa: «The Vatican and the Dictators Between Diplomacy and Morality», i Richard J. Wolff & Jörg K. Hoensch (red.): *Catholics, the State, and the European Radical Right, 1919–1945* (N. Y.: Columbia University Press, 1987), s. 201–202.
- 42 Volk, Ludwig: «Nationalsozialistischer Kirchenkampf und deutscher Episkopat», i Klaus Gotto & Konrad Repgen (red.): *Die Katholiken und das Dritte Reich* (Mainz: Matthias-Grünewald, 1990), s. 34–35.
- 43 Besier, Gerhard: *Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 3., Spaltungen und Abwehrkämpfe 1934–1937* (Berlin & München: Propyläen, 2001), s. 729.
- 44 Thomas, Gordon: *The Pope's Jews. The Vatican's Secret Plan to save Jews from the Nazis* (London: Robson, 2013), s. 201.
- 45 Wolf, s. 200–202.
- 46 Binder, Gerhart: *Irrtum und Widerstand. Die deutschen Katholiken in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus* (München: 1968), s. 198.
- 47 Barton, Dennis: «V. The Concordat and the Encyclical», i Dennis Barton: *Hitler's rise to Power. Part 2* (www.church-in-history.org)

- 48 Broszat, Martin & Norbert Frei: *PLOETZ. Das Dritte Reich. Ursprünge, Ereignisse, Wirkungen* (Frechen: Komet, 1983), s. 121; Volk, s. 73–75.
- 49 Marrus, Michael R.: «Understanding the Vatican during the Nazi Period», i Carol Rittner, Stephen D. Smith & Irena Steinfeldt: *The Holocaust and the Christian World. Reflections of the Past. Challenges for the Future* (London: Kuperard, 2000), s. 128–129; John T. Pawlikowski: «The Response of the Polish Church to the Holocaust», i Rittner m.fl., s. 79; Volk, s. 79.
- 50 Wolf, s. 257–258.
- 51 Thomas, s. 224.
- 52 Thomas, s. 96–97; Wolf, s. 281–289.
- 53 Fattorini, s. 198.
- 54 Fattorini, s.132.

Tro og spiritualitet



Henrik von Achen

Pilegrimsferdens vesen

*Den icke fanatiske
Må han hata delarna av kärlek till det hela
Må han hata vägen steg för steg av kärlek till målet
Delen som del och vägen som steg för steg
Ty han älskar dem också
I samma mån det hela finns i delen
I samme mån som målet finns i tunga steg för steg.
Men den fanatiske, den enögde
Gör både steg och mål till ödemark:
Vägen blir självmål.*

Gunnar Ekelöf, 1961

STE Som fenomen er pilegrimsferden satt sammen av tre deler: reisen til helligstedet, stedet selv og tiden etterpå. Alle deler hører nødvendigvis med til en pilegrimsferd, ingen kan utelates. Siden reformasjonen har pilegrimsferd vært avvist som typisk «gjernings-kristendom». Men i de siste tiårene har man også i luthersk sammenheng omfavnet ideen om pilegrimsferd – av en rekke mer eller mindre gjennomtenkte grunner: alt fra genuint religiøst engasjement til en moteriktig, men i grunnen areligiøs form for selvutvikling. Det gjelder i det følgende å gi noen momenter til en generell forståelse av pilegrimsferden som fenomen. Idet vi altså her tar utgangspunkt i Kirkens forståelse av fenomenet som trosakt og som andaktsøvelse, risses det opp hva vi kunne kalle en idealtypisk pilegrimsferd eller pilegrimsferdens teologi.

Pilegrimsferd eller beslektede fenomener synes å være knyttet til alle former for religion. Det er altså en grunnleggende religiøs praksis. Vi kjenner slikt fra før-

kristen tid, og den kristne skikk med å oppsøke helligsteder er omtrent så gammel som kristendommen selv. I våre dager opplever fenomenet en renessanse. Når en eller annen form for selvutvikling blir drivkraften for en pilegrimsferd, oppstår imidlertid minst to problemer: For det første er man jo da selv målet, og veien – altså utviklingsprosessen – like vesentlig som målet. Man blir selv ferdens mål, slik den svenske dikteren Gunnar Ekelöf sier det i diktet *Den icke fanatiske*: et «självmål». For det annet blir pilegrimsferden en metode, en teknikk. Dermed løper man faren for å skille ferden og målet, hele fenomenet faller fra hverandre i de delene som Ekelöf i sitt dikt – og hele den kristne pilegrimstradisjonen – insisterer på hører sammen.

Man kan selvsagt se det på andre måter, rent historisk som et økonomisk, kulturelt eller sosiologisk fenomen. Man kan se pilegrimsfenomenet i et folkløristisk eller psykologisk perspektiv, og man kan se nøyere på hvordan praksiser og produktkulturer eller visuelle

kulturer utvikles. I et religionsvitenskapelig perspektiv tilhører ulike former for valfart det religiøse livet i mange religioner. I et fenomenologisk perspektiv kunne vi si at det i det følgende gjelder pilegrimsferdens *vesen*, og det er da dette vesen som uttrykkes fenomenalt i alle pilegrimsferder.

Hellighet

Vi oppfatter vanligvis hellighet eller det gudommelige som atskilt fra verden. I så måte opererer vi lett med et motsetningspar: Gud og verden. De to synes å være motsetninger, for den verden som var hans eget verk og i hvilken han var, kjente ham ikke, slik vi leser det i Johannesprologen. Teksten vil imidlertid beskrive menneskenes holdning til Guds vilje og hvordan den lot seg erfare, ikke vesensbestemme Gud og verden som prinsipielt uforenelige. For det er jo nettopp Johannesevangeliets budskap at verden er elsket av Gud, og at «Ordet ble kjød». Inkarnasjonen gjør alt hellig. Så sant som Gud ble menneske helt på denne verdens vilkår, gjør dette verden til et sted som ikke bare er skapt og forlatt, men der Gud er nærværende og kan møtes. Det er *her* han møtes, og det skjer nettopp i helligheten, i *det hellige*. Helligheten er altså Guds nærvær. Han er den eneste, egentlig Hellige. I ham har all hellighet sitt utspring, og mot ham peker all hellighet. Det finnes ingen hellighet som ikke er av Gud, og idet vi er skapt i hans bilde, er hellighet også et kall for ethvert menneske (Hebr 2,11ff). «For jeg er Herren, deres Gud. Vis dere som hellige og vær hellige, for jeg er hellig» (3 Mos 11,44).

Det finnes en inkarnatorisk dimensjon i dette. Gud er blitt menneske i Kristus Jesus. Han har grunnlagt sin Kirke som en synlig institusjon på jorden for at den skulle være hans medarbeider på frelsesverket og forkynne hans herlighet. Og hver enkelt troende uttrykker sin tro

i andaktsøvelser som også omfatter det kroppslige og materielle. Troen omfavner verden fordi den erkjenner at her er Gud tilstede. Verden kan ikke avvises, for den er elsket av Gud. Valfarten er en forbindelse mellom det kroppslige, materielle og åndelige. Mennesket er selv en udelelig enhet av kropp og sjel, ånd og materie. Helligstedet åpenbarer Guds herlighet i helligheten, men det er også et konkret sted, og veien dit er både en åndelig og en kroppslig vandring. I den forstand er troen alltid inkarnert, forankret i medmenneskene, i Kirkens *communio*, i adferd, i liturgi og fromhetsøvelser.

Alt skapt har en tegnkarakter som peker mot den Hellige ved å låne av hans vesen og gi ham et ansikt. Imidlertid erfarer vi at helligheten nok er vevd inn i verdens struktur, men at den samtidig synes tilgjengelig og kan erfares i forekomster der den finnes fortettet, konsentrert: Vi har hellige steder, hellige tider og hellige per-

soner. Disse punktene er inkarnatoriske og epifanier, her stiger helligheten ned og åpenbarer seg. Vi kunne bruke fiskenettet som bilde: «Himmelriket er som en not som kastes

i havet og samler alle slags fisk» (Matt 13,47). De hellige steder, tider og mennesker er knutepunkter i denne noten som Vårherre har kastet over verden for å fange den inn i sin kjærlighet. Og vi forstår umiddelbart at maskevidden normalt vil være avhengig av antallet knutepunkter. Jo flere slike møter med helligheten, jo lettere er det å bli fanget inn av Vårherre! For alle hellige steder, tider og mennesker avlegger vitnesbyrd om den Hellige.

Veien

Man har alltid sett på menneskelivet som en vandring. Abraham brøt opp og dro ut i ørkenen. Israel dro opp fra Egypt, og vi ber i 3. nattverdbønn Gud om å «styrke sin Kirke under dens ferd på jorden». Vaticanum II formet bildet av Kirken som Guds folk på vandring. På samme



Veien får ganske visst karakter av metafor for kristenlivet, men er ikke kun symbolsk. Som overalt ellers i troens verden, forenes ånd og materie.

måte har man sett den enkelte troendes liv som en vandring. Det er naturligvis heller ikke tilfeldig at kristendommen i de aller første tiårene ofte ble kalt nettopp «Veien».

Men Kirkens ferd er altså en ferd «på jorden». Ofte er pilegrimsferden knyttet til nettopp det jordiske. Det er et konkret geografisk sted, det minnes helt konkrete begivenheter, man går, får blemmer, blir trøtt, svetter, hviler, drikker vann osv. Veien får ganske visst karakter av metafor for kristenlivet, men er ikke kun symbolsk. Som overalt ellers i troens verden forenes ånd og materie. Og målet man vandrer mot, er alltid også konkret: en relikvie, et bilde, et sted.

I tillegg til å være utvetydig dennesidig har veien eller vandringen flere grunnleggende karakteristika: Først og fremst er den allerede i sitt vesen *dynamisk*, den er en bevegelse. Å vandre innebærer et oppbrudd, at man flytter seg. Dessuten har den *et mål*. Det er altså ikke slik at den vandrende virrer formålsløst omkring, men hun eller han er på vei mot noe. Helt fra urkirkens tid har

man oppfattet de kristne som en art trekkfugler, som drevet av instinkt og lengsel søker tilbake til utgangspunktet, nemlig Gud. Gudsriket er det treet som vokste av sennepsfrøet og der fuglene kom og bygget rede (Luk 13,19). Det er Livets Tre i det himmelske Jerusalem (Åp 22). Dessuten er vandringen karakterisert ved at den *koster anstrengelse*, at den er vanskelig. Den går undertiden «gjennom dødsskyggens dal», slik det sies i Salme 23, vandringen er altså forbundet med noe som er hardt, anstrengende; den har et visst element av lidelse. Endelig er pilegrimsferden uttrykk for vandrers tro eller håp. Å vandre slik er en trosakt. Den fortapte sønn vandrer hjem, fylt av lengsel, fortvilelse og håp. Hjem for å kunne kaste seg i armene på en Far av hvem man kan håpe



Den fortapte sønn vandrer hjem, fylt av lengsel, fortvilelse og håp. Hjem for å kunne kaste seg i armene på en Far av hvem man kan håpe alt.

alt. Dermed har pilegrimsferden også alltid et element av omvendelse.

Den troende er altså rede til oppbrudd, til i tro å bevege seg mot et mål, også selv om vandringen er slit-som og forbundet med vanskeligheter. Vi ser at vi her kan erstatte «veien» med «livet». I så måte har pilegrimsvandringen alltid også en metaforisk dimensjon.

Salme 23 og Lukas 24

Skal vi nå virkelig forstå pilegrimsferdens vesen, kan vi med utgangspunkt i Salme 23 se nøyere på fortellingen hos Lukas om de to disiplene på vei til Emmaus. Disiplene vandrer, og mens de går på veien, vandrer Jesus med dem. Salme 23 formulerer dette elementet i vandringen slik: «... han vederkveger min sjel, han fører meg på rettferdighets stier, for han er med meg selv i dødsskyggens dal, hans stav og kjepp trøster meg.» Veien har et mål i Em-

maus, nemlig nattverdbordet, samværet med Kristus og erkjennelsen av hans nærvær; igjen med Salme 23: «... han dekker bord for meg ...» Dermed

er messen feiret på selve helligstedet, også en umistelig del av pilegrimsferden. I liturgien artikuleres det kristosentriske i pilegrimsvesenet, samt fenomenets fellesskaps- og praksisdimensjon.

Veien til Emmaus er altså også i seg selv et fenomen som bygger disiplene opp igjen, «han heler min sjel», sies det i Salme 23. Deres vei blir en trosvandring så deres «beger renner over». Veien er ikke bare nødvendig for å nå fra Jerusalem til Emmaus, men den er viktig for å skape lydhørhet, evnen til å lytte til Gud – den evnen og viljen som fra gammelt av var et konstitutivt element i Israel: Gudsfolket er det folk som lytter til Gud; «Hør Israel» (Deut 6,3–4) og oppfordringen gjentas ved Forklarelsen på berget (Matt 17,5) – ja, den fortsetter i misjonsbefalingen, og i Marias, Kirkens, ord: Hva han sier, skal dere gjøre (Joh 2,5). Vandringen disponerer for dette, for den

som begir seg på vei, er det som om målet allerede strekker seg ut over veien, ikke som klart atskilte størrelser, vei og mål, men som vekst, et spørsmål om fylde. Og da brenner hjertene underveis.

Veiens egenverdi, dens karakter av åpenhet og bevegelse, oppmerksomhet, er et viktig perspektiv i en tid hvor pilegrimsferd er blitt mote – en slags uspesifisert åndelig søken. Vi møter et moderne fenomen som har problemer med å oppfatte målet som annet enn et geografisk punkt der vandringen opphører. Egentlig går man ikke mot noe, det er ofte vandringen selv som blir målet. Likevel skal vi ikke avvise alt i dette nye fenomenet. For uansett bakgrunn og motiv, kan alt skje når mennesker bryter opp, blir bevegelige og trer inn i en tradisjon. Vi taler ikke om den selvrealiseringen i stil med alt hva moderne personlighetslitteratur kan anbefale, og der den vandrende er vendt innover mot seg selv, ja, der hun eller han selv er må-

let. Her er det viktige for mange i dag derfor ikke trosuttrykket, men selverkjennelse blir et mål for seg selv. Med andre ord:

Dagens pilegrimsfenomen

er alt for ofte antroposentrisk, ikke kristosentrisk. Men veien er altså også i den idealtypiske pilegrimsferden et poeng i seg selv, og da elskes hvert skritt fordi det allerede står i forbindelse med målet. Vei og mål utgjør en enhet som ikke kan brytes.

Slik er pilegrimsferden som en analogi til Gudsriket. Det er jo i eskatologisk forstand en *fremtid som allerede har begynt*, der utviklingen følgelig er et spørsmål om fyllden av Guds nærvær. Er nå helligheten målet for pilegrimsferden, lærer beretningen om vandringen til Emmaus oss at dette målet alltid er møtet med Kristus, den Hellige. Han sender oss ut, går med oss, og tar imot oss. På samme måte som enhver helgen jo i og ved sitt liv, det vil si i sin hellighet, avspeiler Kristi kjærlighet, så er Kristus altså i siste instans alltid målet. Når opp-



På samme måte som enhver helgen jo i og ved sitt liv, det vil si i sin hellighet, avspeiler Kristi hjærlighet, så er Kristus er altså i siste instans alltid målet.

bruddet og vandringen i seg selv er en trosakt, oppstår pilegrimsferden, på veien og i livet. Er det først slik, da blir enhver vei veien til Emmaus, der våre hjerter brenner fordi Kristus går med oss. Da blir selve vandringen viktig fordi den forbereder oss på målet som jo nettopp er møtet med Kristus. Ja, dette møtet får en utstrekning i tid og rom, veien dit og tiden etterpå. For oss som tror, er Kristus jo Veien, Sannheten og Livet. Han sender oss ut, han går med oss og kaller oss til å følge ham, og han står ved målet, ja, løper oss også i møte!

Målet

Pilegrimsferden har altså et mål, og dette målet er møtet med Kristus – «Guds hellige», slik Peter bekjente det (Joh 6,69). Men nettopp fordi Kristus er inkarnert, nettopp fordi han har gitt sin Kirke i oppdrag å forkynne ham, ja, *være* ham ved å ha del i hans frelsesverk, så

møter vi ham i pilegrimsstedets skikkelse. På dette sted – som på alle hellige steder – møtes himmel og jord, her er den Evige på en særlig måte nærværende som hellighet, historie

og levd liv. Helligstedet gir Kristus en skikkelse på et uendelig antall måter. Det kan være en grav, et bestemt Maria-bilde, en visjon, men alltid et sted som har vist seg som et knutepunkt i Guds not. Det vesentligste ved et hvilket som helst pilegrimsmål, er imidlertid – strengt tatt – ikke stedet, bildet eller relikvien, men den tro hvormed man begir seg av sted, den tro som førte en ut på veien og frem til målet, den tro som kneler foran graven. Allerede i ordvalget her synes vi å gjenkjenne de tre vismennenes ferd mot Betlehem. Ethvert pilegrimssted – uansett hvilken helgen det gjelder – er Betlehem, er Golgata, er Emmaus. Og pilegrimen søker alltid, selv om han vet veien til målet, går alltid korsveien på vei dit og gjenkjenner alltid Kristus i stedets eller helgenens skikkelse. Enhver pilegrimsferd er i sitt vesen kristosentrisk.

På 1100-tallet ble noen engelske pilegrimer spurt om hvorfor de valfartet til et sted der en hellig mann var begravet, for å røre ved hans bein. Skulle de ikke heller tilbe Gud i Ånd og Sannhet? Pilegrimenes svar var enkelt: Men det var jo i denne kropp han ble hellig! Med andre ord tematiseres her ganske presist forbindelsen mellom ånd og materie, mellom det menneskelige og det guddommelige som helligstedet representerer, og som i seg selv stammer fra Guds inngripen i vår historie, en konsekvens av at vår historie er konvertert til frelseshistorie: Det er inkarnasjonens mysterium: at det finnes en ubrytelig enhet av legeme og sjel, og et håp som omfatter hele mennesket, vårt jordiske legeme og det Paulus kaller vårt herlighetslegeme. For de kristne bekjenner troen på kjødets oppstandelse.

Hvis nå pilegrimenes tro og møtet med Kristus er det avgjørende, blir spørsmålet om historisk autenticitet mindre viktig. Det betyr ikke at det blir helt uvesentlig, men tyngdepunktet flyttes definitivt fra målets til sinnelagets ekthet, fra historisk korrekthet til det fellesskapet som sammen bøyer kne.

Selv om forestillingen om de fleste relikviers manglende ekthet er overdrevet, finnes det noen som er uekte. Men det som er ekte, er folks tro, og mer: den virkelighet som konsentreres og uttrykkes i relikvien eller på helligstedet, er alltid ekte langt utover og hinsides objektet eller stedet. Hvorfor kneler vi uten å nøle ned foran kjortelen i Trier, selv om det er inntil visshet grensende sikkert at dette umulig kan være akkurat Jesu kjortel som det ble kastet lodd om på Golgata? Fordi vi tenker at denne kjortelen *kunne vært* denne, at det vi kneler for, er kjortelen som tegn på og erindring om helligheten, Gud selv, og gjenstanden blir da et tegn, et symbol, noe som viser til Gud. Det er Døperens utstrakte arm: «Se, Guds Lam ...» Vevd i ett stykke, blir den også symbol på og ansporing



Men nettopp fordi Kristus er inkarnert, nettopp fordi han har gitt sin Kirke i oppdrag å forkynne ham, ja, *være* ham ved å ha del i hans frelsesverk, så møter vi ham i pilegrimsstedets skikkelse.

til Kirkens enhet. Og svaret er: Hadde dette vært Kristi kjortel, ville jeg ha knelt ned i dyp andakt. Nå kneler jeg for det som viser meg til den, som representerer den (og som jo kanskje *kan være* den). Spørsmålet om autenticitet må vike for møtet med Kristus.

Helligstedet er altså først og fremst hellig fordi det har blitt til en møteplass der de troende på en særlig måte, og som fellesskap, møter Kristus. Her ber de i tro, her håper de på velsignelse fra dette stedet, her vokser kjærligheten til Gud og mennesker. Og et pilegrimssted akkumulerer på denne måten tro; det er som om folks tro avleires og fyller stedet med tro, slik at vi som kommer etter, kan fylle våre kar med andres tro. Det som gjør inntrykk mange steder, er nettopp den fortettede troen – disse århundrer av tro, håp og kjærlighet lagt ned på dette sted. Helligstedet selv trer inn i en relasjon til de besøkende som ikke er monologisk, men troens dialog:

Folks tro helliger stedet i like høy grad som det helliger dem. Helligheten på stedet er altså ikke bare så å si historisk, forårsaket av en bestemt historisk begivenhet, men er fortsatt liv og vekst i gjensidig

vekselvirkning mellom den som kneler og det hun eller han kneler for.

Nettopp fordi de troende er helt avgjørende, blir det tydelig i hvor høy grad pilegrimsferden har en helt sentral fellesskapsdimensjon. Det er egentlig legemliggjørelsen av Credo – jeg og vi. I trosbekjennelsen sier vi «jeg tror», *credo*, men vi sier det *sammen*. I dette har vi balansen som alltid må finnes mellom den individuelle og den kollektive dimensjonen i troslivet. Slik er pilegrimsferden, og slik er Kirken som Guds folk på vandring. På kne opp Scala Sancta i Roma, eller på caminoen på vei til Santiago, blir dette helt tydelig: Jeg er helt meg, helt fokusert på Gud, på målet, men samtidig klart bevisst om den vesentlige dimensjonen som er «Kirke»,

communio, det fellesskapet vi utgjør og som støtter oss og beriker opplevelsen på stedet – vi som kneler på trappen, ber rosenkransen eller feirer messen sammen. Antoine de Saint-Exupéry uttrykte den sosiale dimensjonen i troen på en måte som også kan beskrive noe av valfartens vesen: «Når vi er knyttet til våre brødre i et felles mål som ligger utenfor oss selv, først da kan vi ånde fritt, og erfaringen viser oss at det å elske ikke består i å se på hverandre, men sammen å se i samme retning» (*Terre des Hommes*, 1939). Den hellige Kirkes liturgi, andaktsøvelser og fromhetspraksiser rommer alltid denne balansen, der individet aldri drukner i kollektivet, men heller ikke står isolert overfor Gud.

Pilegrimsferdens mål er altså et fortettet punkt av tro og erfaring; i dette punktet avleires både vandringsen med Kristus og møtet med ham. Møtet med «det hellige» som *den Hellige*, og erfaringen av Guds-folkets tro, er pilegrimsferdens mål og vesen, det er den velsignelsen som utgår fra helligstedet og i seg selv legger grunnlag for enhver form for helbredelse.

Undertiden kan den åndelige eller religiøse helbredelsen uttrykkes i eller ledsages av fysisk helbredelse, slik det oppleves ved så mange pilegrimsmål, men det er ikke pilegrimsferdens vesentligste resultat. Dette er da også i samsvar med enhver erfaring i så måte. Ganske visst vil en ved mange pilegrimssteder, ja, ved for eksempel Lourdes-grotter i kirker over hele verden, finne votivtavler eller gjenstander gitt som takk for bønnhørelse. Men dersom det var den fysiske helbredelsen som var helt avgjørende for om det hadde en hensikt å besøke for eksempel Lourdes, så måtte dette skje hyppig nok. Imidlertid finnes det blant de mange millioner pilegrimer som har besøkt Lourdes siden 1858, bare omtrent 80 medisinsk sikre, «mirakuløse» helbredelser. Oddsene er altså ikke gode! Naturligvis

finnes det mange andre helbredelser, også av fysisk art, men om det nå var tallet på faktiske mirakuløse helbredelser som var avgjørende, ville Lourdes knapt ha eksistert. Det forteller oss hva vi allerede vet: at det er den åndelige helbredelsen, det åndelige møtet, forandringen, erfaringen og det nye livet etterpå som er poenget (jf. *ordo salutis*), ikke en fysisk og medisinsk uforklarlig helbredelse. Det betyr ikke at ikke dette aspektet er av betydning, det er bare åpenbart sekundært.

Tiden etterpå

Den nye livsførselen – den omvendelsen som nettopp ikke er en isolert begivenhet, men begynnelsen på et nytt liv med Kristus – er altså en dimensjon ved pilegrimsferden. Det gjelder tiden etterpå, hjemkomsten, erindringen, det blivende. I dag springer vi rett til denne situasjonen: å være kommet hjem igjen. Vi går kanskje til

Santiago, men vi tar flyet hjem. Vi skal imidlertid erindre at pilegrimsferden fra begynnelsen og i omtrent 1500 år ikke kunne springe direkte til hjemkomsten. Man måtte dra til helligstedet, oppholde seg der og så bruke

like mange krefter, like lang tid og utsette seg for de samme farer under hjemreisen. Det er ikke tilfeldig at Lukas tar med at de to disiplene vender tilbake til Jerusalem og de andre.

Det betyr at pilegrimsferden har to mål, helligstedet og hjemmet – dens vesen er spent ut mellom disse to punktene. I dette fornemmer vi to grunnleggende dimensjoner i kristenlivet, de to stedene livet leves: i troen og i hverdagen. De to er selvsagt bundet sammen til ett, på samme måte som kropp og sjel er ett, praksis og tro, dagligliv og liturgisk liv – og, må vi si, hellighet og synd finnes i oss alle. Hverdagen, hjemmet, er med til helligstedet, og helligstedet bringes hjem til hverdagen. Val-



Tradisjonelt var det altså en vesentlig del av pilegrimsferden å vandre hjem igjen. Fulltanket av tro og opplevelsen av Kirkens fellesskap som *communio*, vandret man lengselsfullt mot hjemmet og gledet seg til gjensynet.

farten er ingen isolert religiøs begivenhet, men intimt forbundet med det vanlige liv, og det vanlige liv er alltid en mulig scene for det hellige. Tradisjonelt var det altså en vesentlig del av pilegrimsferden å vandre hjem igjen. Fulltanket av tro og opplevelsen av Kirkens fellesskap som *communio*, vandret man lengselsfullt mot hjemmet og gledet seg til gjensynet. Også her er det som om erfaringen av fellesskapet av troende på reisen og på helligstedet, motsvares av et annet fellesskap som man vender hjem til: familien, menigheten, slekt og venner. Mellom disse to poler, disse to målene, finnes pilegrimsferden som et bånd der tro og liv, helligsted og hjem, knyttes sammen – der det hellige kan «finne sted».

I det knutepunktet i Herrens not som helligstedet er, møtet med en «fortettet forekomst av hellighet og tro», møter vi Kristus og Kirken, dvs. den hele Kristus, *totus Christus* (Augustin). Her blir troen styrket idet dens virkelighet erfares. Derfor fungerer stedet slik at her «tankes» tro, og derfor blir det i pilegrimstradisjonen så viktig å ta noe av stedets vesen med hjem, enten det nå er vann fra en hellig kilde som i Lourdes, eller en medalje kjøpt på stedet.

Det er Emmaus-beretningens «Bli hos oss, Herre» (24,29) som uttrykkes materielt i den mengden av gjenstander som kan kjøpes og blir kjøpt på slike steder. Den devosjonale gjenstandskulturen uttrykker dette «Bli hos oss» og er derfor et vesentlig element av pilegrimsferden og besøket på helligstedet. Allerede i 1894 beskrev Émile Zola nokså sarkastisk oppblomstringen av handelen med devosjonalier i Lourdes. Pene mennesker – og fromme sjeler – har alltid himlet over dette merkantile innslaget i ethvert pilegrimssted. Vi tenker fort at dette er kommersialisme og profittthunger i mer eller mindre konflikt med selve formålet med reisen. Men da har vi ikke forstått at dette hører med. Livet leves, også prak-



Det er Emmaus-beretningens «Bli hos oss, Herre» som uttrykkes materielt i den mengden av gjenstander som kan kjøpes og blir kjøpt på slike steder.

tisk. Og når vi klager over at bodene i omfang er større enn for eksempel helligdommen på stedet, eller avfeier det meste som selges som fromt kitsch, må vi forstå at her skal alle kunne ha råd til å ta med seg noe hjem. På en festdag med 5000 pilegrimer hvorav de fleste neppe har god råd – og ingen har god tid – holder det ikke med et par smakfulle butikker med høye estetiske krav til produktene.

Naturligvis er profitt også et tema, men dypest sett er dette fenomenet ikke en utvendighet på grunn av menneskers iboende trang til å tjene penger. Det er ingen avsporing fra det fromme, det hellige, det religiøst sett ekte. Nei, bodene hører med. Nesten alle som i tro nærmer seg et helligsted, vil også oppsøke bodene og stort sett akseptere dem som de er, med noe for enhver smak, enhver kultur, enhver tradisjon og enhver lommebok! Handelen er ikke i seg selv noe negativt, men en del av pilegrimsferdens vesen. Den

gir helligstedet mulighet for en utstrekning i tid og rom som nok er materiell, men Kirkens erfaring og kulturhistorie gjennom mer enn 1500 år forteller oss at det materielle meget vel kan fastholde erindringen om og fokuset på det åndelige. Slik blir erindringen om stedet holdt levende og virksom, et materialisert minne – virkelig en «suvénir».

På samme måte som vi etter messen sendes ut i verden i Evangeliets tjeneste, styrket av sakramentet, sendes vi ut fra pilegrimsstedet for å omsette hva vi har mottatt, i våre liv og i innsats for medmenneskene. Pilegrimsferden må forvandle oss. De to disiplene vandret fortvilte mot Emmaus, men løp gledestrålende tilbake til de andre i Jerusalem etter møtet med Kristus. I så måte er enhver pilegrimsferd i slekt med omvendelsen, oldkirkens *metanoia*, som jo nettopp ikke er en isolert punktopplevelse, men en innsikt og opplevelse som forandrer

den måten vi lever på. Og omvendelse er i denne sammenheng alltid også etterfølgelse.

Denne utstrekningen i tid, den blivende kvalitet i pilegrimsferden, uttrykkes ved at vi tar noe med hjem fra helligstedet, vann, medaljer, rosenkranser, bilder osv. – alt det vi kaller devosjonaler, gjenstander brukt i andaktslivet. Disse gjenstandene vil i en eller annen grad være knyttet til praksis – selve pilegrimsferden er jo i høy grad en praksis – og således både uttrykker og former de vår tro. Det viktige her er jo ikke bare gjenstandene i seg selv og deres instrumentalitet, men den erindring de står for og nærer, den intensitet de gir troen, dvs. at disse tingene i kraft av erfaring og erindring nettopp igjen blir hva selve pilegrimsferden var og enhver andaktsøvelse er: et knutepunkt for tro. Disse gjenstandene utvider helligstedet til det hverdagslige og hjemlige, fastholder erindringen og artikulerer hva denne ferd betydde i mitt liv.

Kalt til å være pilgrim

Det finnes en lang tradisjon for at helligstedet lar seg utvide. «Jeg har tatt med hjem til deg denne medaljen, denne flasken med vann, et postkort, en rosenkrans», og dermed får den som aldri reiste, del i den tro og trosakkumulering som helligstedet ikke bare uttrykker, men er. Igjen gjør fortellingen om disiplene på vei til Emmaus dette klart for oss. Deres første reaksjon på å ha gjenkjent Jesus, er å erkjenne en troserfaring, og den neste følger umiddelbart: De bryter straks opp, vender tilbake til Jerusalem for å fortelle om hva de har opplevd. Det er evangeliseringens mekanisme. Emmaus blir et nytt oppbrudd som fører de to ut på veien igjen for å forkynne møtet med Kristus. Og i denne forkynnelsen blir møtet igjen til, for mens de forteller om hva de har opplevd, kommer Jesus selv (24,36).

På samme måte utvides hellige tider i liturgiens «nå», der fortid og fremtid møtes, der hellige begivenheter minnes på en slik måte at de blir nærværende, virksomme og aktive uten å gjentas. Det er anamnesen: når

erindringen skaper og gjør nærværende, når «den gang da» i liturgien blir til «hver gang når». Helligheten er alltid nær, alltid erfarbar, alltid tilgjengelig fordi Gud selv er alt dette. Han er aldri fjern, og fordi han vil meddele seg til oss, møte oss, vil at vi skal være hos ham, er han blitt kjød. I helligstedet vibrerer alltid Guds nærvær som en invitasjon, og menneskenes svar er det svaret som alltid er den fortapte sønnens: «Jeg vil bryte opp og gå til min Far.»

Alt dette betyr at en pilegrimsferd ikke er en event som påbegynnes og når sitt klimaks på helligstedet. Den er veien til Kristus, møtet med ham og livet etterpå fylt av dette møtet – og den er det for hver enkelt i fellesskapet av troende som blir fornyet og hvis liv formes av slike erfaringer. For den troende slutter en pilegrimsferd aldri.

Henrik von Achen er fagdirektør for Universitetsmuseet i Bergen, professor i kunsthistorie og koordinator for det europeiske forskernettverket ENID, *European Network on the Instruments of Devotion*.



Tradisjon kan betraktes som en utvidelse av stemmeretten. Tradisjon betyr å gi stemmerett til den mest ubemerkete av alle klasser, nemlig våre forfedre. Det er demokrati for de døde. Tradisjonen vil ikke underkaste seg det lille innbilske oligarki som består av dem som tilfeldigvis spaserer omkring nå for tiden.

G.K. Chesterton: *Ortodoksi*



Jon Wetlesen. Foto: © Lars Oddbjørn Flydal

Olav Egil Aune

Det levende øyeblikk

Olav Egil Aune i samtale med Jon Wetlesen

Så lenge vi lever stillheten, er det ikke mye å være uenig om, sier Jon Wetlesen. Han har oversatt boken *Ortodoks spiritualitet* og *Filokalia*.

STE Den som nevner ordet spiritualitet, har sannsynligvis også støtt på *Filokalia*¹, boken – eller bøkene – som handler om hvordan den åndelige veg praktiseres i ortodoks tradisjon. Bøker om å være oppmerksom på nærværets fylde og mottakelig for dets iboende kjærlighet. Det dreier seg om å være oppmerksom på sine egne blokkeringer, for å gi slipp på dem. I all korthet slik.

Det er lett å bli «forelsket» i *Filokalia*. Den forteller oss om noe vi langt inne i oss kjenner er «riktig», en nøkkel til noe vi har glemt, enn si glemte – noe frigjørende. Boken *Ortodoks spiritualitet* og *Filokalia*² er skrevet av en praktiker og kjenner, arkimandritt Placide Deseille, som tar oss med inn i de ortodokse mestrenes bønnetradisjon og klargjør den. Han belegger teksten med et skjønnsomt utvalg av tekster som bringer oss i nær kontakt med *Filokalia*.

Mange av oss har «smakebiter» av *Filokalia* i bokhyllen (det finnes mange *best of*-utgaver), vi lar oss inspirere – og så går vi på grunn, får det liksom ikke til. Noe

bremses. Professor emeritus i filosofi, Jon Wetlesen – selv ortodoks og tidligere mangeårig medlem av Buddhistforbundet, har oversatt *Ortodoks spiritualitet* og *Filokalia*, med kommentarer. En døråpner.

Så, Jon Wetlesen – hva er det som skiller østlig spiritualitet fra den vestlige, vår tradisjon?

– Da vil jeg starte med å si at teologi for de ortodokse først og fremst er å be på den riktige måten. Det handler ikke om å ha doktorgrad i teologi, det er ikke et akademisk studium, men en måte å be på. Evagrius Pontikos (345–399) sier at «hvis du er teolog, ber du i sannhet, og hvis du ber i sannhet, er du teolog». Det er noe der.

Hva er bønn?

– Det finnes mange slags bønn. Bønn via ord, høylytt eller innad. Og bønn uten ord, kontemplativ bønn, hvor vi

åpner hjertet for Guds levende nærvær, lytter og er lydi-ge overfor dette nærværet og avstemmer oss etter det. Dette nærværet er selvinnlysende, da kommer det guddommelige lys. Og det guddommelige lys er kjærlighet. Vi elsker fordi Gud elsker oss, som Johannes skriver. Og skal vi elske Gud på den måten at vi gjengjelder den guddommelige kjærlighet vi mottar, må vi først være i stand til å motta den. Kunsten blir da å bli oppmerksom på våre egne blokkeringer og be om hjelp til å gi slipp på dem. Så den opprinnelige mottakeligheten kan gjenopprettes.

Her kommer synden inn og forstyrrer, du kaller det en blokkering?

– En ting er synden, en annen arvesynden. Når det gjelder «synd», har ordet både i romersk-katolsk og protestantisk tradisjonen fått en moralistisk og lovmessig klang: Man har forbrutt seg mot Guds vilje og hans bud og gjort seg skyldig på en måte som fortjener straff, og denne synden må sones – det tenkes moralistisk og juridisk. I østlig tradisjon er det annerledes, vil jeg si. Det greske ordet for synd er *hamartia*, det betyr å bomme på blinken. Og hvilken blink er det da man bommer på? Jo, på det er å være skapt i Guds bilde og likhet. Og hvorfor bommer man? Jo, for så lenge man er skapt i Guds bilde og likhet, så er man mottakelig for det guddommelige lys og den guddommelige kjærlighet og man lar det avspeile seg i sjelen og integrerer seg i forhold til det, slik at både kropp og sjel innordner seg det som ledetråd. Hvis man bommer på blinken, så er det fordi man gir forrang til andre ting, og dermed blokkerer man for sin mottakelighet. Altså ikke moralsk eller juridisk tenkt, men mer antropologisk: Man bommer på å være et ordentlig menneske.

Og arvesynd?

– Det var Augustin som oppfant at arvesynden er noe som arves så å si biologisk – gjennom forplantningen.

Det er en helt fremmed tanke i den østlige tradisjon. Man regner med at arvesynden overføres fra generasjon til generasjon der også, men det er mer en kulturell overføring – at man danner seg vaner – eller uvaner, og når flere danner seg den samme vanen, så blir det sedvaner. Og når man blir oppdratt i en sedvane, så arves vanene og så overføres blokkeringene fra generasjon til generasjon.

Du bruker ikke ordet, men kan det sies at vi – her vest – lever i en skyldkultur?

– Jeg vil si: ja. Blir man veldig opptatt av skyld og skyldkultur og Freud og alt det der, så blir det utrivelig. Var det ikke for Augustin, hadde vi sluppet det. Den østlige tradisjonen sier at det er min egen skyld hvis jeg ikke klarer å motta, siden jeg har selvforskyldte blokkeringer. Og at hvis jeg ikke er klar over dem, vil jeg fortsette å ha dem, og da blir det ikke noe bedre. Men hvis jeg er oppmerksom på blokkeringene, kan jeg be om hjelp til å gi slipp på dem, og dermed gjenopprettes min opprinnelige mottakelighet. Det er alltid Gud som har utspillet, og hvis vi fjerner blokkeringene, vil mennesket si ja til å delta i Guds virksomhet

Det er ikke lett?

– Nei, det er ikke lett for noen. For oss vestlige, som har tanketeologien i bakhodet, skal det til noen omveltninger. Etter at den «ene» kirken delte seg i 1054 og vi ble enten ortodokse (i øst) eller katolske (i vest) – og senere kom protestantismen – skjedde det i den vestlige kirken en bevegelse bort fra bønner som kontemplasjon, den gikk mer i diskursiv retning. Protestantene gjorde riktignok opprør mot det, men de vendte ikke tilbake til den felleskirkelige tradisjonen, man ble akademikere. Dermed fikk vi bibelvitenskap. Og dermed gikk «det levende nærværet» litt i glemmeboken.

Den opprinnelige kristendommen, med andre ord?

– Glemte er et sterkt ord. Det har vel med at når vi oppgraderer noe, nedgraderer vi noe annet. Og så glemmer vi. I Vesten, nå, føler mange at noe mangler, og så søker de andre veger – for eksempel til India, Kina, Japan, til buddhisme og hinduisme. Det var det jeg gjorde, jeg var medlem av Buddhistforbundet i 30 år. Nå skal det sies: Jeg forholdt meg alltid til de helt enkle tingene i buddhismen, sånn som oppmerksomhetstrening. Og det er jo intet annet enn å være oppmerksom på at ting og forhold ofte ikke er så virkelige som vi innbillar oss. Så opplevde jeg at dette med oppmerksomhetstrening kom i skuddet blant vestlige psykologer, det var en hel bevegelse – på sekulært grunnlag, løsrevet fra det buddhistiske. Altså uten noen åndelig kontekst. Derfor blir det jo en tynn suppe. Det var da jeg oppdaget at i den kristne tradisjonen, særlig i den ortodokse, hesykastiske (*hesuchia*: stillhet), var også oppmerksomhet et sentralt stikkord. Det, og et annet: nøkternhet.

Det fikk du ikke med deg som konfirmant i Den norske kirke ... du lengtet, og fant det til slutt i Den ortodokse kirke, som er ditt «hjem». Nå snakker du om det levende nærvær?

– Nei, konfirmanntiden var for meg en sørgelig affære, jeg meldte meg ut av kirken noen år etter konfirmasjonen. Men la det være. Det er nå slik: Skal man være oppmerksom på det levende nærvær i hvert øyeblikk, så krever det at man verken tenker på fortid eller framtid, og heller ikke på andre steder – man så og si korsfester alle disse tingene og blir på den måten gjenfødt i det levende øyeblikk. Vi må sette oss ned. Jeg tolker den kristne korsfestelsen og oppstandelsen slik. Men det innebærer at man må la den pratsomme «kommentator» – vårt sinn er jo alltid en pratsom kommentator – falle til ro i stillhet. Det er en øvelse. Det greske ordet for øvelse er jo *askesis*, altså askese, som ikke betyr selvplaging, men at man

øver seg i å lytte, lytte til dette levende nærvær. Påsken er hovedmønsteret: Man korsfester det ytre mennesket, det gamle mennesket, og følger Kristus i korsfestelsen hvor det gamle ego får lov til å gi slipp, og det nye, indre menneske blir gjenfødt på ny. I hvert øyeblikk. For hvert øyeblikk er jo nytt. Og hvis man lever i øyeblikket, så blir man ikke «gammel». Da lever man ikke i tiden, men i det evige liv. Øyeblikkets liv slår igjennom.

Som ortodoks troende forholder du deg til «det uskapte lyset» – et besnærende begrep, litt utrygt, det lyder nesten mytisk?

– Vi sier jo at Gud er lys og Gud er kjærlighet. Og vi kan føye til nok en ting: Gud er uskapt. For hvem skulle ha skapt Gud? Han er jo Skaperen. Og hvis Gud er lys og Gud er kjærlighet, så må de være uskapte, de også. I hvert fall det guddommelige lys og den guddommelige kjærlighet. Det ligger ikke mer i det, slik det fortolkes i den ortodokse tradisjon. Også i de vestlige tradisjonene ville man si ja til det. Så kan man si at i Vesten er det en tendens til å si at det er dette Gud *er*, det er Guds vesen. I ortodoks sammenheng vil man si at dette *ikke* er Guds vesen, fordi Gud er uendelig mye mer enn det vi kan sette ord på. Så dette «ikke» betyr ikke at Gud er «negativ», men at vi ikke kan vite noe om hva som *er* Guds vesen. Det er et positivt utsagn om Gud. Det sier noe om at vi kan erfare og forstå det, så sant vi har et rent hjerte. Hvis vi ikke forstår, tyder det på at hjertet vårt ikke er helt rent.

Filokalia – en bok om kristen erfaring, om bønneliv, om den kristnes forhold til verden, til Gud og til det hellige. En bok om «praksis», ville vel en buddhist kunne si?

