



SEGL – katolsk årsskrift for religion og samfunn

Årgang 2015

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

Redaksjonsråd: Christine Amadou, Sverre Bagge, Clemens Cavallin,
Gunnar Danbolt, Gösta Hallonsten, Henning Laugerud, Øystein Lund,
Bernt T. Oftestad, Ole Martin Stamnestrø, Vegard Bruun Wyller

Grafisk formgivning og sats: Peter Bjerke
Satt med Sansation og Gentium Basic 10,5/12,6
på 115 grams Munken Print Cream
Trykket hos InPrint – Latvia

© St. Olav forlag 2015
www.stolavforlag.no
ISBN: 978-82-7024-307-5
ISSN: 1893-8728

Innhold

Leder	5
Mariahymne.....	10
Eit segl	13

Døden og håpet

To rekkjer på stranda	15
Pave Frans:	
Blodets økumenikk	17
Gunnar Danbolt:	
Noen refleksjoner over	
Håkon Blekens maleri Over og ut (1976)	19
Håkon Bleken:	
Min far.....	27
Vegard Bruun Wyller:	
Gammel i Norge – modernitetens skyggesider	
og det kristne alternativet	39
Henrik von Achen:	
Avlat – legedommens,	
forsoningens og forvandlingens nåde	49
Øivind Varkøy:	
Gustav Mahler, døden og håpet	61
Trond Bjerkholt:	
Døden og divaen	69
Eivor A. Oftestad og Kristin B. Aavitsland	
In memoriam – Å minnes de døde	77
Therese Sjøvoll:	
Dronning Christina av Sveriges gravmonument	
i Peterskirken.....	83
Ståle Johannes Kristiansen:	
Det kristne håpet om alles frelse – En refleksjon over	
Hans Urs von Balthasars håpsteologi	93
Hans Urs von Balthasar:	
Utdrag fra boken <i>Hva får vi lov å håpe?</i>	99

Teresa av Avila 1515–2015

Mette Nygård:	
Teresa av Avila – mystiker og kirkelærer	107
Sr. M. Teresa Hosanna av Jesusbarnet OCD:	
Herre, gi meg dette vannet! –	
Bønn hos den hellige Teresa	117
Grethe Livbjerg:	
Teresa – vennskabets mystiker	125

Teologi og spiritualitet

Arne Marco Kirsebom:	
Laudato si	31
Terje Hegertun:	
«Kirkeliggjøring» av pinsebevegelsen –	
noen refleksjoner	135
Jeanne Wreden:	
Den hellige Johannes Paul IIs mariologi som utgangs-	
punkt for forståelsen av kvinnens egenart,	
verdighet og kall i Kirken	143
Sr. Else-Britt Nilsen OP:	
Ordenslivets år – det er nå!	153
Steinar Rivedal Wiik:	
Saligkårede Paul VI:	
Paven som ikke ville være fange i Vatikanet	159
Anne Samuelson:	
Hellighet i vår tid	165
Olav Egil Aune:	
Mirakler, ja, nei ... ja?	173

Kirkekritikk og lojalitet

Pave Frans:

Femten åndelige sykdommer – Juletale til kurien 2014	181
---	-----

Werner G. Jeanrond:

Hvordan overvinne polarisering i Kirken?	189
--	-----

Fr. Serge-Thomas Bonino OP:

Guds folks lydhørhet – <i>Sensus fidei</i> i Kirkens liv	195
---	-----

Litteratur

Tordis Ørjasæter:

Hvorfor blir jeg aldri ferdig med Sigrid Undset