– Ja, det er en fornyelsesbok, en bok som skal inspirere til fornyet glød og lys. Det var den ukrainske munken Paisij Velitshkovskij som laget dette utvalget av tekster på slutten av 1700-tallet, han laget en oversettelse til

Den lille forskjellen

Er øyeblikket omfavnet av tiden
eller er det omvendt?
Svarer du på den første måten
lever du i tidens øyeblikk
i verden og av verden
Men svarer du på den andre måten
lever du i evighetens øyeblikk
i verden, men ikke av verden
Den lille forskjellen
gjør hele forskjellen
Hva svarer du?

Jon Wetlesen

russisk som kom ut i Venezia i 1782. Da var den i ett stort bind. Etter hvert kom den i fem, og den siste utgaven nå, på rumensk, består av ti bind, kommentarer og det hele. *Filokalia* forholder seg til en tradisjon hvor troen og bønnen formidles fra person til person, muntlig. På 1500-tallet og utover hadde hesykasmen hatt en nedtur. Midt på 1700-tallet kom munken Velittshkovskij til munkeklostrenes Athos nord i Hellas. Han hadde lett vidt og bredt etter en åndelig veileder, men ikke funnet noen. Han søkte og søkte, og så endte han opp på Athos, hvor han søkte videre – men fant ingen der heller. Motløs tenkte han at, ja, da måtte han prøve å finne det som fantes av dokumentasjon rundt det de tidligere åndelige veilederne hadde sagt. Slik startet han arbeidet med å samle tekstene som ble til *Filokalia*.

Hvorfor leser du *Filokalia*?

– Jeg har alltid likt å lese *Filokalia*, den er så sterk på praksis. Det står lite om teologiske stridigheter der, de som vil leve i Guds nærvær, vikler seg ikke inn i alle mulige teologiske spissfindigheter. For oppgraderer man dette at Gud er kjærlighet og gir det forrang, vil man måtte tro at Gud gir sin kjærlighet i hele dens fylde, uten forbehold, uten grenser. Og da vil man ikke tro at Gud forskjellsbehandler og velger ut noen til frelse og andre til fortæpelse. Eller gir hver og en etter fortjeneste.

Både i øst og vest opererer vi med ordet «mystiker», en som «ser» og har spesielle åndelige evner. Hvorfor har «mystikken» vært så problematisk for kirkene, som er raske – vet vi jo – med å sette sine «seere» på sidespor, hva er det vi er redde for?

– Hvis det er sant som mystikere sier – at de har en direkte tilgang til Gud – er det et problem. For hvordan kan kirken og hierarkiet kontrollere det? Det oppstår jo da som en snarvei, i stedet for å gå til skriftestolen og gjøre som presten sier. Og er man ortodoks, anerkjenner man

biskopens kontroll. Mystikere har riktignok alltid prøvd å tilpasse seg, det gjelder i vest som i øst. Men jeg tror jeg kan si at Østkirken mer har tatt tak i og bygget ut sin tradisjon med en åndelig far eller mor, en «gamling», en *starets*. Det er en som selv har gått den indre vei og vet hva han snakker om. Staretser har ofte den nådegaven at de umiddelbart forstår hvordan det står til med et menneske som kommer til dem, selv før vedkommende har åpnet munnen: at de kan si ting som er til hjelp for vedkommende, for dette er individuelt tilpasset. Det er når man møter et slikt menneske, at det som er der, men er godt skjult, blir forløst.

Kan du fortelle om et møte med en *starets* – eller er det for personlig?

– Jeg traff en *starets* i Romania, han bodde i et kloster høyt oppe i fjellet. Han kom ut, og så sa han: «Du finner det du søker. Hvis du søker helvetet, så finner du helvetet. Hvis du søker himmelen, så finner du himmelen.» Og sånn er det jo, det man finner, avhenger av hva man søker. Og hvis man søker i en viss retning, vil det være slik at man tiltrekker seg det som er i resonans. Og da gjelder det å ikke ha en resonansbunn som fører til fordervelse, man må ... hva står det i Matteus 5,8: «Salige er de rene av hjertet, for de skal se Gud.» Hvis man hele tiden fyller seg med søppel, så blir det søppel.

Det er sånn med åndelig litteratur av litt tyngde: Når en kommer til praksis, som du sier, er det sannelig ikke så enkelt? Du mener at kravet ikke er større enn at dette kan vi klare?

– Jeg tror det du sier der, er en litt forkjørt måte å se det på. For med én gang det er tale om å klare noe, stilles det krav, det blir prestasjon. Og da er egoet på banen og trives veldig godt. I bønnen er det ikke noe som skal «oppnås», altså noe som ennå ikke er der, noe som i beste fall er der en gang i fremtiden. Bønnen er en annen veg.

Kristus sier «Jeg er vegen», han sier ikke «jeg er vegen til det sanne liv». Hva ligger i det? Jo, én måte å forstå det på – en av flere, sikkert – er at vi er der allerede, det gjelder å åpne seg for det. Det er ikke så lett, det heller. For det vanskelige er at vi ustanselig faller for fristelsen til å gi «andre» ting forrang. Men åpner vi oss litt for det, får vi litt styrke til å stå imot de fristelsene. Og åpner vi oss mer for det, får vi mer styrke. Det guddommelige nærvær har en iboende styrke, så sant vi lar det slippe til. Men så lenge vi har sånn suksess med våre hindringer – mobiler, støy, Facebook og alt annet – får vi ikke et øyeblikk ro.

Da spør jeg, på mitt vestlige vis: Hvor lang tid setter vi av, hva råder *Filokalia* oss til?

– Jeg kan snakke ut fra meg selv: Det at man setter av litt tid tidlig på morgenen eller sent på kvelden, eller begge deler, hver dag, kan være en måte å roe ned kommentatorhjernen på og bli lyttende. Mindre enn et kvarter bør det ikke være, det tar tid å roe ned. Dager er jo så forskjellige, noen dager er det ikke skikk på. Men selv når det ikke er skikk på noe, er det viktig å fortsette. Det er som med det man kaller «taus kunnskap» i en læringsprosess – man lærer alltid mer enn det som sies i ord, det er noe som skjer i kommunikasjonen mellom to mennesker. Og at det som er poenget ofte ikke blir sagt, men det formidles likevel. Slik er det også når man setter seg ned: Man har en liten tekst, drøvtygger på den noen få minutter, deretter går det over i bønn. Da påkaller man Guds nærvær, ber om hjelp til å åpne seg for nærværet. Dette skjer kanskje med ord, etter hvert kan det bli ordløst.

Så et kvarter ... ?

– Hvis man har et kvarter, kan det lykkes å minne kroppen om det den skal minnes om. Men om kroppen blir påminnet og man synes at i dag har man en følelsen av å

være i nærheten av noe, faller det nokså naturlig å fortsette – kanskje en halvtime, kanskje en time, så er tiden gått. Og hvor ble den av? I det tidløse øyeblikk «ble den ikke av». For det gamle mennesket lever på minner og forventninger, men når de stilner, er det tidløst. Dette er den åndelige kamp. At vi lytter til øyeblikkets nærvær.

***Filokalia* er et fornyelsesskrift. Slik har denne lærdommen virket, og slik virker den. Dette nærmøtet med *Filokalia* på norsk, kan det fornye en kirke mange mener er i ferd med å forvitte?**

– Man kan håpe på det. Så lenge Norge har olje, er det mulig det ikke går. Men når det er over og det er slutt på oljen, kan det hende det er fint at en bok om *Filokalia*, med sin kristne nøkternhet, finnes på norsk.

Sier Jon Wetlesen

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

Noter

- 1 Den åndelige tradisjonen i Den ortodokse kirke omtales gjerne som *hesykasmen*. Ordet er avledet av *hesuchia*, som betyr «stillhet», først og fremst «indre stillhet». Selv om overleveringen av den hesykastiske tradisjonen primært er personlig og muntlig, er det stadig blitt laget nye tekster med stor dybde og høy kvalitet. Det finnes forskjellige samlinger, hvorav den viktigste er *Filokalia*. *Filokalia* ble først samlet på 1700-tallet av munken Païsj Velittshkovskij, ut fra eldre tekster.
- 2 Boken utgitt ut på Hellige Trifon Skita forlag og kan bestilles på www.ortodoks.org.



... i de tilfeller hvor vi synes det er noe
besynderlig i den kristne teologi, er det som
regel noe besynderlig ved sannheten også.

G.K. Chesterton: *Ortodoksi*



Rondane. Foto: © Rbiedermann | Dreamstime.com

Før meg opp på det fjell som er for høyt for meg

Noen sentrale aspekter ved klosterlivet

Lengselen er et viktig perspektiv i kristenliv og klosterliv. Det handler om hjertets dypeste tiltrekning, om spenningen mellom det å leve åpent i øyeblikket og ha sinnet helt rettet mot Kristus og det evige liv – det evige liv som starter her og nå. Jeg ble bedt om å holde et foredrag om klosterlivet i Katolsk studentlag og valgte å snakke om det viktige perspektiv lengselen er i klosterets dagligliv.

STE Jeg hadde min første høst i klosteret og fulgte **GJL** for første gang med på ordenens generalkapittel. Tema det året var «Hva er cisterciensernes særpreg? Hva er vår identitet?». Ett av foredragene – som vi fikk lest høyt i klosterets spisesal under middagen – bet jeg meg særlig merke i og har husket siden. Det var Dom Christian de Chergés foredrag – prioren i vårt kloster i Tibhirine, kjent fra spillefilmen *Om guder og mennesker*. Han snakket ut fra sin erfaring i den muslimske landsbyen i Algerie, og sa noe slikt som: «Jeg lærer fra mine muslimske naboer, det er de som forteller meg hvem jeg er, hva som er vår identitet som cisterciensere. For dem er jeg en kristen.»

Selvfølgelig har vi cisterciensere visse særlige kjennetegn, en slags familielikheter som oppleves i en gjennkjennelse når vi møtes. Jeg lurte på om det handler om humor. Det var det spørsmålet jeg merket meg mest ved da jeg ble intervjuet som klosterkandidat. Begeistret dro jeg hjem og fortalte til mine kolleger: «Her har vi

noe å lære når det gjelder jobbintervju!» Spørsmålet til klosterkandidaten var hvordan hun vurderte sin humoristiske sans. Uten humor holder du neppe lenge i et cistercienserkloster.

Tilbake til Dom Christian de Chergé: Klosterlivet handler først og fremst om å være kristen, leve som kristen, og den største utfordringen er å ha tro som et fjell. En av mine gode venner beskrev en av mine søstre som var flink til å be om hjelp, med følgende replikkveksling: «Du, kan du gjøre meg en liten tjeneste?» – «Ja, hva da?» – «Kan du være snill å flytte det fjellet der for meg?»

Klosterlivet kan handle om så mye, og på et vis handler alt sammen om lengsel. Korsedderkoppen, fjellmarikåpen, bjørkefinken – en spenstig makrell i venstre hånd og kniven i høyre ...

Tenk å få være der. Være meg, være den jeg er, der jeg er akkurat nå. Tenk at vi får være her. Med evne til å se rundt oss, høre, oppleve, og merke så mange fantastiske uttrykk for Kristi menneskelighet! Opplev hvor

Tenk å få være der

Tenk å få være der
når morgenrøden tennes
når alt er stille,
ospeløvet holder pusten
og alt venter i spenning

Bare flaggermusen kan ikke holde seg i ro

Tenk å få være der
når Gud blåser sitt første lille pust
og ospeløvet skjelver – så vidt
høre denne stille susen
før ennå en gang det lyder:
Det bli lys!

Tenk å få være der
når fjell igjen kan skjernes fra fjord,
når blått blir blått,
når grønt blir grønt
når fjorden stemmer i sin morgensang.

Tenk å få være der
når korsedderkoppen spinner sitt nett
når svaleungene flyr opp fra middagshvilen
og småfuglene jager gjøken bort.

Tenk å få være der
når himmelen blir gul
og stammene står svarte,
når fjorden skinner rosa og hvitt
og skyene settes i brann
Tenk å få være der
når alt igjen blir stille
og Gud sier:
Takk for en vakker dag! *Den* var det
morsomt å skape!

Tenk å få være der...

Sr. Hanne-Maria Berentzen OCSO

spennende Kristi kropp er – og hvilket under det er at vi hører sammen, er én kropp!

«Før meg opp på det fjell som er for høyt for meg»

Jeg lar korsedderkoppen henge alene i luften og ber dere med opp på en fjelltopp. «Før meg opp på det fjell som er for høyt for meg (Salme 61,4)»,¹ ber vi i salmene. Ok – der lå fjellet foran meg. Jeg hadde alltid tenkt at det var for høyt for meg, men så kom invitasjonen gjennom morgenbønnen, og så spurte jeg bonden om veien. Det fantes ingen sti, men det var lett å finne frem – best å gå til Grånuten først og holde seg på høyre side av skaret og så gå opp til toppen fra baksiden. «Det er så idyllisk der akkurat når du kommer opp», sa han.

Jaha, tenkte jeg. Dette er som å lese St. Bernhard eller St. Benedikt. Følge i deres fotspor som har gått veien før, inn i ødemarken, opp i ødemarken. Alene. Jesus ble fristet av Satan og var blant de ville dyr. Jerv og bjørn? Ravn og ørn? Ja, følge anvisningene. Ikke gi opp, ta en pust i bakken, på'n igjen.

Det var godt han hadde sagt at «Det er så idyllisk der». Ellers er det fare for at jeg hadde gitt opp, for jeg har høydeskrekk. Men jeg måtte vite hva fjellbonden mente med «idyllisk». Det var nok noe annet enn blondegardiner og sørlandsidyll.

Når man går i fjellet, ser man fjellkammen foran seg og tror det er toppen, bare for å se en ny kam rett foran, rett opp. Men så, plutselig er man der, ser over kammen og blir bergtatt: Foran deg ligger uendelig ødemark, mose, lav og grus, digre, svarte grusleier med hvite snøflekker – rent som et kor av cisterciensere – og bakom ødemarken en mektigere ødemark, i svart og hvitt – hele rekken av fjellene i Rondane. Aldri har jeg sett Rondane så vakkert. Bergtatt. Så snur jeg meg – og der ligger Snøhetta og Dovrefjellene i svart og hvitt – og langt i det fjerne Romsdalshorn. Fantastisk!



Når man går i fjellet, ser man fjellkammen foran seg og tror det er toppen, bare for å se en ny kam rett foran, rett opp.

Men jeg er bare i skaret, i det lokale vannskillet. Innimellom grusen her står rosa og hvite isranunkler og en enslig lysende bitte-bitte-liten stjerne. Hva er det? Jeg må ha på brillene for å se og oppdager et ørlite blad som ennå ikke er sprunget ut. Det er fjellmarikåpe. Bare én enslig stjerne av blomsten.

Ennå er jeg ikke på toppen. «Før meg opp på det fjell som er for høyt for meg». Ok, en liten pust, en kopp med saft, på med sekken og videre. Og der! Der er jeg oppe. Alt er enda mektigere. «*Breath taking*», sier amerikanerne for det som tar pusten fra deg. Så snur jeg meg for å se mot de nærmeste toppene. Og der, over dem, lyser nå hele Jotunheimen hvitkledd. I vindstille sommersonne. «O store Gud, vi lover deg!» Intet mindre er en slik topp verdig. Alle skyene er godværsstyger, ingen av dem vil dekke meg og fjellet.

Jeg går ned igjen, glad for bondens anvisninger. Stopper i skaret, ser meg tilbake. Da står en flokk på 30–40 villrein i silhuett på

kammen der jeg nylig var, rolig beitende, bølgende.

Er det rart at Jesus gikk opp i fjellet for å be? Er det rart at han søkte til øde steder for å la disiplene få en liten pause og hvile seg litt?

Være, kontemplere, lengte

Dette handler om klosterlivet. Det handler om det sentrale motivet i cisterciensernes klosterliv: *lengsel*. Dette tosidige å være i det vi er, kontemplere Gud i alt i vår virkelighet, og samtidig lengte etter den fullkomne enhet med Kristus, det totale Paradis. Vår orden er helt viet til kontemplasjon, heter det i våre grunnregler.

La oss ta en avstikker til potetåkeren på Tautra. (Bygda klosterøya vår ligger i, Frosta, er Trøndelags grønnsakshave. Før *nonnan* kom til Tautra, snakket folk om *pottet*. Etter at klosteret kom, snakker de om *nonnan* og *pottet*.) Jeg satt og leste utenfor klosteret en solskinn-søndag i februar, da to biler parkerte bortenfor gjerdet.

Det myldret ut folk fra begge bilene. Mannen som kjørte den siste bilen, ropte til kjerringa som kjørte den første: «Ka ska vi *her*?» Det var tydelig at potetåkeren ikke var svar på hans lengsel. Vi ligger bokstavelig talt midt utpå jordet og nesten ved veis ende. «Vi ska *be*», svarte kjerringa. «*Be*?» Sa mannen. «Ja, *be*», sa kjerringa. Så gikk hele følget opp i kirka og ba så lenge at jeg ikke en gang merket at de dro.

Dette er det første for oss i cistercienserordenen. Vårt kall, vårt apostolat, er bønningen. Og da spiller det liten rolle om det er potet, såpe eller ost som betaler regningene. Bønningen er så viktig i vårt liv at vi avstår fra svært mye annet, og ikke ser det nødvendig å delta i noen særlig grad i samfunnslivet utenfor klosteret. Vår bønn, vår stillhet, vår gjestfrihet er vårt bidrag i kirke og samfunn.

Hvem ønsker livet og gode dager?

«Hvem er det menneske som ønsker livet og gode dager?» St. Benedikt stiller spørsmålet i prologen til vår klosterregel. «Hva er vel herligere, kjære brødre», fortsetter han, «enn denne Herrens røst som innbyr oss? Se hvordan Herren i sin godhet viser oss livets vei. La oss derfor spenne troens og de gode gjerningers belte om livet, og gi oss i vei dit evangeliet fører oss, slik at vi fortjener å få se ham som har kalt oss til sitt rike.»²

Hva er din lengsel? Er det spenning? Fred og ro? Godhet, varme, kjærlighet? Fellesskap? Få være for seg selv, ha tid til å tenke, lese, be?

Hvor ofte har du vært forelsket, lengtet etter den andre, blitt mottatt, omfavnet og skuffet?

Hvor ofte har du reist til den andre siden, der gresset er grønnere, bare for å snu deg og se at gresset nå er grønnere der du kom fra?

Lengselen er en fantastisk drivkraft i livet. Skatt den! Ta vare på den!

Uansett hva vi lengter etter, er det sannsynlig at vi blir skuffet, fordi vi tror at vi kan oppnå det vi lengter etter uten smerte, uten motvind.

Guds kall, mitt kors og vårt paradys

«Mitt hjerte er urolig inntil det finner hvile i Gud», sier den hellige Augustin av Hippo. Det er den samlede kristne erfaring han uttrykker. Noen ganger finner vi litt av den hvilen, i korte og lange øyeblikk, akkurat nok til å bevare drivkraften til å gå videre, lengte videre, lete videre.

Det er det klosterlivet dreier seg om. Søke Gud.

«Hva ber du om?» spør abbedissen søsteren som skal avlegge høytidelige løfter. «Guds og ordenens miskunn», svarer søsteren.

Så enkelt kan det høres ut. Det det spørres etter underveis i vurderingen av en kandidats kall, er om vedkommende virkelig søker Gud. Og det er det det spørres om alle dager siden. Den største utfordringen i klosterlivet er å tro, ha tillit til Gud, tro at det er Gud som handler i mitt liv, tro at nettopp den hverdagen jeg lever, er Guds kall til meg, dette som er mitt kors, dette som er vårt paradys. Det gjelder i alt liv og er ikke noe spesielt for klosterlivet.

«Aldri var jeg var når han kom»

La oss lytte til hva cistercienserordenens mest kjente mystiker, St. Bernhard av Clairvaux, sier om den guds-erfaringen vi lengter etter, om Ordets komme:³

Ordet har kommet også til meg, (...) og har kommet mange ganger. Men skjønt han har kommet, har jeg aldri vært var øyeblikket når han kom. Jeg merket hans nærvær og husket etterpå at han hadde vært hos meg. Noen ganger følte jeg at han ville komme, men aldri var jeg var når han kom og når han dro.

Hvor kommer han fra når han gjester min sjel? Hvor drar han hen når han drar, og hvordan trer han inn og ut? Det vet jeg heller ikke nå. For, som Johannes sier: «... men hvor han kommer fra og hvor han drar hen, vet du ikke.» (...)

Ordets komme var ikke synlig for mine øyne, og ikke hørbart for mine ører. For der var ingen farve og ingen lyd, og mine nesebor luktet intet. For han var ikke i luften, men i sinnet. (...) Hans komme var ingen smak i min munn og ikke sansbart ved berøring, for der var intet å spise eller drikke, og han er ikke håndgripelig.

Så hvordan kom han da? Mon han ikke trådte inn? Mon han *ikke* kommer utenfra? For han er ikke et objekt som eksisterer utenfor oss, og han er ikke fra mitt indre, for i mitt indre finnes intet godt, og han er god.

Vi har lett for å lete etter det ekstraordinære i lengselen etter Kristi nærvær. Samtidig ønsker vi oss konkrete, tydelige åndelige erfaringer. St. Bernhard berører i denne teksten denne merkelige spenningen i Kristi nærvær som både sansbart og ikke sansbart. Vi tror og vet at Kristus er nær hele tiden, i alt det daglige og ordinære. Vår inkarnasjonstro innebærer samtidig at vi ikke tar feil når vi også lengter etter det som er hinsides – mektigere, større. St. Bernhard fortsetter med disse ordene:

Jeg har steget opp til det høyeste i meg, og se, Ordet rager over det. I mitt vitebegjær har jeg steget ned i mitt dypeste dyp, og enda dypere fant jeg ham. Så jeg utenfor meg selv, var han hinsides der, bortenfor det lengste jeg kunne se. Så jeg innover i meg selv, var han enda lenger inne. Da erkjente jeg sannheten i det jeg hadde lest: I ham er det vi lever, beveger oss og er til. Salig er den som har sitt liv i ham, som lever for ham og ledes av ham.

Ha målet for øye

Uten å ha målet for øye, får strevet liten mening. Da jeg besøkte klosteret mitt i Wrentham, USA, for første gang

og ba om å få tre inn der, spurte novisemesteren: Har du noen spørsmål om livet vårt?

Nei, sa jeg ærlig. Det høres snodig, men sånn var det. Min opplevelse av at Gud kalte meg nettopp dit, var så sterk at det spilte ingen rolle hva som lå foran, hvordan dette klosterlivet var. Jeg kunne tydelig se at søstrene var glade og mer harmoniske enn folk flest. Det var nok. Resten fikk Gud hjelpe meg med.

Alt det andre er detaljer som man til tider vil oppleve veldig viktig, men som betyr lite. Frykten vi har inni oss, vil komme ut på overraskende måter – etterpå kan vi le av det.

«Hvorfor er du kommet?» var et spørsmål St. Bernhard ofte stilte seg selv og sine brødre, og det er et spørsmål vi bør stille igjen og igjen. En god venn som er psykiater, sa da hun hørte at jeg ville gå i kloster: «Du må finne ut hva som menneskelig sett driver deg dit. Er det et kall, er det et kall. Men du må også kjenne de menneskelige beveggrunner.»

Dette kan vel anvendes i alle livssituasjoner. Grunnen til at man kom, er ikke nødvendigvis grunnen til at man blir, men begge deler er viktige.

Når vi kalles til klosterliv, er det som å kalles til disippel: Vi blir bedt om å forlate alt for å følge Kristus. ALT. Og få alt. Bli tom og rydde plass til å ta imot. Det vil si: la Gud rydde i meg, la mennesker og hendelser og ytre ting rydde mitt hjerte, så lengselen får plass. Det er alltid annerledes enn jeg tenker.

Variasjoner

Jeg var ute for å fiske sammen med to munkes som var på besøk. Ingen av dem var veldig båtvanter, så jeg satt ved årene. Det var en stille, vakker gråværsdag. Strømmen drev oss såpass at jeg måtte ro det meste av tiden. Plutselig kjennes en var, nesten umerkelig forandring i vannet. De to andre merket det ikke, men det er dette spesielle ved å sitte ved årene, du kjenner hver minste forandring i vind eller strøm. Med ett er det mye lettere å ro. Litt senere, på ny en slik nesten umerkelig forandring, og jeg

kan dra årene inn og slippe snøret ut. Nå er det høyvann, strømmen er falt til ro.

Mange av oss kvinner er vel kjent med smerte og nedturshumør i forbindelse med menstruasjonen. Vi vil kanskje gjenkjenne en lignende opplevelse når plutselig smerten slipper eller humøret kommer på plass igjen. For både kvinner og menn kan det samme skje med annen smerte – eller at kvelden fyller sinnet med uro, tunge tanker, ting en må huske, ugjorte, uoppgjorte ting – eller bare uforklarlig dårlig humør. Deppa. – Og så – neste morgen våkner man som i en annen verden, lett og glad. Eller – hvis man er så heldig å ha et fjøs med kyr på båsen – går man i fjøset og måker møkk og kommer hjem som det lykkeligste menneske i verden.

«Variasjoner», kaller vi det i klosterlivet. En naturlig del av bønnelivets erfaringer, det fysiske og åndelige livs realitet. Sånn er livet, sånn er det, og det er flott. I kloster og utenfor kloster.

Skje din vilje – et kall til enhet

En søster i utdanning sa en gang til meg: «Jeg synes ikke vi er kontemplative.» I utdanningstiden er det naturlig at idealene styrer tankene. Senere kommer realitetsorienteringen. Realitetsorienteringen handler også om integrering av idealene, men like mye om integrering av realitetene inn i idealene. Etter hvert begynner vi å forstå at Guds tanker er høyere enn våre tanker, og hans utfordringer mer jordnære og praktiske og ubehagelige enn vi hadde tenkt.

«Skje din vilje!», ber vi Gud minst åtte ganger daglig, helst mye oftere. Det er en enormt sterk bønn om å bli tatt inn i enheten med den treenige Gud. Det betyr å slippe egenviljen, slippe alt som skiller meg fra Gud og fra andre mennesker. Det oppleves som regel meget truende, men er forferdelig spennende! Våger vi å forlate alt, gi slipp og hengi oss til Kristus, er vi på vei til den store friheten i Guds kjærlighet.

Å følge sitt hjertes lengsel krever først å bli kjent med egen identitet, finne seg selv. Ikke som selvutfoldelse,

men som å dø i Kristus for å leve i Kristus. Sann selverkjennelse smerter, fordi det betyr at vi må se vårt eget mørke, alt det vi er redd for ikke holder mål. Men først når vi gjør det, kan vi for alvor tre inn i den tillit troen gir: Det er oss syndere Jesus kom for å frelse. Det er vi som er blitt Guds barn i dåpen, Kristi søsken – og Kristi brud.

«Hvis søsteren ikke får en intim relasjon til Kristus, vil hun aldri bli lykkelig i et liv som er bortgjemt, ordinært og strevsomt», heter det i vår ordens grunnregler. Det er Kristi kjærlighet som er hele drivkraften i klosterlivet, som i alt kristent liv. Det er bare ved å åpne seg for denne kjærlighet på det dypeste plan i vår personlighet, at vi kan våge å leve livet slik det er, der vi er, uten å rømme fra oss selv, uten å rømme fra de andre.

Sr. Hanne-Maria Berentzen OCSO er cistercienser-nonne i Tautra Mariakloster i Nord-Trøndelag.

Artikkelen er basert på et foredrag i Katolsk Studentlag i Oslo 12. september 2013, der p. Erik Varden OCSO innledet med foredrag om cisterciensernes historie.

Noter

- 1 Salme 61,4 fra *Norsk Tidebønn IV* (Oslo/Trondheim/Tromsø: St. Olav Forlag, 2006), s. 193
- 2 Fry, Timothy OSB (ed.): *RB 1980 The Rule of St. Benedict* (Collegeville: The Liturgical Press, 1981), s. 160. Oversettelse fra latin ved artikkelforfatteren.
- 3 Bernard of Clairvaux: *On the Song og Songs IV* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1980), Sermon 74, s. 89– 91. Oversettelse ved artikkelforfatteren.

Fra akademia

David Beck: Dronning Christina av Sverige, 1650 (beskåret).
Foto © Nationalmuseum, Stockholm.



Therese Sjøvoll

Romas svenske dronning og hennes kunstsamling

Therese Sjøvoll:

Queen Christina of Sweden's Musaeum: Collecting and Display in the Palazzo Riario

Ph.D.-avhandling i kunsthistorie ved Columbia University, New York (2014)

STE Dronning Christina av Sverige (1626–1689) – kanskje den mest feirede, om enn kontroversielle blant konvertittene til Den katolske kirke – slo seg ned i pavens by etter sin abdikasjon i 1654. Hennes palass i Trastevere, Palazzo Riario (i dag Corsini), ble en av Romas ledende kulturelle institusjoner: et sted der boklig lærdom, vitenskapelig diskusjon, kunstnerisk virke og elitens kultur møttes.

Christinas betydning som vitenskaps- og kulturmesén er velkjent blant sekstenhundretallsforskere og andre interesserte, men hennes samlinger i Palazzo Riario har blitt viet mindre oppmerksomhet. Christina var en av det syttende århundres viktigste samlere av maleri, skulptur, gobeliner, bøker, manuskripter, mynter og medaljer.

Christina som kunstsamler

Min doktoravhandling, forsvart i mars 2014 ved Columbia University, New York, presenterer den første omfattende diskusjonen av Christinas samlingspraksis, med spesiell vekt på maleri- og skulptursamlingen. Etter Christinas død ble en stor del av bok- og manuskriptsamlingen absorbert av Biblioteca Apostolica Vaticana; mange av skulpturene fant etterhvert veien til Museo del

Prado i Madrid; mens maleriene er spredt blant internasjonale museer og private samlere. En viktig del av avhandlingsarbeidet har derfor vært å etablere samlingens innhold. Palazzo Riario ble ombygget og utvidet av Corsini-familien på midten av syttenhundretallet, og palassets arkitektoniske utforming i Christinas tid har ikke vært stadfestet tidligere. Avhandlingen gransker Christinas palasskompleks og fastslår kompleksets omfang og utforming. Særlig vekt er lagt på interiørene og romdisponeringen i Palazzo Riario, og på funksjon, etikette og den sosiale bruken av arkitektur i den siste halvdel av sekstenhundretallet i Roma. Forskningen er basert på både publiserte og upubliserte arkitekturtegninger, inventarer, husholdningsregnskaper, samtidige reisebeskrivelser og andre dokumenter hentet fra italienske, franske, spanske og svenske arkiver og biblioteker, samt fra Biblioteca Apostolica Vaticana.

Christinas palasskompleks inkluderte, i tillegg til selve Riario-palasset og servicebygninger, en stor hage som i dag utgjør Romas Orto Botanico. Denne strakte seg fra palasset ved Via della Lungara i øst mot vest til toppen av Gianicolo-høyden, som på Christinas tid var kronet med et *casino*, eller lysthus. Dette casinoet, med en av Romas beste utsikter, sto omtrent der Garibaldi-statuen

står i dag. Christina hadde også sitt eget skulpturakademi på palassets område som, i tillegg til nye oppdrag, bedrev omfattende restaurering av antikke skulpturer. I Palazzo Riario var Christinas skulpturer utstilt i første etasje mens maleriene og gobelinene hang i rommene som tilhørte den kongelige leiligheten i andre etasje, palassets *piano nobile*. I tredje etasje, *il secondo piano nobile*, var biblioteket samt en forsamlings- og konsertsal der det hang flere store og viktige malerier, blant annet dronningens Rubens-bilder.

I tillegg til å fastslå bruken av de ulike rommene i palasset og hvilke bilder som hang hvor, belyser avhandlingen spørsmål omkring *decorum* og *display* – hva som var «passende» eller «riktig» utstillingspraksis – i et romersk sekstenhundretallspalass. Malerienes og skulpturenes plassering var dels basert på verkenes alder, opprinnelsesområde og kvalitet, og dels på hva som var avbildet. Holdninger til de visuelle kunster i kjølvannet av Trentkonsilet (1545–1563) – der «vellystige» bilder, *le lascive*, var en bekymring som ble særlig diskutert – la sterke føringer på hvor visuelle arbeider skulle plasseres innenfor et hushold. Malerier med nakenhet og en viss erotisk karakter – Christina hadde mange verker av denne typen i sin samling, blant annet Correggios berømte *Danaë med gullregnet*, som henger i Galleria Borghese i dag – skulle henge i tilbaketrunkne rom der kun menn hadde adgang (stort sett kardinaler, ambassadører, kunstnere og lærde). I de mer offentlige rommene der «alle» kunne ferdes, inklusive kvinner og unge, skulle det helst henge moralsk oppbyggelige bilder, enten med motiver fra antikkens historie eller av religiøs karakter. Christina fulgte disse retningslinjene til en viss grad, men avvek også fra gjeldende normer etter eget forgodtbefinnende.



Etiketten tilsa at først måtte en høytstående tilreisende avlegge et besøk hos paven, deretter besøke Peterskirken, deretter vertskardinalen, deretter rektor ved kardinalkollegiet og deretter dronning Christina.

Konvertitten

Christina var knapt seks år da hun ble dronning av Sverige etter at hennes far Gustav II Adolph Vasa døde på slagmarken i Lützen en tåkete novemberdag i 1632. Gustav II Adolph (1594–1632), den store hærføreren kjent som «løven ifra nord», var barnebarnet til Gustav I Vasa (1496–1560), som innførte arvelig monarki i Sverige i 1523 og lutherdommen i 1531. Gustav Adolph ble i løpet av Tredveårskrigen (1618–1648) protestantenes forkjemper og heltekonge, og allerede på Riksdagen i Örebro i 1617 hadde han stadfestet at de som henfalt til pavekirken lærte, ikke skulle ha noe hjem, arv eller rettigheter innen Sveriges grenser. Konversjon til katolisismen kunne straffes med landsforvisning eller døden. I lys av dette er det heller ironisk at Gustav Adolfs eneste barn og arving, og den siste av Vasa-regentene, abdiserte og ble katolikk. Svenske historikere strides om Christinas beveg-

grunner for abdikasjonen. Den mest sannsynlige forklaringen er hennes motvilje overfor ekteskapet samt hennes katolske tro. Det ville vært umulig som praktiserende katolikk å regjere i sekstenhundre-

tallets Sverige. Den katolske kirkes ideal om det sølibatære liv som et alternativ til ekteskap, var kanskje også en motiverende faktor for abdikasjonen.

Christina regjerte fra sin myndighetsdag i 1644 til hun abdiserte den 6. juni 1654. Hun forlot Sverige umiddelbart, konverterte i hemmelighet i Brussel den 24. desember 1654 og bekjente offentlig sin katolske tro i Innsbruck den 5. november 1655. Pave Alexander VII hadde lenge forberedt Christinas ankomst til Roma, og for Kirken var dette en stor seier som man håpet ville inspirere andre kongelige til å vende tilbake til katolisismen. Den 23. desember 1655 red dronning Christina inn på en hvit hest gjennom Romas Porta del Popolo i triumf, med et hundretalls vogner og ryttere i følget.

Innskriften over Porta del Popolo, *Felici. Fausto.q. Ingressui. Anno Dom. MDCLV*, vitner fremdeles i dag om dette lykkelige inntoget. Hele kardinalkollegiet og det romerske aristokratiet var på plass for å ta imot Christina, og de fulgte henne videre til Peterskirken, der hun ble møtt av paven. Første juledag deltok hun i messen i Peterskirken og mottok kommunionen og fermingens sakrament fra pave Alexander VII.

Det første punktet i Christinas abdikasjonserklæring var at hun skulle beholde sin dronningtittel selv om hun frasa seg retten til å regjere, og i Roma, der hun forble inntil sin død i 1689, ble *la regina* byens uoffisielle dronning. Dette gjenspeilte seg også i etiketten, som regulerte alle sosiale interaksjoner i sekstenhundretallets Roma. Etiketten tilsa at først måtte en høytstående tilreisende avlegge et besøk hos paven, deretter besøke Peterskirken, deretter vertskardinalen, deretter rektor ved kardinalkollegiet og deretter dronning Christina.

Å vise seg som en dronning

I avhandlingen argumenterer jeg for at dronning Christina opprettholdt sin rojale status og sin sosiale kontroll og makt gjennom sin rolle som *mesén* og gjennom *aesthetic display* (her er begrepet *display* forstått i både konkret og utvidet forstand). For å forbli en dronning måtte Christina også vise seg og leve som en dronning. Videre argumenterer jeg for at hun tok antikkens Musaeum i Alexandria som modell for det kulturelle og intellektuelle livet i Palazzo Riario. Målet for denne avhandlingen var å belyse Christinas betydelige samling, hennes samlingspraksis samt hennes palass og romersk utstillingspraksis (*display* i konkret forstand) på sekstenhundretallet. Avhandlingen er et bidrag til kunstsamlingenes og de tidligmoderne museenes historie, og til det bredere feltet sekstenhundretallets kulturhistorie.

Doktoravhandlingen var veiledet av professor David Freedberg, Pierre Matisse Professor of the History of Art, Columbia University, og direktør ved The Italian Academy for Advanced Studies in America. Forskningen

har vært støttet av en rekke stipender, blant annet fra The Norwegian Fulbright Commision, Norge-Amerika Foreningen, Columbia University, The Metropolitan Museum of Art, The Attingham Trust og Berit Wallenbergs Stiftelse. Avhandlingen er nå under omarbeidelse for utgivelse på et amerikansk universitetsforlag.

Therese Sjøvoll (f. 1975) er kunsthistoriker med en Ph.D. fra Columbia University, New York.

Peder K. Solberg

Den ideelle biskop

Karl Johan Skeidsvoll:

A Good Artisan and Teacher in Christ.

Autobiography and Episcopate in Gregory of Nazianzus

PhD-avhandling ved Universitetet i Bergen (2014)

SE Få, om noen, oldkirkelige teologer er det mulig å danne seg et så sammensatt og nyansert bilde av som Gregor av Nazianz (ca. 330–391). Dette skyldes det unike kildematerialet vi har, ikke bare til hans teologiske tenkning, men også til hans livshistorie, nære relasjoner og videre historiske kontekst.

Et av de mange paradoksene som gjør denne «kapadokiske» teologen så fascinerende, er at han på den ene siden ble ordinert til både prest og biskop mot sin egen vilje, hendelser som han gjennom hele sitt liv slet med å forsone seg med. På den andre siden kom skrifterne hans til å få enorm betydning for embetsforståelsen i øst-kirkelig tradisjon. Dette gjelder både embets-teologien og det pastorale idealet for en prest eller biskop. Johannes Krysostomos' berømte bok *Om preste-embetet* er i all hovedsak parafraseringer av Gregors viktigste utlegninger om det samme temaet.

Gregor tegner det ideelle bildet av en biskop på flere måter. Gjennom ulike prekeners utmeisler han både generelle og, gjennom eksemplifiseringer, konkrete aspekter ved idealbiskopen. Viktige aspekter ved dette idealbildet fremkommer i hans selvbiografiske diktning.

Gregor reflekterer rundt egen (og andres) uverdighet, kallets forpliktelser, en hyrdes rolle og integritet og

det ideelle samspillet mellom embetsbærer og menighet. Samtidig tegner han seg selv som et eksempel til etterfølgelse for dem som er kalt til tjeneste for kirken.

Alt dette berører Karl Johan Skeidsvoll gjennom sin avhandling. Han viser hvordan Gregor skaper en bevisst helhet gjennom diktningens retrospektive iscenesettelse av seg selv i embetsrollen.

Skeidsvoll trekker viktige og spennende linjer i Gregors forfatterskap og hjelper oss å lese dem i lys av det vi kan kalle Gregors egen performative tolkning av bisperollen. Gregor skriver ikke bare tekster, han modellerer et bispeideal gjennom sitt eget liv, og tekstene bidrar til å tolke denne selveksponerende «modellen».

Gregors bispeideal formes av hans syn på biskopen som både åndelig hyrde og samfunnsleder i vid forstand. Hans verdighet knyttes både til åndelig innsikt og mot, og til en bred og grundig dannelse, *paideia*. Biskopen må gjennom sine ord og sitt liv kunne veilede mennesker i troens mysterium på en troverdig måte. Samtidig må han gjennom dannelse, filosofisk innsikt og en naturlig omgang med de aristokratiske sirkler representere Kirken som en offentlighetsarena til beste for hele samfunnet.

Peder K. Solberg

Poetiske festdagsikoner

Thomas Arentzen:

Virginity Recast. Romanos and the Mother of God

Doktoravhandling ved Lunds Universitet (2014)

SEGL Maria har siden tidlig kristen tid hatt en fremtredende rolle i kristen fromhetstradisjon. Slik vår tids ulike Maria-åpenbaringer gjenspeiler ulike aspekter ved Maria-fromheten, har hennes rolle og funksjon også gjennom historien antatt ulike former. Thomas Arentzen tar oss i sin avhandling med til Konstantinopel på 500-tallet, gjennom et studium av mariologien hos Romanos Meloden (ca. 490–560).

Romanos er den bysantinske tradisjonens fremste hymnedikter og fikk svært stor betydning for den liturgiske utviklingen i østkirken. Hymneformen, den såkalte *kontakion*, kan kanskje beskrives som et poetisk festdagsikon. Det vil si, på samme måte som ikonet maler for menighetens øyne den aktuelle liturgiske festens innhold, er kontaktiene en slags poetisk, dramatisert preken som løfter de troendes indre blikk mot den virkeligheten som feires i liturgien. Romanos' kontakier ble enormt populære. Fortsatt er rester av dem, om enn som oftest korte strofer, i aktiv bruk i bysantinsk liturgi.

En av styrkene i Arentzens avhandling er at han faktisk tar oss med til Konstantinopel på 500-tallet. Avhandlingen er ikke smalt orientert om tekster og liturgi-tradisjon, men viser oss hvordan tekstenes malende dramatiseringer kan ha blitt tolket og opplevd i den

historiske og geografiske konteksten de ble til i. Dette gir oss en større forståelse av hvorfor hymnene ble så enormt populære.

De mest berømte hymnene vier stor oppmerksomhet til Maria, og Arentzens avhandling viser oss et bilde av en mariafromhet som var både inderlig, frodig og dristig. Mariabildet som fremheves, er ikke den asketiske eller «dogmatiske» jomfru, men den fruktbare Moder, en frimodig og myndig formidler mellom himmel og jord. Hun er mer enn en rollemodell og et objekt for kontemplasjon. Avhandlingen viser hvordan Maria hos Romanos fremstår som en skikkelse samtidens innbyggere i Konstantinopel kan forholde seg direkte til, en de kan henvende seg personlig til, i bønn om hjelp og frelse.

Peder K. Solberg (f. 1972) er medredaktør i SEGL og høskolelektor i kirkehistorie ved NLA Høgskolen i Bergen.

Torbjørn Olsen

Ny doktoravhandling i kirkerett

Fredrik Hansen:

The unity and threefold expression of the potestas regiminis of the diocesan Bishop – cann. 381 §1 and 391

Gregoriana pavelige universitet i Roma (2013)

Diöcesanbiskopen innehar styringsmyndighet i sitt bispedømme. Denne myndighet beskrives i den kanoniske rett som legislativ, eksekutiv og judikativ. Det betyr ikke at biskopen har tre separate myndigheter, men tvert imot én myndighet, begrunnet bl.a. i hans pastorale oppdrag. De tre myndighetsformer er kun tre uttrykk for den ene og samme myndighet. Dette er hovedtesen i Fredrik Hansens doktoravhandling i kanonisk rett, som han forsvarte ved Gregoriana i 2013.

STE Kirkerettsvitenskapen forstår seg som forskjellig fra både teologi og borgerlig jus. Den har sin egenart. En del av dens oppgave er – i tillegg til å holde orden på selve kirkerettsmaterialet og legge til rette for praktisk bruk av dette – å forstå de enkelte bestemmelser i et større perspektiv, det være seg historisk, teologisk eller rettsteoretisk.

Et viktig spørsmål her er den *myndighet* som faktisk finnes i Kirken. Hvor kommer den fra? Hvem innehar den? Hva innebærer den? Hvordan forholder ulike deler av den seg i forhold til hverandre? Ofte skjer undersøkelser av kirkeretten langs linjen Den kanoniske lovbok (Codex Iuris Canonici) fra 1917 (CIC/1917) – Annet vatikankonsil (1962–65: Vat. II) – Den kanoniske lovbok fra 1983 (CIC/1983). Det gjelder i høy grad Fredrik Hansens doktoravhandling *The unity and threefold expression of the potestas regiminis of the diocesan Bishop – cann. 381 §1 and 391*.

Fredrik Hansen (f. 1979), som kommer fra Drammen, ble i 1999 opptatt i Den katolske kirke. Etter å ha studert filosofi og teologi i England ble han i 2007 ordinert til katolsk prest. I 2008 dro han til Roma for å studere kanonisk rett ved Det pavelige universitet Gregoriana. Her må han ha gjort så godt inntrykk at han ble headhuntet til det pavelige diplomati, og han ble i 2013 nuntiaturattaché i Honduras. Den siste tid i Roma arbeidet han ikke bare med sin doktoravhandling, men var fra 2011 også student ved Det pavelige diplomatakademi.

Når det gjelder myndighetsforståelsen, har det vært diskutert og skrevet mye om pavens myndighet, om myndighetens opphav (ordinasjon og/eller «sendelse» i Kirken?) og om hvem som kan ha del i den utenom geistlige (også legfolk?). Vat. II og CIC/1983 gjorde diöcesanbiskopen (biskopen som står i spissen for et bispedømme) til den mest omtalte myndighetsinnehaver i Kirken (jf. avhandlingen, s. 54), og hans myndighet beskrives som *legislativ* (lovgivende), *eksekutiv* (utøvende, iverk-

settende) og *judikativ* (dømmende), begreper som er lett fører tanken mot moderne statsrett. Men det er skrevet lite om hvordan denne lokale biskoppelige myndighet er å forstå. Dette hull var det Hansen skulle forsøke å gjøre noe med ved sin avhandling (jf. s. 6).

Avhandlingen, som er skrevet på engelsk og ble forsvart på italiensk 31. januar 2013 ved Gregoriana, har nå gitt Fredrik Hansen den akademiske grad *doctor in iure canonico* (dr.iur.can.). Den er en tettskreven og meget kompakt bok på 234 sider med en enorm mengde detaljhenvisninger til så vel kirkelige dokumenter som vitenskapelige arbeider. For den som ikke er godt kjent med den slags materiale og problemstillinger, virker nok avhandlingen overveldende, ja, også massiv for denne anmelder som ikke er helt ukjent på området.

Mange generelle problemstillinger om *myndighet* i Kirken blir løftet detaljert frem, uten at vi går nærmere inn på dem. («Myndighet» er nok det eneste brukbare ord på norsk. Det latinske ord *potestas* (engelsk: *power*) betyr bokstavelig talt «makt», og Hansen viser til dåps- og misjonsbefalingen (Matt 28,18–19) der jo også ordet brukes av Jesus (s. 171).) I kanonisk sammenheng tar man i dag gjerne utgangspunkt i den sakrale eller geistlige myndighet (*potestas sacra*) som Gud har gitt i Kirken (jf. s. 23).

Biskopens *ene* myndighet

Biskopen har et trefoldig «pastoralt oppdrag» (latin: *munus pastorale*) i Kirken, forstått som læreoppdrag (Guds ord), helliggjørelsesoppdrag (sakramentene) og styringsoppdrag (jf. s. 75–76). Det er det siste Hansen beskjeftiger seg med.

I likhet med sin veileder (og jeg vil si «lærefader»), professor *Gianfranco Ghirlanda SJ*, en av vår tids fremste og mest produktive kanonister samt mangeårig rektor for Gregoriana, fremholder Hansen at det må skilles mellom *munus* (oppdraget, eventuelt tjenesten, nådegavene, ingen klar betydning) som biskopen mottar på sakramentalt vis ved bispeordinasjonen, og *postestas* (myndighe-

ten) som han får ved den kirkelige sendelse. Det siste skal tjene det første (jf. s. 31). – Denne forståelsesmodell er langt fra udiskutabel!

En viktig bestemmelse som Hansen tar for seg i avhandlingens kapittel II, er CIC/1983, kan. 381, § 1 (s. 53; jf. Vat. II, CD 8a):

I det bispedømme som er overdratt til en di-
øcesanbiskop, tilkommer det ham all den or-
dinære, egne og umiddelbare myndighet som
kreves for utøvelsen av hans pastorale opp-
drag, unntatt for de forhold som av gjeldende
rett eller ved dekret fra paven er forbeholdt
den øverste eller annen kirkelig myndighet.

Tradisjonelle begreper her er «ordinær» (*ordinary*), dvs. myndighet i kraft av embetet som biskop og ikke etter delegasjon fra paven, og «umiddelbar» (*immediate*), dvs. direkte i forhold til hele bispedømmet. Hansen viser at «egen» (*proper*) her er nytt, dvs. bispeembetet er ikke et slags pavelig stedfortrederembete. Biskopens myndighet strammer fra Kristus (s. 72).

For Hansen er det videre viktig at myndigheten er innrettet på Kirken lokalt, fra Vat. II omtalt som en bestemt *portion* [«porsjon» eller «stykke»] av Guds folk, dvs. bispedømmet, og at den hviler i Kirkens *missio* [sendelse]. Selve nøkkelbegrepet for ham synes å være biskopens «pastorale oppdrag» (s. 91). Siden all myndighet skal tjene dette, må den prinsipielt være én, og kan ikke være tre.

Myndighetens tre uttrykksformer

I avhandlingens kapittel III tar han så for seg styringsmyndigheten (*potestas regiminis*) sine tre former. Her arbeider han først med det generelle utsagn som finnes i kan. 135 (s. 93–94):

§ 1. Styringsmyndigheten distingveres som
legislativ, eksekutiv og judikativ myndighet.

Når det gjelder diöcesanbiskopen, konkretiseres dette i kan. 391 (s. 103):

§ 1. Det tilligger diöcesanbiskopen å styre den partikularkirke som er ham overdratt, med legislativ, eksekutiv og judikativ myndighet i samsvar med det som er bestemt i gjeldende rett.

§ 2. Den legislative myndighet utøver biskopen selv; den eksekutive myndighet utøver han enten personlig eller gjennom generalvikarene eller de biskoppelige vikarer i samsvar med det som er bestemt i gjeldende rett; den judikative myndighet enten personlig eller gjennom rettsvikaren og dommerne i samsvar med det som er bestemt i gjeldende rett.

Hansen behandler alle biskopens tre myndighetsformer detaljert og ser på de spesialbestemmelser som gjelder for hver av dem. Konklusjonen hans er temmelig klar: Her dreier det seg ikke om noe «maktfordeling» der biskopen samtidig besitter flere «hatter», men om tre forskjellige *uttrykksformer* for den ene og samme myndighet. Oppdelingen i tre henger sammen med uttrykksformenes forskjelligartethet.

Han viser videre til at det ikke er noe nytt i Kirken å uttrykke myndighet i forskjellige former (selv om det – om jeg har fått med meg alle detaljer – først var pave Pius XI som i 1925 brukte alle tre begreper i nærheten av hverandre, da om Kristus som konge (s. 97; ikke pave Pius XII som Hansen skriver i note 21)).

Hva med den statlige maktfordeling?

Siden maktfordelingsprinsippet er helt avgjørende i den moderne konstitusjonelle stat (jf. vårt grunnlovsjubileum), kommer man ikke utenom spørsmålet om det er en sammenheng mellom dette prinsipp i statlig sammenheng og myndighetsformene i kirkelig sammen-

heng. Hansen behandler problematikken i avhandlingens kapittel IV.

Han ser på den historiske og prinsipielle bakgrunn for den statlig maktfordeling. Avgjørende her er at myndigheten kommer fra folket og at maktmisbruk best kan unngås ved maktfordeling (s. 166).

Totalt annerledes er det i Kirken, hvor myndigheten kommer fra Kristus og skal tjene det pastorale oppdrag. Det hindrer ikke at Hansen ser visse parallelliteter, men i likhet med mange andre kanonister som han viser til, er begrunnelsen for myndighetsdistingveringen i Kirken helt annerledes enn begrunnelsen for maktfordelingen i staten. Han viser også til eldre kilder enn statlige fordelingsstanker, som går tilbake til 1600- og 1700-tallet.

Selv vil jeg nok kanskje spørre om ikke det kan ligge noe mer bak den omfattende ibruktagelse av dette begrepsapparat også i Kirken. For også her – til tross for Kirkens guddommelige opphav – finnes det menneskelige maktutøvere som kan komme til å misbruke sin makt, sågar diöcesanbiskoper! Men jeg er selvfølgelig klar over at biskopens legislative og eksekutive myndighetsutøvelse ikke lar seg domstolsprøve ved bispedømmets tribunal! I praksis har vi knapt andre prøvingsorganer i Kirken enn de hierarkiske, dvs. en sak må bringes oppover i systemet.

Fredrik Hansen har gitt et viktig bidrag til kirkerettsvitenskapen, og vi kan som nordmenn være stolte over at et slikt bidrag nå er kommet «fra» vårt land. Det er god grunn til å gratulere med vel gjennomført arbeid!

Torbjørn Olsen er katolsk prest. Han er cand.theol. fra Menighetsfakultetet (1977), dipl.theol. fra Johannes Gutenberg-Universität, Mainz, Tyskland (1991) og dr.iur.can. fra Gregoriana, Roma (1999).

Sigurd Markussen

In persona Christi

Den ordinerte prestens identitet

Sigurd Markussen:

In Persona Christi and the Identity of the Ministerial Priesthood

Lisensiatsavhandling i teologi ved det pavelige universitetet Angelicum i Roma (2014)

STE Etter å ha virket som prest i snart 18 år, ønsket jeg i min avhandling å fokusere på Den katolske kirkes lære om den sakramentale prests identitet, nemlig *in persona Christi*-begrepet. Det er mange grunner til at dette er sentralt tema for Kirken og Kirkens prester. I forbindelse med avslutningen av «Prestenes år» i 2010, ble denne identiteten et av hovedfokusene, og pave Benedikt XVI holdt en sterkt oppmuntrende tale til alle oss som var tilstede på Petersplassen. Et utdrag av denne talen danner innledningen av min avhandling.

Ordene «dette er mitt legeme, dette er mitt blod» innebærer at vi taler *in Persona Christi*. Kristus tillater oss å bruke dette «Jeg», vi taler i form av Jesu «Jeg». Kristus «drar oss inn til seg» og tillater oss å bli forenet med ham. Han forener oss med sitt «Jeg». Gjennom denne handlingen hvor han «drar oss» til seg, slik at våre «jeg» blir forenet med hans, vir-

keliggjør han varigheten og det unike ved sitt presteembete. Derfor er han til enhver tid den eneste presten. Men han er nærværende i verden ved at han «drar» oss til seg og gjør seg selv nærværende gjennom sin prestelige tjeneste. (...) Det samme er tilfelle i og med ordene «jeg tilgir deg dine synder», for ingen av oss kan egentlig gi absolusjon fra synd – det er bare Kristi og Guds «Jeg» som kan gjøre det. (...) Det er viktig at vi alltid åpner for denne identifisering mellom Kristi «Jeg» og oss, denne dragning inn i oppstandelsens verden.¹

Det er to begrep som ofte blandes sammen i denne forbindelse: presten som *alter Christus* og presten som agerer *in persona Christi*. Det første begrepet beskriver og indikerer prestens permanente prestelige verdighet, der han gjennom mottakelsen av ordinasjonens sakrament blir et bilde på Kristus. Det andre begrepet, som danner

grunnlaget for min avhandling, relateres til prestens rolle som sakramentsforvalter, der han i ordinasjonen mottar den sakramentale karakter å «virke på Kristi vegne».²

I avhandlingen har jeg presentert dette begrepet slik vi forstår det ut fra blant annet følgende: Den hellige skrift, særlig gjennom innstiftelsesordene (Luk 22,14–20; Matt 26,26–28; Mark 14,22–24), oppdraget å tilgi synder (Joh 20,23) og misjonsbefalingen (Matt 28,18–20).

Jeg ser nærmere på utformingen av de tre embetene biskop, prest og diakon gjennom flere referanser til Apostlenes gjerninger og noen av de ulike brev som er samlet i NT. St. Ignatius av Antiokia (ca. 35–ca. 107) stadfester de tre embetene, som utgjør de tre gradene i ordinasjonens sakrament.

Oppdraget som prest mottar vi alle gjennom dåpen, der vi får del i det alminnelige prestedømmet. I Den katolske kirke skiller vi mellom det alminnelige prestedømmet og det sakramentale prestedømmet. Dette var blant de viktige temaer som ble diskutert i reformasjonstiden. I sitt skrift *Om kirkens Babelske fangenskap* tar Martin Luther kraftig avstand fra tanken om at noen gjennom kirkelig seremoni kunne bli noe mer enn en vanlig mann. En prest skulle kunne velges av folket, men når han ikke lenger hadde tillit eller ikke lenger hadde oppdrag som prest, ville han være som en vanlig legmann. Dette strider sterkt mot den katolske forståelse av ordinasjonens sakrament.

Gjennom konsilet i Trent ble Den katolske kirkes lære gjennomdrøftet i lys av Kirkens tradisjon og reformatorenes nye lære. Konsilfedrene stadfestet at Den katolske kirke har syv sakramenter, og behandlet grundig ordinasjonens sakrament. Konsilet bekreftet Den katolske kirkes lære om ordinasjonen og poengterte at det ikke var folket som valgte sine prester, men at verdige menn gjennom ordinasjonens sakrament mottar et uutslette-

lig merke til å virke i Kristi tjeneste, til å forvalte sakramentene og lede Kirken.

Før gjennomgåelsen av de offisielle dokumentene fra Det annet vatikankonsil, har jeg i avhandlingen belyst temaet med henvisning til pave Pius XI's encyklika *Ad Catholici Sacerdoti* fra 1935 og pave Pius XII's encyklika *Mediator Dei* fra 1947.

Det annet vatikankonsil kom ikke med noen ny lære i forbindelse med ordinasjonens sakrament, men bekreftet gjennom grundige drøftelser Kirkens forståelse av seg selv og dette sakramentet. *Lumen Gentium* er blant nøkkeltekstene, som sammen med *Presbyterorum Ordinis* redegjør for Den katolske kirkes syn og lære på dette området. I min oppgave, som hovedsakelig omhandler prestedømmet, går jeg derfor grundig gjennom sistnevnte dokument.

Her kommer også Kirkens syn på selve prestens identitet *in persona Christi* tydeligere frem. Presten er gjennom sin ordinasjon 1) viet av og til Gud og 2) gjennom sitt apostolat skal han gjøre tjeneste i

det kristne fellesskap. Dette todelte oppdrag utgjør en tredelt funksjon, nemlig prestens tre *munera*: å virke som lærer i dogmatiske emner, forvalte sakramentene og lede Kirken.

Kirkens lære ble senere meget lett tilgjengelig for allmennheten da Vatikanet i 1992 publiserte *Den katolske kirkes katekisme* (som kom på norsk i 1994). Ordinasjonens sakrament er behandlet i §§ 1536–1600.

Etter å ha gjennomgått de kirkelige dogmatiske dokumentene, har jeg i avhandlingen sett på kirkeretten og dens forhold til begrepet *in persona Christi*. Her skjedde det nemlig ganske nylig en interessant endring i definisjonen av hvem *in persona Christi*-begrepet omhandler. Frem til moderne tid har det inkludert biskop, prest og diakon. Diakonens rolle og identitet har gjennom flere år vært diskutert. I revisjonen av katekismen i 1997 forsvant



«Det er viktig at vi alltid åpner for denne identifisering mellom Kristi 'Jeg' og oss, denne dragning inn i oppstandelsens verden.»

Pave Benedikt XVI

begrepet *in persona Christi* i tilknytning til diakonatet. I 2002 konkluderer den internasjonale teologikommisjon med at kirkerettens kanon 1008 (fra 1983) bekrefter at alle tre ledd i ordinasjonens sakrament (biskop, prest og diakon) forvalter sakramentene *in persona Christi*.

Dette skapte en ubalanse i Kirkens lære. Først i 2009 korrigerer pave Benedikt XVI kirkeretten, da han endrer kanon 1008 og legger til en paragraf i kanon 1009 og dermed stadfester at det er bare gjennom bispeembetet og presteembetet man mottar evnen til å handle *in persona Christi*. Diakonene mottar fullmakt til å tjene Guds folk gjennom liturgien, forkynnelsen og nestekjærlighetstjeneste.

Siste delen av min avhandling handler om kall, formasjon til presteembetet, og ordinasjonen – og ikke minst spørsmålet hva Kirken forventer seg av en prest. Dette siste ser jeg som vesentlig, særlig i lys av de siste årenes mange (og særlig seksuelle) skandaler i Kirken. Jeg har sett nærmere på Kirkens reviderte og grundige program for vurdering av kall hos unge menn, hvordan disse blir veiledet og utdannet til en dag å bli ordinert til et embete som innebærer å agere som Kristus selv.

Prestekandidatene må hele tiden bevisstgjøres på hva det innebærer å være ordinert prest, en tjeneste som ikke kan sammenlignes med et sivilt arbeid. Tjenesten som prest innebærer at man fra ordinasjonen av mottar og lever en ny identitet, en prestelig identitet. Presten er et «Kristi redskap til beste for Kirken»³, og det fordres at han til enhver tid innretter sitt liv i forhold til Kirkens krav og forventninger til et hellig prestelig liv. For selv om alle døpte er kalt til et liv i hellighet, påhviler det prestene et ekstra kall til et hellig liv. «Vær da fullkomne, slik deres himmelske Far er fullkommen» (Matt 5,48).

Avslutningsvis trekker jeg frem pave Johannes Paul IIs skjærtorsdagsbrev til prestene, brev som i stor

grad er ment å veilede og styrke prestene i deres kall og identitet som prester, som sakramentsforvaltere. *In persona Christi*-begrepet gjentas i de aller fleste av hans brev, fra det første som ble skrevet i 1979, og frem til hans siste like før sin død i 2005.

Pave Benedikt XVI's engasjement for å styrke prestenes identitet belyser jeg gjennom en kort gjennomgang av hans prekener i forbindelse med «Prestenes år» 2009–2010. Jeg valgte å innlede min avhandling med Benedikt XVI's ord den 10. juni 2010 og har også inkludert hans ord under avslutningsmessen den 11. juni 2010.

En prest er ikke bare en embetsbærer (...) han gjør noe som intet menneske kan gjøre av egen kraft: I Kristi navn taler han ordene som gir absolusjon for våre synder, og på denne måte forandrer han hele vårt liv. Over

gavene som brødet og vinen er, taler han transsubstansiasjonens ord – ord som gjør Kristus selv nærværende, den Oppstandne, hans

legeme og blod – ord som på denne måte forandrer de jordiske elementer, som åpner verden for Gud og forener den med ham. Prestembetet er altså ikke bare et embete, men et sakrament.⁴

I avhandlingens innledning trekker jeg frem Jesus som står foran Pilatus, blodig og forslått. Pilatus stiller det essensielle spørsmålet «hva er sannhet?» (Joh 18,38). I dramaet som utspilte seg, ser vi Jesus som et ekte offer, et offer som han dagen før har innstiftet ved det siste måltid, der han gav seg selv i brød og vin og befalte disiplene til å gjenta dette til minne om ham. En ordinert prest entrer dette drama hver gang han feirer eukaristien, et sakrament han ikke feirer for seg selv, men for de mange,



Hvordan kunne Jesus så villig la seg ofre på korset? Og hvordan har det seg at så mange menn har vært villige til å svare på kallet til å gå inn i Kristi rolle? Mitt svar er: kjærlighet.

Fra academia

til syndenes forlatelse. Hvordan kunne Jesus så villig la seg ofre på korset? Og hvordan har det seg at så mange menn har vært villige til å svare på kallet til å gå inn i Kristi rolle? Mitt svar er: kjærlighet.

Enhver som er kalt til det sakramentale presteembedet, er kalt til, gjennom sin kjærlighet for Gud, å arbeide for menneskenes frelse ved å forkynne Guds ord, forvalte sakramentene og administrere det kristelige fellesskap.

«Jeg er veien, sannheten og livet. Ingen kommer til Far uten ved meg» (Joh 14,6), sier Jesus. Her spiller presten en viktig rolle. Som en del av Guds frelse, har han *in persona Christi* en aktiv rolle i å administrere sannheten, vokte sannheten og leve sannheten.

Sigurd Markussen STL (f. 1966) er katolsk prest. 2012–2014 studerte han dogmatisk teologi ved det dominikanske pavelige universitetet Angelicum i Roma. Fra og med 1. september 2014 er han generalvikar i Tromsø stift.

Noter

- 1 Pope Benedict XVI, *Priests of Jesus Christ*, Conclusion of the Year for Priests. Vigil on the occasion of the international meeting of priests, 10th June 2010.
- 2 KKK 1563
- 3 KKK 1581
- 4 Pave Benedikt XVI, preken i forbindelse med avslutningen av «Prestenes år», 11. juni 2010.

Vanitas som fiende av Gudsstaten

Johannes Aksel von Achen:

Teleological sentiments from Saint Augustine's De civitate Dei contra Paganos and the extra- inter- and subtextual potentiality of appeal to its pagan aristocratic reader

Masteroppgave i latin ved Universitetet i Bergen (2014)

 I min masteroppgave i latin drøftet jeg teleologiske (dvs. formålsfilosofiske) oppfatninger hos St. Augustin av Hippo, slik de er inkorporert i hans store mesterverk, *Gudsstaten* (*Civitas Dei*). Videre behandlet jeg spørsmålet om hvordan Guds allvitenskap og den frie vilje kan forenes slik at teksten i *Gudstaten* ikke bunner ut i ren predestinasjonslære.

I første del av oppgaven tok jeg opp Augustins kritikk av det gamle hedenske verdensbildet som var i oppløsning, men fortsatt til stede, under hans levetid. I

annen del tok jeg for meg de fenomener som Augustin fremhever for å vise hva som står i opposisjon mot Gudsstaten og Guds eget nærvær. Det blir tydelig gjennom *Gudstatens* tolv bøker at det fremfor alt er *vanitas* som både forårsaker og forårsakes av ondskap. Dette stand-

punktet kaster lys over kirkefaderens filosofiske syn på ondskap og det ondes problem.

Den latinske termen *vanitas* betegner og sammenfatter både *falskhhet*, *flyktighet* og *meningsløshhet*. Men Augustin presenterer *vanitas* først og fremst som motstykket til sannhet. Sannhet, sier Augustin, er ikke noe

Gud *har*, men noe Gud *er*. Videre er *vanitas* ikke bare motsetningen til sannhet, *vanitas* er uten noen form for substans, siden Sannhet og Væren er to sider ved samme sak (nemlig Gud). Derfor ska-

per forfengeligheten i det lange løp kun et vakuum for sjelen. Den forfengelige blir ubevisst lurt av sin egen *selvforestilling*, som Augustin kaller «forfengelighetens list» (*vanitatis astutia*). Slik blir sannheten vanskelig å se, ettersom den blir fordreid av egoet. Augustin drøfter dette



Den forfengelige blir ubevisst lurt av sin egen *selvforestilling*, som Augustin kaller «forfengelighetens list» (*vanitatis astutia*).

Fra academia

i tilknytning til de falne engler som er rene ånder uten fysiske begrensinger. De falne englene ble likevel

arrogante, falske og hatende, da de ble fylt med forfengelighetens list fremfor sikker sannhet, og idet de ble mer opptatt av enkeltobjekter enn hengivenhet overfor felleskapet.

Vanitatis astutiam pro certissima ueritate, studia partium pro indiuidua caritate superbi fallaces inuidi effecti sunt. (Civ. Dei, XII: 1)

Augustin sier videre at *vanitas* kjennetegnes av at mennesket søker de lavere skapte ting på en måte som holder tingene for å være endelige formål. En slik holdning til det skapte advarer han mot (Civ. Dei, XII: 6). Samtidig er søken etter lavere ting en form for kjærlighet, fordi den har sitt opphav i den frie vilje. Ifølge Augustin er vilje uttrykk for en form for kjærlighet. Han skjelner her mellom ulike typer kjærlighet:

To typer kjærlighet utgjør to typer samfunn: den Jordiske Stat preges av kjærlighet til selvet i en grad som grenser mot forakt for Gud; mens den Himmelske Gudsstat bygger på kjærlighet til Gud på en måte som grenser mot forakt for en selv.

Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui. (Civ. Dei, XIV: 28)

Det motsatte av *vanitas* er da søken etter Skaperen.

De som [egentlig] eksisterer er de som overholder Guds bud, ettersom de som ikke gjør det er ingenting, for disse vil forbli en avbildning av tomhet og ikke gjenopprettes som sannhetens avbilde.

Quicumque enim est, hoc est, custos utique mandatorum Dei; quoniam qui hoc non est, nihil est; non enim ad ueritatis imaginem reformatur, remanens in similitudine uanitatis. (Civ. Dei, XX: 3)

Formålet med skapningen er det samme for alle som er skapt som gudsbilder. Augustin advarer mot *vanitas* fordi det hindrer enkeltmennesker i større eller mindre grad å oppnå dette formålet. Gud skapte menneskets natur god, men med en fri vilje som selv velger om den vil eksistere som det den var ment for. Augustin understreker at verken mennesker eller engler er skapt fra Gud, men av Gud – begge er skapt av intet, *ex nihilo* (Civ. Dei, XII: 1). I Augustins advarsel mot *vanitas* ligger det en advarsel om at det som er skapt av intet har et driv mot intet. Men der finnes håp. Gudsstaten er både vårt anker og vårt mål – et fellesskap i sannhet og ydmykhet. Mens forfengeligheten leder oss ut på isolasjonens sti, med stolthet og selvlureri som våre eneste ledsagere, er Gudsstaten «evig sannferdig og sannelig evigvarende» (*semper ueracem et ueraciter sempiterna*; Civ. Dei IX: 21).

Hovedoppgaven min var i utgangspunktet en avhandling i latin. Ved å studere bruken av latinske termer som *veritas* (sannhet) og *vanitas* (forfengelighet/tomhet) i kontekst søkte jeg å kaste lys over filosofiske standpunkt hos en av kirkehistoriens fremste doktorer. Det negative konseptet *vanitas* kan i utgangspunktet gi inntrykk av en dypt moraliserende holdning hos biskopen av Hippo, men jeg har søkt å vise at språket i hele *Gudsstaten* er preget av termen *veritas* på en måte som overskrider det moralske perspektivet. Det som i utgangspunktet var en rent lingvistisk oppgave, ble på mange måter en filosofisk drøftelse omkring spørsmål om Gud og hans forhold til skaperverket.

Johannes Aksel von Achen har mastergrad i latin ved Universitetet i Bergen.



Kristendommen tilfredsstiller plutselig og fullstendig menneskets elementære trang til å ha hodet opp og bena ned.

G.K. Chesterton: *Ortodoksi*



© Ginasanders | Dreamstime.com

Ny litteratur



Hans Fredrik Dahl

Det glemte 1814

Håkon Harket:

Paragrafen. Eidsvoll 1814

(Dreyer 2014)

STE 1814 huskes som det norske demokratiets vugge, det åpne og det inkluderende Norges fødsel. Men 1814 er også det lukkede lands utgangspunkt. Grunnloven som ble vedtatt, handlet nemlig også om dem vi *ikke* ville ha som innbyggere i det nye landet, og som vi kanskje ennå ser på med ambivalens og skepsis: de fremmede, de uønskede, de vi innerst inne mener ikke er verdige til å leve blant oss.

Denne dobbelthet er viktig. Like mye som Grunnloven bestemte at landet var fritt, selvstendig, udelelig og uavhengelig (altså: ingen ny Kielerfred) – like mye satte den grenser for hvem som skulle ha adgang til dette landet: for jødene, jesuittene og munkene, kort sagt de uønskede innvandrere.

Utestengning som prinsipp

Hva var årsaken til at grunnlovsfedrene satte disse grenser? Og hvilken følge fikk de på lang sikt? Det kan være grunn til å stille disse spørsmål og se nærmere på be-

tydningen av de prinsippene som Grunnloven etablerte i så måte. Vi kan da fort bli enige om at friheten, den politiske frihet med folkestyre og demokrati slik den ble knesatt med maktfordelingen, er grunnleggende for landet. Og at selvstendigheten i forhold til andre nasjoner, slik vi kjempet for i 1905 og 1940, rimeligvis må ses som et grunnlovsfestet gode. Men 1814 ga oss også utestengingen av andre som prinsipp for hvordan landet skulle styres; ved begrenset innvandring, kontroll ved grensene, adgang bare etter søknad. Naturligvis sikrer Grunnloven andre prinsipper også, men disse tre, friheten, selvstendigheten og innvandringskontrollen, som etableres i første og annen paragraf i konstitusjonen, synes grunnleggende.

At utestengning er nedfelt i Grunnloven, betyr jo ikke bare at begrenset innvandring ved grensekontroll etc. kan praktiseres; det har vi spesiallover til. Og det har vi alltid hatt. I 1814 var for eksempel jøders adgang til riket begrenset av en paragraf i Christian VIIIs gjeldende norske lov, som

bestemte at jøder ikke hadde adgang til riket. Men det som står i Grunnloven, er noe annet enn lovmessige bestemmelser. Det er prinsipper som bare i ytterste fall kan fravikes, av lovgiver eller av noen regjeringsmyndighet; prinsipper som skal ligge til grunn for enhver bestemmelse – inntil Grunnloven eventuelt blir endret, hvilket som kjent helst ikke skulle skje og derfor vanskelig lot seg gjennomføre.¹

Men kan saktens spørre hvilke av de tre bærende prinsipper som har vært det viktigste i de 200 år som er gått siden 1814. Noen vil da holde på utbyggingen av det interne demokrati som noe som stadig kan forbedres. Andre vil velge å verge den nasjonale suverenitet. Vi kjenner vel alle noen som mener at folkets «nei» i 1972 er det viktigste man kan forsvare ennå. I forhold til disse edle mål er prinsippet om utestengning kanskje mindre populært, men ikke derfor uten betydning, om man tenker nærmere over saken.

Det at den norske stat fra første stund har ønsket å forhindre at bestemte religiøse og etniske grupper

kom hit, har etablert et prinsipp som godtas av alle den dag i dag, om at det må være opp til Stortinget å bestemme hvem man ville ha som innbygger. Reglene om slike ting som grensekontroll, innvandring og tilbakesending etc. er selvfølgelig i dag hjemlet andre steder enn Grl § 2 (denne paragrafen er forresten endret i 2014). Men fra første stund har vi altså hatt som *prinsipp* at staten kunne vedta hvem som skulle kunne komme inn i riket.

Hvem kan bli nordmann?

Spørsmålet er bare hvem. Hvem kan bli nordmann, eller innvåner av riket? Her har det vært forandringer, naturligvis. Jødeparagrafen falt i 1851. Fra da av var det fritt fram for jøder, definert som mosaisk troende, å bosette seg her, bortsett fra i årene 1942–45. Munkeforbudet ble opphevd i 1897, jesuittforbudet i 1956. Det vil si at staten etter denne tid ikke lenger skulle være forpliktet til

å forby innvandring fra noen av disse grupper. Det er ikke ensbetydende med at man skal være spesielt positiv overfor dem. At man kan gjøre livet surt for jøder, eller for munkar eller andre religiøse, og i praksis kanskje fordrive dem til andre land, er en sak som angår spesiallovgivningen, for eksempel ved forbud mot omskjæring av guttebarn, eller regulering av forurensende lyd (som hyppig klokkeklang fra klostre), for bare å nevne noe som har vært diskutert i de senere år. Under enhver omstendighet må vi se det slik at regler om innvandring, kvoteordninger, grensekontroll og avvisning er en del av den norske statens allmenne adgang – altså vår alles adgang – til selv å bestemme hvem og hvor mange vi skal ta imot av fremmede. Det er ikke, og det har aldri vært, fri adgang for enhver til å slå seg ned i Norge.

Ved grunnlovjubileet i år har vi fått en bok om dette, som på flere måter bryter nytt land. Idéhistorikeren

Håkon Harket's *Paragrafen. Eidsvoll 1814* handler om Grunnlovens § 2 og hvordan den ble til. Denne paragraf skulle opprinne-

lig vært en bestemmelse om religionsfrihet, så liberal som man kunne tenke seg i lys av den franske og især av den amerikanske grunnloven, som spilte en stor rolle, og av Napoleonstidens nye holdninger, som jo preget mange av de norske eidsvollsmennene. Men så ble religionsfriheten, dels av en inkurie og dels av vanvare, ikke tatt med i den endelige versjon. I stedet for en paragraf om religionsfrihet (den fikk vi først i 1964), ble den nærmest motsatt – en paragraf om restriksjoner og begrensninger. Og mest kjent ble bestemmelsen som forbød jøder å slå seg ned i Norge.

Paragrafens bakgrunn

I og med jødeforbudet har Grunnlovens § 2 bestandig vært omdiskutert. Hva kom det av at den ble innført? Og at den ikke ble opphevd i 1842, da saken kom til votering i Stortinget, men først i 1851, seks år etter at religions-



Fra første stund har vi altså hatt som prinsipp at staten kunne vedta hvem som skulle kunne komme inn i riket.

frihet for kristne var innført, i og med dissenterloven? Og at den attpåtil ble gjeninnført av nazistene i 1942? Forbudet mot jøder står som noe av en anomali i en ellers liberal konstitusjon, hva Jacob Aall allerede den gang skal ha kalt en «blodplett» på Grunnloven: «Så lenge der findes en stavelse i den norske grunnlov, som hindrer borgernes frie religionsøvelse, hviler det en blodplett på den norske forfatning», ble han i hvert fall sitert på godt hundre år etter.²

Hvor fremmed og illiberal jødeforbudet har virket, kan kanskje leses av hvordan det er blitt omtalt og oppfattet gjennom tidene. Etter tradisjonell norsk oppfatning er nemlig, som Harket skriver, *opphevelsen* av forbudet viktig og verd å skrive om. Særlig Henrik Wergelands kamp for å få strøket jødeforbudet av Grunnloven hører til den gode strid i norsk historie, som gjerne minnes. 200 sider av Oskar Mendelsohns monumentale «Jødernes historie i Norge» (1987)

handler da også om den. Tradisjonell historieskrivning har tilsvarende lagt vekt på det bisarre ved at

bestemmelsen overhodet kom inn i Grunnloven; selv nyere forfattere som behandler jødebestemmelsen inngående (Alnæs 2013, Sørensen 2002), gjør det ut fra den forutsetning at den var en anomali, et paradoks. Særlig berømt er den oppfatning at det var bøndene på Eidsvoll, anført av den «slu listerbonde» Theis Lundegaard, som fikk den inn. Embetsmennene og akademikerne, som burde visst bedre, unnskyldes. I virkeligheten, viser Harket, var det de best utdannede og mest påleste om jødespørsmålet og dens stilling internasjonalt, som drev saken igjennom. Teologen Nicolai Wergeland, professor Georg Sverdrup og sorenskriver Christian Magnus Falsen er forbudets fedre, og deres inspirasjon var «jødesakens» stilling internasjonalt.

Wergeland–Sverdrup–Falsen; man skulle kanskje tro at de mente det samme fordi de var sammensveiset, kanskje støttet hverandre som venner? Men, nei, det var

ikke tilfellet. Nicolay Wergeland var en *Eintzelgänger*, ikke påvirket av de andre to. Sverdrup og Falsen var helt ulike av intellektuell profil: den ene britisk, den andre fransk orientert, dessuten var de til uvennskap grensende i sin gjensidige animositet på Eidsvoll.

Men de kunne alle trekke på en rik litteratur av bøker og tidsskrifter til støtte for det synspunkt at jødene ville være farlig og skadelig som element i den norske befolkning. Var det illiberal å stenge dem ute? Ikke verre, mente de norske grunnlovsgivere, enn at det kunne forsvares. Det var jo ingen jøder i Norge, Christian VII's Norske Lov 6–3–1 forbød dem adgang, og eldre lov var enda strengere. De skulle altså være «fortsatt» utelukket, akkurat som jesuitter og munk, de siste hadde vært forbudte siden reformasjonen, de første siden 1700-tallet; de var altså utelukket allerede.

Nå var det de på Eidsvoll som ville at jødeforbudet i

den gamle lov skulle oppheves og jøder gis adgang. Harket yter rettferdighet også overfor dem. Noen teologer talte for at jøder

ikke skulle utelukkes. Argumentasjonen var dels liberal, med vilje til å strekke religionsfriheten (som man hadde vedtatt i prinsippet) så langt – jødene var tross alt Jesu folk. Dels var den også hva vi kan kalle humanistisk, at århundrers forfølgelser måtte gjøres godt igjen, selv om nettopp forfølgelsene hadde skapt en bestemt, ikke-forsonlig mentalitet i denne folkegruppe, som gjorde at den ofte motsatte seg assimilasjon. Men flertallet fulgte ikke denne «myke» linje. Jøder skulle «fremdeles [være] udelukkede fra Adgang til Riget», som det het i åttende grunnsetning, vedtatt som fundament for forfatningen.

Konteksten er klar nok. Bestemmelsen om jødene ble innført i religionsparagrafen, der altså også munkeordener og jesuitter kom til å bli utelukket fra riket. Den fikk den 16. mai følgende ordlyd:



Etter tradisjonell norsk oppfatning er nemlig, som Harket skriver, *opphevelsen* av forbudet viktig og verd å skrive om.

Den evangelisk-lutherske Religion forbliver Statens offentlige Religion. De Indvaanere, der bekjende sig til den, ere forpligtede til at oppdrage deres Børn i samme. Jesuiter og Munkeordener maae ikke taaes. Jøder ere fremdeles udelukkede fra Adgang til Riget.

Hensynet til statens offentlige religion

Den samlende begrunnelsen for de tre kategorier uønskede gjaldt etter sin plassering med andre ord hensynet til statens offentlige religion, som paragrafen handler om. Jødedom og katolisisme i outrert form – jesuitter og munk – truet denne religionsform, det var 1814-generasjonens mening. Dette blir så meget mer tydelig om man går tilbake til den vedtatte grunnsetningen, der jødeforbudet regnes som en uttrykkelig begrensning av det som ellers skulle gjelde – at «Alle Religions-Secter tilstedes fri Religions Øvelse». Nå ble det altså ingen slik religionsfrihet i den endelige grunnlov, uvisst av hvilken grunn.³ Men at jøder og ytterliggående papister ble listet opp slik de ble, viser åpenbart at man mente de kunne true den nye nasjonens offisielle trosgrunnlag.

I tillegg hadde forbudet mot de tre gruppene særskilte, til dels kompliserte bakgrunner. Munkeordener ble forbudt i Danmark-Norge som stridende mot Luthers lære, dels ut fra teologiske, dels ut fra kirkepolitiske prinsipper. Forbudet ble innført under Christian III og innskjerpet under senere enevoldskonger av frykt for at pavekirkens ordensgeistlige skulle drive fordekt katolsk misjon (Engelsen 2009). Jesuitter var naturligvis forbudt i riket av samme grunn, forsterket av den tiltrekning jesuittene på 1700-tallet over alt kunne øve gjennom sine overlegne skoler og universiteter. Jesuittforbudet gjaldt mange land i Europa; det sto ved lag i Norge helt til 1956. Jødeforbudet var like gammelt; det var dødsstraff for jøder for å forsøke å slå seg til i Norge, etter hvert mildnet til strenge bøter, med mindre man hadde myndigheten leide (det ble aldri gitt). Bevegrunnen var her mer komplisert – etnisk, religiøs, økonomisk, psykologisk.

Jødene ville ikke assimilere seg, dyrket pengene, hadde utviklet en mentalitet av lureri og forslagenhet overfor kristne, var kort sagt «en Stat i Staten».

Universell synd av historisk alvor

Motstanden mot jøder var dermed mer sprikende og vanskeligere å begrunne enn annen eksklusjon. Dessuten er den i perspektiv så mye mer fatal. Å være munk eller jesuittpater er jo oppnådde egenskaper, valgt av en selv og gjennomført ved utdanning/livsstil. Etnisk-religiøs tilhørighet er derimot tilskrevet, med alle de tilskrevne egenskapers dystre anklager, så som delaktighet i mordet på Jesus, barneofring, trolldom etc. Mange ville «utrydde» jødene på 1700-tallet, og forskjellige tiltak ble foreslått. Til sist ble jo utryddelsen også forsøkt, av naziststyret, med de konsekvenser for skyld og ansvar som derav fulgte. Utskillelse, utelukkelse, forbud og forfølgelse er i denne sammenheng en universell synd av historisk alvor – hvilket mange av de forfattere som siden har skrevet om 1814, etter Harkets mening tar for lett på.

Her er de argumenter som ble brukt mot jødene på Eidsvoll – og enhver vil ut av dem kunne se det allmenne i dette:

- En sann jøde kan aldri være en god borger, men vil sammen med sine trosfeller forbli en stat i staten, ikke assimilert med andre.
- Jødene religiøse lærdom anser det rettfærdig, eller endog fortjenstfullt, å bedra de kristne.
- Jødene har gjennom sin historie vist at de er et opprørske og bedragerske folk, hvis inntrengen i landet ville kunne forderve og forarme allmuen.
- Norge kan bli oversvømt med «utskuddet av denne sjakrede nasjon» med mindre det settes et forbud, som forøvrig ikke vil kunne ses urettferdig, da det bare vil opprettholde gjeldende rett (Harket s.112f., sammenhengt).

Krevende oppbygging

Det må regnes Harket til ære at han behandler sitt tema – årsaken til at vi fikk jødeparagrafen – såvidt tydelig og grundig, sentrert om den norske antisemittismens historie. Men boken har en krevende oppbygging. Først presenteres vi for opphevingen av jødeparagrafen i 1830- og 40-årene, så for tilblivelsen i 1814, først i debatten om grunnsetningene og så i lovdebatten mai 1814; så om bakgrunnen i 1700-årene og bevegelsene i Napoleons-tiden, så tilbake til det norske vedtaket igjen. Det vrimler av navn – europeiske forfattere og universitetslærere, norske aktører, fortrinnsvis som studenter i København, deretter som lovgivere og endelig som kilder for hvordan det hele gikk til i Norge denne våren, og hva de mente i ettertid. Noteapparatet er utførlig, men kildene litt forvirrende presentert, og et register med navnefortegnelse mangler helt. Likevel, det stiger opp av denne bok en fulltonende historie om den norske jødeparagrafen – hva de sentrale eidsvollsmenn leste av bøker, hvem de lyttet til, hvilke ideer de grep fatt i. I sentrum står da Wergeland, Sverdrup og Falsen, med Christie, Grøgaard og Moztfelt i annen rekke. Enda lengre ut finner vi de jødevennlige prestene Middelfart og Hount, og Grev Wedel med sitt liberale syn.



Det var ingen uskyldig bondefordom, men en avansert, akademisk teoribygning som lå bak.

Antijødisk litteratur

Hva jødeforbudets tilhengere leste av fortrinnsvis tyske antisemittiske skrifter, får vi vite i detalj. Navn som Friederich Buchholz, Jacob Friedrich Fries, Johann Andreas Eisenmenger, Johann David Michaelis, D.G.Moldenhawer og Karl Leonard Reinhold passerer forbi. Også store ånder som Voltaire, Schiller og Fichte florerer i antisemittismens panoptikon, med de omfattende debattene om jødernes historie fra Moses og Abraham, om inngangen til Kanaan og diasporaen i Spania og Mellom-Europa. Det inntrykk som spikres gjennom alt

dette, er at antijødisk litteratur spilte en stor rolle for formuleringen i Grunnlovens § 2. Det var ingen uskyldig bondefordom, men en avansert, akademisk teoribygning som lå bak.

Ser man bredt på det, uten å vurdere den enkelte forfatter opp mot den andre i henseende til jødevennlighet og -fiendtlighet (hvis det er mulig), må man nesten beundre disse 1700-tallsforfattere for dere friske fordomsfrihet, idet de i en herlig blanding av barnetro og empirisme debatterer emner som er sjelden vare i dag. Det gjaldt, kan man si, jødefolkets berettigelse som utvalgt av Gud. Hva var den egyptiske innflytelse over en skikkelse som Moses; var han egentlig mer egypter en israeler? Gosen, hva var det? Uttoget fra Egypt, hva innebærer denne episode? Hvor «ledig» var egentlig Kanaans land for israelerne? Hva betyr Gammeltestamentets insistering på monoteisme, og hvilken funksjon hadde

messianismen, f.eks. i Salmene? I denne, skal vi kalle den deistiske, diskurs om Det gamle testamentet og dets status som sannhetskilde, var det elemen-

ter som utvilsomt må forstås antisemittisk. Det gjaldt å se kritisk på jødefolket og dets påståtte historie. Men den er fascinerende også, som et slags mellomstadium mellom bokstavtro lesning og «fornuftig» tolkning, mellom teologi og empiri, som Harkets fremstilling løfter interessante fliker av.

Synet på jødene på Eidsvoll hang utvilsomt sammen med aktørenes bredere oppfatning av Det gamle testamentets jødedom, slik de kjente den fra den tradisjonelle overlevering, og slik de fikk innblikk i gjennom opplysningstidens moderne diskurs. Alt dette blandet seg med den personlige erfaring de selv hadde fått i København, eller hørt fra andre byer i Europa, av pågående tekstilselgere og ivrige pengevekslere i gatebildet, fattige som rike, som kunne gi dem inntrykk av at jøder var annerledes og ikke «passet» i Norge.

Ny forståelse av 1814

Med dette har vi etter min mening fått en ny forståelse av 1814. Tradisjonelt har de antiliberale utestengningsbestemmelsene blitt behandlet heller kortfattet, nesten unnskyldende, i litteraturen om 1814. De representerer beklagelige avvik fra en ellers liberal kurs; i denne forbindelse er jødeforbudet betegnet som «paradoksalt» og «motstridende» av mange forfattere, fra Sars og Koht og nedover. Meget få har tematisert det iøynefallende poeng at kravet til borgerne om å oppdra barna i evangelisk-luthersk tro, egentlig var ment som en garanti mot «falske» jøder, altså jøder som ville la seg døpe, men lot kommende slekter forbli tro mot jødedommen. Frykt for den slags var alminnelig, også på Eidsvoll. De andre utestengingene, av jesuitter og munkeordener, er nærmest hoppet over av historikerne. J.A. Seip mener endog at det var «liberalt» å forby munker og jesuitter i Norge, ettersom de selv sto for noe helt annet enn et liberalt samfunnssyn. Annerledes tenkende står altså ikke høyt i kurs blant norske historikere heller.

I stedet for en lett og unnskyldende tilnærming, får vi her en tung. Særlig går dette ut over Falsen. Han skildres gjerne som en handlekraftig høvdingstype, rask og rettskåren, forbilledlig som grunnlovsfader, f. eks. av Koht i *Norsk Biografisk Leksikon* (1929). Nå blir han en tungt pålest antisemitt, undersøkt i detalj med hensyn til lesning og bokbestilling.

Nesten for tung? Det kan man spørre når Harket går så langt som til å inkludere Ludvig Holberg i den mørke, antijødiske tradisjon, på grunn av en sitering Holberg utsettes for av en annen forfatter. Det er nok en overdrivelse. Holbergs *Jødiske Historie* (1742) er en saklig og sober fremstilling og ble derfor lite brukt av samtidige teologer, som var opptatt av jødefolkets delaktighet i mordet på Jesus og andre teologiske forhold. *Jødiske historie* er virkelig ikke antisemittisk i tendens, i motsetning til Voltaire, for eksempel. «Voltaire var racehader. Det finder man ikke gnist af hos Holberg, tvert i mod», sier

Langslet (2002: 197). Nei, ikke alt er antisemittisme. Det må man huske, selv i historien om 1814.

Den norske antisemittismens videre historie

Jødeparagrafen ble altså opphevd ved grunnlovsbeslutning i 1851. Men den norske antisemittismen var ikke slutt med det. Det kan være grunn til å minne om dette, selv om Harket setter punktum i 1814. Hundre år senere dukket det nemlig opp et politisk parti som mente at beslutningen burde gjøres om og den opprinnelige ordlyd gjeninnføres. Nasjonal Samlings ledende tillitsmenn gikk inn for dette før valget i 1936, partiføreren selv et par år etter. Og Quisling fikk anledning til å gjøre noe med saken da han med tysk støtte i 1942 dannet regjering. Riktignok sa det konstitusjonelle grunnlag for denne såkalte nasjonale regjering ikke noe om grunnlovsendringer, slik at gjeninnføringen av jødeforbudet i § 2 ikke foregikk etter forhåndssatte prosedyrer. Det ble likevel vedtatt av ministerpresidenten og proklamert fra Slottet den 12. mars 1942. Bestemmelsen innebar imidlertid en endring i forhold til 1814 som har vært lite påaktet av historikere. Grunnlovsfedrene hadde den gang, som vist, lagt en viss vekt på begrepet «fremdeles» – «Jøder ere fremdeles udelukkede fra Adgang til Riget». Ordet viste til Christian VII's Norske Lov og indikerte dermed at jødeforbudet var en fortsettelse av den rådende tilstand, noe som var av betydning for mange. Ordet ble borte nå. «Jøder ere udelukkede fra Adgang til Riget», proklamerte Quislings regjering. Det var utvilsomt en skjerpelse.

Enda mer ble paragrafen skjerpet da den ble oversatt til tysk og gjengitt i flere tyske aviser som en nyhet fra Norge, med «Adgang» oversatt med *Aufenthalt*, og ikke det riktigere *Zutritt*. Det kunne dermed se ut som regjeringen Quisling forbød jøder å oppholde seg i riket. Denne forståelse ble også lagt til grunn av SS, som påskudd til å få alle jøder arrestert og deportert høsten 1942. Man løste jo jødeproblemet overensstemmende med den norske regjeringens vilje, erklærte SS-offiser Wilhelm Wagner i rettssaken mot Quisling i september 1945. Det samme

hadde han sagt til den svenske journalisten Benkt Jerneck i 1942; arrestasjonen og deportasjonen var et rent indre norsk anliggende, forsikret han. SS forsøkte altså å vri seg unna ansvaret. Men bar det like fullt, som egenmek-tig ansvarlig for å ha deportert og drept jødene.

Skjønt et medansvar hviler på det parti i Norge som gikk inn for å ta det fatale jødeforbudet tilbake igjen i Grunnloven.

Hans Fredrik Dahl (f. 1939) er historiker og pro-fessor emeritus ved Universitetet i Oslo. Han har tidligere vært kulturredaktør i Dagbladet.

Litteratur

- Alnæs, Karsten: *1814. Miraklenes år* (Oslo: Schibsted 2013)
- Engelsen, Bente: *For sjelens salighet og rikets sikkerhet. Munkemot-standens idehistorie i Norge fra reformasjonen til Eidsvoll 1814*. Masteroppgave i idéhistorie (Oslo, UiO 2009)
- Harket, Håkon: *Paragrafen. Eidsvoll 1814* (Oslo: Dreyer 2014)
- Mendelsohn, Oskar: *Jødernes historie i Norge gjennom 300 år* (Oslo: Universitetsforlaget 1969)
- Langslet, Lars Roar: *Den store ensomme. En biografi om Ludvig Hol-berg* (København: Gyldendal 2002)
- Sverdrup-Thygeson, Ulrik jr: «Grunnlovens forbud mot jesuitter og munkeordener», i *Institutt for offentlig retts skriftserie* 2/2010 (Oslo: UiO)
- Sørensen, Øystein: *Kampen om Norges sjel*. Norsk idehistorie, bind 3 (Oslo: Aschehoug 2001)

Noter

- 1 «Viser Erfaring, at nogen Deel af denne Kongeriget Norges Grundlov bør forandres, skal Forslaget derom fremsettes paa et ordentlig Storting (...) Dog maa saadan Forand-ring aldrig modsige denne Grundlovs Principier ...» § 112, 1814-versjonen.
- 2 Sitert etter Sverdup-Thygeson, s. 67.
- 3 Furre mener at dette var bevisst, mens historikere ellers er av den mening at utelukkelsen skyldes en forglemmelse, se Engelsen, s. 77.

Sigbjørn Olsen Sønnesyn

Mellomalderliturgiens Ande

Kristin Nordseth (red.), Elise Kleivane (overs.) & Sigurd Hareide (innl.):

Messuskyringar: Norrøne messeforklaringer i norsk oversettelse.

Festskrift til førsteamanuensis Jan H. Schumacher

(St. Olav forlag 2014)

SE Mellomalderkyrkja sitt forhold til den heilage messa og det teologiske grunnlaget den var tufta på, kan ofte virke djupt paradoksalt. På den eine sida var det i mange hundre år teke som grunnleggande sant at Kyrkja vart konstituert som Guds lekam på jorda gjennom å ta del i Hans lekam i nattverden. Kyrkja var Guds *Corpus Mysticum*, i kraft av å vere bustad for Hans lekam og blod i alterets sakrament. Det liturgiske og sakramentale livet til Kyrkja var såleis sjølv livsgrunnlaget, til og med livsprinsippet, for den institusjonelle Kyrkja. Men på den andre sida kan det synast som om akkurat dette liturgiske og sakramentale momentet var fjernt frå det store fleirtalet av kyrkjemedlemmer – kyrkjelege handlingar gjekk føre seg på eit språk som berre ein liten elite kunne; det var basert på ein tekstkultur som berre eit fåtal høgt utdanna menneske fullt ut tilhørde; og nokre av dei mest sentrale delane av liturgien gjekk føre seg i det stille, utan at kyrkjelyden hørde eller såg kva som hende ved alteret. Kva samanheng kan det vel

ha vore mellom to så motstridande element? Kva oppleving av den mystiske og sakramentale einskapen mellom kyrkjemedlemmene og mellom Kyrkja og Gud kan lekemedlemmene av mellomalderkyrkja ha hatt?

Me har no fått eit godt grunnlag for å trenge gjennom dette paradokset i norsk samanheng i festskriftet til kyrkjehistorikaren Jan H. Schumacher. For første gong vert dei viktigaste forklaringane av Kyrkja sin liturgi på mellomalderens folkespråk utgjeve i moderne omsetjing utarbeidd av Elise Kleivane, ramma inn på den eine sida av Sigurd Hareide si grundige og spennande innføring i kjernepunkta til liturgiens teologi i mellomalderen, og på den andre sida av Oskar Skarsaune sitt portrett av fagmennesket Schumacher. Som Elna Strandheim sin bibliografi over Jan Schumacher sin faglege produksjon syner, har han gjennom ein mannsalder arbeid for å få ei stadig djupare innsikt i mellomalderens fromheitsliv og formidle denne innsikta både til fagfeller og eit breiare publikum. Denne boka hyller Schumachers virke både

direkte gjennom ei framheving av det han har bidratt med, og indirekte, men kanskje vel så djupt, gjennom å presentere eit viktig og originalt bidrag til det prosjektet Schumacher har arbeidd med å realisere. Til saman gir denne boka såleis eit viktig grunnlag for å forstå mellomalderens andelege liv, og ein verdig hyllest til ein kyrkjehistorikar som gjennom eit langt yrkesliv har gitt eit stort og varig bidrag til denne forståinga.

Ryggraden i boka er Elise Kleivane si framifrå omsetjing av dei viktigaste norrøne tekstane som søkjer å forklare innhaldet i messa og andre liturgiske og sakramentale handlingar. Men sjølv når ein får presentert desse tekstane omsett til klart og tydeleg nynorsk, er innhaldet ikkje utan vidare intuitivt forståeleg for eit moderne publikum. Kjeldetekstane har difor fått ein utførleg introduksjon av Sigurd Hareide. I dette innleiingssessayet vert tekstsjangeren dei norrøne tekstane går inn i, forklart og kontekstualisert i

ein større og meir universell samanheng. Hareide skisserer grunnstrukturen i messeliturgen i mellomalderen, og syner korleis dei ulike delane av denne liturgien vart forstått teologisk frå kyrkjefedrene og inn i mellomalderen. Lik bibeltolkinga var og tolkinga av liturgien innretta mot å hente ut den allegoriske, spirituelle kjernen som fanst under den språklege overflata. Guds Ord overlevert i Bibelen vart levande i den einskilte truande gjennom meditativ bearbeiding av teksten slik at meiningsrikdommen gradvis vart avdekkja, og eit møte med teksten kunne lede til eit møte med den levande Kristus. Slik vart også messa forstått; dei ulike tekstane og handlingane symboliserte ei djupare og meir sann grunnmening som den einskilte deltakar i det liturgiske livet kunne få del i. Slik kunne også den organiske eininga mellom Bibel og liturgi synleggjerast. Hareide presenterer sentrale liturgisk-teologiske tekstar frå mellomalderens rike tradisjon



Ryggraden i boka er Elise Kleivane si framifrå omsetjing av dei viktigaste norrøne tekstane som søkjer å forklare innhaldet i messa og andre liturgiske og sakramentale handlingar.

for å syne korleis den universelle Kyrkja kommuniserte og understreka meiningsinnhaldet og meiningsrikdommen i liturgien og i Skrifta for dei truande. Dei norrøne tekstane omsett i boka, inngår i denne teologiske tradisjonen, anten som meir eller mindre direkte omsetjingar av latinske tekstar, eller tydeleg og gjennomgripande inspirert av denne teksttradisjonen. Hareide maktar på imponerende vis å gjere framstillinga omfamnande nok til at djupna i tradisjonen kjem fram, utan at essayet hans druknar i detaljar og det enorme kjeldetilfanget som finst. Lesarar som vert inspirert av hans framstilling, vil kunne glede seg over at grunnmaterialet Hareide byggjer på er stort og fascinerande, og Hareide si framstilling er ein framifrå guide ikkje berre til dei norrøne tekstane som fylgjer i denne boka, men også til den teologiske tradisjonen som heilskap.

Etter denne introduksjonen fylgjer kjeldetekstane.

Omsetjinga til Elise Kleivane maktar etter denne meldaren si mening både å presentere innhaldet i grunntekstane på klart og forståeleg norsk, og å halde på den eigenarten som denne

tekstsjangeren har i seg. Dette krev at lesaren brukar tid og merksemd på tekstane, men denne innsatsen betalar seg i form av eit fascinerande innblikk i ei tankeverd og ein andeleg røyndom som for oss kan vere framand, men ikkje i siste instans uforståeleg eller ugjenkjenneleg. Omsetjinga er akkompagnert av eit rikt noteapparat som forklarar einskildpunkt i grunnteksten, og som eit appendiks er der også konsise kommentarar til kvar einskild tekst som er omsett. Kleivane og Hareide har lagt ned eit imponerende arbeid – og ikkje minst eit fruktbart samarbeid – som både gir lesaren innsikt i kjeldeteksten slik den er, og i den meiningsrikdommen grunnteksten søkjer å presentere.

Den siste bolken i boka dreier fokus mot Jan Schumacher, hans vitskaplege produksjon og hans profil som fagmenneske. I det fascinerande og tydeleg ekteføyte portrettet Oskar Skarsaune teiknar av Schumacher, kjem det klart fram at kyrkjehistorie slik Schumacher har praktisert den, ikkje kan sjåast som isolert frå samtidige og tidlause teologiske problem og diskursar – der er i Schumacher sitt faglige virke eit symbiotisk forhold mellom historiske og praktisk-teologiske perspektiv. Denne boka er ei verdig markering av Schumacher sitt forfattarskap også på dette punktet. Dei norrøne messeforklaringane slår på mange måtar beina bort under dei seigliva mytane om at den latinske liturgien i mellomalderen nødvendigvis var framandgjerande for fleirtalet av dei truande. Samstundes har desse historiske elementa også kraft og relevans for mange av vår tids teologiske og liturgiske stridsspørsmål, ikkje minst i den stadig nærværande spenninga mellom liturgireformar retta mot forenkling på den eine sida og trufastheit mot liturgiske tradisjonar på den andre. Me kan ha eit rettmessig og realistisk håp om at både Jan Schumacher sitt forfattarskap og tekstane i festskriftet som feirar han, kan bere frukt også i samtidige debattar i tida som kjem.

Sigbjørn Olsen Sønnesyn (f. 1977) er utdanna mellomalderhistorikar og har tidlegare hatt stillingar ved Universitetet i Bergen og Københavns Universitet. Han er for tida lærar i den vidaregåande skulen.

Steinar R. Wiik

Verdensroman fra Røros

Eiliv Grue:

Mesterverket: Johan Falkbergets Nattens Brød

(Vidarforlaget 2012)

Eiliv Grue:

Kølfogden Hedstrøm: Mysteriet i Falkbergets diktning

(Fjellheimen Forlag 2013)

 «Her akter jeg å gjøre en verdensroman – intet mindre.» Disse ord skrev den ellers så beskjedne Johan Falkberget (1879–1967) høsten 1942 til sin venn Karl Skancke. Han var nesten 60 da han i 1937–1938 begynte arbeidet med det som skulle bli en tetralogi på over 2000 sider. Da hadde han bak seg de historiske romanverkene *Den fjerde nattevakt* og *Christianus Sextus*.

Ordene om verdensromanen siteres av Falkberget-kjenneren Eiliv Grue i *Mesterverket*. Tidligere har Grue utgitt *Kølfogden i Johan Falkbergets Nattens brød* og *Ordsmeden på Ratvolden* (2009, begge på Christianus Sextus forlag). Grue (født 1934), utdannet adjunkt og med MA fra University of California, Santa Barbara, har arbeidet som lærer, rektor og forlagssjef i Pedlex Norsk Skoleinformasjon, og bor nå på Røros. Han skriver selv i en annen forbindelse: «Den våkne leser ser raskt at mange av Falkbergets formuleringer er som edelstener hentet fra fjellets dyp.» Med sine to siste Falkberget-bøker er det hans store fortjeneste at han for en ny generasjon lesere

på ny markerer dikterens aktualitet og plasserer *Nattens brød* som juvelen i kronen. Grues kildekritiske grunnforskning (som i boken om kølfogd Hedstrøm til dels også er fenomenologisk orientert) er medrivende lesning og viser stor forståelse for det religiøse.

Grue har inngående kjennskap til Johan Falkbergets liv og virke og trekker frem biografiske opplysninger for å belyse hvor nært knyttet hele forfatterens orientering er knyttet til farens litterære interesser: Bibelen og Victor Hugos romaner.

Hele sitt voksne liv var Bergstadens dikter medlem av Arbeiderpartiet. I 1931–1933 representerte han det også på Stortinget, men han hadde liten sans for rikspolitikken – kommunalpolitikken interesserte ham desto mer. Kanskje ikke så rart, for han var også aktiv som avisredaktør, først fra 1906 for *Nybrott for Smaalenenes Social-Demokrat* i Fredrikstad (som nå heter *Demokraten*). I 1910–1920 skrev han i Kristiania-tidsskriftene *Agitatoren* og *Det tyvende aarhundrede*, begge publikasjoner

med markert sosialist profil. Etter å ha vært aktiv i motstandsbevegelsen hele krigen, ble han 1945 redaktør av *Fjell-Ljom* på Røros.

Noen revolusjonær ble Falkberget aldri, det skyldtes hans dype forankring i den kristne tro. Hele sitt liv stod han frem som en av de få kristensosialister i Norge, ved siden av Karslsøy-presten og riksmålsmannen Alfred Eriksen. Hva Falkberget kjempet for, var solidaritets-tanken i kristendommen og den sosiale rettferdighet som Hugo forfektet.

Disse fundamentet i hans liv gjenspeiles naturligvis også i hans diktning. *Nattens brød* er en syntese av dem. Grue skriver i *Mesterverket*:

An-Magritt er på mange måter tidløs, født som lausunge av en flyktning, båret inn i en brutal verden av en voldtatt kvinne som spott og ondskap tok livet av. Da Kiempe-Ane gjorde ende på sitt liv, ble en ydmyket straffange – Kiempen – barnets oppdrager og ledende hånd. Hun fikk en gåtefull, men også god oppdrager i sin bestefar. Han innprentet henne De ti bud og Davidssalmene – det han lærte på tukthuset.

Som dikter ble Johan Falkberget stor heder til del. Akkurat som Tarjei Vesaas, kunne han i høy grad ha fortjent en nobelpris. Begges «uhell» var at Norge på 25 år fikk tre – Bjørnstjerne Bjørnson i 1903, Knut Hamsun i 1920 og Sigrid Undset i 1928.

Derimot fikk han 1949 folkegaven «Hjertenes nobelpris». Statens diktergasje ble han tildelt 1930. Den ble på 85-årsdagen 1964 omgjort til Statens æreslønn. 1950 ble Falkberget æresdoktor ved Stockholm Högskola, 1960 ble han kommandør med stjerne av St. Olavs Orden, og i 1964 fikk han på 85-årsdagen Borgerdådsmedaljen i gull.

Sigrid Undsets romaner om Kristin Lavransdatter er trygt plassert i vår katolske middelalder, en storhetstid før det mange har kalt «danskeiden» og betraktet som

en ulykke for Norge. Det er Falkbergets store fortjeneste at han gjennom *Den fjerde nattevakt*, *Christianus Sextus* og *Nattens brød* har vist hvordan nettopp bergverksdriften på Røros og dens betydning for Kongsberg var nasjonsbyggende og med på å legge grunnlaget for vår nasjonale frigjøring og den grunnlov vi har feiret i år.

Hva de fleste voksne nordmenn i dag kanhende forbinder med *Nattens brød* og An-Magritt, er Arne Skouens mesterlige filmatisering med en skjellsettende Liv Ullmann i tittelrollen (1969). Grues viktige og store innsats for vår forståelse av Johan Falkbergets diktning kan forhåpentlig bety en renessanse for vår Falkberget-interesse.

Steinar Rivedal Wiik (f. 1948) er mag.art., legdominikaner og tidligere redaktør.

Olav Hovdelien

Franseffekten

Massimo Introvigne:
Il segreto di Papa Francesco
(Sugarco Edizioni 2013)

STE Den begeistring og hyllesten som er blitt Jorge Mario Bergoglio (1936–) til del etter at han ble valgt til Den katolske kirkes overhode 13. mars 2013, var det neppe mange som forutså. Han tok som kjent navnet Frans ved utnevnelsen, etter Frans av Assisi, som den første i paverekken. På kort tid ble han en av verdens mest omtalte personer. Oppmerksomheten rundt pave Frans toppet seg ved at han ble kåret til «årets person» av *Time Magazine* i 2013. Det er i og for seg ikke noe nytt at pavevalg møtes med en sterk medieinteresse. Det så vi også ved pave Johannes Paul IIs død i 2005 og det etterfølgende valget av pave Benedikt XVI. Men nå ser det ut til at oppmerksomheten rundt paven har nådd nye høyder.

Den som har vært i Roma etter valget av pave Frans, har kanskje også lagt merke til noen endringer? Oppslutningen rundt pavemessene og onsdagsaudiensene ute på Petersplassen har tatt seg kraftig opp. Nå settes de karakteristiske grå plaststolene ut nesten helt ned til gjerdet som skiller plassen fra biltrafikken i gaten nedenfor

det avspærrede feltet. Stemningen er nesten festivalaktig på de ukentlige massemønstringene, som nå holdes uten-dørs hele vinteren. Én ting er likevel «vattikanturismen», noe annet er om valget av Bergoglio som pave også har ført til større engasjement blant Kirkens vanlige medlemmer. Er det mulig å påvise en «franseffekt» for eksempel i form av større gudstjenestedeltagelse eller ved at flere søker skriftemål?

Inspirert av en artikkel av den kjente Vatikan-korrespondenten Andrea Tornielli, bestemte den italienske religionssosiologen Massimo Introvigne (1955–) seg for å teste hypotesen om en «franseffekt» med kvantitative sosiologiske verktøy, for om mulig kunne påvise om flere vanlige italienere har søkt til Kirkens gudstjenester nå etter valget av pave Frans. Introvigne er en av Italias mest aktive religionssosiologer og har en omfattende faglig og vitenskapelig produksjon bak seg. Han har særlig arbeidet med nyreligiøsitet og ikke-kristne religioner og regnes som en internasjonal kapasitet på dette

feltet, blant annet gjennom arbeidet med å bygge opp et eget forskningssenter, *Center for Studies on New Religions* (CESNUR). Resultatene fra undersøkelsen om frans-effekten har Introvigne publisert i boken *Il segreto di Papa Francesco* (Milano, 2013).

Introvignes surveyundersøkelse har vært rettet inn mot 200 italienske menighetsprester og ordensfolk, ut fra tanken om at det er disse som er best kvalifisert til å si noe om en eventuell franseffekt i form av økt gudstjenestedeltagelse. Spørreskjemaet er spredt ut til prestene blant annet gjennom Twitter og Facebook. 53 % rapporterte at de hadde opplevd en økning av deltagere i messer og skriftemål. Denne første delen av undersøkelsen ble gjort allerede i april 2013, bare en måned etter valget av pave Frans, og som Introvigne påpeker, er det nærliggende å anta at en slik økning i entusiasme er flyktig og vil gå over i løpet av noen uker.

For å finne ut om valget av pave Frans også har medført en mer varig økning i antallet kirkegjengere i Italia, gjentok Introvigne og hans medarbeidere undersøkelsen et halvt år senere, i november 2013, nå rettet inn mot 250 menighetsprester og ordensfolk. Resultatet var at franseffekten rapporteres å være tilstede hos 50,8 % av respondentene. Et halvt år etter den første undersøkelsen, og syv måneder etter begynnelsen av Frans' pontifikat, viser altså franseffekten ingen tegn til å avta, men snarere en konsolidering.

Som Introvigne påpeker, er det snakk om et relativt lite utvalg, noe som gir grunn til å være forsiktig med å trekke for bastante konklusjoner. Men hvis resultatene generaliseres til å gjelde for hele Italia, er det snakk om at hundretusener av mennesker er kommet nærmere Kirken etter valget av pave Frans. Dette er, som Introvigne selv påpeker, «en solid og spektakulær effekt». Introvigne tar likevel noen forbehold og presiserer at dersom franseffekten skal vedvare, kreves det en bevissthet – særlig blant prester – hvordan Kirken tar imot de kirkesøkende og tilbyr en god og åpen reintroduksjon til den katolske tro.

Boken om pave Frans' hemmelighet foreligger dessverre foreløpig bare på italiensk.

Olav Hovdelien er føsteamanuensis ved Høgskolen i Oslo og Akershus.

P. Rory Mulligan SM

Et betimelig korrektiv

Fredrik Heiding SJ:

Ignatian Spirituality at Ecclesial Frontiers

(Lulu: New York 2012)

SJE Ignatius av Loyolas *Åndelige øvelser* (1548) har en kirkelig dimensjon. Denne må ikke fortrenses av samtidens individualisme og trang til selvrealisering. Dette er brodden i svenske Fredrik Heidings doktoravhandling, som ble skrevet ved Oxford Universitet for et par år siden.

Heiding bebreider mange populære og til og med seriøse forfattere som William Barry, Margareth Silf og G. W. Hughes, for å gi etter for tidsånden og for å presentere de åndelige øvelser løsrevet fra deres kirkelige sammenheng. Dermed blir de troende som vil følge Ignatius' plan, populært kjent som *Den 30 dagers retrett*, snytt for en berikende del av det Ignatius har gitt oss.

Som kjent tilbyr Ignatius en plan med råd til åndelige veiledere som vil støtte en retrettant i å la seg omvende helt til en Kristi disippel. Det hele inngår i tjeneste for Guds kall til vedkommende, og øvelsene preges av prosess, drevet frem av refleksjon over egne erfaringer i bønn. Retrettanter skal hjelpes til å lytte til Gud og til

å være tro mot ham, slik han gir seg til kjenne for dem. Dette gjør det mulig å anvende Ignatius' øvelser over konfesjonelle grenser. Men som Heiding påpeker, vil en balansert kreativ, men kritisk holdning til den kirkelige tradisjon og kulturelle sammenheng som Ignatius befant seg i, være til stor berikelse for dem som vil følge hans råd.

Den kirkelige dimensjon utfordrer både den som leder og den som følger de åndelige øvelser, til å utvide sine personlige horisonter og samtidig også sine kirkelige horisonter, påstår Heiding. I lys av Ignatius' instruksjoner avdekker han kirkebilder som er preget av prosess, utvikling, ny erfaring og åpenhet. Leseren kan ha inntrykk av at målet for avhandlingen er å tolke Ignatius' regler for å «føle» (*sentire*) sammen med Kirken, men boken er også langt på vei et overblikk over ekklesiologiens varianter og utvikling siden 1500-tallet.

Heiding har veldig sans for Philip Endeans refleksjoner om de ignatianske reglene,¹ ikke minst hans tolkning

av Ignatius' regel nummer 13: å «føle» sammen med Kirken. Den uheldige uttalelsen om å føye seg for Kirkens ledelse i tilfeller hvor ledelsen sier at hvitt er sort, får et litt mildere preg når han understreker at det bare gjelder sekundære fakta, ikke det vesentlige. Og videre at det bare gjaldt uttalelser, *pronuntiare*, ikke egen overbevisning. Setningen etterlater likevel en dårlig smak i munnen hos oss i dag, men det er sannsynlig at Ignatius bare siktet til en type lojalitet som den som for eksempel en talsmanns for et styre, utviser når han svarer på journalisters spørsmål.

Ulike kirkebilder

Hva mener Heiding med «frontiers»? Han bruker ofte «horizons» nærmest som synonym, og i omtale av boken på svensk bruker han oftest «gränsland». «Frontiers» på engelsk antyder slutten på det kjente, en begrensning som viker unna ettersom man nærmer seg den, noe som på norsk likner mer på horisonter enn på grenser som stenger eller markerer slutten på noe. Han ser en utfordring for Kirken generelt og for ledere av de åndelige øvelser spesifikt, i hvert nytt landskap, hvert paradigmeskifte, i tenkemåte eller samfunnsforståelse, som kommer med personlig utvikling eller samfunnsendringer. Det er nettopp i slike grenseland at Kirken kan være hjemme, kan være det den er kalt til å være, ifølge Heiding.

Noe av det mest interessante i boken, er oversikten over teologer som har prøvd å få forståelse for at det finnes berettigede, men divergerende kirkebilder, med de ulike metaforer de har anvendt for å formidle disse innsiktene. Hugo Rahner brukte metaforen polyfoni for å beskrive de ulike toner som Den Hellige Ånd gir Kirken, toner som han trodde at Ånden selv ville føre til en fullkommen harmoni. Santiago Madrigal insisterte på at for



Han ser en utfordring for Kirken generelt og for ledere av de åndelige øvelser spesifikt, i hvert nytt landskap, hvert paradigmeskifte, i tenkemåte eller samfunnsforståelse, som kommer med personlig utvikling eller samfunnsendringer.

Ignatius var den hierarkiske kirke heller mystisk (bl.a. som Kristi brud) enn strukturell. Han tar også med Jon Sobrinos utfordring til Kirkens ledelse om å lytte til profetiske stemmer, særlige de fattiges nød. Sveitseren Raymund Schwagers forståelse av Kirken som drama, spiller på vekslings mellom kirkelig hovmod og ydmykende nederlag og den gjentatte renselse vekslingen fører med seg, frem til endetidens oppklaring og harmoni. Denne virker meget inkluderende ikke bare av anderledes troende, men til og med av ateister som kan korrigere de kristnes ureflekterte fromhet eller åndeliggjøring.

«En pilegrimskirke i rom og tid» er den metafor som Heiding foretrekker selv. Med den forutsetter han åpenhet hos individet, både den som gir og den som gjør de åndelige øvelser, at de skal være mottagelige for impulser fra Den romersk-katolske kirke, og samtidig forutsetter han åpenhet for nye idéer og impulser

utenfra hos kirkelige ledere, hierarkiske så vel som pastorale, åndelige veiledere inkludert. Han mener slett ikke at det er nødvendig å bli katolikk for å få fullt utbytte av de åndelige øvelser, bare en har tilstrekkelig med

innsikt i Kirkens lære og er mottagelig for impulser derfra.

Samtalens dynamikk

Hva selve den åndelige veiledningssamtalen angår, anvender Heiding tankene til den kanadiske filosof Charles Taylor.² For Taylor er det personlige individ å finne i samspillet mellom mennesker. Heiding sier at da må det være nettopp der man skal lete etter og finne Guds vilje, heller enn i isolasjon. Dialog med en åndelig veileder etablerer allerede en kirkelig dimensjon, og samspill med det kirkelige fellesskap bare forsterker individets enstående identitet og kall. Deretter bruker Heiding flere

tanker fra den tyske filosof Hans-Georg Gadamer for å understreke hvordan både forfatteren og leseren som forfatteren skrev for, utgjør en del av konteksten for hver tekst, og er med på å definere budskapet slik det formidles, gjennom det Gadamer ville kalt en sammensmelting av horisonter.

Gradvis bygger Heiding opp et troverdig resonnement for den metafor han personlig mener er mest formålstjenlig av alle, nemlig å se Kirken som et pilegrimsfolk, som møter utvikling og endringer som helt normale utfordringer. For å underbygge dette, gir han oss et dypdykk i Karl Rahners ekklesiologi. Kirken ansees for å være et ekte tegn på Kristus, altså et sakrament, men samtidig syndig, til og med i dens ledelse. Symbolsk sagt er Kirken et skadet tegn på den korsfestede og er i ferd med å helbredes i hans sår under sin vandring i rom og tid. Et slikt kirkelig panorama kan være av uvurderlig berikelse for den som følger de åndelige øvelser.

«The missing link?»

Det kan tenkes at Heidings bidrag utgjør nettopp det som har manglet for at de åndelige øvelsers fornyende energi kan føre til større kirkelig fornyelse. Hans kritikk er hovedsakelig rettet mot amerikanske forfattere, ikke på grunn av innholdet i det de skriver, men kun på grunn av det de fortrenger eller har glemt.

Hva med tilstanden her hjemme i Norge? Også hos oss er ignatiansk spiritualitet i medvind, det holdes kurs om åndelige veiledning, og det er blitt opprettet flere retrettsteder som tilbyr opphold og veiledning.³ De fleste er inspirert av Ignatius av Loyola og bruker flere elementer av hans øvelser, men kvier seg for å ta hele hans program. Blant de få som holder seg helt konsekvent til Ignatius, er selvfølgelig det katolske St. Joseph retrettsenter på Grefsen.⁴ Siden interessen for Ignatius her hjemme er størst blant kirkelig engasjerte, er Heidings kritikk ikke fullt så relevant for oss som i engelsktalende land. Likevel må vi være på vakt for ikke å la øvelsene og veiledning misbrukes bare til individets selvrealisering.

Det er sannelig å håpe at noen av de ivrige forfattere som Heiding kritiserer, kan forstå hans anliggende og formidle den kirkelige dimensjon i fremtidige artikler og bøker. Hans bok tynges av et akademisk språk og en møysommelig struktur. For å nå det store flertall av åndelige veiledere må det foreligge en lettlest utgave, sannsynligvis omredigert, med Heidings siste kapittel med praktiske eksempler som innledning. Dermed blir leserne motivert for å følge hans måte å sette Ignatius i den riktige kulturelle og historiske sammenheng, og til å ta til seg hans utfordring til alle kristne, ledere så vel som fotfolk, om å våge seg mot nye horisonter, for der å erfare Guds nærvær og sette evangeliet ut i livet.

Rory Mulligan (f. 1939 i Dublin) er maristpater. Han har virket i Norge siden 1969 og har siden 1991 vært tilknyttet St. Joseph retrettsenter.

Noter

- 1 Philip Endean SJ var Heidings mentor i Oxford under arbeidet med avhandlingen.
- 2 Charles Taylor, Montreal, er mest kjent for bøkene *Sources of the Self* og *A Secular Age*.
- 3 Presteforeningen i Dnk har holdt kurs på grunnlag av bl.a. boken *Å gi åndelig veiledning* av jesuittene W. Barry og W. Connolly (Follese: Efrem forlag, 2008).
- 4 Fra 1991 på Nesøya og siden 2007 på Grefsen. St. Josephsøstrene ble stiftet i 1650 av J.P. Médaille SJ, som ga kongregasjonen Ignatius' spiritualitet og grunnregel.

Morten Erik Stensberg

Blant teologiske skurker og helter

Tom Egeland:

Den 13. disippel

(Aschehoug forlag 2014)

 *Den 13. disippel* ble trykt i et førsteopplag på 50 000 og nådde bokhandlerne i mai. Tom Egeland selv karakteriserer boken som en «teologisk thriller». Det er først og fremst det den er, men romanen om arkeologen Bjørn Beltø kan også leses som en kritikk av institusjonell kristendom.

Boken har fått jevnt over gode kritikker. Nettopp derfor kunne det vært spennende å få vite mer om hva den jevne leser sitter igjen med av det religionskritiske perspektivet når Egelands thriller er ferdiglest. Har noe av hans oppgjør med en dogmatisk og stivbent kristendom festet seg hos leserne, eller ble de i hovedsak fenget av plottet i fortellingen?

To år før amerikaneren Dan Brown kom med sin bok om Da Vinci-koden i 2003, hadde norske Tom Egeland allerede skrevet romanen *Sirkelens ende*, som handlet om et ukjent manuskript fra nytestamentlig tid. Dersom det ble kjent for allmennheten, ville manuskriptet endre hele vår oppfatning av kristendommens tilblivelse

og innhold. Dette plottet tas opp igjen i *Den 13. disippel*. Men mellom disse to bøkene ligger det tre andre romaner hvor Egeland skaper spenning ved å fabulere og leke med religionshistoriske tema. Mannen kan sin religionshistorie. Selv karakteriserte han seg som kritisk, men grenseløst interessert i religion og tro.

Bibelbegeistring og kirkelige sjarlataner

I *Den 13. disippel* er det mange karakterer som har sine egne, ofte negative, erfaringer og opplevelser i møte med tro og religion. Jeg legger til grunn at mangt av det de målbærer, er representativt for det forfatteren selv står for. Ikke minst gjelder dette Bjørn Beltøs refleksjoner, som ofte også berører de mer eksistensielle sidene knyttet til det å tro eller ikke tro:

Troen bor i menneskets hjerte og er bare din.
Det er den institusjonaliserte religion jeg sli-
ter med. Kirker fylt av fasit, prester og pasto-

rer som lokker og truer og skyver undringen foran seg. Valget er ditt: paradisisk lykke eller evige pinsler. Meg støter de fra seg. Jeg blir vrang og sær. Religionenes ritualer når ikke inn i meg, et magisk trylleshow, der flosshat-ter, duer, laser og røykeffekter er erstattet av røkelse og kors og liturgier og allmektige tryl-lekunstnere med prestekrage og mobilnum-mer til noen i det høye. Det betyr ikke at jeg ikke selv bærer på en undring og lengsel, jeg som alle andre. Religionene har ikke enerett på undringen. Troen fyller undringen med gu-der, med myter og tankespinn. Selv leser jeg Bibelen med begeistring. Den rommer stor-slåtte beretninger, eventyr, allegorier, leve-regler og kloke funderinger. Ikke noe mer (...). Katolisismen er som et glassmaleri – fargerik og besnærende, men skjør og gjennomskinn-bar. Det finnes noe sånt som titusen helgener i den katolske kirke, Hva gjør de, alle sammen?

«Selv leser jeg Bibelen med begeistring», sier altså Beltø, og interessant nok bruker Egeland selv akkurat de sam-me ordene i forbindelse med et intervju i Dagen i april 2013. Det er en nyttig øvelse å kunne lytte til den for-men for kritikk som Beltø/Egeland målbærer, uten alltid å skulle ta til motmæle eller måtte forsvare troen eller Kirken. Bak mang en kritikk kan det ligge gjemt et sø-kende og lengtende hjerte.

Spørsmålet om hvordan Jesusbevegelsen, paulus-brevene og evangeliene skal forstås, løper som en rød tråd gjennom hele romanen. Egeland prøver å komme den tradisjonelle oppfatningen til livs gjennom sitt plott. Den israelske arkeologen Moshe Mendelsohn representerer dem som i vitenskapens navn ikke kan slå seg til ro med det som har vært Kirkens tradisjonelle syn. Han kan ikke annet enn å tolke historien og historiske data som en avvisning av etablerte sannheter. Hans skjebne utgjør forresten en viktig del av plottet – hans synspunkter på

Jesusbevegelsens tilblivelse *kan* være grunnen til at han forsvant.

Egeland lar Moshe Mendelsohns forståelse av his-torien fremstå som en tydelig korrigering av de kanoni-ske evangeliene og paulusbrevene. Kirken har autorisert dokumenter som ikke tåler kritisk lys og møtet med mo-derne arkeologi. Den offisielle og godkjente fortellingen må, slik Egeland fremstiller det, «reddes» for enhver pris, da kan mord også være formålstjenlig. Heller enn å miste sin tro, er det potensielt sett slik at mennesker kan tenkes å drepe for å beholde den. Akkurat en slik anta-kelse er det vanskelig å ikke gi Egeland rett i.

I årets bok er det mange skurker og sjarlataner. Pau-lus og Den katolske kirke er de to største. Egeland lar Paulus fremstå som eksponent for en kvinneundertryk-kende kristendomsforståelse mens Kirken ikke er villig til å akseptere vitenskapelige fakta.

Egelands Paulus er mest av alt en ihuga misogynist, og det er også hans fortjeneste at Jesusbevegelsen ble kristen. Takket være Paulus forsvant de feminine ele-mentene fra kristendommen, og de kvinnelige disiplene ble radert ut av Kirken og historien. Dette punktet er kanskje av de minst originale i bokens plott og gjør etter min mening Paulus langt mer endimensjonal enn han i virkeligheten er. Ikke minst virker det underlig at Ege-land tar dette grepet, all den tid hans egne karakterer tidvis fremstår som svært sjablongaktige hva gjelder mannlighet og kvinnelighet.

Kontrafaktisk historieskrivning

Egelands helt er mest av alt en antihelt. Bjørn Beltø er keitete og usikker, han vet ikke alltid hvem han er og hva han vil, og på toppen av det hele er han albino. Denne siden gjør at Beltø drømmer om kjærligheten, men ikke riktig vet om han egentlig er typen som noen kvinne kan makte å elske.

Beltø er førsteamanuensis i arkeologi, men kan ikke sies å ha fått det helt til innenfor academia. Han føl-ger ikke den slagne landevei, men sin egen intuisjon og

stahet, noe som har skaffet ham mange fiender og kritikere. Samtidig har det også ledet til oppdagelser og avsløringer som mange vil hindre at blir gjort kjent. Hva Beltø i boken beskjeftiger seg med, er jakten på den «egentlige sannheten» om Jesu liv og kristendommens fødsel. Plottet bygger Egeland opp ved hjelp av kontrafaktisk historieskrivning ispedd en stor dash konspirasjonsteorier.

Det er i denne sammenhengen at Den katolske kirke seiler opp som en rigid og dogmatisk forkvaklet størrelse. Svært fremskrittshiennlig er den også, ikke minst i møte med arkeologien og moderne vitenskapelig forskning. Denne fiendtligheten topper seg i epilogen, hvor Beltø gir en oppsummering av hva som er skjedd. Da står saken nemlig der at Beltø har skrevet en vitenskapelig artikkel hvor det avsløres at et DNA-funn viser at Jesus er i slekt med både Maria og Josef. «De fleste [teologiske debatter] handler om den teologiske relevansen. Hvilken betydning har det at Jesus overlevde korsfestelsen? Hva betyr det at Maria og Josef beviselig var foreldrene til Jesus?» spør Beltø.

Selvsagt deler kristenheten seg i to, noen mener at inkarnasjon og himmelfart ikke skal forstås rent fysisk, men som åndelige realiteter. Mens andre, deriblant paven og hans kardinaler avfeier det hele gjennom å utstede en bulle.

[V]erdens katolikker [kan] trekke et lettelsens sukk. Det er ikke sant det vi påstår. Vi har verken funnet Jesus, Maria eller Josef, alt er oppspinn og løgn, vi er noen ynkelige bløffmakere. Pavekirken unndrar seg rett og slett debatten, det er ikke noe å diskutere. Ved å avfeie oss som sjarlataner, omgår de kjernen i kirkestriden (...). Vårt funn er enda en kirkefiennlig løgn.

Det er ikke få sider i thrilleren Egeland vier både Jesus og Maria. Hans kristologi er typisk nok en «nedenfra-variant»,

hans tilnærming til Maria følger av dette. Den katolske kirkes mariadogmer er ikke annet enn overtro og seksualfiendtlighet. Beltø/Egeland kan selvsagt ha sine grunner til å påstå at «Katolisismen er som et glassmaleri – fargerik og besnærende, men skjør og gjennomskinnbar». Observasjonen fremstår likevel etter min mening som noe skjør – for å bruke Egelands eget ord.

Egelands Beltø undrer seg, men det er innenfor en virkelighet som er stengt for all mulig tro på at et guddommelig nærvær kan gjennomsyre den. Hvis det finnes en guddommelig realitet, finnes den i menneskets hjerter, ingen andre steder. Gud er en konstruksjon i menneskets indre, ikke gaven som oppsøker mennesket og kommer til det utenfra. Egelandts verden er, når alt kommer til alt, lukket for en slik mulighet.

Bedre enn Brown

Det teologiske dramaet i boken, spørsmålet om hvem som former historien og hvordan vi endte opp med å få en institusjonalisert kristendom, debatteres av mange. Egelandts posisjoner er hverken nye eller enestående. I synet på kvinnens rolle og posisjon innenfor kristendommens tidligste tid, sammenfaller hans konklusjoner både med en feministisk og nyreligiøs tilnærming. Slik sett gir *Den 13. disippel* en grei innføring i det som for mange er blitt til en autorisert tilnærming til Jesus og Jesusbevegelsen. For meg er det ingen tvil om at Egelandts tilnærming finner tilslutning hos mange av dem som er kritisk til organisert eller institusjonell kristendom og mener at de siste 2000 år ikke er annet enn et kirkelig *cover up*.

Sett under ett er det ingen tvil om at Egelandts romaner om Bjørn Beltø går Dan Brown en høy gang. Der hvor Dan Brown skriver som om han forteller historiske fakta, etterlater Egeland liten tvil om at han dikter og bedriver spekulasjoner. For den som fester lit til Det nye testamentes budskap om Jesus fra Nasaret, er det ekstra spennende å følge Egelandts kontrafaktiske tilnærming. Utvilsomt har han rett i antakelsen sin om at dersom det

kontrafaktiske hadde vært det faktiske, ville mangt ha endret seg i vår forståelse av kristendommen.

Det lar seg ikke nekte for at Egeland gjennom *Den 13. disippel* bidrar til å pirre nysgjerrigheten på hvordan jesusbevegelsen oppstod. Boken kan og bør vekke interessen hos mange av oss for hva som er den «egentlige historien» om Jesus og Det nye testamente. I motsetning til hva Egeland synes å mene, vil jeg hevde at *den* historien langt overgår plottet han lar oss møte i *Den 13. disippel*. Likevel har arkeologen Beltø og fortelleren Egeland utvilsomt fornyet min interesse for kristendommens fremvekst og minnet meg om at det opplagte ikke er så opplagt som det synes å være.

Men om Egeland/Beltø mot formodning en dag skulle få rett, ville Kirken måtte gjøre fellesskap med jødene: vente på ham som Gud har lovet å sende, Messias.

Morten Erik Stensberg er cand. theol fra Menighetsfakultetet i 1994 og var prest i Den norske kirke 1994–2013. Han arbeider for tiden i Fonus Begravelsesbyrå.

Peter Hatlebakk

Gårsdagens homilie

Ingeborg Mongstad-Kvammen og Espen Ottosen (red.):

Gud i Grunnloven

(Frekk forlag 2014)

 *Gud i Grunnloven* handler lite om Gud og mindre om Grunnloven. Debattboken, som er utgitt av Norsk Luthersk Misjonssamband og tankesmien Skaperkraft i forbindelse med Grunnlovsjubiléet, handler først og fremst om det norske folks seder og skikker – og fortellingene vi har laget om dem. Slik har da alltid nordmenn forholdt seg til grunnlovsverket, som en unnskyldning for å snakke om de lange linjene. I 1914 så Halvdan Koht på 17. mai som en milepæl i den århundrelange norske «frihetsvokster». I år blir vi fortalt av NRK at Eidsvoll var et multikulturelt og liberalt øyeblikk, siden skotter, tyskere og en jøde fikk plass i Grunnlovsforsamlingen, om enn med betydelige og vel dokumenterte begrensninger.

På sitt beste klarer debattboken å gi en tidsmessig gjennfortelling av kjente historier om den norske nasjonens verdier i vår samtid. Den universelle velferdsstaten, den vestnorske gründerånden og det rettsstatlige vernet om den enkelte får alle en kristen stamtavle, av henholds-

vis Nils Ivar Agøy, Ola Grytten og Janne Haaland Matlary, i det som er bokens tre beste *essais*. Vi minnes om at fremveksten av viktige fasetter ved norsk samfunnsliv må forstås innenfor en politisk og idéhistorisk ramme for å gi mening. Det er et historisk faktum at denne rammen har vært kristen, eller mer presist, evangelisk-luthersk med en pietistisk *twist*. Det antydes at dette har en rekke ulike konsekvenser for det norske storsamfunnets etiske og politiske ryggmargsreflekser i dag, selv om forfatternes politiske legninger nok er temmelig forskjellige. Kristne bør kjempe for en velferdsstat under press, mener Agøy. Kristne bør kjempe for næringsfrihet, mener Grytten. Kristne bør kjempe for felles europeiske rettsstandarder, mener Matlary. Dette er standpunkter som underbygges bedre av både de samme og av andre forfattere i andre sammenhenger. Her gis imidlertid en oppsummering fra 2014, og det gjør kanskje sammenstillingen av tekster interessant i seg selv.

Selv om katolske og statskirkelige forfattere har bidratt til boken, står bokens underforståtte hovedbudskap relativt klart frem. *Den protestantiske etikken* har vært sentral for fremveksten av det moderne Norge, og den må derfor hegnes om og gis ny næring ved religiøs vekkelse og vedvarende historisk bevissthet. Det første er riktig, og det andre hadde vært verd å drøfte mer ek-splisitt.

Stort lerret, bred pensel

Bokens avgjørende svakhet trer frem når bidragsyterne ikke skriver om samtiden, men heller trekker opp linjer i fortiden, som på et stort lerret. Det er en krevende øvelse å få til, og fordrer skarpt avgrensede problemstillinger for å gi mening. Det har ikke alle forfatterne lykkes like godt med. Enkelte er så omtrentlige i penselbruken at det skjemmer tekstene deres. Jeg vil trekke frem filosofi-professor Henrik Syses bidrag som et skuffende eksempel, særlig fordi vi venter adskillig mer av ham.

Syse skal drøfte om Grunnloven er et kristent opplysningstidsdokument. Han åpner ved uten videre å slå fast at den norske Grunnloven hadde mer til felles med det amerikanske grunnlovverket enn det franske. Etter dette flyter både granskingsobjektet og målestokkene det vurderes etter. Skriver han om den norske forfatningstradisjonen eller grunnlovsdokumentet? Eidsvollsforsamlingen eller ånden i det norske folkedypet? Hva mener egentlig Syse når han skriver at den dypt antiklerikale Cicero-entusiasten Falsen var en kristen naturrettstenker? Den lengste delen av teksten er viet en gjennomgang av naturrettstradisjonen(e) fra middelalder til opplysningstid. Drøftelsen er for kort og ufokusert til å underbygge en argumentasjon om amerikanernes, franskmennenes eller nordmennenes tradisjoner mer allment, men er for lang til å rettferdiggjøre presisjonsnivået. Så bør man kanskje ikke lese en debattbok utgitt av tankesmien Skaperkraft for å få klargjort forskjellene mellom skolastisk naturrettstenkning og opplysningstidens «rasjonalistiske» politiske kontrakts-

teorier, langt mindre Locke, Montesquieu eller Fichtes påvirkning på det norske grunnlovverket – men her går det for raskt. Joda, Grunnloven er et barn av den «kristne verdiarv», om ikke annet fordi den ble skrevet i en kultur hvor både erfaringsrommet og (de fleste) dydene var kristne og protestantiske, men Syses tekst viser ikke det på en klar måte.

Men få konklusjoner

Med varierende styrke preger denne mangelen på problemorientering bidragene i denne debattboken. Uten klare problemstillinger skorter det nemlig også på konklusjoner. Viktige ord som «kristen verdiarv» får være både analyse, argument og standpunkt i alt for mange av tekstene – og blir derfor nesten tomt for annet innhold enn det leseren selv legger i det.

Flere av tekstene lar seg derfor helst lese som et speil av hva denne delen av «kristen-Norge» er opptatt av og bekymret for. Det er interessant. Mest åpenbart gjelder det Berit Reisels tekst om Norge og jødeparagrafen, som minner om Norges uryddige historie hva religionsfrihet angår. Teksten er ikke faktatung, og mister deler av den nyeste faglitteraturen som dokumenterer at jødeparagrafen ble håndhevet langt hardere og raskere enn tidligere antatt. Poenget er didaktisk: Norske religiøse dissenter, som nå kanskje også omfatter Den norske kirke, trenger beskyttelse mot inngrep fra storsamfunnet.

Naturrettens glider og begrensninger får også betydelig oppmerksomhet, selv om de kanskje ikke behandles med tilstrekkelig analytisk brodd. Rent allment er ikke forestillingen om at aksiomatiske rettigheter bør gi rettsvern, fremmed for oss. Som Matlary påpeker, kan menneskerettsvernet som har vokst frem siden krigen settes i sammenhengen med middelalderens naturrettstenkere. Både Matlary og Tor Inge Harbo kjemper med det som synes å være et tosidet spørsmål. Hvor raskt bør egentlig norske kristne samfunnsdebattanter gripe til udiskutable aksiomer i «vanlige» politiske debatter i Norge? Og i hvilken grad må man finne seg

i rettighetsnyvinninger som øyensynlig strider mot kristen lære? Forsøkene på å samle mange politiske stridsspørsmål til samlet behandling gjør begge disse tekstene noe luftige.

Matlary vandrer heldigvis full sirkel: Det er *selv-motsigende å falle tilbake på refleksive aksiomer* i de mange punktene hvor fedrelandets politikk trenger en større dose kristen nidkjærhet, det være seg i fattigdomsbekjempelse eller rettsvern for avmektige. Å avgrense kristnes bidrag i samfunnsdebatten til å spille en stokk med retoriske eller juridiske trumfkort innebærer, iallfall i den ytterste konsekvens, skrinleggingen av Thomas av Aquinos syn på naturretter som en forlengelse av *recta ratio*, og derfor innlysende eller iallfall forståelig for alle fornuftige mennesker av god vilje. Det er dessuten dårlig strategi, all den tid landet har et sekulært flertall. Som kristne må vi appellere til våre medborgeres fornuft med argumenter, som andre nordmenn som ønsker å vinne frem i politiske spørsmål. Og skal vi lykkes, må vi må *overbevise*.

Manglende overbevisningskraft

Samlet kan ikke dommen være fordelaktig. Boken lider av *tankesmiesyken*, ideologisk informert ordgyteri uten presist innhold. De underforståtte sannheter blir bekreftet på nytt for lesere som heller vil nikke enn bli utfordret. Man taler til sekten, ikke til allmennheten – og iallfall ikke til en opplyst offentlighet. Tekstenes argumentasjon er av underordnet betydning. Med dette følger en undervurdering av leseren.

Menigheten man skriver for her, er heldigvis større, mer mangfoldig og mer kulturelevant enn de innvidde hos Civita eller Manifest. Det mest oppløftende ved bokens helhet er at dette er en samling av tekster om politikk, kultur og offentlig religion som kunne vært skrevet av en hvilken som helst nordmann til en hvilken som helst gruppe nordmenn – hadde man unnlatt å nevne Gud i overskriften. Kristen-Norge og Norge for øvrig feirer altså samme 200-årsjubileum. Godt er det.

Gud i Grunnloven prøver tålmodigheten mer enn intellektet. Derfor er også få av bokens tekster egnet som mer enn en påminnelse for oss som allerede i utgangspunktet aksepterer at «den kristne verdien» bør være viktig for nasjonens videre liv. Det er synd, for det hadde vært nyttig med en bok som kunne *overbevist*.

Peter Hatlebakk (f. 1986) er utdannet i juss og statsvitenskap og er for tiden masterstudent i historie ved Universitetet i Bergen. Han er medlem av redaksjonsrådet for tidsskriftet Røyst.

Jan Erik Rekdal

En glo i mørket

R.S. Thomas:

Ein stad mellom tru og tvil. Dikt i utval gjendikta av Hans Johan Sagrusten

(Efrem forlag 2013)



R.S. Thomas (1913–2000) ruver i det engelskspråklige poesilandskapet på 1900-tallet, men hans store tema om tro og – kanskje mest – tvil har lagt begrensninger på hans popularitet. Dikt om tro er generelt ikke mye etterspurt, og i troende kretser råder det ofte skepsis til en troende som formulerer tvil.

Utenforskap

Thomas' forfatterskap faller derfor mellom et par stoler allerede hva innholdet angår, men det gjør også Thomas' konfesjonelle og kulturelle plassering for øvrig. Han var i sitt lange liv prest i Den anglikanske kirke, ikke i England, men i Wales. Walisere er tradisjonelt lavkirkelig med tilhørighet i metodistkirken eller den reformerte, presbyterianske. Dessuten lærte ikke Thomas walisisk da han vokste opp. Alle disse faktorene er med på å forklare følelsen av utenforskap som slår imot oss fra Thomas' dikt: en prest som overveldes av Guds fravær, en waliser som ikke kan walisisk mm. Disse frustrasjonene

har allikevel ikke vært forgjeves – de har avstedkommet sterke dikt som mange av oss kan kjenne seg igjen i, om vi bare tør.

Aksen alt dreier seg om, er når alt kommer til alt, en intens gudstro og en sterk følelse av å være del av Wales. Det viser også de norske oversettelsene som nå foreligger i et bredt utvalg fra dette omfattende lyriske forfatterskapet. Gjendiktningen er ved teologen og dikteren Hans Johan Sagrusten og bærer preg av grundig og møysommelig arbeid, som har resultert i gnistrende vakre gjendiktninger i et kraftig og sikkert språk. Også for en som kjenner originalen, leses oversettelsene som egne dikt – slik de skal.

Sentrale tema hos Thomas er Guds fravær, det walisiske landskapet, gamle og ofte forlatte kirker og kjærligheten til kona. I motsetning til den ett år yngre og unge døde Dylan Thomas – den andre store og mye bedre kjente walisiske dikteren fra samtida som også skrev på engelsk – sensualiserer ikke R.S. Thomas landskapet og

miljøet rundt seg. Hos R.S. er det strengt og nøktern skildret, men vi kan merke en tilbakeholdt inderlighet der som gir skildringen en annen type intensitet enn den til Dylan. Denne intensiteten er troens, en puritaners tro, tilsynelatende, og realistsens.

Om de nakne og delvis fraflyttede fjellområdene i Wales heter det («Fjellandet i Wales»): «Du er for langt unna til å sjå/ mosen og muggen på kalde piper;/ brennesla veks ut or dører og glas./ Husa står tome på Nant-yr-Eira,/ det er hól i taka som er tekte med solskinn,/ og enger blir til utmark med stritt gras.» Og ute på heia, som dikteren ser som en tom katedral, sammenlikner han gudstroen sin med en flyktig storfugl («Lyngheia»):

Ho er vakker og still;
lufta tunn
som i ein katedral,

ventar på eit nærvær. Det er her
hauken òg dukkar fram,
kjem til synes frå ingenting, mjuk

som snø, men med klør av eld,
jagar over naken jord
etter det flyktande byttet,

svevar over det gryande
skriket, her ein augneblink, så
ikkje her, liksom trua mi på Gud.

Vi levnes ved gjennomlesningen av disse diktene ikke i tvil om at bønnen holdes levende hos dikteren selv med håp om at Gud skal vise seg og gi svar: «Lat fortvilninga vera/ som fjære sjø, men lat bøna òg/ ha si flo/då ho overfløymer han,/ avvæpnar han, oppdagar ein stad/ i rivnene hans strimer av nåde/ der trua kan slå rot og vekse» («På bølgevis»). Tvilen er sterk, men troen ikke til å leve uten.

Høgtid

Denne jula, framfor
eit altar av gull,
vil kristtornen minne oss
om kor kjærleiken blør,

og mistelteinen minne
om kor tunne og kvite
knokane er på dei få
fingrane som tviheld bring trua.

Det gjenspeiler seg i diktene at R.S. Thomas var fugletitter. I diktet «Trekkfuglar» beskriver han menneskets vei til Gud slik: «Dette er nok – at vi har fått venger/ og ei kompassnål i vårt sinn/ som peikar mot hans aude nord-pol./Og det er tider, endåtil ved polen,/ då han lèt vera å trekkje seg attende,/slik at det er ljost der heile natta lang.»

Ensomhet og lengsel

I R.S. Thomas ruget en veldig ensomhet og nesten for-tærende lengsel – den fins i de fleste mennesker i ulik grad. Mange mystikere har hevdet at dette kan være lengselen etter Gud. Thomas' vei til Gud var som hos flere mystikere, en *via negativa*.

Diktene hans kan stundom være tøff lesning, men aldri likegyldig eller lettvinn. Ifølge Thomas selv lærte han aldri walisisk godt nok til å kunne skrive dikt på språket, men sin lille selvbiografi utga han først på walisisk. Den het *Neb* – «Ingen». Den samme tvilen på eget verd kommer også fram i diktet «Ein diktar døyr»:

Tunga kjempar for å tvinge tre stutte ord
gjennom det tjukke slimet: Ingen tale, ingen sitat
å sende avisene, berre orda: «Lei for det»:
Lei for lygnene, lei for det lange sviaket
i striden som diktar; at han valde
dei lettare rytmane til hjarta
føre tankens skandering; at han døyr no
utan eit testamente, utan å etterlata anna
enn nokre songar, kalde som steinar,
i tunne hender som bad om brød.

Thomas' sang er mørk, men det er en glo i dette mørket
som en diktleser ikke ville vært foruten.

Jan Erik Rekdal er lyriker og professor i irsk og
walisisk språk og litteratur.

Sr. Anne Bente Hadland OP

Frukten av et kristenliv

Wilfrid Stinissen:

Den nye vinen – om Åndens frukter

(St. Olav forlag 2014)

SE Det ble så riktig at det var denne boken om Åndens frukter som skulle bli Wilfrid Stinissens siste. Den presenterer rett og slett fullbyrdelsen av et kristenliv.

Åndens frukter, som er «kjærlighet, glede, fred, overbærenhet, vennlighet, godhet, trofasthet, ydmykhet og selvbeherskelse» (Gal 5,22–23), må ikke forveksles med Åndens syv gaver (jf. Jes 11,2). Som Stinissen presiserer innledningsvis, setter Åndens gaver mennesker i stand til å lytte til Den Hellige Ånd, mens fruktene kommer hos den som beredvillig følger Åndens impulser.

Åndens frukter er dermed frukten av et levd kristenliv og viser seg i det fullmodne kristenmennesket, som har latt Gud forme det som han vil. Boken beskriver hvordan livet ser ut når Ånden får ta tak. Det er ikke så mye et spørsmål om hva man må gjøre for å få det til, men om å innta riktig perspektiv. Tror vi det når vi ber «skje din vilje som i himmelen så og på jorden», ja, da får det nødvendigvis konsekvenser for vår måte å tenke, føle og handle på.

Kapittel for kapittel tar Stinissen for seg Åndens frukter. Det er munken og sjelesørgeren som øser av et liv i bønn og årelang erfaring i møte med medmennesker. Det er en realisme i Stinissens bøker, med brodd mot overfladisk fromhet. Han vet hva et kjempende menneske er, og han vet at uten barmhjertighet blir selv dydene til fall. Hør bare hva han skriver om ydmykhet:

Når noen sier om seg selv at han er ydmyk, er det grunn til å være på vakt. Visst kan det være sant. Mot slutten av sitt liv sa Lille Thérèse: «Jeg tror jeg er ydmyk», og hun hadde sikkert rett. Men hun er et unntak. De fleste som tror at de er kommet langt på ydmykhetens vei, fristes ikke sjelden, uten å si det, til å være ganske fornøyd med sin egen ydmykhet! Ydmykhet er en umulig «dyd». Det var en tid da man trodde at man kunne oppdra et menneske til ydmykhet ved å ydmyke det. Men

ydmykelser fører ofte slett ikke til ydmykhet, men til såret hovmot. Så snart du lykkes med en «ydmykhetens handling», dukker det opp en liten kommentar som gratulerer deg med din ydmykhet. Nei, ydmykhet oppnås ikke gjennom anstrengelser. Hovmotet sitter så dypt og er en så farlig gift at den alltid kan forvandle din tilsynelatende ydmyke holdning til et enda mer subtilt hovmot.

Like lite som ydmykheten oppnås gjennom anstrengelser, gjør de andre av Åndens frukter det. Tyngdepunktet ligger ikke i deg selv, men i Guds Ånd, som bor i oss og som vil komme til full utfoldelse hvis han bare får lov. Vi tar feil av målet hvis vi bare fokuserer på hva vi må gjøre og glemmer hva vi har mottatt. Boken er først og fremst en oppfordring til å ta imot de gavene vi allerede har fått i dåpen og i fermingen, og stadig vekk får i eukaristien.

Enkelt og direkte beskriver Stinissen allmenne erfaringer fra det åndelige liv, samtidig som han løfter opp og utvider perspektivet. Han gir mot til den som har gitt opp og ikke lenger våger å tro på Guds gjennomgripende kraft. Det er en from realisme i alt han skriver og de råd han gir.

Det dreier seg om å ha blikket rettet mot Gud, hvor kristenmennesket finner sin identitet. Ja, tyngdepunktet ligger hos Gud. Det er Gud, hans vilje og hva han kan utrette gjennom oss, som er i fokus. Vi kan ikke gjøre oss selv til bedre mennesker, men Gud kan. Det er hva boken dreier seg om. Den er forløsende: Det hele strander ikke på egne anstrengelser. Samtidig er den utfordrende: Hvorfor er jeg ikke kommet lengre om det er slik at Guds egen Ånd bor i meg? Vi utfordres til å legge ut på dypt vann igjen, overgi oss på ny til Åndens nye liv, drikke av den nye vin og la gavene komme til full utfoldelse. Løpet er ikke kjørt! Det er ikke for sent!

Et befriende budskap fra en som selv har fullført løpet.

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.

Torvild Oftestad

Åndelig veiledning uten filter

Wilfrid Stinissen:

Gjem deg ved bekken Kerit, Livet i Karmel

(Efrem forlag 2014)

SE «Gi meg de gudløse stolte, som ikke har trang til mystikk», skrev Rudolf Nilsen i *Revolusjonens røst*. Uheldigvis for Rudolf Nilsen ser det ut til at nordmenns trang til mystikk ikke har blitt mindre siden 1920-tallet. Rettretter og åndelig veiledning har blitt normalisert i store deler av kristennorge, og ørkenfedrenes visdom studeres i de frikirkelige miljøene.

Min tidligere kollega ved Det kateketiske senter påpekte flere ganger at nordmenn generelt hadde en større disposisjon for de mystiske sidene ved troen enn hun var vant med hjemme i Nederland. Særlig Karmels spiritualitet ser ut til å finne en spesiell gjenklang i Norge, ikke minst blant protestanter. Enhver «evangelisk» kristen vil nok nikke bekreftende til den hellige Thérèse av Lisieux' lille vei med sin vektlegging av den barnlige overgivelsen til Gud. Den mystiske opplevelsen Hans Nielsen Hauges erfarte mens han pløyde jordene på Rolvsøy, er heller ikke så ulik det vi kan lese om den hellige Teresa av Ávilas ekstaser.

Karmelittbroderen Wilfrid Stinissen er den som først og fremst har gjort Karmels spiritualitet kjent for det nordiske publikum. Etter at han sammen med fire medbrødre slo seg ned i Norraby i Skåne i 1967, har han gjennom sitt forfatterskap blitt en av de mest betydningsfulle åndelig veiledere for kristne i Norden. I Norge er bøkene hans oversatt og utgitt både på katolske St. Olav og flere tradisjonelt protestantiske forlag.

Med boken *Gjem deg ved bekken Kerit* har Stinissen villet utarbeide en manual eller et *vademecum* for nonner og munker i Karmel. Utgivelsen bygger på en lignende manual for karmelittmunker utgitt i 1736. Stinissen skriver i forordet at han har villet ta vare på mange av rådene fra den eldre manualen, men samtidig korrigere innholdet mer i retning av Karmels mystiske arv, slik den fremfor alt kommer til uttrykk hos Teresa av Ávila og Johannes av korset.

Boken var i utgangspunktet tenkt for internt bruk i Karmel, men forlagssjefen i svenske Artos overbeviste

heldigvis forfatteren om at den hadde potensiale for et større publikum.

Bønn som forening med Gud, kontemplasjonen, er Karmels mål. All virksomhet er rettet mot dette. Det er også dette som er formålet med Stinissens bok. Den er delt inn i kapitler som tar utgangspunkt i en virksomhet eller en sentral side ved livet i Karmel. Et kapittel omhandler tidebønnene, et annet samvittighetsransakelsen, et tredje måltidene osv. Hvordan kan man forholde seg slik at disse virksomhetene og sidene ved livet i Karmel leder til forening med Gud, til kontemplasjon? Det er det boken gir råd om.

Siden boken i utgangspunktet er skrevet for nonner og munk, får leseren her innblikk i en åndelig veiledning skrevet uten filter. Her har det ikke vært behov for velmente moderasjoner eller konsesjoner overfor mennesker som prøver å få til litt åndelig liv mitt i et hektisk hverdagsliv. Stinissens åndelige veiledning er i denne boken kompromissløs og radikal. Slik kan vi for eksempel lese i kapitlet om *Radikalisering av bønnelivet*: «Kontemplativ bønn forutsetter at jeg er villig til å gi meg helt til Gud. Den minste vegren, den ubetydeligste reservasjon blokkerer bønnen totalt.» Eller litt etter: «Man må altså ikke gjøre det altfor bekvemt for seg selv ved å påberope seg teorien om at det finnes mange veier til målet og at vi må være fornøyd med den veien Gud har utvalgt til oss. Kanskje er det vår egen feil at Gud ikke fører oss på kontemplasjonens vei, at han ikke kan det fordi vi ikke er disponible. I så fall taper vi mye.» En Gud som er tilbakeholden fordi vi selv holder igjen, er et tema som sjelden berøres i forkynnelsen. Også i kapitlet om skriftemålet finner vi den samme radikaliteten: «Forbered deg til hvert skriftemål som det var ditt siste.»

«Om du elsker, elsker du alltid», skriver Stinissen. Det er ikke bare de spesielle bønnetidene som skal være viet Gud. Bevisstheten om Guds-nærværet skal gjennomstrømme hver handling og opplevelse i våre liv. Stinissen anbefaler oss derfor å gjøre små opphold under vårt arbeide for å rette blikket mot Gud. Vi

skal ikke la det naturlige sette premissene for våre vurderinger og handlinger, men la alt gjennomsyres av det overnaturlige. «En overnaturlig sjel forhandler ikke med de sekundære årsakene, men bare med Gud.» «På dypet er alt berørt av Gud.»

Noe av det Stinissen mest grundig behandler i boken, er omgangen med Den hellige skrift, Bibelen. Han fremholder hvor viktig det er for en karmelitt å lese Bibelen hver dag, og den kan gjerne leses fra begynnelse til slutt. Men fremfor alt er det viktig at det er en utvikling i hvordan vi forstår det vi leser. Når relasjonen til Gud fordypes, forandres også møtet med hans ord. Først oppfatter vi kanskje det vi leser som noe som handler om Gud, men etter hvert får det retning mot oss som leser. Det blir et levende budskap til oss. Stinissen fremholder også hvordan Gud som en god pedagog, gjennom vår bibellesning vil møte oss der vi står i vår åndelige utvikling. Et bibelord kan si oss helt nye ting etter hvert som vi utvikles i vårt åndelige liv.

Selv om *Gjem deg ved bekken Kerit* først og fremst er skrevet for munk og nonne, er det en bok som jeg anbefaler alle kristne å lese. Den ubeskyttede radikaliteten i innholdet gir den en sjelden troverdighet som åndelig veiledning. I tillegg er den skrevet for mennesker i vår tid, og ikke for mennesker på 16- og 1700-tallet. Disse århundrene ga oss veiledningslitteratur som i dag er klassikere i sjangeren, men allikevel merker vi med en gang en avstand og fremmedhet til det vi leser fordi konteksten de er skrevet i, ligger så langt tilbake i tid. Det skjer ikke når vi leser Stinissen.

Boken ble først utgitt på svensk i 2010. Sr. Anne Bente Hadland har oversatt den til norsk for Efrem forlag. Hennes oversettelse er det ingenting å utsette på. Setningene løper lett og forståelig. God lesning!

Torvild Oftestad er teolog og tidligere leder av Kateketisk senter. Han er nå medarbeider hos skoleråden i Oslo katolske bispedømme.

Å møte ondskap med ærlighet

Per Egil Hegge (red.):

Nina Witoszek – Utvalgte artikler om Norge og verden

(Cappelen Damm Akademisk 2014)

STE I anledning professor Nina Witoszeks 60-årsdag har Per Egil Hegge samlet et knippe av hennes egne tekster, tidligere publisert i norske aviser som Aftenposten og Klassekampen. Samlingen innledes av Hegge, som på en nøktern, men tydelig måte får frem Witoszeks bakgrunn så vel som hennes akademiske og populærvitenskapelige produksjon i Norge, i Irland og i USA, for å nevne noe. Utvalget av kronikker og innlegg preges av en radikal holdning til individets frihet som ufravikelig, av en kompromissløs avkledning av totalitære systemer, men også av en tydelighet om ondskap man sjelden ser i det norske offentlige ordskiftet. Å lese boken er en god investering for enhver som ønsker å delta i refleksjon og diskusjon om dagens norske samfunn og om humanisme i en verden hvor toleranse og pluralisme ikke er universelt akseptert – og som tør å la sine tatt-for-gitte synspunkter utfordres.

Witoszeks tekster maner til selvrefleksjon, til å kaste et kritisk blikk på seg selv, på egne synspunkter og det

erfaringsgrunnlag disse er basert på. Professoren trekker ofte lange linjer historisk, og særlig filosofihistorisk: Den sokratiske dialog er ett utgangspunkt. Samtidig er hun dypt personlig og engasjerer leseren; hun skriver om samvittighet, hun skriver om opplevelser og erfaring. Hun utfordrer til å stille spørsmål ved vedtatte sannheter, ved *status quo*, enten det gjelder klima, miljøspørsmål og jordens fremtid, eller hennes vedvarende kamp mot den vesteuropeiske venstresiden, som ikke tok et oppgjør med den totalitære kommunismen i Øst-Europa.

Frihet

Individets frihet er et gjennomgående tema, hvor linjene ofte trekkes til Witoszeks egne erfaringer som ung kvinne i kommunisttidens Polen. Med referanser til Hannah Arendts arbeid hamrer Witoszek løs på den manglende vilje til å erkjenne kommunismens sanne totalitære ondskap, som hun opplevde i Norge tidlig på

1980-tallet, men fortsatt ser i det hun beskriver som den salong-radikale venstresiden. Spørsmål stilles ved erfaringsgrunnlaget for å trekke konklusjoner om andre menneskers liv, om andre samfunns utvikling, uten å ha kjent livet der på kroppen. Hun beskriver livet under kommunismen som å få en støvel i ansiktet, hver dag, og det er mangelen på frihet som kommer tydeligst frem. Mangelen på frihet til å uttrykke seg, men også mangelen på frihet til lovlig å kunne forlate landet.

Friheten er et hovedanliggende når Witoszek kaster et kritisk blikk på måten vesteuropeiske intellektuelle ofte har vestlig ondskap som utgangspunkt for sine analyser, enten det gjelder økonomisk vekst i Kina, invasjonen i Irak i 2003, imperialismen eller europeisk kulturarv. Hennes tese er at frihet fra undertrykkelse går foran, og at når man vurderer et demokrati opp mot et totalitært regime, må nettopp frihetens posisjon tas med i ligningen. Individets frihet har bedre vilkår i et demokrati, også et som trår feil, enn det har under et totalitært regime. Derfor støttet Witoszek, i likhet med intellektuelle som Havel og Michnik og forfatteren Rushdie, den amerikanske invasjonen i Irak, selv om også hun selvsagt skulle sett en bedre løsning på situasjonen etter diktatorens fall.

Norge

Sannheten fremmes utover det konforme, utover det som er behagelig. Blant norske dissidenter trekkes Hans Nielsen Hauge frem som et stjerneeksempel – en mann som ikke var godt likt blant etablissementet, en mann som ble fengslet for sitt virke fordi han utfordret etablerte religiøse, politiske og økonomiske sannheter. Han hadde et kritisk utenfrablikk på det samfunn han levde i. Witoszek har bakgrunn fra Polen, men har også tilbragt lang tid i Norge og i Irland og også bodd i USA. Hun har

også et kritisk utenfrablikk på det norske, hvor hun på den ene siden fremhever det ibsenske – Noras historie, den sterke kvinnen, de verdensberømte heltene Nansen og Amundsen, men på den andre siden understreker det særegne norske forholdet til naturen og friluftsliv, inspirert av økofilosofen Arne Næss.

Dagens norske samfunn settes også under lupen. Med egen erfaring som innvandrer i Norge, peker Witoszek på fire trekk hun mener løftes for lite frem: at migrasjon alltid medfører en krise for individet, det hun kaller «den lille død», når man må forlate alt kjent og kommer til noe nytt og ukjent; at det blant innvandrere i Norge hersker en betydelig grad av anti-norskhet, men også rasisme overfor medinnvandrere; at janteloven i aller høyeste grad rammer innvandrere og hemmer «den norske drømmen»; men samtidig at det norske samfunnet de siste tretti årene er blitt et dialogsamfunn som er langt mer åpent enn det var.

Men det stilles også spørsmål ved grunnlaget for en del av dialogen i Norge: Møtes man som likeverdige, hvor innvandrere også sees på som borgere – eller sees de

bare som minoriteter? Og er det grenser for dialogen: Hva når dialogpartneren ikke er humanist, ikke står for pluralisme og toleranse og ikke mener at kvinner og menn er likeverdige? Witoszek ser kritisk på det hun kaller for «feig multikulturalisme», og spør: Hvor er forsvarene for muslimske kvinner som står opp mot patriarkalske tradisjoner?

Liberalismens utfordringer

Samtidig som hun advarer mot ondskapens fanatikere som er fulle av selvgodhet, slik man for eksempel ser hos islamistiske ekstremister, advarer Witoszek også mot historieløshet i Europa. For å bygge et uenighetssfellesskap¹ i dialogens tegn, må individet vite hvem det er og



... en radikal holdning til individets frihet som ufravikelig, en kompromissløs avledning av totalitære systemer, men også en tydelighet om ondskap man sjelden ser i det norske offentlige ordskriftet.

hvor det kommer fra, og oppleve ukrenket frihet. Med sideblikk til Leszek Kolakowskis filosofi,² stiller Witoszek noen urovekkende, men uunngåelige spørsmål om liberalismens utfordringer i dagens Europa, hvor man i ytterste konsekvens må vite hva man vil sloss for dersom full pakke blir umulig: frihet og toleranse, eller dialog og fred.

Witoszek har tro på at mennesket kan gjøre gode valg, men med referanse til dominerende oppfatninger i Norge, skriver hun: «De som ikke oppdaget Djevelen, trenger ikke å tro på Gud. De har råd til å tro på mennesker. (...) De mener ofte at ondskaperen er en teknisk feil, noe som kan elimineres ved riktig sosial teknologi.»³ Hun oppfordrer til mer *caritas*, nestekjærlighet, samtidig som hun i klar tale minner om Djevelens virke og viktigheten av at mennesket evner å slå hardt tilbake, når det er nødvendig. Nestekjærligheten sees på som essensiell for mennesket, men like viktig er anerkjennelsen av verdien som ligger i motgang, i det å likevel komme videre.

Religion

Witoszek skriver på den ene siden lite eksplisitt om religion med stor R, på den annen side er menneskets livsverden og individets levde erfaring et viktig utgangspunkt for hennes refleksjoner. Her spiller religion en naturlig rolle, sammenvevd med kulturelle, sosiale, økonomiske og politiske dimensjoner i menneskers liv. Dette danner bakteppet for at tekstene implisitt tar stilling til den filosofiske problemstillingen: «Hvis Gud ikke finnes ..., er alt lov.»⁴ Hennes tekster er fulle av dyp refleksjon, de trekker på den europeiske filosofihistorien, den kristne kulturarv og hennes egen livserfaring – og tilbyr en unik kombinasjon av kortfattethet og dykk ned i dypet.

Noter

- 1 Se Eriksen, T.H.: *Det som står på spill* (Oslo: Aschehoug, 2012).
- 2 Se Kolakowski, L.: *Modernity on Endless Trial* (Chicago: The University of Chicago Press, 1997).
- 3 «Djevelen og jomfruen», Aftenposten 27. april 2012, i *Nina Witoszek – Utvalgte artikler om Norge og verden*, s. 76.
- 4 Se Kolakowski, L.: *Religion: If There is No God: on God, the Devil, Sin, and Other Worries of the So-called Philosophy of Religion* (St. Augustine's Press, 2001).

Ståle Johannes Kristiansen

Skjønnlitterært Jesus-portrett

Lars Petter Sveen:

Guds barn

(Aschehoug forlag 2014)

STE I 2008 fikk Lars Petter Sveen Tarjei Vesaas' debutantpris for novellesamlingen *Køyre frå Fræna*. Nå har han skrevet romanen *Guds barn*. Boken kom på Aschehoug i august og er en liten sensasjon. Bare titte- len vekker oppsikt i norsk skjønnlitterær kontekst. Forfatterideen er noe så dristig som en roman om drama- et som utspiller seg rundt Jesus-skikkelsen i det første århundre. Og boken leverer det den lover: Gud er en del av det universet som skapes her, hvor historisk-politiske, teologiske og eksistensielle tema berøres helt uten kli- sjeer – i en stil som har morgenfriskhet over seg. Dette er ikke gjort før, selv om man aner linjer – bevisste eller ubevisste – til forfattere som har våget å dikte «videre» på bibelfortellingene (Thomas Mann), eller tematiserte den store kampen mellom godt og ondt med blick for de skygger den kaster innover menneskesjelen (Dosto- jevskij). En ung og bevisst forfatter som Sveen, vil nok føle ubehag over sammenligningen med slike kalibre,

men når noe av storheten først er der, blir det feil ikke å nevne forbindelsene.

Det mest hardtslående i romanen er den råskapen forfatteren skildrer. Han utbroderer brutaliteten og mangelen på humanitet for de svakeste i utkanten av Romerrikets sivilisasjon. Med denne brutaliteten som bakteppe, trer konturen av Jesus og de mange som følger ham, sterkt frem – et lite samfunn av utstøtte som tar seg av hverandre, hvor det er rom for samfunnets sva- keste. Selve Jesus-skikkelsen sirkles langsomt inn gjen- nom bokens tolv fortellinger, som etter hvert flettes inn i hverandre. Vi møter ikke Jesus direkte, bare gjennom blikket til dem som får se ham. Dette litterære grepet er virkningsfullt, for det flerfoldige perspektivet tvinger oss til undring over hvordan Jesus kan ha fremstått.

Jesus omtales allerede i første setning, av en gruppe soldater som jakter på den nyfødte Messias. Boken åpner kontant: «Det var i kong Herodes den stores dager, i Bet- lehem, vi var på jakt etter ein liten jødekinge som var

blitt fødd. Stjernene var oppe, vi var komne for å drepe han.» Dette er ikke boken for dem som kun vil ha den pittoreske delen av evangeliets skildring om Jesu fødsel, uten den tilhørende historien om de brutale barndrapene i Rama. Boken er aktuell fra første side av. Først i neste fortelling får vi et bilde av den voksne Jesus-skikkelsen. Øyenvitnet som forteller, er en eldre mann som lever sammen med sin 40 år gamle sønn. Sønnen lider av feberanfall og kan knapt snakke. Han er utstøtt, men faren blir hos ham. De oppsøker mange falske profeter og undergjørere før de møter Jesu disipler: «Jesus og følget var lurvete kledde. Det som skulle vere kvitt, var mørkt, og det som skulle vere mørkt, var flekkete. Det gjekk trulause kvinner iblant dei, og omkring kvinnene såg eg barn. Folk pressa på, ropte og bad, men Jesus gjekk forbi dei alle med eit svakt smil om munnen. (...) Da han talte, var det som om han song for seg sjølv. Det var ein svak rytme i måten orda

kom ut på.» Far til Jakob frykter at dette kan være nok en selvutnevnt profet, men Jesus lytter til Jakob, legger hendene på ham og helbreder ham på et eller

annet vis. Vi får bare vite det faren fikk se: «Denne framande med hendene på son min. Han rørte ved et anna menneske, eit menneske som var på sitt svakaste. Og slik han la hendene på Jakob, det verka som han krona sonen min. Eg har ikkje andre ord for det. Han sette ei krone på sonen min. Aldri etter den tid har Jakob mista styrken eller trua.»

Så fortettet og intenst er Sveens språk gjennom hele boken. Ingenting er overlatt til tilfeldighetene. Jeg tror ikke jeg noen gang har lest en roman med så bevisst rytme i språket.

Boken er tydelig politisk. Noen lesere vil kanskje finne en frigjøringssteologisk undertone her. Det kan så være, men etter min vurdering går dette dypere, uten at den politiske radikaliteten forsvinner. Midt i disse sterkt



Sveen dikter bevisst videre på fortellingene fra Det nye testamente. Han står fritt teologisk, men det finnes samtidig rammer han ikke bryter ut av.

sanselige skildringene bryter transcendensen gjennom. En av morderne som hører om Jesus og lignelsen om den barmhjertige samaritan, har lenge ventet på å gjøre noe godt. Videre har romanen en for sterk erkjennelse av ondskapsen som åndsmakt til at politisk frigjøring skulle kunne skape gjenopprettelse. Hos Sveen har Jesu helbredelser en kosmisk og eskatologisk karakter.

Den onde trer inn flere steder i fortellingene. Han er der hos soldatene som er på vei mot Rama, og han kretser rundt disippelflokken, prøver å trekke én og én av dem bort fra Jesus – ved å fortelle historier, andre historier enn dem Jesus forteller. Den ondes historier fremkaller det man frykter fra fortiden eller i fremtiden. En av bokens nøkkelfortellinger tar for seg kvinnen ved Sykar brønn – Anna heter hun. Mennene hun har levd sammen med, har slått henne og brutt henne ned. Ved brønnen starter noe helt nytt for Anna. Jesus gir henne

en ny historie å leve i. I Jesus kjenner hun igjen det lille av godhet hun husker fra mennene sine, men han er helt annerledes. «Det var korleis han smilte når han var med henne,

som om ho gjorde han sjenert. Det var korleis fingrane hennar vart så varme når han var nær henne. Det var meir, meir, det var korleis han kunne sette seg ved sida hennar når dei åt. Korleis han stilte spørsmål og lytta, venta til ho svarte, og spurde meir.» Anna kommer til orde hos Jesus. Og senere tenker hun tilbake på det første møtet ved brønnen: «Dei førte orda ved kjelda, kva var dei, anna enn usikre, prøvande forsøk, som ein fuglunge flaksar med vengene første gongen.» Boken har mange slike fortellinger om sønderknustes gjenopprettelse.

Jesus inviterer Anna med på veien og viser henne til kvinnene som følger ham. En av dem, Orpa, tar seg særlig av henne og stryker henne varsomt over pannen hennes, som er knust av tidligere mishandling. En av de små jentene i følget vil alltid sove nær henne. «Anna var

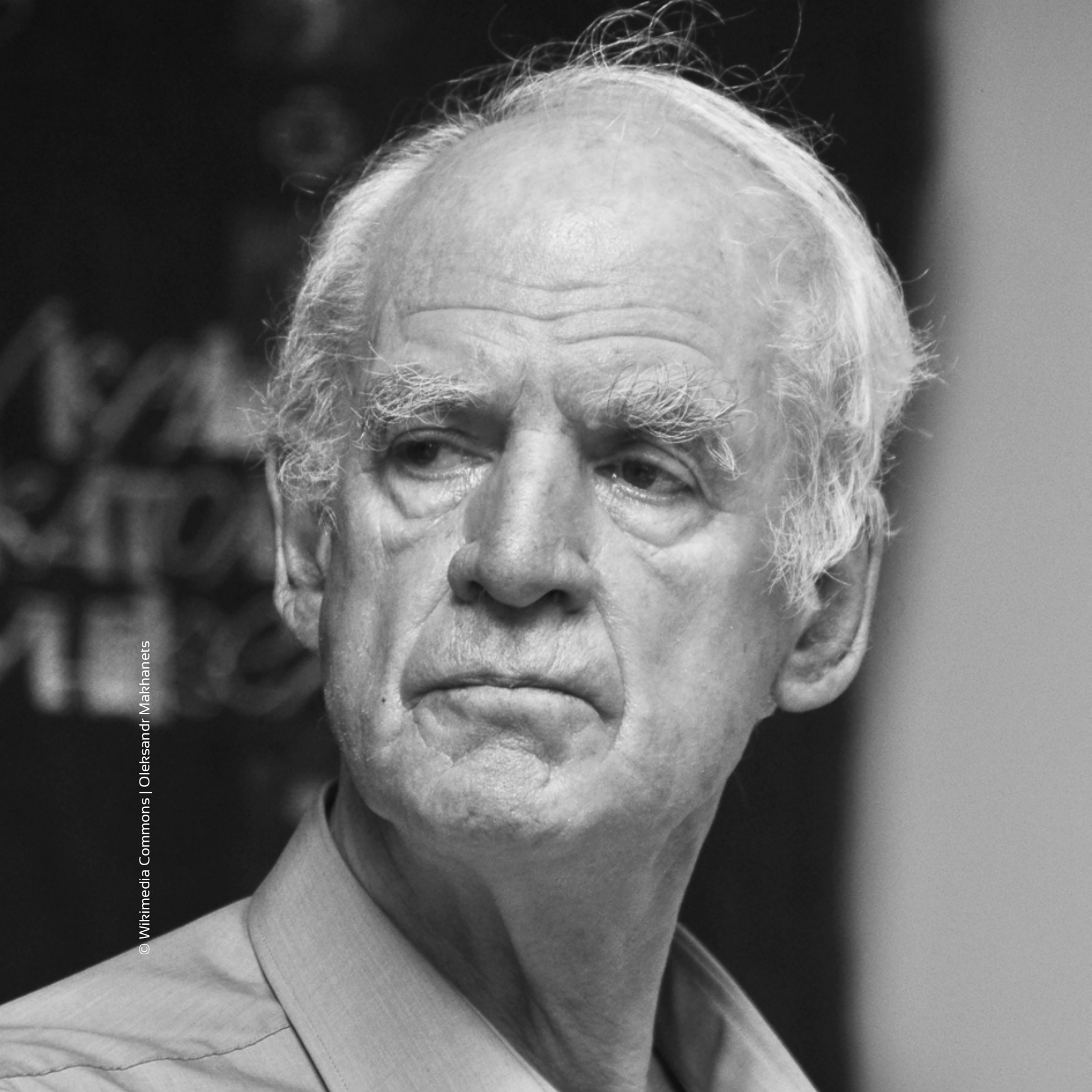
ikkje lenger åleine. Orpa var alltid ved sida hennar, og Ester sprang og nappa henne i hendene og heldt tak i føtene. Ho tok til å tale no og fortalde Anna at ho hadde rømd frå Jerusalem, der ho hadde budd saman med andre barn. Ho sa ho ikkje hadde nokon familie anna enn Jesus og Anna.» I *Guds barn* fremstår ikke Jesus som en ensom profetskikkelse – det vokser frem et helt nytt samfunn rundt ham. Begynnelsen på Kirkens fellesskap. Annas møte med Jesus er samtidig en innlemmelse i fellesskapet. Fortsatt dras hun mot det gamle livet, av den onde skikkelsen i boken. Det blir en dragkamp mellom hans historier og historiene til Jesus slik disse historiene bevares i disippelfellesskapet. «Han vil komme til deg i draumer, sa Jesus, men han kan ikkje røre deg. Han vil prøve å fortelje deg ei historie, men du vil tru vår historie. Du vil hugse han, men du vil hugse meg òg, Anna. Kall på meg om han kjem til deg igjen.»

Dette er ingen historisk roman. Sveen dikter bevisst videre på fortellingene fra Det nye testamente. Han står fritt teologisk, men det finnes samtidig rammer han ikke bryter ut av. Den som kjenner evangeliene fra før, kan gjenkjenne mye. Samtidig kan den skarpe dramatikken som her leses inn i Jesus-fortellingen, bidra til oppdagelse av noe nytt i det man kjenner.

Flere omtaler av *Guds barn* har fremhevet bokens aktualitet på det politiske plan – med dens fortellinger om et okkupert Palestina. Jeg vil si at aktualiteten går langt videre, for den er mer eksistensiell enn politisk. Disse fortellingene handler om samfunnets utstøtte til alle tider og viser glimt av hva som kan skje når prostituerte, mordere, farløse og andre fortapte blir sett og møtt med sann menneskelighet. Sveens diktning sier noe om hvordan det kan eller må ha opplevdes å stå innfor den eneste som fullt ut vet hvordan det er å være menneske, den eneste som kjenner i dypet den kamp mennesket står i – og hvordan han kjemper med i denne kampen med andre våpen.

Ståle Johannes Kristiansen er universitetslektor ved Universitetet i Bergen og redaktør for SEGL.

SEGL akademisk



Charles Taylor og det katolske

Kan man være en god katolikk og samtidig se på moderniteten og sekulariseringen som et fremskritt? Ja, mener Charles Taylor, som tenker omkring den moderne verden på en måte som avdekker både dens lyse og mørke sider, samt viser oss at religionen må ha en plass i sekulære samfunn. Dersom den sekulære humanismen, som i seg selv er et gode, lukker seg for det åndelige og blir eksklusiv, kan den lett utvikle seg til å bli anti-humanistisk. Vi mennesker har imidlertid uunngåelig åndelige aspirasjoner, vi søker mot det gode og utvikler våre personlige identiteter i møte med det som er godt.

STE En av de mest innflytelsesrike filosofene i dag, kanadiske Charles Taylor (f. 1931), er også praktiserende katolikk. Arbeidene hans, der hovedtemaet er det moderne selvet, diskuteres på læresteder verden over. I tillegg har han engasjert seg i det politiske livet i Canada og Quebec, som representant for partiet New Democratic Party.¹ Også som privatperson har han engasjert seg og gitt uttrykk for sterke synspunkter i samfunnsdebatten, da alltid fundert i sitt filosofiske, men også religiøse grunnsyn. Dette gjelder for eksempel argumentasjon for verdien av et multikulturelt samfunn, forsvar for det liberale demokratiet og menneskerettighetene og advarsel mot islamofobi.

Jeg vil i denne artikkelen gi en introduksjon til Taylors tenkning som samtidig forsøker å vise hvordan hans katolske tro skinner igjennom og er en del av bakgrunnen for synspunktene og argumentasjonen hans også i de arbeidene – og det er det fleste – som ikke eksplisitt omhandler religion. Taylor er nemlig ikke en

katolsk filosof i ordinær eller åpenbar forstand; hovedarbeidene hans kan leses uten at man legger merke til det religiøse livssynet, og man kan dele det filosofiske grunnsynet hans uten dermed også å dele livssyn. Ingen steder prøver han å presse sin katolske tro på leseren; det han gjør, er å vise oss en måte å tenke omkring den moderne verden og personlig identitet på som er forenlig med, og også fruktbart for, et liv som katolsk kristen. Han viser oss at katolisisme ikke må bety en nostalgisk og romantiserende flukt tilbake til førmoderniteten. Konflikten mellom modernitet og religiøs tro er falsk.

Moderniteten og sekulariseringen representerer, slik Taylor ser det, et menneskelig fremskritt. I essayet «A Catholic Modernity?» fra 1999 minner han oss om at tidsalderen til Hiroshima og Auschwitz også har produsert den panhumanismen som ligger til grunn for Amnesty International og Médecins sans Frontières.² Han argumenterer der for at denne humanismen har eller kan ha en transcendent og religiøs side. Det åpner for at det

moderne selvet kan være katolsk og det katolske selvet moderne uten at man behøver å slites i stykker av indre motsetninger. Dette betyr selvsagt ikke at Taylor ikke ser og problematiserer de mørke sidene ved moderniteten, men frihet og rettferdighet er i våre moderne sekulære samfunn realisert på en måte som aldri før. *Status quo ante* kan ikke reetableres. Å vise frem styrken ved modernitetens humanisme (som også har kristne røtter) som har muliggjort denne realiseringen, er et viktig prosjekt for Taylor.

I essayet «A Catholic Modernity?» forener han eksplisitt sin katolske tro med det positive synet på moderniteten han har argumentert for gjennom hele sin filosofiske karriere. I tidligere arbeider har Taylor latt det katolske livssynet sitt være implisitt heller enn eksplisitt. Han antyder grunnen til dette når han i begynnelsen av «A Catholic Modernity?» sier at temaene han tar opp der, «have been reflected in my philosophical work, but not in the same form (...) because of the nature of philosophical discourse (as I see it, anyway), which has to try to persuade honest thinkers of any and all metaphysical or theological commitments.»³ Da ville det å flagge livssynet sitt – med mindre det skulle være direkte relevant – kunne distrahere diskusjonen. Taylor ønsker å diskutere på tvers av religiøse og livssynsmessige forskjeller. Jeg vil komme tilbake til dette essayet etter først å ha skissert hans analyse av det moderne selvet og den moralske virkeligheten vi lever i. Virkeligheten er, slik han ser det, like mye moralsk som fysisk. Det moralske tilhører ikke den subjektive sfæren, men er like reelt som andre fenomener i verden.⁴

Taylors hovedverk og det filosofiske menneskesynet

I Taylors vitenskapelige forfatterskap er det to arbeid som spesielt peker seg ut på grunn av sin tyngde, nemlig



Med den franskjødiske filosofen Emmanuel Levinas kan vi si at vi rammes av det gode; det gode griper fatt i oss før vi har tid, altså mulighet til å velge.

Sources of the Self fra 1989 og *A Secular Age* fra 2007.⁵ Det er også disse to arbeidene som er mest lest utenfor fagfilosofenes rekke. Spesielt *A Secular Age* har en vid leserkrets, idet forfatteren gjennom den plasserer seg direkte inn i den revitaliserte diskusjonen av religionenes plass i moderne samfunn som har foregått i ulike medier etter tusenårsskiftet.

I *A Secular Age* presenterer han en bredt anlagt historisk og systematisk forklaring av sekulariseringen samtidig som han argumenterer for at sekulariseringen ikke er og aldri bør bli total. Han viser hvordan den fikk drivkraft fra reformer og endringer som skjedde innenfor den kristne tradisjonen selv, og avviser en utbredt tanke blant mange sekulære ikke-troende: Når uvitenhet og overtro fjernes, forsvinner også religionen. Det er mange måter å forstå sekulariseringsprosessen på. Selv mener Taylor det er mest fruktbart å se den som en overgang

fra det å leve i samfunn der tro er uunngåelig, til samfunn der tro er noe man eventuelt velger å ha. Et sekulært samfunn er et

samfunn der «[b]elief in God is no longer axiomatic», og der det offentlige rommet i seg selv er nøytralt i forhold til tro, samtidig som det er åpent i forhold til ulike måter å leve som troende eller ikke-troende på.⁶

Taylors utforskende arbeid om sekulariseringen av våre vestlige kristne samfunn i *A Secular Age* bygger på innsiktene han utviklet og forsvarte atten år tidligere i arbeidet *Sources of the Self*. Hovedprosjektet der er å nedtegne den moderne identitetens genealogi, det vil si «slektshistorien» til oss som er født inn i moderne sekulære samfunn. Bare ved å kjenne vår egen historie, kan vi nemlig forstå oss selv, mener han. Hovedtanken som ligger under dette, er at mennesket er konstituert gjennom sin selvfortolkende aktivitet. Gjennom denne aktiviteten «blir vi den vi er», for å bruke et uttrykk fra Nietzsche. Dermed må mennesket forstås i lys av hvor-

dan det forstår seg selv, og denne selvforståelsen er historisk og kulturelt betinget. Dette betyr imidlertid ikke at vi må begrense oss til det som har sitt utspring i den enkelte alene, og hans eller hennes historie i forståelsesforsøket, for mennesket er, i egenskap av å være menneske, alltid også allerede utenfor seg selv, åpen overfor verden og det transcendent. Menneskets tilværelse i verden er ikke som for eksempel en steins måte å være på, selvomsluttende og avgrenset fra andre ting, den er ekstatisk (*ek* (ut)-*stasis* (stående)).

Når Taylor i *Sources of the Self* skisserer det moderne selvets genealogi, og i *A Secular Age* skisserer sekulariseringens historie der dette er vevd inn, er i begge tilfeller en viktig motivasjon ønsket om å bidra til at vi bedre skal kunne forstå oss selv i den historiske situasjonen vi nå står i.

Taylor ble for alvor kjent for sin bok om Hegel, som kom i 1975.⁷ Boken er en omfattende og til dels detaljert studie av Hegels filosofi, som samtidig viser hvorfor og hvordan Hegel fortsatt er relevant og viktig som tenker. Fra Hegel kan vi lære viktigheten av en historisk redegjørelse for konstitueringen og utviklingen av det fenomenet man filosofisk søker å forstå. Taylor utvikler sitt menneskesyn i tråd med denne innsikten fra Hegel. Mennesket er ifølge Taylor essensielt et situert vesen (jf. Hegels begrep *Sittlichkeit*), et vesen som alltid allerede er «her» eller «der», kastet inn i historien og i kulturelle sammenhenger som er med på å konstituere hvem det er. Å tenke seg et menneske løsrevet fra alle sammenhenger – et menneske som et isolert atom – er ikke mulig.

I disse sammenhengene gis det oss *verdidistinksjoner*, som grovt sagt er kriterier som hjelper oss til å skille mellom godt og dårlig. Disse verdidistinksjonene er i oss før vi har hatt mulighet til å velge, og er det som gjør mo-

ralske valg og handlinger i det hele tatt mulig. Med den franskjødiske filosofen Emmanuel Levinas kan vi si at vi rammes av det gode; det gode griper fatt i oss før vi har tid, altså mulighet, til å velge.⁸ Dermed har det gode karakter av å være moralske kilder; i dypet av oss «ligger» det som motiverer oss til handling og til å strebe etter å leve moralsk gode liv.⁹

Verdidistinksjonene i oss og det godes primat

Verdidistinksjonene avdekker de ofte uartikulerte oppfatningene våre om det gode. Som moralfilosof forfekter Taylor det godes primat; en teori om det gode må ligge til grunn for en teori om det rette, ikke omvendt. Om en slik teori sier han:

Even outside a theistic perspective, it is quite possible to conceive that the best theory of the good, that which gives the best account of the worth

of things and lives as they are open to us to discern, may be a thoroughly realist one – indeed, that is the view I want to defend, without wanting to make a claim about how things stand for the universe ‘in itself’ or for a universe in which there are no human beings. A realist view is perfectly compatible with the thesis that the boundaries of the good, as we can grasp it, are set by that space which is opened in the fact that the world is there for us, with all the meanings it has for us.¹⁰

En undersøkelse av det gode vil så hjelpe oss til å avgjøre hva som er det rette å gjøre.



Vi strekker oss mot det gode samtidig som vi alltid allerede er internt forbundet med det gjennom verdidistinksjonene i oss som bestemmer hva som er godt

Det gode møter vi i verden, og vi er slik innrettet – av naturen og/eller av Gud – at vi naturlig strekker oss mot det, tenker Taylor. Vi strekker oss mot det gode samtidig som vi alltid allerede er internt forbundet med det gjennom verdidistinksjonene i oss som bestemmer hva som er godt, og som i prinsippet er tilgjengelige for vår refleksive bevissthet på en måte som gjør at de kan artikuleres språklig. Veien utover er samtidig en vei innover – ekstasen krever en introversjon.¹¹

I dette at det ytre kun er tilgjengelig for oss gjennom det indre, ligger det Taylor kaller «selvforholdets forrang/primat»; vi må vende oss innover og undersøke hva som ligger i vår egen natur for så å kunne avdekke forbindelsene vi står i til det ytre. Vektleggingen av selvforholdets primat kjennetegner hele Taylors filosofi og er uttrykk for at han mener at det er noe grunnleggende riktig ved den moderne vendingen mot subjektet. Dette subjektet er imidlertid ikke i prinsippet et som kan skiftes ut med andre subjekter: Hver og en av oss har vår egen måte på være menneske på, noe som gjør at vi må engasjere oss i vår egen partikularitet. Dermed blir også begrepet autentisitet viktig, og en undersøkelse av kildene til vår moderne autentiske væremåte er en del av Taylors hovedprosjektet.¹²

Selvets engasjerte, evaluerende og dialogiske karakter

Som selv står vi i en intern forbindelse med det gode, og denne forbindelsen er uoppløselig i og med at virkeligheten vi er en del av, er en moralsk virkelighet; dette betyr at vi alltid allerede er innenfor moralens virkefelt. Selvet er ikke, og kan heller ikke tenkes som, selvtilstrekkelig og isolert fra verden. Selvet er ikke et slags «indre rom» av tanker og forestillinger som så monologisk forholder seg til verden og andre selv. Det er en «engasjert aktør», et menneske som står i ulike sammenhenger og deltar i praksiser i dialog og interaksjon med andre. Denne deltakelsen gir så opphav til tilbøyeligheter til handlinger, ønsker og følelser. Selvet kan forholde

seg refleksivt til tilbøyelighetene sine ved å artikulere verdidistinksjonene som ligger under; det vil si de kvalitative kontrastene mellom hva som er bedre-verre, riktig-galt, høyere-lavere, edelt-uedelt, modig-feigt og så videre. Denne artikulasjonsaktiviteten kaller Taylor sterk evaluering (*strong evaluation*).¹³ Dermed er tilbøyelighetene noe mer enn blinde vaner, de er intelligente, og vi kan si at de er uttrykk for selvets individuelle karakter eller identitet.¹⁴ Det å være et selv kan vi si er det samme som å ha en identitet, og nettopp gjennom den verdidistinksjonsartikulerende refleksjonen definerer selvet denne identiteten.

Verdidistinksjonene og det godes kraft som moralsk kilde

Verdidistinksjonene utgjør det kartet som gjør at vi kan orientere oss i det moralske landskapet og dermed være moralske vesener. Man kan si at de bestemmer den moralske ontologien. De kan variere sterkt fra kultur til kultur, men Taylor mener at det under det kulturelle og religiøse mangfoldet skjuler seg noe fellesmenneskelig: De viktigste verdidistinksjonene sitter så dypt, hevder han, at de som moralske intuisjoner nærmest er å forstå som *instinktive*.¹⁵ De moralske kravene de uttrykker, kan dermed oppfattes som allmennmenneskelige:

Ontological accounts have the status of articulations of our moral instincts. They articulate the claims implicit in our reactions. We can no longer argue about these at all once we assume a neutral stance and try to describe the facts as they are independent of these reactions (...) [W]e should treat our deepest moral instincts, our ineradicable sense that human life is to be respected, as our mode of access to the world in which ontological claims are discernible and can be rationally argued about and sifted.¹⁶

Som den mest sentrale av disse instiktive og verdens-åpnende intuisjonene, regner han respekten vi har for andres liv, integritet og behov; dette er en moralsk kilde vi alle deler uansett kultur eller livssyn.¹⁷ Dermed kan vi si at selvets forhold til *andre* er integrert som et aspekt ved kjernen i dets moralske orientering i verden.

Fra det gode utspringer det etiske fordringer og moralske krav som vi søker å tilfredsstille på grunn av den dragningen vi i kraft av å være mennesker føler mot det gode fordi det er godt.¹⁸ Denne dragningen skyldes kraften det gode har som en moralsk kilde. Det ytre er dermed i overensstemmelse med det indre.

Mennesket som selvfortolkende og autentisk

Taylors menneskesyn og den filosofiske antropologien han utvikler rundt dette, har som sin kjerne tanken om at mennesket er et selvfortolkende dyr. Selvfortolkningen skjer mot bakgrunnen av verdidistinksjonene som allerede er i oss, og som har sitt opphav i tilhørighetsrelasjonene vi står i. Han er åpen for at også dyr har i seg en primitiv form for verdidistinksjoner og dermed en protomoral. Det særegent menneskelige er det refleksive forholdet vi kan sette oss i til dem. Dette gjør at vi kan vurdere tilbøyelighetene og handlingene våre og også verdidistinksjonene selv, samt gjennom artikuleringen av verdidistinksjonene forme og omforme oss selv. Dermed trer vi også frem for oss selv som autentiske gjennom denne aktiviteten; vi blir oss selv som unike og autentiske. Autentisitet er for det moderne mennesket et moralsk ideal, og det er gjennom artikuleringen av verdidistinksjoner at ens partikulære identitet (egenart) avtegner seg, mener Taylor.¹⁹

Dette menneskesynet innebærer at det særegent menneskelige ikke kan fanges inn av naturalistiske



Vektleggingen av selvforholdets primat kjennetegner hele Taylors filosofi og er uttrykk for at han mener at det er noe grunnleggende riktig ved den moderne vendingen mot subjektet.

nøytrale teorier av naturvitenskapelig art. Kvalitative kontraster uttrykt ved hjelp av termer som «god» og «dårlig», er nødvendige å bruke i forståelsen av oss selv og den moralske virkeligheten. De er nødvendige for den beste redegjørelsen vi kan gi av oss selv, for en god selvforståelse. Dette betyr også at forbindelsen mellom menneskelig identitet og moral ligger på et transcendentalt plan: Vi er alltid allerede i et moralsk rom i kraft av verdidistinksjonene. Moralen er ikke noe ekstra, noe som kommer som et tillegg til det at vi faktisk er til. Den er heller ikke noe vi subjektivt projiserer over i en i seg selv verdimesig nøytral verden.²⁰

Et viktig kjennetegn ved Taylors filosofiske arbeid er argumentasjon mot ulike former for naturalisme og subjektivism, atomisme i samfunnsteorien, absoluttgjøring av instrumentell fornuft, prosedural liberalisme og naturalistisk vitenskapsteori for menneskevitenenskapene.

Motgiften mot slike absolutterende tendenser er formidling av innsikten om at mennesket essensielt sett er et selvfortolkende vesen med verdidistinksjoner

i sitt indre som lar det bevege seg i en moralsk virkelighet.

Mennesket som religiøst vesen

Menneskene har i seg kilder til moral og streber mot det gode, hevder Taylor i *Sources of the Self*. Et slikt menneskesyn rommer tanken om mennesket som et religiøst vesen. Selv om kildene er i hver enkelt av oss, og noen ligger så dypt at han kaller dem instiktive, så eksisterer de i fellesskapene – i de ulike sosiale sammenhengene vi står i som familie, vennsforhold og kirkesamfunn.

Han synes også å mene at vi alle, om vi er klar over det eller ikke, har i oss en kjærlighet til Gud, og at dette knytter oss sammen i et menneskelig fellesskap, som potensielt er et organisert fellesskap, en kirke.²¹ Om moralfilosofien begrenser seg til spørsmålet «hva bør gjøres?»,

som den har hatt en sterk tendens til i nyere tid etter utilitaristene og Kant, forsvinner kjærligheten ut av syne og kan komme til å bli oppfattet som fullstendig irrelevant og kanskje også en følelse som bør kontrolleres. I så fall vil også det å snakke om kjærlighet til Gud bli meningsløst. Det å rehabilitere det gode i moralfilosofien er dermed en måte å gi rom for Gud på.

De moralske kildene gjør at vi kan strekke oss mot det gode, mot det som i et religiøst språk kalles Gud. For at den bevegelsen skal kunne forklares moralfilosofisk, og på den måten gis legitimitet innenfor moderniteten, er det nødvendig at lukkede korridorer i det etiske huset åpnes opp, som Taylor sier, slik at man igjen kan få kontakt med kildene. En viktig debatt som må åpnes opp igjen, er spørsmålet om viljens kvalitet i moralfilosofien. Et annet viktig tema er kritikken av individualisme og et monologisk menneskesyn.

Fokuserer man nemlig på individet og individets rettigheter alene, slik den historiske utviklingen innenfor rettsfilosofi og moralfilosofi har stimulert til, blir man blind overfor hva som kjennetegner den menneskelige grunntilstanden og for hva det er godt å være, hevder Taylor. Fyllden i et menneskelig liv er noe som skjer mellom folk heller enn i hver enkelt:

Blind to what? To the place of these goods in human life that we can come to only together. (...) I don't mean that people are blind to the need for collaboration and participation by others but, rather, that they think that the fulfillment itself happens in my mind, my feelings, my life.²²

Forskjellene mellom oss fører til gjensidig berikelse. Vi utgjør et mangfold der hver og en av oss er unik når det gjelder potensialet for utvikling av muligheter og selvidentitet. Liberalismen som utspringer fra moderne filosofi, takler ikke så godt forskjellene mellom oss, oppmerksomheten er rettet mot likhet og individets

subjektive rettigheter. Dette ser vi tydelig i Kants moral-filosofi, der moral er knyttet til universaliserbarhet; det riktige er det som kan universaliseres – gjelde alle – og det moralsk viktige ved oss er det vi deler med de andre, moralloven i vårt indre. Forskjeller forstyrrer.

Mellommenneskelighet og Treenigheten

Taylors kristne og katolske menneskesyn viser seg eksplisitt når han går inn på hvorfor det mellommenneskelige er grunnleggende for enkeltindividet og på det som de moralske kildene i oss har sitt opphav i. I sitt svar på responsen fra ulike fagfolk på essayet «A Catholic Modernity?», vektlegger han den kristne grunntanken om at det vi har til felles, er at vi alle er skapt i Guds bilde, og vi er skapt i bildet av en trinitarisk Gud. Det betyr at vi er skapt til fellesskap og samfunn. Treenighetens mysterium leser han som noe dialogisk. Menneskene skapt i Guds bilde utgjør sammen et menneskelig mangfold som utvikler seg – som strekker seg mot det gode – gjennom dialoger og samhandlinger. Det viktige, det som driver oss fremover i vandringen, er det som skjer mellom oss, i dialog:

When you get to the point of seeing that what is important in human life is what passes between us. Then you are coming close to the Trinity. It is not so surprising that the fullness of human life is what passes between humans, if the fullness of divine life passes between persons, and we are made in God's image.²³

Menneskeheten er dialogisk, som den trinitariske Gud er dialogisk. Et fokus på kristen tro som et individuelt og privat fenomen, som vi finner særlig innenfor protestantiske varianter av kristendom, kan lett overse det essensielt dialogiske ved oss – og ved Gud. Resultatet blir et monologisk sinnelag som for eksempel kan komme til å si at jeg har rett til liv, i stedet for at det er galt å drepe meg. Når man sier «det er galt ...», er de andre og

Gud innreflektert, og selvet er desentrert. Når man sier «jeg har rett til...», er man primært egosentrisk.

Kirken

I «A Catholic Modernity?» begynner Taylor med å vise til to betydninger av ordet *katholon*, universalitet og helhet. Han slår disse betydningene sammen i uttrykket «universalitet gjennom helhet». Kirken er katolsk, argumenter han for, ved å være en universalitet gjennom helhet. Helheten består av oss, og våre menneskelige liv er forskjellige – og kan ikke reduseres til hverandre. Frelse skjer gjennom inkarnasjonen, gjennom det at Guds liv veves sammen med våre liv, og dette bringer enhet. Men – og det er det svært viktig for ham å understreke – vi som blir ett, er likevel forskjellige og bevarer vår forskjellighet. Vi utgjør sammen et mangfold der vi står i komplementære forhold til hverandre av ulike slag, og selv identitetene som plasserer oss i slike relasjoner, er bevegelige. Vi er alle på vei, både enkeltvis og i fellesskap, som Kirken er det.²⁴

Den store historiske fristelsen innenfor Kirken har vært å tenke at det kun er én måte å være katolikk på. Prøver man imidlertid å nå enhet gjennom å undertrykke mangfoldet i den menneskeheten som Gud har skapt, da mislykkes katolisiteten, mener Taylor. Det dreier seg om enhet over forskjell («*unity-across-difference*»), og han drister seg til å si at «it seems that the life of God itself, understood as trinitarian, is already a oneness of this kind».²⁵ Innenfor katolisismen har vi stor variasjon i praksisformer og spiritualitet. Den store variasjonen er en motgift mot trangsynthet og intoleranse. Den er en styrke heller enn et problem:

The advantage for us moderns is that, living in the wake of so many varied forms of Christian life, we have this vast field of spiritualities already before us with which to compensate for our own narrowness, to remind us of all that

we need to complement our own partiality, on our road to wholeness.²⁶

Kirken er et fellesskap skapt i Guds bilde, som spenner over tid, men likevel materialiserer seg fysisk i den verden der vi lever som mennesker av kjøtt og blod. Taylor vektlegger særlig Kirkens viktige formidlende og dialogiske rolle, og at den har som sin oppgave å holde sammen i én sakramental enhet de ulike måtene å leve troen på. Den er også et konkret sted der vi deltar i dens sakramentale liv og der fysiske materialer som olje, røkelse, vann, vin og brød får en åndelig side. Som noe konkret eksisterende er den som oss på vei, mot det gode, mot det å bli mer Kristus-lik.

Det gode i moderniteten

Et viktig trekk ved moderniteten er, som vi har sett, det Taylor kaller panhumanismen; det at solidaritet og kjærlighet i prinsippet nå omfatter alle mennesker uavhengig av etnisitet, kjønn, nasjonalitet, alder, politisk og religiøs tilhørighet. Dette er en videreutvikling av verdier fra evangeliet, men historisk sett var det først når moderniteten ble sekulær, at disse verdiene fikk overskride kristendommens kulturgrenser, ifølge Taylor. Det var i den sekulære moderniteten at menneskerettighetene ble formulert.²⁷ Et annet viktig trekk, som han særlig løfter frem i *Sources of the Self*, er den affirmasjon av det vanlige livet som vokste frem i den tidlige moderne perioden, særlig og først gjennom den protestantiske, så katolske reformasjonen.²⁸

Til sammen førte dette til en kulturell revolusjon i den tidlige moderne perioden; livet i familien og i produktiv aktivitet av ulik slag ble etter hvert oppfattet som like viktig – og like verdifullt for Gud – som livet høyt oppe i de sekulære og religiøse hierarkiene. Da ble det moralsk viktig å støtte opp under disse vanlige menneskelivene, lindre lidelse, ha omsorg for ofre, fostre velstand og legge fra seg all elitistisk hybris. I kristen sammenheng viste dette seg ved at hverdagslivet i

familie og arbeid også kunne være et hellig liv. I sekulær sammenheng viste det seg i anstrengelser for å støtte opp under menneskelig blomstring («flourishing»).

Vi fikk mer humane samfunn etter denne revolusjonen. Problematisk blir det imidlertid om utviklingen fører til en eksklusiv humanisme, om det ikke gis rom for en åndelig side, for transcendens.²⁹ Den enkeltes liv er ikke hele historien, og det dreier seg ikke bare om verdien av og blomstringen til den enkelte. Som vi alt har sett, mener Taylor at det som skjer *mellom* oss, er viktigere enn det som skjer *i* oss. Og dette i seg selv innebærer en desentrering. Det gode menneske er et desentrert vesen: i sentrum for ens tanke- og handlingsliv er Gud og de andre. Hva da med modernitetens fokus på menneskelig blomstring? Oppstår det ikke en konflikt her? Nei, ikke nødvendigvis, for menneskene lever alltid i samkvem med andre. Mennesket er det sosiale dyret, sa Aristoteles, og menneskeheten er skapt i Guds bilde, sier vi som kristne. Gud vil at vi skal blomstre – realisere evnene og alt det gode i oss – og dette livsprosjektet må vi bekrefte ved å gjøre det til vårt. Livene våre er noe som skal bekreftes, støttes og vernes om. Det betyr at menneskelivet ifølge Taylor har primat i praksis, men likevel ikke i metafysisk forstand. Metafysisk vender vi oss mot noe utenfor oss selv, som er vår grunn og det vi higer mot, det gode og Gud. Vi dras mot Gud, og dette kan føre oss inn i åndelige praksiser, i Kirken.³⁰

Benektelse av transcendensen, og dermed det åndelige, kan sette i fare det mest verdifulle vi har oppnådd i moderniteten, mener Taylor. Derfor er det viktig å forsvare et rom der den religiøse siden vår kan få utfolde seg. Fjernes det rommet, vil det å være menneske kunne føles som å være stengt inne i et fengsel, og antihumanisme av det slaget vi finner i linjen etter Nietzsche, med en fascinasjon for grusomhet, dominans og lidelse, vil få gode vilkår.³¹ Driften mot instrumentalisering av fornuften og utvikling av kontrollregimer er en annen side ved antihumanismen. Det å argumentere for en plass for det åndelige innenfor moderniteten og for en humanis-

me med en åndelig side, samt et mangfold av katolske (og andre) spiritualiteter, vil dermed også være å forsvare det store og gode som er oppnådd i den tidsalderen vi lever i.

På spørsmålet om en katolsk modernitet er mulig, svarer Taylor *ja*. Katolsk kristendom kan også – gjennom sin forståelse av at det å utvikle seg som menneske skjer i dialog og i et fellesskap der man strekker seg mot noe man ennå ikke er – være en korreks til den moderne individualismen der individet ytterst sett oppfattes som selvtilstrekkelig, atomistisk og alene.

Solveig Bøe er førsteamanuensis i filosofi ved NTNUs Institutt for filosofi og religionsvitenskap, hvor hun særlig jobber med estetikk og metafysikk.

Noter

- 1 New Democratic Party er et sosialdemokratisk føderalt politisk parti plassert på den sosialistiske siden i kanadisk politikk. Taylors politiske engasjement begynte da han på 50-tallet studerte i Oxford. Da var han tilknyttet gruppen New Left, som stod for en sosialisme som var i klar opposisjon til Sovjetunionens politikk.
- 2 Essayet er den skriftlige versjonen av et foredrag Taylor holdt i januar 1996 på University of Dayton etter å ha blitt tildelt universitetets Marianist Award, og finnes i Taylor, Charles: *Dilemmas and Connections, Selected Essays* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011), s. 167–187. Referansen her er til s. 178. Opprinnelig er det utgitt i Heft, James L, S.M: *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture* (New York: Oxford University Press, 1999), s. 13–37, sammen med responser fra en rekke fagfolk og en konkluderende refleksjon samt kommentarer av Taylor selv. Jeg referer til utgaven i Taylor 2011, siden den er lett tilgjengelig.
- 3 Taylor 2011, s. 16.
- 4 Dette synet kalles innenfor filosofien «moralisk realisme»: Moralske fenomener oppfattes som like reelle som fysiske. Denne virkelighetsstatusen gjør at de er noe mer enn subjektive projeksjoner over i en i seg selv nøytral verden. Jeg har skrevet utførlig om Taylors moralske realisme i Bøe, Solveig «På sporet av Charles Taylors moralske realisme», i *Norsk filosofisk tidsskrift* (1998), s.77–89.
- 5 Taylor, Charles: *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), og Taylor, Charles: *A Secular Age* (Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007). Tyngde må, når det gjelder disse, forstås både i overført og bokstavelig forstand; de er på henholdsvis 601 og 889 sider.
- 6 Taylor 2007, s. 18. Taylors forståelse av sekularisme og sekulariseringsprosesser er et omfattende tema som jeg må la ligge her. Det viktige i forhold til katolsk tro, er at han forstår det sekulære som et rom der det å tro, er et valg blant mange mulige, og der det å leve som katolsk kristen, dermed er mulig. Om dette siste se også ibid. s. 591–592.
- 7 Taylor, Charles: *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
- 8 Jf. Levinas i «Humanisme og an-arkhia», i Levinas, Emmanuel: *Den annens humanisme* (Oslo: Aschehoug, 1972), s. 84–86. Oversetter: Asbjørn Aarnes.
- 9 Dermed er de moralske kildene i oss og har kraft til å danne horisonten som vi handler mot. De er det vi i filosofien kan kalle mulighetsbetingelser for en moralsk væremåte. Oppfatter man dem som høyeste prinsipper, går man glipp av Taylors transcendentalfilosofiske måte å se dem på: Han sier i Heft 1999, s. 120: «I was struck in some of the comments on *Sources* by how many people couldn't seem to grasp what question I was addressing. They took 'moral sources' to be another name for the highest principles.»
- 10 Taylor 1989, s. 257.
- 11 Her plasserer han seg i linjen fra Platon og Augustin.
- 12 Se Taylor, Charles: *The Ethics of Authenticity* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1991).
- 13 Om det å være en sterk evaluator sier han: «I mean simply that one is operation with a sense that some desires, goals, aspirations are qualitatively higher than others.» Sitert fra «Reply to Daniel M. Weinstock» i Tully, James (ed): *Philosophy in the Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994). Det er vanskelig å tenke seg mennesker, med mindre de åndelig sett er sterkt svekket, som ikke tilfredsstiller dette minimale kravet.
- 14 Jf. Aristoteles og hans dygdsetikk. Dygdene tilegner vi oss gjennom at vi formes gjennom *praxis*, og dermed utvikler vi vår praktiske fornuft, *phronesis*.
- 15 Instinktene formes ulikt i ulike kulturer og religioner, men den felles kjernen er oftest synlig.
- 16 Taylor 1989, s. 8.
- 17 Selv om hvem som inkluderes i «de andre», kan variere.
- 18 Det gode er altså ikke godt fordi vi føler dragning mot det. Egentlig står det gode her for hierarkiet av goder, der noen goder er hypergoder eller moralske kilder, altså viktigere enn de andre. En analogi er rollen «Det godes idé» har blant de andre ideene i Platons idélære.
- 19 Dette gjelder også ens identitet som katolikk. Vi må tilegne oss den katolske tradisjonen og dermed lære oss selv å kjenne, gjennom vårt ståsted i moderniteten. I et katolsk lys kan vi oppfatte omformingen av oss selv som det å søke å bli mer lik Kristus.
- 20 Taylor er seg meget bevisst den transcendentale dimensjonen ved sin tenkning. Se blant annet «The Validity of Transcendental Arguments», i Taylor, Charles: *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), s. 20–33.

- 21 Jamfør Karl Rahners religiøse inklusivisme, begrepet «den anonyme kristne». Rahner tenkte seg at vi alle hadde en utematisert og anonym erkjennelse av Gud. Se f. eks. Imhof, Paul & Biallowons, Hubert: *Glaube in winterlichen Zeit: Gespräche mit Karl Rahner aus dem letzten Lebensjahren* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1986).
- 22 Sitert fra Taylors «Concluding Reflections and Comments» i Heft 1999, s. 113.
- 23 Ibid. s. 114.
- 24 Se Taylor 2011, s. 168.
- 25 Ibid.
- 26 Ibid. I essayet «The Future of the Religious Past», i Taylor 2011, s. 214–286, skriver han på s. 252: «What Vatican rule makers and secularist ideologies unite in not being able to see is that there are more ways of being a Catholic Christian than either has yet imagined.»
- 27 Se Taylor 2011, s. 178 og s. 187.
- 28 Se spesielt kapittel 13 i Taylor 1989 og s. 174–175 i Taylor 2011.
- 29 Taylor 2011, s. 172–173.
- 30 I artikkelen «The Church speaks – to Whom?» skiller Taylor mellom «seekers» og «dwellers», søkende og de som allerede bor i Kirken. Tallet på søkende går ikke nedover, og det er viktig for Kirken å være et åpent sted og en kilde (moralsk, men også gjennom kraften i sakramentene). Artikkelen finnes i Charles Taylor, José Casanova, George F. McLean (red.): *Church and People: Disjunctions in a Secular Age. Christian Philosophical Studies I* (Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2012), s. 17–24.
- 31 Se Taylor 2011, s. 178–181.

Religion som ett mänskligt fenomen

Mångfalden av religioner i den globaliserade världen gör det nödvändigt också för katolsk teologi att reflektera över relationen mellan den kristna tron och andra religioner i mer detalj än vad som har varit brukligt. Teologin är för denna omfattande arbetsuppgift beroende av ett nära samarbete med religionsvetenskap. Detta gör att ett studium av skillnaderna mellan en modern sekulär religionsvetenskap och katolsk teologi är viktigt. I denna artikel vill jag speciellt lyfta fram frågan om en öppenhet för transcendens av den naturliga världen och möjligheten av ett värdeneutralt religionsstudium.

STE Religionsvetenskap baserar sig på möjligheten att undersöka och analysera religioner som mänskliga skapelser. Den befinner sig därmed i ett nära beroendeförhållande till idén och konstruktionen av en sekulär stat vars uppgift inte är att främja en viss typ av religion, utan vilken bör förhålla sig neutral till en mångfald av religioner. Frågan är dock om religionsvetenskapen därmed på ett liknande sätt som den sekulära staten principiellt är stängd för beaktandet av transcendens, dels som gudomligt ingripande i historien, dels som människans möjlighet att överskrida sina naturliga förutsättningar och nå det övernaturliga t.ex. i en religiös upplevelse.

Vidare är frågan om denna neutralitet, vilken kan yttra sig som en metodologisk naturalism, också medför en förståelse av religionsvetenskapen som värdenneutral. Eller om den borde vara, och inte kan vara något annat än en värdeladdad analys av religiösa traditioner?

Dessa två frågor bör inte vara likgiltiga för katolsk teologi eftersom den katolska kyrkan självt är ett objekt

för religionsvetenskapliga studier och förståelsen av andra religioner än den egna är ett centralt tema i den globaliserade världen. Teologin är beroende av ett samarbete med religionsvetenskapen, vilket har gett upphov till ett flertal discipliner som religionsteologi, «scriptural reasoning», jämförande teologi och interreligiösa studier (se t.ex. Ford 2013). Religionsvetenskapens självförståelse har således relevans för den katolska teologi som riktar sin blick mot andra religioner.¹

I det följande kommer jag först kortfattat introducera den religionsvetenskapliga metodologiska diskussionen om öppenhet eller slutenhet för transcendens av den materiella världen. Mot denna bakgrund ser jag lite närmare på en thomistiskt inspirerad utgångspunkt som gör det naturliga förnuftet till bas för religionsstudiet. Ett sådant perspektiv skiljer sig från det moderna postmetafysiska förnuftet genom att det inkluderar metafysiska frågor innanför rationalitetens gränser (jf. Habermas 1992; Marion 1991).

Därefter för jag in diskussionen på frågan om religionsvetenskapens värdeneutralitet, som bygger på en strikt uppdelning mellan vara och böra. Syftet med denna utvidgning är att illustrera den problematik som det moderna förnufts självbegränsning leder till. Som en motvikt visar jag hur den thomistiska positionen kombinerar tanken på ett naturligt förnuft med en naturrätt, vilket gör värden till en integrerad del av det vetenskapliga arbetet.

Slutligen påbörjar jag en diskussion om huruvida en sådan katolsk vision av religionsvetenskapen är förenlig med en modern religionsvetenskap, eller om skillnaderna är för stora för att de skall kunna ingå i en större helhet. Spänningen mellan ett religionsstudium i harmoni med den katolska kyrkans lära och dess sekulära motsvarigheter är viktig att reflektera över, då den är av betydelse för utformningen av både en katolsk självförståelse och dess förhållande till andra religioner.²

Öppenhet för transcendens inom religionsvetenskapen

Under 1900talet utmärkte sig religionsfenomenologin för en positiv inställning till religion i allmänhet med en betoning på empati som metodologiskt redskap (Cornille 2008). I fokus för forskarens analys var världen som den upplevs av den troende. Den religionsfenomenologiska förståelsen av den religiösa människan som riktad mot det övernaturliga var dock inte ett program för en ren beskrivning av inre tillstånd. Tvärtom, den mest kände företrädaren, den rumänske religionshistorikern Mircea Eliade, byggde en teori om religiöst tänkande och beteende som riktade mot manifestationer av det heliga (se t.ex. Eliade 1958). Denna karakterisering av det religiösa tänkandets unika (*sui generis*) natur exemplifierades genom specifika religiösa traditioner för att visa på den hermeneutiska modellens giltighet.³ Den ontologiska statusen hos det fenomenologiska begreppet «det heliga» förblev dock en öppen fråga (Rennie 2006). Det heliga kan å ena sidan tolkas som ett analytiskt redskap för att

undersöka fenomenet att människor faktiskt beter sig *som om* materiella ting eller processer är manifestationer av något kraftfullt bortom den empiriska verkligheten. Eller det heliga kan förstås som ett begrepp vilket refererar till en övernaturlig verklighet som manifesterar sig i materiella fenomen. I det senare fallet bygger religionsfenomenologin på ett antagande om att en transcendens av den materiella verkligheten är möjlig, eller till och med självklar. Vissa kritiker har därmed anklagat Eliades teoribildning för att härbärgera en dold teologi (t.ex. Wiebe 1999: 60 och McCutcheon 1997: 27–50).

Företrädarna för ett strikt vetenskapligt studium av religion, å andra sidan, lutar sig för det mesta mot en metodologisk ateism eller naturalism som man anser är den enda giltiga utgångspunkten för religionsvetenskapen. Forskare som överskrider denna principers gränser blir inte förvånande föremål för stark kritik. Studiet av religion som ett naturligt fenomen anses uttömma alla aspekter av en religion: det finns ingen bottensats kvar efter att flaskan kallad religion har blivit uppdrucken av forskaren. Den metodologiska naturalismen glider på detta sätt i det närmaste oundvikligt över till att också påstå något om verklighetens beskaffenhet och tenderar att vara fientligt inställd till religion som en form av falskt medvetande, som t.ex. i marxistiska teorier (McKown 1975: 17).

Russell McCutcheon som är en av de starkaste kritikerna av religionsfenomenologin i Eliades tappning betonar i sin bok *Critics not Caretakers* att religioner skall studeras: «as a *thoroughly human doing* (...) without remainder or with other words with no mysterious distillate left over» (McCutcheon 2001: x, xi). Samtidigt betonar han att detta endast är en rent metodologisk princip, att han inte har något intresse av en metafysisk reduktion. Detta kategoriska avvisande av ett ontologiskt intresse verkar dock något för starkt, då ontologiska drag självklart bestämmer tillämpbarheten av metoderna som används. Om en materialistisk monism vore falsk,

skulle den metodologiska naturalismen vara begränsad i sin användbarhet, medan å andra sidan om den vore sann skulle det öka dess förklaringspotential (jf. Lopez 2001: 10).

En metodologisk agnosticism utgör en mer försiktig hållning och erkänner den vetenskapliga undersökningens begränsningar; dvs. den erkänner att det analytiska nät som kastas över verkligheten faktiskt inte fångar alla dess aspekter: inklusive övernaturliga sådana.⁴ Vidare kan agnosticism som en metodologisk princip vara mer än en ödmjukare form av tillämpad materialism, genom att den faktiskt ger religiösa sanningsanspråk status som legitima, konkurrerande förklaringar (Porpora 2006). Då blir den agnostiska attityden verkligen metodologisk, det vill säga, bara en väg av många på vilken man kan gå och inte en beskrivning av själva resultatet. På detta sätt skiljer den ut sig från en agnosticism, som likt ateismen, utesluter möjligheten till kunskap om en övernaturlig verklighet. Det senare anspråket framstår dock som svagt om det inte backas upp av någon form av ontologisk materialism.

Det finns inte förvånande olika typer av förhållande till en öppenhet för transcendens inom religionsvetenskapen. Situationen är dock för närvarande sådan att den religionsfenomenologiska öppenheten i mångt och mycket har försvunnit, eller radikalt försvagats, till förmån för vad vi kan kalla en kritisk religionsvetenskap. Dess primära uppgift ligger i att utöva en makt- och normkritik riktad mot religioner och religiositet med ett emancipatoriskt syfte (exempelvis Hewitt 1995). Till detta kommer att historiska och filologiska textstudier som var basen för religionsfenomenologin har minskat till förmån för samhällsvetenskapligt orienterade studier av nutida religiositet. I mångt och mycket speglar detta religionens återkomst på den politiska arenan under slutet av 1900-talet och de västerländska samhällenas alienering från ett klassiskt-kristet kulturarv.

Ingvild Gilhus och Lisbeth Mikaelsson, båda religionshistoriker vid Universitetet i Bergen benämnde

2001 det nya paradigmet inom religionsvetenskapen som kulturvetenskapligt och sammanfattar utvecklingen på följande sätt:

Hensikten med å flytte utforskningen av religion fra et fenomenologisk til et kulturvitenskaplig paradigme er å betrakte religion som en integrert del av kultur og samfunn. Det innebærer videre å legge vekt på studiet av mennesker i stedet for på guder; på et mangfold av kilder i stedet for endsidig på hellige skrifter; på folk flest og ikke bare på eliten; på en kjønnet virkelighet i stedet for en virkelighet som underforstått er mannlig; på hverdagsreligiositeten og ikke på religionenes høytidelige og ekstreme utslag alene. Studiet av religion er ikke et studium av Gud av og hva som foregår i himmelen, men av måter mennesker skaper og oppretholder sin verden på. Utforskningen av emnet religion vil ved en endring fra et fenomenologisk til et kulturvitenskaplig paradigme bevege seg fra himmelen og ned på jorden. (Gilhus och Mikaelsson 2001: 35)

Klarare än så här kan knappt gången från fenomenologins närhet till teologin med dess fokus på skrift och Gud, till synen på religion som en helt igenom mänsklig konstruktion beskrivas. I det nya paradigmet är blicken medvetet vänd bort från himmelen och forskarens uppmärksamhet är istället koncentrerat till jorden; trots att religionerna själva pekar mot det övernaturliga studerar religionsvetaren endast sättet de pekar på och varför.

En thomistisk religionsvetenskap

Frågan är hur en religionsvetenskap som växer fram ur en katolsk kontext skall förhålla sig till denna dörr som ömsom öppnas och stängs gentemot den övernaturliga

verkligheten? En möjlig väg är att ta utgångspunkt i den thomistiska arbetsuppdelningen mellan å ena sidan det mänskliga förnuftet som arbetar utan hjälp från gudomlig uppenbarelse, och på den andra sidan teologin som är baserad på uppenbarade sanningar.⁵ Denna uppdelning skapar ett utrymme för ett religionsstudium oberoende av uppenbarelsen.⁶ En sådan katolsk religionsvetenskap kan därmed analysera olika religiösa traditioner och deras utveckling som beroende av både medfödda anlag och begränsningar samt som delar av specifika kulturer, dvs. religion som ett mänskligt kulturellt fenomen. Vad som dock skiljer den från ett studium baserat på en metodologisk naturalism eller agnosticism är att den förutsätter att det naturliga förnuftet i princip utan hjälp av uppenbarelsen kan nå kunskap på ett legitimt sätt om vissa grundläggande metafysiska sanningar som t.ex. Guds existens. Men däremot inte nå kunskap om dogmer som den om treenigheten. På detta sätt ges religionerna en grundläggande rationalitet, även om de i detaljer inte är korrekta i sina antaganden. En sådan katolskt inspirerad religionsvetenskap får därmed ett mycket annorlunda etos och syfte än ett naturalistiskt religionsstudium. Det senare bygger på antagandet att religioner sträcker ut det mänskliga förnuftet och fantasin bortanför de naturliga gränserna för deras utövande. Därför blir också relationen till den sekulära staten annorlunda. I det senare fallet är sekulariteten en följd av att religiösa dispyter till sin natur inte kan avgöras; de faller därmed utanför en öppen rationell debatt. De utgör privata övertygelser som kan tolereras, men som inte bör beredas utrymme innanför det offentliga demokratiska samtalet. Det katolskt inspirerade religionsstudiet å andra sidan konstituerar sekulariteten på en teistisk grund. Vad som inte kan avgöras och som därmed inte ingår i en offentlig rationell diskurs är element av uppenbarelsen



En sådan katolskt inspirerad religionsvetenskap får därmed ett mycket annorlunda etos och syfte än ett naturalistiskt religionsstudium.

vilka ligger utanför det naturliga förnuftets räckvidd. Därmed borde staten, enligt en sådan ståndpunkt, och religionsstudiet som staten finansierar, vara grundläggande positivt inställda till religioner som försök att på basis av vad det mänskliga förnuftet är mäktigt, sträcka sig mot det gudomliga. Religionsfrihet blir därmed inte bara ett erkännande av individens frihet att tro vad den vill, utan bygger på gudstrons rationalitet.

Anklagelsen mot ett sådant religionsstudium blir från den moderna religionsvetenskapen inte speciellt förvånande att den endast utgör en religionsteologi, dvs. en undersökning av olika religioner utifrån en viss kristet grundad världsåskådning. Timothy Fitzgerald går till och med så långt att en sant icke-teologisk religionsvetenskap måste göra sig av med själva begreppet religion:

Consequently, the way forward for those scholars working within religion departments who

do not have a theological agenda but who recognize the phenomena usually described as religion as being fundamentally located within

the arena of culture and its symbolic systems is to redescribe and represent their subject matter as the study of institutionalized values in different societies and the relation of those values to power and legitimation (Fitzgerald 2000: 19).

På ett sätt är detta den logiska konsekvensen av att se alla religiösa referenser till övernaturliga väsen eller världar som på samma nivå som fiktion, som exempel på den mänskliga förmågan att med fantasins hjälp föreställa oss det osannolika, icke existerande eller till och med det omöjliga. Religionsvetenskapen har då accepterat att religion enbart är en kulturell verksamhet och på det

sättet låtit sin egen vetenskap absorberas in i en större enhet av kritiska maktstudier.

Ett möjligt svar är dock att ett sådant argument bygger på en specifik modern begränsning av det mänskliga förnuftets räckvidd, vilken inte utgör en evident princip. Att en alternativ position som har en mer positiv syn på metafysikens rationalitet också är möjlig. Ett sådant argument är ett försök att ta ifrån en metodologisk naturalism dess skenbara neutralitet och etablera en ny neutral position som alltså problematiserar materialismen som grund för ett studium av religiösa fenomen. Denna position förs bland annat fram av kardinal Ratzinger sedermera Benedict XVI, numera påve emeritus, i en volym med essäer om förhållandet mellan kristendomen och de andra religionerna (Ratzinger 2004). Han spårar denna det moderna förnuftets självbegränsning till Kants kritiska filosofi och dess konstituerande av ett undflyende *Ding an sich*. Den moderna religionsvetenskapen opererar i en postkantiansk värld som måste problematiseras om det skall kunna etableras en genuin kommunikation mellan katolsk teologi och religionsvetenskap.

För att visa på de problem som tillämpningen av ett modernt begränsat förnuft leder till i religionsstudiet, och i vetenskap i allmänhet, kommer vi se närmare på frågan om världens objektivitet och rationalitet. För i och med övergivandet av metafysiken så är det mer än Guds existens som drar sig undan från det rationellas sfär. När värden som Fitzgerald skriver ovan analyseras som enbart institutionaliserade och knutna till maktkonstellationer blir frågan om detta inte också gäller för den som studerar. Dvs. religionsvetenskapen leds in i en värdereativism som också gäller de värden som styr själva religionsstudiet.

Fakta och värden

Att systematiskt analysera religion som enbart en mänsklig verksamhet utan gudomligt ingripande är en del av modernitetens ockhamistiska tendens att kapa bort det överflödiga, det som inte strikt kan bevisas. På det-

ta sätt kvarstår för en vetenskaplig säkerhet endast det sinnligt påtagliga, den empiriska verkligheten, och det nödvändigt sanna. En värld bortom materien, en andlig eller övernaturlig verklighet, lämnas åt sidan. Men samma öde drabbar ödesdigert också moraliska och estetiska värden. Med naturalismen kommer också en skarp skiljelinje mellan vara och böra. En neutral och objektiv religionsvetenskap blir därmed inte bara begränsad till en immanent analys av religiöst tänkande och beteende utan måste också i princip förhålla sig neutral till värdet av det den undersöker och sin egen verksamhet. Forskaren bör inte heller sätta in sina resultat i handlingsplaner, utan kan bara tillhandahålla fakta för beslutsfattare: då gott och ont inte heller faller innanför sfären av det empiriska eller nödvändigt sanna. Men är detta verkligen ett möjligt ideal? Är inte religionsstudiet alltid konstituerat i en väv av normativa intressen? Kan det vara som mer postmodernt inspirerade forskare hävdar att «rena fakta» inte heller de är fria från normativitet och subjektivitet? Att till och med själva gränsen mellan det säkert vetbara och det subjektivt konstruerade är flytande? Om så är fallet öppnas religionsstudiet upp för normativa intressen på ett nytt sätt och värdeneutralitet framstår som enbart en modernistisk from förhoppning.

En av de mest påstridiga kritikerna av både en sådan postmodern metamorfos av religionsvetenskapen och av den religionsfenomenologiska öppenheten för transcendens är den kanadensiske religionsfilosofen Donald Wiebe, som i sin bok *The Politics of Religious Studies* programmatiskt fastslår:

A study of religion directed toward spiritual liberation of the individual or of the human race as a whole, toward the moral welfare of the human race, or toward any ulterior end than that of knowledge itself, should not find a home in the university (Wiebe1999: xiii).

Denna position inbegriper en grundläggande skiljelinje mellan vara och böra i betydelsen att kunskap blir ett mål i sig självt, och varje syfte med forskning och undervisning utanför det epistemiska är uteslutet, vilket inkluderar både Eliade's *New Humanism* och religionskritikers vilja att avslöja och underminera religion. Russell McCutcheon, som vi redan stiftat bekantskap med, har å andra sidan försökt sammanföra en modernistisk naturalism⁷ med en postmodern metateoretisk kritik vilket ger religionsforskaren en möjlig offentlig roll som kritiker redo att dekonstruera religiösa diskurser. Detta finner dock ingen nåd framför Wiebe's en-manna-domstol till försvar för en neutral religionsvetenskap: «To put it simply, McCutcheon seems to believe that if, as a student of religion, one 'reveals' the falsehood of religion and shows that it is not therefore a solid foundation on which to establish society, as a student of religion one has fulfilled one's duties as a public intellectual.» (Wiebe 2005: 22)

På denna kritik har McCutcheon svarat genom att hänvisa till deras vänskap och gemensamma vision av religionsvetenskapen, och att notera med förvåning hur hans tidigare handledare på detta sätt väljer att underminera en bundsförvants position. Vidare, anmärker McCutcheon att den artikel som Wiebe analyserade tillhör ett tidigare stadium i hans intellektuella utveckling som dessutom inte är återgiven på ett korrekt sätt av honom. Detta är dock inte den mest intressanta delen för vårt nuvarande tema. Mot slutet av sin *apologia*, går McCutcheon på offensiven och kritiserar visionen av en värdefri religionsvetenskap som håller sig utanför den offentliga debattens drama. Först attackerar han den grundläggande principen om en objektiv religionsvetenskap genom att peka på att denna i sig självt inte är vetenskaplig, att dess status är liknande den som de logiska positivisternas verifikationsprincip i början av 1900-talet hade – en princip som till deras frustration var icke verifierbar och därmed underkände sig självt (McCutcheon 2006: 123). Dörrvakten som kontrollerar

att inga normativa motiv sniker in i religionsstudiet är därmed själv ironiskt nog animerad av normer, mål och värden: värdet av frånvaron av värde.

Nästa kritik som McCutcheon för fram är hur det kan vara möjligt för politiska strukturer att konstruera en opolitisk sfär: en invändning som är en variant på det gamla argumentet att effekten på något sätt måste vara närvarande i, eller vara av samma natur som orsaken. Jag skulle dock vilja hävda att universitetssystemets autonomi inte produceras direkt av den politiska viljan, utan konstitueras genom den *avstår* från inblandning vilket får uttryck i juridiskt bindande dokument. Även om en sådan apolitisk sfär vore möjlig enligt McCutcheon så är inte religionsbegreppet neutralt. Han pekar på att det i sig självt är värdeladdat och därför inte kan användas till en objektiv beskrivning av verkligheten, utan endast är en konstruktion, vilket leder till att ett särskilt ämne som studerar «religion» inte är en självklarhet (jfr. Fitzgerald 2000). Slutligen är hans slutsats att ett värdefritt religionsstudium är ett exempel på önsketänkande (McCutcheon 2006: 125).

Vad vi kan ta med oss från denna diskussion från religionsvetenskapen som ser religion som enbart ett mänskligt fenomen är att även om en värdeneutral religionsvetenskap följer så att säga från grundläggande drag i den moderna vetenskapens självbegränsning så låter den sig inte, eller endast med en närmast övermänsklig ansträngning, realiseras i faktiska studier. Det kan också påpekas att både Wiebe och McCutcheon utmärker sig just genom att de själva inte har gjort några signifikanta studier av religiösa fenomen utan istället skrivit utförligt om hur ett sådant studium bör se ut.

En thomistisk syn på vara och böra

Även om jag är sympatiskt inställd till att en absolut värdeneutralitet överges som grundläggande princip för akademiska religionsstudier, så vore det att gå från askan in i elden om man öppnar upp för ett flöde av värden, utan att värdera dem så att säga. Att ge värden

en roll i ett vetenskapligt studium innebär att de tillmäts en möjlig rationalitet. Medan ett inflöde av irrationella värden endast förvandlar religionsstudiet till en politisk verksamhet ytterst baserad på makt. Då min ambition i denna artikel är att visa på möjliga utgångspunkter för en katolskt inspirerad religionsvetenskap kan man i denna fråga hämta inspiration från ett naturrättsligt fundament, eller i en mer modern språkdräkt, universella mänskliga rättigheter och skyldigheter.⁸ Dessa ska t.ex. enligt svensk lag vägleda och strukturera också forskning och utbildning inom högskolan.⁹ Vi som är forskare och lärare kan således inte åberopa en värdenneutralitet på denna grundläggande nivå. Forskning måste lyda fundamentala principer för moraliskt beteende, t.ex. när man hanterar anonymitet eller informanternas integritet. Detta ingjuter också religionsstudiet med en normativ karaktär, men studiet bör om det är sant gentemot sin vetenskapliga uppgift primärt bekymra sig om kunskap. Risken är annars att akademien politiseras och sanningsfrågor underkastas demokratiska principer.

Det finns dock en väg, som på ett sätt är opolitisk, in i den offentliga debatten och den öppnas upp genom att kombinera naturrättens generella principer (eller t.ex. Europakonventionen från 1950) med den mer detaljerade vetenskapliga kunskapen. En möjlighet för kritik öppnas därmed upp, ett slags *fronesis* för religionsvetenskapen. Detta kan till exempel vara en kombination av principen om den mänskliga personens inherent värde och upptäckten av vissa former av förtryck inom religiösa grupper eller den omänskliga behandlingen av en religiös grupp som yazidierna i Irak.¹⁰ Problemet är dock att en sådan form av kritisk blick som sträcker sig ut i det större samhället (religionsvetenskapens *j'accuse*) kan problematiseras av att teorier och tolkningsramar som används inom religionsvetenskapen redan är influera-

de av vissa politisk-ideologiska positioner. Dessa formar därmed den kunskap som produceras och kanske influerar de också formuleringen av vad naturrätten innehåller eller vad som skall inkluderas i en katalog av mänskliga rättigheter. Det finns följaktligen en sannolikhet att den sociala kritik som produceras i religionsvetenskapen är förutbestämd av ideologiska positioner som sträcker sig utanför generella principer om mänskliga rättigheter: med andra ord att den redan är politisk till sin natur (se t.ex. Lundgren 2013).

Problemet med att grundlägga naturrätten eller att lägga ett fundament för de mänskliga rättigheterna är likt det att konstituera det naturliga förnuftet. Dvs. det handlar om att dra gränser för förnuftet både när det gäller kunskap och värden. Ett neutralt intellektuellt rum som endast konstitueras av förnuftet verkar vara beroende av en större världsåskådning som både ger en

syn på vad som faktiskt har existens och vilka de mest grundläggande värdena är. Om det är så närmar vi oss en relativism; det finns helt enkelt inte ett neutralt akademiskt

rum, utan alla sådana är konstituerade av vad man kallar en «teologi». Religionsstudiet blir då ytterst ett slags civilisatorisk kamp mellan konkurrerande paradigmer.

Den katolska tilliten till förnuftet öppnar en möjlighet att konstituera ett religionsstudium som inte förutsätter uppenbarad teologi. Problemet är att denna öppenhet, denna modell av ett naturligt förnuft, i sin tur vilar på en större teologisk vision och inte på ett enkelt sätt kan avskiljas från denna. På samma sätt vilar den moderna sekulära religionsvetenskapen på det moderna förnuftets självbegränsning vilken utesluter metafysisk kunskap och försvagar moraliska världens rationalitet annat än som medel till mål (t.ex. fredlig samexistens) eller som postulerade icke-grundade hållpunkter. Det neutrala rum som således moderniteten tillhandahåller



Den katolska tilliten till förnuftet öppnar en möjlighet att konstituera ett religionsstudium som inte förutsätter uppenbarad teologi.

är inte samma som det vilket katolsk teologi konstituerar. Denna skillnad verkar bli allt större genom att de västerländska samhällena långsamt men allt snabbare rör sig bort från en klassisk kristen värdegrund. Medan en katolsk position insisterar på en öppenhet för transcendens inom ontologi och epistemologi och på ett naturrättsligt fundament inom värdefrågorna; så insisterar den moderna religionsvetenskapen däremot på en begränsning till den empiriska verkligheten och alltmer på individens radikala frihet att konstruera sig självt. Resultatet är att tanken på religion som ett *mänskligt* fenomen betyder olika saker beroende på vad dessa större livsåskådningar anser att en människa är. Huruvida människan enbart är en materiell varelse eller om hon är en *homo viator* på väg mot sitt yttersta mål bortanför det jordiska livet har betydelse för hur man skall studera mångfalden av religiösa uttryck.

Samtidigt, för att slå an en avslutande positiv ton, vill jag hävda att det finns en möjlig gemensam arena i tanken på religion som just ett mänskligt fenomen när denna mänsklighet ses som inte enbart beroende av individens vilja, utan är gemensam för människan som art. På olika sätt blir då religioner och religiositet försök att relatera till en överempirisk verklighet i enlighet med hur människan är konstituerad både som individ och grupp. Det är kombinationen av framsteg inom genetik och t.ex. hjärnforskning samt sekulariseringsparadigmets misslyckande som har öppnat upp denna möjlighet. Om religion tidigare sågs som enbart ett stadium i mänsklighetens utveckling och det nu istället framstår som en oundvikligt följd av det att vara människa så har faktiskt en gemensam grund öppnats upp. Som exempel kan nämnas Justin Barretts forskning inom kognitiva studier av religion, till exempel hans bok *Why Would Anyone Believe in God?* (Barrett 2004). Detta paradigm skiljer sig från ett renodlat kulturvetenskapligt därigenom att religioner ses både som naturliga och kulturella fenomen.

Avslutning

Den katolskt inspirerade religionsvetenskap för vilken jag har skisserat några utgångspunkter ovan bygger på ett metafysiskt kompetent naturligt förnuft och ett naturrättsligt fundament, men är inte på ett enkelt sätt en del av teologin, eftersom den inte kan förutsätta några uppenbarade sanningar. Detta skiljer ut den från t.ex. religionsteologi. Men den är likväl intimt knuten till ett större kristet intellektuellt projekt. Frågan är dock om ett sådant religionsstudium verkligen är nödvändigt eller om teologin istället skall fokusera kristen självförståelse och lämna studiet av de ickekristna religionerna till den sekulära religionsvetenskapen. Mitt huvudsakliga svar är att globaliseringen helt enkelt har gjort det nödvändigt att utveckla kristen självförståelse i relation till den mångfald av religioner och livsåskådningar som för närvarande frodas, men att man också bör ägna tid åt de religiösa traditionernas historiska utveckling. Jag anser vidare att det är viktigt att man på en katolsk teologisk fakultet, eller motsvarande, inte bara adderar kurser i världsreligioner, religionsdialog och religionsteologi, utan tar själva det religionsvetenskapliga arbetet på allvar. Samtidigt har jag försökt visa i denna artikel att i en katolsk kontext kan detta inte innebära att man utan kritisk reflektion importerar en sekulär religionsvetenskap in i det teologiska akademiska projektet. En noggrann modernitetskritik som blottlägger på vilka punkter en katolskt grundad religionsvetenskap skiljer ut sig från sekulära varianter, både modernistiska och postmodernistiska, är nödvändig. Annars importerar man en potentiell konflikt mellan teologi och religionsvetenskap som för eller senare kommer att komma till ytan.

Clemens Cavallin är docent i religionsvetenskap vid Göteborgs Universitet.

Litteraturlista

- Barrett, Justin L: *Why Would Anyone Believe in God?* (Altamira Press, Walnut Creek, CA, 2004)
- Cavallin, Clemens: «Reflektion över relationen mellan katolsk teologi och religionsvetenskap», i LIR.skrifter, accepterad för publicering 2014
- Cavallin, Clemens: «Religion as a Human Phenomenon vs. Openness to Transcendence» i *Anviksiki VII*, 2012, s. 189–222
- Cornille, Catherine: «Empathy and Inter-religious Imagination», i *Religion and the Arts* 12 (2008), s. 102–117
- Cox, James L.: «Separating Religion from the ‘Sacred’: Methodological Agnosticism and the Future of Religious Studies» i Steven J. Sutcliffe: *Religion: Empirical Studies* (Aldershot: Ashgate, 2004) s. 259–264
- Eliade, Mircea: *Patterns in Comparative Religion* (London: Sheed & Ward, 1958)
- Fitzgerald, Timothy: *The Ideology of Religious Studies* (New York, Oxford: Oxford University Press, 2000)
- Ford, David F.: *Interreligious Reading After Vatican II: Scriptural Reasoning, Comparative Theology and Receptive Ecumenism* (New York: Wiley–Blackwell, 2013)
- Gilhus, Ingvald Sælid och Lisbeth Mikaelsson: *Nytt blick på religion: Studiet av religion idag* (Oslo: Pax, 2001)
- Gould, Stephen Jay: *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life* (New York: The Library of Contemporary Thought, 1999)
- Habermas, Jürgen: *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, översatt av William Mark Hohengarten (Cambridge: Polity Press, 1992)
- Hewitt, Marsha Aileen: *Critical Theory of Religion: A Feminist Analysis* (Minneapolis: Fortress Press, 1995)
- Kossel, Clifford G: «Natural Law and Human Law (Ia Iae, qq. 90–97)» i Stephen J. Pope: *Ethics of Aquinas* (Washington D. C: Georgetown University Press, 2002), s. 169–193
- Leach, E. R.: «Sermons from a Man on a Ladder» i Bryan Rennie: *Mircea Eliade: A Critical Reader* (London: Equinox, 2006 [1966]), s. 279–285
- Lopez, José och Gary Potter: *After Postmodernism: An Introduction to Critical Realism* (London: The Athlone Press, 2001)
- Lundberg, Johan: *Ljusets fiender: västvärldens självkritik och den svenska idédebatten* (Stockholm: Timbro, 2013)
- Marion, Jean-Luc: *God without Being*, översatt av Thomas A. Carlsson (Chicago: University of Chicago Press, 1991)
- Maritain, Jacques: *Natural Law: Reflections on Theory & Practice* (South Bend, Indiana: St. Augustine Press, 2001)
- McCutcheon, Russell T.: *Manufacturing Religion: the Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia* (New York: Oxford University Press, 1997)
- McCutcheon, Russell T.: *Critics not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion* (Albany: State University of New York Press, 2001)
- McCutcheon, Russell T.: «A Response to Donald Wiebe from and East-Going Zax» i *Temenos* 42: 2, 2006, s. 113–129
- McKown, Delos B.: *The Classical Marxist Critiques of Religion: Marx, Engels, Lenin, Kautsky* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975)
- Moser, Paul K. & David Yandell: «Farewell to Philosophical Naturalism» i William Lane Craig & J. P. Moreland: *Naturalism: A Critical Analysis*, (London: Routledge, 2000), s. 3–23
- Perry, Michael J.: *The Idea of Human Rights: Four Inquiries* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1998)
- Porpora, Douglas: «Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience» i *Journal for the Theory of Social Behaviour* 36:1, 2006, s. 57–75
- Rockmore, Tom: *On Heidegger's Nazism and Philosophy* (Berkeley: University of California Press, 1992)
- Phillips, James: *Heidegger's Volk: Between National Socialism and Poetry* (Stanford, California: Stanford University Press, 2005)
- Ratzinger, Joseph: *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions* (San Francisco: Ignatius Press, 2004)
- Smart, Ninian: *The Science of Religion & The Sociology of Religion* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1973)
- Värdegrundsdelegationen: *Den gemensamma värdegrunden för de statsanställda* (Stockholm: Regeringskansliet, socialdepartementet, 2013). www.his.se/Policies/NationellaStyrdokument/gemensamma-vardegrunden-statsanstallda.pdf
- Ward, Keith: *Religion and Revelation* (Oxford: Oxford University Press, 1994)
- Wiebe, Donald: *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1999)
- Wiebe, Donald: «The Politics of Wishful Thinking? Disentangling the Role of the Scholar Scientist from that of the Public Intellectual in the Modern Academic Study of Religion» i *Temenos* 41, 2005, s. 7–38
- Williams, Stephen: «Keith Ward on Religion and Revelation» i *Scottish Journal of Theology* 48, 1995, s. 251–258

Noter

- 1 För en diskussion av relationen mellan katolsk teologi och religionsvetenskap med utgångspunkt i Den internationella teologiska kommissionens text *Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria* från 2011, se Cavallin 2014.
- 2 För en tidigare version av denna artikel, se Cavallin 2012.
- 3 För en mycket skarp kritik av bland annat metodologiska aspekter av Eliades arbete, se Leach 2006 [1966].
- 4 Jf. Ninian Smart (1973ff) som gör en uppdelning mellan «verkliga» och existerande objekt; och det är mot den senare kvalitén, dvs. existens, enligt honom, som den metodologiska agnostiska attityden (*bracketing*) skall riktas. Vad som behandlas som verkligt (t.ex. en gud) i den religiösa diskursen kan därför vara icke existerande, och vad som existerar kan behandlas som överkligt (t.ex. evolution), men religionsforskare skall avstå från existentiella påståenden. Misstanken att den metodologiska agnosticismen enbart är ett sätt att isolera religiösa diskurser och praktiker från kritik uppstår därmed inte förvånande (se t. ex. Cox 2004).
- 5 Ett exempel är Keith Wards komparativa teologi (Ward 1994) som bygger på en nytolkning av Thomas av Aquinos teologi, men som samtidigt avviker en hel del i synen på uppenbarelse och som lutar åt den inbyggda frestelsen till relativism i komparativ teologi, se t.ex. Williams 1995.
- 6 Som det uttrycks t.ex. i encyklikan *Fides et Ratio*: «Faith therefore has no fear of reason, but seeks it out and has trust in it.» www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_en.html. Detta kan jämföras med NOMA-principen (*Non-Overlapping-Magisteria*) som har förts fram av Stephen Jay Gould (1999). Enligt Gould har religion och vetenskap olika kompetensområden, dvs. magisteria. Vetenskapens domän är fakta, medan religion svarar mot det mänskliga behovet av värden och mening.
- 7 Självklart finns det många former av naturalism, men de generella dragen som är relevanta här är den ontologiska principen att allt som existerar är delar av den naturliga världen och den epistemologiska principen att det (dvs. den naturliga världen) kan potentiellt studeras på ett uttömmande sätt av de empiriska vetenskaperna. Det innebär att den omvända principen följer: om något inte ens potentiellt kan studeras av de empiriska vetenskaperna så är det inte ett verkligt objekt. Naturalism är därmed en filosofisk position som ironisk nog underminerar filosofi som en separat vetenskap (jf. Moser and Yandell 2000).
- 8 För argumentets skull är det ingen stor skillnad mellan att hävda att en forskare måste följa naturrättens generella principer eller att forskaren har del av och måste respektera universella mänskliga rättigheter. I båda fallen är inget amoralisk vetenskapligt fält möjligt som enbart erkänner normer för deras bidrag till vetenskaplig effektivitet. Man kan till och med argumentera att begreppet mänskliga rättigheter kräver en grund av typen naturrätt för att vara mer än en tillfällig konvention (t.ex. Maritain 2001 61f.). För en diskussion, se Perry 1998.
- 9 Då lärare och forskare vid statliga svenska universitet är statstjänstemän gäller samma regler och förordningar för dem som för andra statstjänstemän. För en sammanfattning se Värdegrundsdelegationen 2013: 20–24.
- 10 Att underlåta att göra det innebär också att ta moralisk ställning vilket har politiska konsekvenser. T.ex. se diskussionen av relationen mellan Heideggers filosofi och hans samröre med nazismen (Rockmore 1992 och Phillips 2005).

Gjerpen-rettssaken i 1613

Dens bakgrunn og konsekvenser

I august 1613 ble det under Herredagene i Skien avholdt en såkalt kommisjonsdomstol på Gjerpen prestegård. Fem ledende prester og intellektuelle – alle tilhørende noen av landets beste familier – ble her tiltalt og senere dømt for å ha vært del av en katolsk («papistisk») og jesuittisk konspirasjon rettet mot det religiøse regimet i Danmark-Norge. Saken ble behandlet raskt og summarisk den 18. og 19. august ved dette som på denne tiden var Norges høyeste rettsinstans.

STE De mistenkte var blitt stevnet for retten på kong Christian IVs direkte ordre med begrunnelse i funn av en rekke brev, dokumenter og annet materiale som blant annet var oppfanget gjennom en aktiv utenlandsetterretning. Ifølge stemningsboken for Herredagen i 1613 var alle mistenkte for å være tilhengere av «thenndt papistiske religion».¹

Vi skal se nærmere på denne saken, de anklagede, anklagen og sakens bakgrunn. For dette var ikke en enkeltstående sak, men del av en større misjonsaktivitet fra Den katolske kirke med det mål å gjenvinne Skandinavia for Kirken og Den katolske tro.² Saken er også interessant fordi den har en forbindelse til grunnloven fra 1814 og dens paragraf 2, som forbød jøder, jesuitter og munkeordener adgang til riket. Den er en del av den komplekse historiske bakgrunn for denne paragrafen og norsk antikatolisisme, som jeg vil komme tilbake til mot slutten av artikkelen.

De anklagede

De anklagede var de tre Hjort-brødrene Christopher, Jacob og Evert samt Herman Hanssön Ring og Jens Olufssön Pharo. En sjettede person var også innkalt; dette var Peder Alfssøn, eller Petrus Alphæus, som hans latiniserte navn var og som brukes i sakens dokumenter. Imidlertid studerte han på denne tiden medisin i Padova i Italia og var utenfor myndighetenes rekkevidde.³ Det ser imidlertid ikke ut til at det ble tatt ut tiltale mot ham på et senere tidspunkt.⁴

Det er en svært interessant forsamling vi finner foran dette tribunalet, med ganske oppsiktsvekkende familieforbindelser. Hjort-brødrenes onkel var ingen ringere enn den tidligere lutherske superintendenten (biskop) i Oslo og Hamar, Jens Nilssøn (1538–1600). Han var også en sentral person i den intellektuelle kretsen som kalles «Oslo-humanistene», som hadde sitt utgangspunkt i lærdomsmiljøet ved Oslo katedralskole. Hjort-brødrenes far, Rasmus Hjort, som tidligere hadde vært rektor ved

Oslo katedralskole og nå var prost i Tønsberg, var en av de ledende humanister i Norge og nær venn av Jens Nils-søn. De taltalte tilhørte den kulturelle og geistlige elite i Norge.

Christopher Hjort var slottsprest på Akershus og sogneprest ved Aker kirke. Han hadde før dette vært rektor ved Oslo katedralskole, hvor han etterfulgte sin far Rasmus Hjort. Christopher Hjort hadde tidligere vært en nær og betrodd medarbeider for den samme Oslo-biskopen som nå var dommerkollegiets formann, Nils Claussøn Sinning. Slik systemet var, betød dette blant annet at han sannsynligvis ville overtatt som biskop etter Sinning. Christopher Hjort hadde også vært assistent for Tycho Brahe ved hans astronomiske laboratorium på Hven mellom 1595 og 1596, et arrangement som var kommet i stand gjennom hans onkel, biskop Jens Nilssøn, som var en venn av Brahe. Christopher var den eldste av de anklagede og ser ut til å ha vært en slags «hovedmann» som stod i forbindelse med alle og hadde hjulpet flere til Braunsberg for studier – dyktige elever som han hadde plukket opp på Oslo katedralskole. Han hadde selv studert under Laurits Nielssøn («Klosterlasse») i Braunsberg og ser ut til å ha vært hans hovedkontakt.

Broren Jakob var sogneprest til Onsøy og prost i Nedre-Borgarsyssel i Østfold. Evert Hjort var sogneprest i Stange, og Herman Hanssøn Ring var sogneprest i Nes i Hedmark. Om Herman Hannssøn Ring fortelles det at han under et bondebryllup hadde stukket kniven i et bilde av Martin Luther og sagt: «Om du, munk, kunne ha holdt din munn, så ville ikke så mange prester vært så plaget som de er nå!»⁵ Jens Oluffsøn Pharo var sogneprest i Thune i nærheten av Sarpsborg. Alle sammen hadde studert ved forskjellige jesuittuniversiteter, som Braunsberg og Olomouc og Leuven, foruten ved Oslo katedralskole, København og i Wittenberg.

Jacob Hjort var blitt ordinert som katolsk prest før han etter studiene vendte hjem til Norge omkring 1602. Da hadde han studert under pater Laurits Nielssøn selv, som hadde sett på ham som en perfekt «agent» for Den ka-

tolske kirke i Norge. Utad opptrådte altså Jakob Hjort som luthersk prest, men han var i virkeligheten katolsk prest. Han var en slags geistlig «undergrunnsagent» som skulle virke for den katolske sak i hemmelighet og forberede og drive misjonsvirksomhet i Norge. Jacob var en av hovedmennene i dette katolske undergrunnsnettverket ved siden av Christopher. Så vidt det er mulig å bringe på det rene, var han den eneste av de taltalte som var ordinert katolsk prest, alle de andre hadde ektefeller, noe som tyder på at de ikke hadde presteordinasjon. Det var sannsynligvis Jakob som feiret messer og utdelte sakramentene til de andre i nettverket. I hvilken grad han også feiret messe og utdelte sakramentene *utenfor* selve nettverket, er vanskelig å fastslå med sikkerhet, men det er en mulighet.⁶

To andre Hjort-brødre, Morten og Anders, hadde forlatt Norge for godt flere år tidligere. Morten var blitt karteuser, og Anders hadde blitt tatt opp i fransiskanerordenen. Dette understreker med all tydelighet hvor langt de katolske sympatier kunne gå i enkelte familier, selv i den øverste norske geistlighet og deres omland.

Anklagen

Jacob Hjort hadde forlatt landet i 1611, da han sannsynligvis hadde en anelse om at han var i en utsatt stilling. Han unngikk dermed å bli arrestert. De andre mistenkte medlemmene av det katolske undergrunnsnettverket ble imidlertid alle arrestert og fremstilt for *Kommisjonsdomstolen*. Dette var en særdomstol under Herredagene.⁷ Tribunalet ble ledet av superintendenten (biskopen) i Oslo og Hamar, Nils Claussøn Sinning. Resten av dommerkollegiet bestod av ledende geistlige fra bispedømmet. Dette var Finn Sigurdssøn, prost i Tønsberg, Jens Jenssøn, sogneprest i Bamble og prost for Bratsberg, Hans Jørgenssøn, sogneprest i Skien, Peder Hanssøn, sogneprest i Eidanger, Adrian Hanssøn, sogneprest i Hobøl, og Mads Pederssøn, sogneprest på Toten. Den daværende sogneprest for Gjerpen, Henrik Anderssøn, fungerte som aktor.⁸ Finn Sigurdssøn ble erstattet med Niels Thomissøn, sogneprest i Ullensaker og prost i Øvre

Romerrike, den 19. august under rettsakene mot Christopher og Evert Hjort. Finn Sigurdsson var nemlig gift med deres søster Karen Rasmusdatter Hjort, og var altså svoger av de tiltalte. Han ser også ut til på et tidspunkt å ha hatt kontakt med og ha forbindelse til jesuittene. Under sin store europeise i 1600 hadde han henvendt seg til jesuittene i Praha og anmodet om økonomisk støtte til å fortsette sin studiereise.⁹ Igjen understreker dette noen av de tette forbindelsene mellom aktørene i så vel nettverket som saken forøvrig.

Anklagen som ble rettet mot de tiltalte, dreide seg om hvorvidt de hadde studert hos jesuittene, om de hadde vært pavelige *alumni* (dvs. prestestuderende) og om de «waar pawens religion tillgeneyett» og om de hadde virket for å utbre den papistiske religion.

I det store brev materialet og andre dokumenter som ble funnet under ransaker hjemme hos de tiltalte, ble det funnet bevis for at de alle i hemmelighet virket for den katolske sak. Dette var brev til og fra jesuitt-pateren Laurits Nielsson og jesuittprovinsialen i Polen, Paulus Boxa, som hadde ansvaret for ordenens aktiviteter i det nordøstlige Europa. Også annet inkriminerende materiale ble funnet, som pamfletter og annen litteratur. Blant annet fant man hjemme hos Herman Hanssön Ring «Att Stapletonij Promtuarium er bleffuen befundenn y hanns liberij», noe han måtte innrømme var korrekt.¹⁰ Dette var altså en bok av den kjente engelske katolske kontroverteolog Thomas Stapleton (1535–1598), som hadde vært professor i Leuven.

Retten mente å ha funnet bevis for at Jacob Hjort, og senere Herman Hanssön Ring, også hadde latt en katolsk misjonær preke i sine kirker. Dette var nordmannen og sekularpresten Erland Halldorsson, som lenge hadde vært en del av det katolske undergrunnsnettverket i Danmark og Norge. Begge to hadde også latt en annen katolsk aktivist preke i sin kirke, den danske Laurids Mogensson.¹¹

Sistnevnte hadde tidligere vært involvert i et lett spektakulært incident i København i 1605, hvor han og et par andre katolsksinnede hadde trengt seg inn under en forsamling av lutherske prester iført masker og skapt røre. Saken gikk rett til kongen, og Mogensson ble umiddelbart arrestert, stilt for retten og idømt hardt straffarbeid, men han satt åpenbart ikke inne i mange år.

Deler av bevismaterialet mot de tiltalte var frem-skaftet på uortodoks vis; ved det vi kan kalle for utenlands etterretning. Myndighetene hadde blant annet bestukket Jacob Hjorts danske tjener etter at han hadde reist fra Norge og bosatt seg utenfor Danzig. Denne tjeneren stjal en rekke brev og andre dokumenter fra Jacob Hjort, som senere utgjorde en viktig del av bevismaterialet under rettsaken på Gjerpen. Jakob bodde på denne tiden hos Laurits Claussøn Berg, en annen norsk konvertitt som var hans søskenbarn og sønnesønn av den

tidligere superintendent i Oslo 1548–1580, Frants Berg. Dette er en sak som har alle spionthrillerens egenskaper og mange parallelle trekk med samti-

dige begivenheter i England.¹²

Andre typer bevismateriale ble lagt frem, slik som vitneforklaringer som kunne fortelle at blant annet Christopher Hjort og hans hustru ikke hadde gått til alters – altså til luthersk nattverd – på mange år. Dette var naturligvis et svært tungt bevis for at de var katolikker, for som sådan kunne de ikke gå til luthersk nattverd – de måtte holde seg borte fra altergangen, slik katolikker også i England og andre steder gjorde.

Dommen

Det ble funnet bevist at de tiltalte hadde vist forakt for loven og «den rene religion» og tatt aktivt del i en jesuittisk konspirasjon for å styrte det politisk-religiøse regime i landet. I tillegg hadde de alle sammen vist seg å



Utad opptrådte altså Jakob Hjort som luthersk prest, men han var i virkeligheten katolsk prest.

være motstandere av og bevisst motarbeide den religiøse konfesjon som var bestemt av myndighetene.

Den 18. og 19. august ble saken avgjort, og dommene var klare. Den eneste som ble frifunnet for anklagene, var Evert Hjort. De andre ble fradømt embeter og stillinger som prester i den dansk-norske lutherske kirke, samt sin rett til å arve eller besitte eiendom i Danmark og Norge. De ble i tillegg dømt til evig landsforvisning og pålagt å være ute av landet innen tolv dager fra dommens forkynnelse, hvis ikke ville de risikere enda strengere straff: fengsel og eventuelt dødsstraff. Christopher Hjort ble åpenbart vurdert som den farligste av myndighetene, og var allerede i mai 1613, etter kongelig ordre, fratatt all rett til prestelig tjeneste – altså før rettsaken.

Christopher og Jacob Hjort vendte aldri tilbake til Norge. Christopher forsøkte imidlertid å få sin sak gjenopptatt og gikk til søksmål mot en av dem som vitnet mot ham, kapellan i Akershus, Peder Ollsøn, for falskt vitnemål. Han kom imidlertid ingen vei med dette, og biskopen opprettholdt dommen.¹³ Jens Olufssøn Pharo og Herman Hanssøn Ring ble senere benådet og vendte tilbake til Norge omkring 1624–1626.

Et spørsmål man kan stille, er om denne saken kun en historisk kuriositet og et enkelttilfelle? Svaret er naturligvis nei.¹⁴ Dette nettverket og deres aktiviteter var del av en større misjonsstrategi rettet mot Skandinavia fra Den katolske kirke. Vi skal se litt nærmere på dette, selv om det i denne sammenheng bare kan bli en kursorisk oversikt.

Norske studenter ved jesuittuniversiteter

Dette at teologiske studenter fra de protestantiske landene i Nord-Europa studerte ved katolske universiteter, trenger en nærmere kommentar. Det var slett ikke uvanlig å studere ved katolske utdanningsinstitusjoner fordi disse, og da særlig jesuittenes, hadde et godt renommé. Jesuittenes skoler var berømte for sin kvalitet og for eksempel langt bedre enn de evangelisk-lutherske latinskolene eller universitetene i Norden. Derfor ble jesuittinstitusjonene

oppsøkt av studenter fra hele Norden, særlig fra slutten av 1570-årene. Dette gjaldt ikke bare personer som den katolske misjon hadde trukket til seg, men også andre som ønsket å nyte godt av den fremragende undervisningen som ble gitt ved disse skolene og universitetene.

Jesuittgymnasiet var bygget på et humanistisk grunnlag og hadde de samme humanistiske formål som de evangelisk-lutherske latinskolene. Skolenes organisering og læreplaner var derimot fastere og undervisningen langt mer metodisk og moderne sammenlignet med de hjemlige skolene, hvor kvaliteten var ujevn og til dels dro på gamle tradisjoner. Derfor var det mange, både dansker, finner, svensker og nordmenn, som studerte ved jesuittiske og andre katolske skoler og universiteter.

Da Christian IV besteg den dansk-norske tronen i 1588, ble det til å begynne med en viss grad av liberalisering av den antikatolske politikk, og det var noen tiår med en relativt liberal atmosfære. Kongen var selv svært imponert over jesuittene og deres utdanningsinstitusjoner. Dermed var det mulig både for katolikker å reise inn i Danmark-Norge og oppholde seg her, samt for dansker og nordmenn å reise ut for å studere ved katolske universiteter, noe som også åpnet opp for katolsk misjon.

Dette ble av de dansk-norske myndighetene etter hvert oppfattet som et problem, noe denne rettssaken tydelig viser. Fra 1604 ble det forbudt for borgere fra Danmark-Norge å studere ved katolske universiteter fordi man var klar over at dette var sentrale steder for rekruttering av konvertitter. Det var allikevel mange som trosset forbudet inntil det ble innskjerpet i kjølvannet av Gjerpen-rettsaken.

Blant de jesuittinstitusjoner som ble oppsøkt av danske og norske studenter, fant man særlig *Collegium Hosianum* i Braunsberg (Braniewo) i det tidligere Øst-Preussen. Dette jesuittkollegiet ble opprettet allerede i 1566, spesielt med tanke på å utdanne prester til misjonsområdene i Nord-Europa. Dessuten dro noen til *Palacký Universitet* i Olmütz (Olomuc) i dagens Tsjekkia (Moravia) – tidligere Mähren som ble grunnlagt i 1573. I Litauen, som også

hadde mange studenter fra Danmark og Norge, var det først og fremst presteminaret i Vilnius, *Seminarium Pontificium Vilnense*, grunnlagt i 1570, og *Seminarium Interpretum Derpatense* i Dorpat, grunnlagt ca. 1583, som ble oppsøkt. Men også andre katolske institusjoner hadde norske studenter, som *Collegium Germanicum* i Roma, *Clementinum* i Praha, *Ferdinandum* i Graz i Østerrike, i tillegg til universitetet i Leuven i Flandern, dagens Belgia.¹⁵

Den større bakgrunn

Gjerpen-saken og de aktiviteter som der ble avdekket, stod altså på ingen måte i et vakuum, ei heller var det isolert tilfelle. Dette var en del av en større aksjon – eller aksjoner – fra Kirkens side for å vinne tilbake Skandinavia for den katolske tro.

Vi kjenner for eksempel misjonen i Sverige under Johan IIIs regjeringstid. Her dukker da en av hovedaktørene i de motreformatoriske bestrebelser i Skandinavia opp: jesuitten Laurits Nielsson.¹⁶ Han reiste til Sverige i 1576, på oppdrag fra sin orden. Her gav han seg ut for å være luthersk prest. Han var en usedvanlig begavet teolog, og den svenske kong Johan III, som selv hadde katolske sympatier, gjorde ham til leder for presteutdannelsen i Sverige på det nye lutherske presteseminaret på Gråmunkeholmen i Stockholm. Dette ble også i hemmelighet et jesuittkollegium. Imidlertid klarte ikke Laurits Nielsson å få Johan III til å vende tilbake til Den katolske kirke. Sin egentlige identitet klarte Nielsson å holde skjult frem til 1580, da han ble avslørt og sammen med flere andre jesuitter forvist fra Sverige. De andre jesuittene bestod av et ikke ubetydelig antall svenske prestestudenter fra Gråmunkeholmen.¹⁷ Etter det som må sies å ha vært en fiasko i Sverige – noe som skyldtes en alt for tidlig eksponering – ble Danmark-Norge den nye misjonsmark.



I det store brevmaterialet og andre dokumenter som ble funnet under ransaker hjemme hos de tiltalte, ble det funnet bevis for at de alle i hemmelighet virket for den katolske sak.

Under Christian IVs (1588–1648) første tiår på tronen var det, som nevnt, en viss «toleranse» i forhold til det katolske, noe som gjorde det mulig å drive misjon, riktignok i det skjulte, men uten at myndighetene til å begynne med var spesielt opptatt av det. I tiårene rundt 1580–90 var det først og fremst bekjempelsen av kalvinister, gjendøpere og andre mer radikale reformasjonsbevegelser og sekter som hadde myndighetenes interesse.¹⁸ En av de sentrale katolske aktørene i Danmark var Truid Aagesen, organist i Københavns domkirke. Etter at han kom tilbake fra studier i utlandet i 1593, gjorde han sitt hjem til et slags senter for hjemvendte kandidater fra jesuittskolene. Truid Aagesen stod i nær kontakt med både Laurits Nielsson og Christopher Hjort. Det var på dette tidspunktet så mange katolikker i København at man forsøkte å få en egen prest, men dette lyktes ikke. Det vi ser av dette, er at det både i Danmark og Norge etter hvert var etablert et stort

nettverk av katolikker som kunne brukes i et misjonsfremstøt.

Katolske sympatier gikk faktisk langt inn i det dansk-norske kongehuset selv. Dronning Anne av Danmark, Christian IVs

søster og kong Jakob I av Englands hustru, hadde selv sterke sympatier for katolisismen, og i 1600 konverterte hun. Hennes mann Jakob I ser lenge også ut til å ha hatt et uavklart og til dels sympatisk forhold til det katolske, og gav kongelig fribrev til enkelte jesuitter i Skottland.¹⁹

I 1599 hadde pave Clement VIII opprettet kardinalkongregasjonen *Congregatio Super Negotiis Sanctae Fidei et Religionis Catholicae*. Dens oppgave var å arbeide for katolsk misjon i hele verden, også i den protestantiske delen av Europa. Dette var forløperen for *Congregatio de Propaganda Fide* (opprettet 1622). Denne kongregasjonen hadde et møte i mai 1600 og gav på dette klarsignal til et nytt misjonsfremstøt i Skandinavia, denne gang primært rettet mot Danmark-Norge.²⁰ Den som fikk ansvaret også denne

gangen, var Laurits Nielsson. Aktivitetene ble finansiert direkte fra den pavelige kasse og fra kong Sigismund av Polen (og Sverige) og andre katolske fyrster.

Blant de mange tiltak som ble iverksatt, var blant annet et slags offisielt brev fra danske og norske studenter i utlandet stilet til kollegiet ved Københavns universitet.²¹ Her uttrykker man en bekymring over de religiøse villfarelser i kongeriket. Brevet var skrevet av Laurits Nielsson og var et teologisk angrep på lutherdommen.

Et annet tiltak var utgivelsen av Laurits Nielssøns *Confessio Christiana*, først på latin i 1604 og dernest i dansk oversettelse i 1605. Dette var et bredt anlagt kontroversteologisk verk hvor de lutherske teologiske villfarelser ble plukket fra hverandre og den katolske lære utlagt.

Det var altså dette misjonsfremstøtet Hjort-brødrene og de andre som ble dømt i 1613, var en del av. For de katolske misjonsfremstøtene gikk ikke lenger upåaktet hen hos myndighetene i København. Blant geistligheten og myndighetene for øvrig i Danmark-Norge begynte det å spre seg en viss frykt for det katolske problem – det hadde åpenbart et ikke ubetydelig gjennomslag. En rekke ville rykter begynte å florere, og i 1604 kom det en pamflett ut i København (?), som «avslørte» den store katolske konspirasjon – som også skulle involvere et militært felttog av de katolske makter mot Danmark. Selv om påstandene i denne pamfletten var overdrevne og fantastiske, ble trusselen tatt på alvor av myndighetene. Den 6. oktober 1604 kom det så et kongelig dekret som forbød personer utdannet ved jesuittinstitusjoner, adgang til kirkelige embeder eller stillinger ved utdanningsinstitusjoner. Dette hadde blant annet som effekt at antallet dansk-norske studenter ved jesuittskolene gikk noe ned, men de fortsatte å komme, faktisk til langt inn på 1620-tallet da lovgivning var blitt enda strengere.



Det var slett ikke uvanlig å studere ved katolske utdanningsinstitusjoner fordi disse, og da særlig jesuittenes, hadde et godt renommé.

Laurits Nielsson forsøkte et personlig fremstøt i 1606. Han landet i Danmark våren 1606 og henvendte seg til kongen, men kongen ville ikke snakke med ham, og han forbød også det akademiske kollegium ved Københavns universitet å snakke med eller gå inn i noen form for debatt med Norvegus. Etter er par måneder ble han imidlertid innkalt til møte med det akademiske senat ved Københavns universitet, samt med kongens personlige sekretær, Jonas Charisius, som Christian IVs representant. Men i stedet for en teologisk disputas viste det seg å bli en rettssak som endte med Laurits Nielssøn landsforvisning.²²

Etter dette ble den religiøse lovgivningen innskjerpet, og det ble satt i gang en intens antikatolsk og antijesuittisk propagandakrig. Ikke minst viktig i denne forbindelse var det at myndighetene i Danmark-Norge intensiverte jakten på katolsk undergrunnsaktivitet, med politispioner i

utlandet og infiltratører. Den 9. juni 1606 sendte for eksempel Christian IV et brev om jesuittfaren til Jørgen Friis, som var kansler i Norge, og den 10. juni et annet til biskopene i

Oslo og Stavanger, og påla dem å iverksette aktive tiltak.²³ I begge brevene henvises det eksplisitt til Laurits Nielssøns aktiviteter. Kongens frykt for katolsk infiltrasjon var reell nok, og det er denne jakten på hemmelige katolikker og misjonsaktivitet som etter hvert førte til at Hjort-brødrene og mange i deres nettverk ble avslørt, arrestert og dømt i 1613. Men de var altså slett ikke alene.

En katolsk superintendent i Stavanger?

En som skulle ha møtt på Herredagen i Skien, var den lutherske superintendente i Stavanger, Laurits Skavbo, men han stilte ikke, med henvisning til presserende oppgaver i eget stift. Han hadde sannsynligvis gode grunner for å holde seg borte, for i arkivene til jesuittordenen i Roma befinner det seg et brev datert 13. oktober 1597

sendt fra København til jesuittene i Braunsberg. Brevets avsender var Laurits Skavbo, som på dette tidspunktet var professor ved Københavns universitet. Her skriver han blant annet at han nå «hadde visshet om at det fantes kun én alminnelig [katolsk] kirke, og at kun den gav frelse».²⁴ To år senere skrev han et nytt brev hvor han erklærte at han gjerne ville leve etter alle katolske forskrifter og derfor hadde til hensikt å reise til Braunsberg snarest mulig for å avlegge skriftemål. Skavbo hadde tidligere studert ved jesuittuniversitetet i Braunsberg. En av hans nærmeste venner fra studietiden var den før omtalte Christopher Hjort. Det var sannsynligvis også han som brakte brevene fra København til jesuittene i Braunsberg. I et av brevene skriver Skavbo videre at han under veiledning av Christopher Hjort ville bestrebe seg på å bli en god katolikk.²⁵ Et oppmøte på Herredagene var altså ikke nødvendigvis risikofritt.

Laurits Skavbo var født i København i 1562. Hans far var professor i matematikk ved universitetet. Etter utenlandsstudiene ble han fra 1590 rektor ved Vår Frues skole i København, før han ble professor i pedagogikk ved universitetet i 1594. Han ble utnevnt til sogneprest i Tårnby på Amager i 1600, et embede han hadde frem til 1605.

Begge disse brev og opplysninger om avsenderen skulle opprinnelig ha blitt publisert i jesuittordenens *Litterae annuae*, en slags årsberetning, fra 1606. Det var jo ingen liten begivenhet at en luthersk geistlig og professor ved Københavns universitet ønsket å konvertere til katolisismen. Opplysningene ble i siste liten utelatt i den trykte utgave, åpenbart for å beskytte Skavbos identitet. Årsaken til dette var at han i 1605 var blitt utnevnt til evangelisk-luthersk superintendent i Stavanger. Dette var altså ironisk nok en av adressatene for Christian IVs brev fra 1606 om jesuittfaren som truet det religiøse og politiske regimet, og understreker med all tydelighet realitetene bak kongens bekymringer. På bakgrunn av det vi i dag vet om Laurits Skavbo, er det meget interessant når kirkehistorikeren Oluf Kolsrud peker på at det ser ut til at katolsk kirkeskikk holdt seg lenger i Stavanger

bispedømme enn i noen annen del av landet. Noen aktiv innsats for re-katoliseringen av Norge bedrev han sannsynligvis ikke, det er i alle fall vanskelig å påvise, men hvis Kolsrud har rett i sin påstand, er det neppe urimelig å anta at Skavbo også faktisk spilte en rolle for overlevelsen av katolsk tro i befolkningen. Det er imidlertid påfallende, ifølge Vello Helk, at biskop Skavbo ikke ser ut til å ha syslet med teologiske studier overhodet, men synes å ha foretrukket å beskjeftige seg med matematikk.²⁶

Han laget imidlertid også et topografisk verk, *Grågåås*, med kart over hele Stavanger stift. Georg Johannesen fremsetter en spennende idé om denne jordeboken:

Den siste av de tapende norske jesuittene var muligens Stavanger-bispen L.C. Scavenius. Han skrev aldri et teologisk ord, men lot skrive GRÅGÅS langt ut på 1600-tallet, et praktverk av en jordebok med kart over bispedømmets militært utsatte kyster og dalstrøka innafor. Johannes og Olaus Magnus, de to siste svenske erkebispene av Uppsala, laget vakre topografier over Norden, til mulig nytte for den mer militante eller militære motreformasjonen og dens spanske aramada.²⁷

Det er mulig Skavbo rett og slett resignerte etter Gjerpen-dommen og foretrakk sitt bispeembede, eller bare avventet tingenes gang. Han satt som biskop i Stavanger frem til sin død i 1626. Selv om Skavbo kanskje ikke var en aktiv deltager i katolsk undergrunnsaktiviteter etter Gjerpen-saken, understreker det imidlertid med all tydelighet at de katolske sympatier gikk langt opp i den evangelisk-lutherske statskirkens hierarki i Norge.

Reaksjonen på og konsekvenser av Gjerpen-dommen

Det er interessant å notere at i «folkeopinionen» ble dommene sett på som strenge, og man fant liten sympati med dommen og dommerne. Biskop Nils Claussön

Sinning fikk etter denne dommen tilnavnet «Den onde biskop» på grunn av det man oppfattet som hans store strenghet overfor de tiltalte.²⁸ Utfra dette er det ikke urimelig å slutte at folkets sympatier lå hos de dømte, som må ha nydt en ikke ubetydelig popularitet.

Det er også verdt å merke seg at det ikke var folket som «tystet» på prestene i nettverket til Christopher Hjørt. Disse prestene tillot åpen katolsk preken i sine kirker, og det kan ha blitt feiret katolske messer i menighetenes kirker, slik at deres katolske sympatier må ha vært ganske åpenbare for folk flest. Det var derimot utenlandske «agenter» som gjorde danske myndigheter – det vil si København – oppmerksomme på saken.

Gjerpen-dommen fikk ringvirkninger både i Danmark og Norge. På bakgrunn av den «jesuittkonspirasjon» som man her mente var blitt rullet opp, iverksatte kongen tunge tiltak for å forhindre det samme i fremtiden. Blant annet ble lovgivningen strammet inn. Den 31. mars 1615 ble *Kong Christian IV's Lille Recess* promulgert. Her ble all tidligere lovgivning omkring assosiering med jesuitter og lignende fra 1604-ediktet og fremover, samlet og utvidet slik at det nå ble slått fast at det var forbudt for enhver borger av Danmark–Norge, både adelige og borgerlige, å være eller bli katolikk. Straffen var landsforvisning og tap av rett til å arve eiendom og så videre. Opphold ved jesuittiske utdanningsinstitusjoner ville føre til utelukkelse fra alle stillinger knyttet til kirke og utdanning.

Den 4. juli 1616 kom det et kongelig dekret som påla biskopene å eksaminere alle privatlærere som skulle følge unge menn på studieturer i Europa, samt at teologiske studenter som ønsket å motta kongelig stipend for utenlandsstudier, måtte skrive under på en erklæring om at de bare skulle besøke lutherske universiteter. Den 23. januar 1617 kom et nytt kongelig dekret som innførte sensur av utenlandske bøker og forbud mot innførsel av bøker som brøt med den med reformasjonen etablerte tro i Danmark–Norge.²⁹ Den 28. februar 1624 kom forordning *Om Muncke oc Jesuviter*, hvor både munkes, jesuitter

og alle katolske geistlige ble nektet adgang til riket – med trussel om dødsstraff. Her gjøres det også straffbart å gi husly til eller på noe annet vis hjelpe «saadant Folk».³⁰ Denne saken og den følgende lovgivning var altså en del av den historiske arv og bakgrunn for det senere forbudet i 1814-grunnlovens paragraf 2 mot jøder, jesuitter og munkeordener. Her finner vi noe av bakgrunnen for en lang tradisjon med antikatolsk og antijesuittisk propaganda fra den dansk-norske stat – en propaganda som inngikk som en del av begrunnelsen for nødvendigheten av en streng lovgivning for å holde katolikker ute av riket, også lenge etter at de utgjorde en reell «trussel» mot det politisk-religiøse regimet i Danmark–Norge. Jesuittforbudet i grunnloven ble som kjent først opphevet i 1956, og med en ikke ubetydelig motstand. Faktisk stemte så mange som 31 av Stortingets 142 representanter mot opphevelsen av grunnlovsforbudet mot jesuitter.³¹

Avslutning

Selv om innstramminger kom og det ble satt i gang en veritabel propagandakrig, samt en økt innsats for opplæring av prester så vel som befolkningen forøvrig i kjernen i den lutherske tro, betegnet ikke Gjerpen-saken slutten på de katolske misjonsfremstøt mot Norge.

Flere saker fra 1620-årene viser at det fremdeles fantes katolikker blant både geistlige og legfolk, og vi kjenner også til jesuittiske misjonærer som reiste rundt i landet. I 1637 ble nordmannen Johannes Martinus Rhugius sendt til Norge. Rhugius' onkel, Lauritz Halvardsön Sthen, var sogneprest i Sem, og ifølge flere brev Rhugius sendte til sine overordnede i Roma, hadde hans onkel katolske sympatier og var medvitende om misjonsplanene. Onkelen var svoger til de tidligere omtalte Hjørt-brødrene, så det er ingen grunn til å tvile på Rhugius' opplysninger på dette feltet.³² Også i Danmark kjenner vi katolske undergrunnsmiljøer fra sammen periode.³³

Men etter dette ser misjonsaktiviteten til å dø langsomt ut. Risikoen var etter hvert for stor, og det ble vanskelig å rekruttere nordmenn. Selv om misjonsfremstø-

tene i Skandinavia ikke lyktes, betyr ikke det at de ikke var viktige eller hadde vidtrekkende betydning. Dette er ingen historisk parentes, og myndighetene i København oppfattet det i hvert fall ikke slik i første halvdel av 1600-tallet. Mottiltakene, blant annet gjennom en ny og strengere lovgivning og sensurbestemmelser, viser dette med all tydelighet.

Henning Laugerud er førsteamanuensis i kunsthistorie ved Universitetet i Bergen

Litteraturliste

Kildetekster

- Duin, Johs. J. & Garstein, Oskar (utg.): *Epistolarium commercium*. Oslo 1980
- Forordning Om At lade de Personer examinere som forskickes med vngdommen vden Lands*. Kiøbenhaffn 4. juli 1616
- Forordning Om Danske Bøger som paa fremmede Steder tryckis oc her vdi Riget indførís*. Schanderborg 23. januar 1617
- Forordning Om Muncke oc Jesuviter*. Kiøbenhaffn 28. februar 1624
- Norske Herredags-Dombøger*. Tillegg 1.-4. rekke. Oslo 1966
- Norske Rigs-Registranter*, bind IV, Christiania 1870
- Oslo kapitels kopibog 1606–1618*. Kristiania 1913

Sekundærlitteratur

- Amundsen, Arne Bugge & Laugerud, Henning: *Norsk fritenkerhistorie 1500–1850*. Oslo 2001
- Bang, Anton Christian: *Udsigt over Den norske Kirkes Historie efter Reformationen*. Kristiania 1883.
- Bratberg, Terje: «Peder Alfssøn», i *Norsk biografisk leksikon*, bind 1. Oslo 1999, s. 39.
- Duffy, Eamon: *Saints, Sacrilege and Sedition. Religion and Conflict in the Tudor Reformations*. London 2012.
- Daae, Ludvig: *Norske bygdesagn*. Christiania 1881.
- Davidson, Peter og McCogg SJ, Thomas: «Father Robert's convert. The private Catholicism of Anne of Denmark.» i *Times Literary Supplement*, 24. november 2000, ss. 16–17.
- Duin, Johs. J. : *Streiftog i norsk kirkehistorie 1450–1880*, Oslo 1984.
- Dures, Alan: *English Catholicism 1558–1642*. Harlow 1983.
- Garstein, Oskar: *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia*, vol. I. Oslo 1963.
- Garstein, Oscar: *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia*, vol. II. Oslo 1980.
- Garstein, Oscar: *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia*, vol. III. Leiden 1992.
- Garstein, Oscar: *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia*, vol. IV. Leiden 1992.
- Garstein, Oskar: *Klosterlasse*. Oslo 1998.
- Heffermehl, A. V.: *Geistlige Møder i Norge. Et bidrag til den norske Kirkes Historie efter Reformationen til 1814*. Kristiania 1890.
- Helk, Vello: *Laurentius Nicolai Norvegus S.J.* København 1966.

- Hogge, Alice: *God's Secret Agents. Queen Elisabeth's Forbidden Priests and the Hatching of the Gunpowder Plot*. London 2005.
- Johannesen, Georg: *Litteraturens norske nullpunkt*. Oslo 2000.
- McCoog, Thomas SJ: «The Society of Jesus in the Three Kingdoms», i Worcester, T. (ed.): *The Cambridge Companion to the Jesuits*. Cambridge 2008.
- McCoog, Thomas SJ: *Catholic Christendom, 1300–1700: Society of Jesus in Ireland Scotland and England 1589–97: Building the Faith of Saint Peter upon the King of Spain's Monarchy*. Farnham, Surrey 2012.
- Molland, Einar: «Det jesuittiske misjonsforsøk i Danmark 1623–24», i *Kirkehistoriske samlinger. Bind 1*. København 1951–53, s. 284–359.
- Rian, Øystein: «Historie i tvangstrøye. Kongemakt og historieformidling i Danmark-Norge 1536–1814», i *Norsk Historisk Tidsskrift*, nr. 1 2013, ss. 63–89.

Noter

- 1 Se *Norske Herredags-Dombøger*. Tillegg 1.–4. rekke. Oslo 1966, s. 90.
- 2 Både Gjerpensaken fra 1613, og mer allment den motreformatoriske aktivitet i Danmark-Norge, har vært gjenstand for en viss interesse blant danske og norske kirkehistorikere fra 1800-tallet av og fremover. Anton Christian Bang (1840–1913) behandler for eksempel Gjerpensaken og «den jesuittiske Propaganda» (Bang 1883, s. 41) mer allment i sin *Udsigt over Den norske Kirkes Historie efter Reformationen* fra 1883. En mer grundig og mindre polemisk forskning startet med Andreas Brandrud (1868–1957) og særlig Oluf Kolsrud (1885–1945). Kolsrud rakk imidlertid ikke å publisere så mye av dette før sin død. Andre viktige arbeider er særlig Vello Helks avhandling *Laurentius Nicolai Norvegus S.J. fra 1666 og Johs. Duins arbeider*, publisert i samlingen *Streiftog i norsk kirkehistorie 1450–1880* fra 1984. Det er imidlertid Oskar Garsteins (1924–1996) banebrytende og omfattende forskningsinnsats, publisert i *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia* i fire bind mellom 1963 og 1992, som virkelig har åpnet opp feltet. Gjennom et imponerende kildearbeid har han produsert enormt mye ny kunnskap. Mye av grunnlaget for den foreliggende lille artikkel ligger her. Selv har jeg tidligere behandlet temaet i forbindelse med religiøs opposisjon og dissens i Norge på 1500- og 1600-tallet i *Norsk friitenkerhistorie* fra 2001.
- 3 Se *Norske Rigs-Registranter*, bind IV, Christiania 1870, s. 493, brev til Enevold Kruse og biskopen i Oslo, 3. mai 1613.
- 4 Peder Alfsson endte senere opp som lagmann i Trondhjem. Han var åpenbart en del av nettverket, men ble gjennom de andres vitnemål beskyttet og holdt utenfor. Alfsson hadde mesteparten av sin utdanning fra katolske universiteter på kontinentet. For en kort biografi se: Bratberg, Terje: «Peder Alfsson» i *Norsk biografisk leksikon*, bind 1. Oslo 1999, s. 39.
- 5 Daae, Ludvig: *Norske bygdesagn*. Christiania 1881, s. 30
- 6 Flere ting tyder på at menigheten har vært godt kjent med hans katolske sympatier, bl.a. siden han lot en omvandrende katolsk predikant slippe til på prekestolen. Dette reiser også noen interessante spørsmål omkring forholdet mellom hans lutherske og katolske prestetjeneste. Var den lutherske nattverd han forrettet, egentlig katolsk, og hvordan forstod sognebarna det? Imidlertid ligger dette spørsmålet utenfor rammen av denne artikkel.

- 7 Herredagene var på 1500- og 1600-tallet spesielt høytidelige riksrådsmøter. Under disse møtene ble det også ofte satt retterting, som betød at herredagene også fungerte som øverste domsmyndighet i riket, dvs. en slags høyesterett. Herredagene ble avviklet i 1661 etter eneveldets innførelse.
- 8 Se NHD. Tillegg 1.–4. Rekke, Oslo 1966, s. 602.
- 9 Se Garstein, Oscar: *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia*, vol. II
- 10 NHD, Tillegg 1.–4. rekke, s. 604.
- 11 Se Garstein 1980, pp. 259–260 og 324.
- 12 Både måten Den katolske kirke arbeidet for å holde kontakten med de engelske katolikker, og bestrebelsene på å gjenvinne England for den katolske tro, så vel som den engelske statsmaktens metoder for å stoppe disse aktiviteter (fra dronning Elisabeth Is tid og fremover), har klare likehetstrekk med det som foregikk i Norge. Dette bl.a. fordi aktivitetene i Norge og Skandinavia for øvrig var en del av de samme bestrebelses fra Kirkens side på å reetablere katolisismen i de områder hvor reformasjonen hadde slått igjennom. Litteraturen på dette området er omfattende, men for en kort introduksjon se Dures, Alan: *English Catholicism 1558–1642*. Harlow 1983 og McCoog, Thomas SJ: «The Society of Jesus in the Three Kingdoms», i Worcester, T. (ed.): *The Cambridge Companion to the Jesuits*. Cambridge 2008. Forøvrig anbefales også: Hogge, Alice: *God's Secret Agents. Queen Elisabeth's Forbidden Priests and the Hatching of the Gunpowder Plot*. London 2005 og Duffy, Eamon: *Saints, Sacrilege and Sedition. Religion and Conflict in the Tudor Reformations*. London 2012.
- 13 Oslo kapitels kopibog 1606–1618. Kristiania 1913, ss. 132–168, sak nr. 83.
- 14 Ofte fremstilles norsk reformasjonshistorie som en rosenrød teleologi, hvor man gikk fra åndelig forfall til opplysning under evangeliets rene sol. Historiografien i den nye dansk-norske staten etter reformasjonen i 1536/37 hadde naturligvis en tendens til å skjønne reformasjonen og dens virkninger. Dette har også vært en historiografisk tradisjon som har blitt ført videre til våre dager. Det betyr at graden av repressive tiltak og tvangsdisiplinering, både med og uten våpen, motstand og ikke minst Kirkens aktive kamp og re-katoliseringsbestrebelses har blitt oversett og marginalisert. Det har også vært skjebnen til flere av de historikere som har arbeidet med en alternativ historie, som Oskar Garstein. Man tilbakeviser ikke, men fortier. Øystein Rian har en interessant diskusjon om den etter-reformatoriske historiografi i Rian, Øystein: «Historie i tvangs-
trøye. Kongemakt og historieformidling i Danmark-Norge 1536–1814» i *Norsk Historisk Tidsskrift*, nr. 1 2013, ss. 63–89, hvor han til slutt konkluderer på s. 89: «Den katolske kyrkje ble derimot den store taperen i den historiske offentligheten. Den gled inn i historiens mørke med den gamle norske middelaldereliten.»
- 15 Garstein, Oscar: *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia*, vol. III. Leiden 1992.
- 16 Laurits Nielsson, i latinisert form; Laurentius Nicolai Norvegus – ofte kaldt Kloster-Lasse, ble født i Tønsberg i 1538 og døde i Vilnius i 1622. Han startet sine studier på katedralskolen i Oslo bl.a. sammen med den senere lutherske superintendenten Jens Nielsson, Hjort-brødrenes onkel. Han studerte i Leuven under Robert Bellarmine og den før nevnte Thomas Stapleton. Under dette studieoppholdet konverterte han og gikk inn i jesuittordenen. Han var sannsynligvis en av de mest sentrale personer i det mot-reformatoriske arbeidet i Norden. En god biografi er Helk, Vello: *Laurentius Nicolai Norvegus S.J.* København 1966, og Garstein, Oskar: *Klosterlasse*. Oslo 1998.
- 17 Garstein, Oskar: *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia*, vol. I. Oslo 1963, særlig kapittel IX, s. 173–225, og Amundsen, Arne Bugge & Laugerud, Henning: *Norsk fritenkerhistorie 1500–1850*. Oslo 2001, s. 57–60.
- 18 Se f. eks. Amundsen og Laugerud 2001, s. 75–82.
- 19 Se: Davidson, Peter og McCogg SJ, Thomas: «Father Robert's convert. The private Catholicism of Anne of Denmark», i *Times Literary Supplement*, 24. november 2000, s. 16–17. Se også McCoog, Thomas SJ: *Catholic Christendom, 1300–1700: Society of Jesus in Ireland Scotland and England 1589–97: Building the Faith of Saint Peter upon the King of Spain's Monarchy*. Farnham, Surrey, 2012, s. 57, 82 (n. 172), 128, 300 og 369.
- 20 Garstein 1980, ss. 263–267.
- 21 *Det bref, som Studenter af Dannemarkis oc Noriges riger, werendes udenlands etc.* Utgitt både på latin og i dansk oversettelse i Braunsberg 1602. Se Duin, Johs. J. & Garstein, Oskar (utg.): *Epistolarium commercium*. Oslo 1980, hhv. s. 331 og 361.
- 22 Garstein 1980, s. 298–301.
- 23 NRR, bind IV 1603–1618. Christiania 1870, s. 153–154.
- 24 «...certo nunc scio, unam esse Catholicam Ecclesiam extra quam non est salus.» Her sitert etter Garstein 1980, s. 256.
- 25 Omkring Skavbo: I tillegg til Garstein 1980 se også Helk, 1966, sidene 287–289 og Duin, Johs. J.: *Streiftog i norsk kirkehistorie 1450–1880*, Oslo 1984, s. 138–139.
- 26 Helk, 1966, side 360.
- 27 Johannesen, Georg: *Litteraturens norske nullpunkt*. Oslo 2000, s. 10.

- 28 Se Heffermehl, A. V. : *Geistelige Møder i Norge. Et bidrag til den norske Kirkes Historie efter Reformationen til 1814*. Kristiania 1890, s. 49.
- 29 *Forordning Om At lade de Personer examinere som forskickes med vngdommen vden Lands*. Kiøbenhaffn 4. juli 1616. *Forordning Om Danske Bøger som paa fremmede Steder tryckis oc her vdi Riget indføris*. Schanderborg 23. januar 1617.
- 30 «For det første ville Wi alle Paffuiske Muncke/ Jesuviter, presbyteros seculares oc andre saadanne Geistelige Personer/ under deris Liffs fortabelse ganske oc alldelis haffue forbuddet/ sig her udi Vore Riger oc Lande at begiffue oc lade befinde», *Forordning Om Muncke oc Jesuviter*. Kiøbenhaffn 28. februar 1624.
- 31 Omkring debatten ifm. opphevelsen av «jesuittparagrafen», se biskop Bernt Eidsvigs bidrag i Gran, J.W, Gunnes, E. og Langslet, R. L. (red.): *Den katolske kirke i Norge*, Oslo 1993, s. 328. Se også Øyvind Nordervalds artikkel på Katolsk. no: «Jesuittparagrafens opphevelse i 1956», 8. mai 2010. For en bredere diskusjon se: Sverdrup-Thygeson jr., Ulrik: *Grunnlovens forbud mot jesuitter og munkeordener: Religionsfrihet og grunnlovskonservatisme 1814-1956*. Masteroppgave i rettsvitenskap, Universitetet i Oslo, 2010 og Kvellestad, Iris: *Motreformasjonens avantgarde. En kartlegging av norske holdninger til jesuittordenen på 1900-tallet*. Masteroppgave i religionsvitenskap, Universitetet i Bergen 2012.
- 32 Garstein, Oskar: *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia*, vol. IV. Leiden 1992, s. 349–379.
- 33 Molland, Einar: «Det jesuittiske misjonsforsøk i Danmark 1623–24», i *Kirkehistoriske samlinger. Bind 1*. København 1951–53, s. 284–359.



Det er blitt en idiotisk vane i moderne polemikk å hevde at en tro kan gå an i én tidsalder, men er umulig i en annen. Noen dogmer gikk det an å tro på i det tolvte århundre, men de er umulige i det tyvende. Man kan like godt si at en viss filosofi kan anerkjennes på mandagene, men ikke på tirsdagene. Eller at en livsanskuelse er rimelig klokken halv fire, men helt urimelig klokken halv fem. Det en mann kan tro, er avhengig av hans grunninnstilling, ikke av klokkeslett eller århundre.

G.K. Chesterton: *Ortodoksi*

St. Olav forlag anbefaler fra bokhøsten 2014



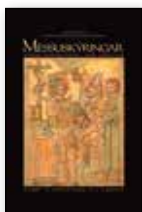
G.K. Chesterton:
Ortodoksi

Ortodoksi er i sannhet en klassiker innen apologetikk. Chestertons skarpsynte betraktninger, vittige formuleringer og uvanlige evne til å spissformulere og vinkle spørsmål på utfordrende og humoristisk vis kommer til sin fulle rett. Les og bli klok! **Kr 298**



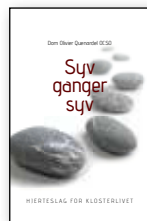
Thérèse av Lisieux:
En sjels historie

Thérèse døde bare 24 år gammel, ukjent utenfor karmelittklosteret sitt. Historien om hennes liv (1873-1897), som hun skrev på oppfordring fra sine overordnede ble publisert etter hennes død og fikk en enestående mottagelse. I dag er *En sjels historie* solgt i millioner av eksemplarer – hennes «lille vei» til hellighet i dagliglivet er en vei til hellighet for oss alle. **Kr 298**



Kristin Norseth (red.):
Messuskýringar
Norrøne messeforklaringer i norsk oversettelse

Var messen og andre kirkelige ritualer uforståelige for nordmenn, eller lekfolket så passivt som mange synes å mene? De norrøne messeforklaringene, messuskýringar, der ritualene forklares på folkespråket, tyder på noe annet. Med denne boken er viktige kilder til kirke- og kulturliv i norsk middelalder gjort tilgjengelige i moderne norsk oversettelse. **Kr 298**



Olivier Quenardel:
Syv ganger syv – hjerteslag for klosterlivet

I flere år har abbeden i Cîteaux møtt gruppen med noviser hver uke. Det er snakk om korte sammenkomster hvor man tematiserer én og én side ved klosterlivet. Brødrene kaller samlingene for «meditasjoner», kanskje fordi abbeden gir deltagerne en skriftlig versjon av sin «meditasjon» over emnet han har valgt å utdype. Noen linjer er nok. Dette er ikke forelesninger. Hensikten er å roe ned sinnet og skjerpe oppmerksomheten. Det er intet mindre enn hjerteslag for klosterlivet. **Kr 269**



Wilfrid Stinissen:
Den nye vinen – om Åndens frukter

Er det mulig for et menneske å leve et himmelsk liv allerede her på jorden? Eller sagt med andre ord: Er det realistisk å tro at Guds vilje kan skje i mitt liv her «på jorden slik som i himmelen»? Og hvis svaret er ja, hvordan ser et slikt liv ut? Hele livet ditt står og faller med hva du svarer på dette spørsmålet. Denne boken beskriver hvordan livet ser ut når Ånden får frihet til å blåse der den vil. **Kr 329**



Robert Barron:
Catholicism (dvd-serie)

Gjennom 10 episoder tar den anerkjente forfatteren, forkynneren og teologen p. Robert Barron oss med til mer enn 50 steder i 15 ulike land. Fra Israels hellige land til hjertet av Uganda, fra praktfulle helligdommer i Italia, Frankrike og Spania til Mexicos gater, Calcutta og New York City: I denne vakre visuelle produksjonen forklarer og viser p. Barron de åndelige og kunstneriske skattene til en global katolsk kultur som favner mer enn en milliard av verdens befolkning.

Serien *Catholicism* kommer i en boks med **fem DVDer, teksten på norsk, svensk, polsk og engelsk**. Hver episode er på ca. 60 minutter. **Kr 375**



Robert Barron:
Katolisisme – en reise til troens hjerte

DVD-serien *Catholicism* og den tilhørende boken *Katolisisme* er en unik, global og intim reise som åpenbarer den katolske tro i hele sin dybde og skjønnhet. P. Barron er eklektisk, unik og inspirerende idet han søker å fange den katolske tros kropp, hjerte og sjel på en måte som er helt tro mot de evige sannheter, men samtidig med et språk som taler til verden i dag. P. Robert Barron, som også er rektor ved Mundelein presteseminar, er grunnlegger av den internasjonale mediemisjonen *Word On Fire*. Gjennom fjernsyn, radio, podcasts, blogg og YouTube-videoer er hans enkle, men revolusjonerende mål å evangelisere kulturen. Innbundet, 280 sider. **Kr 329**

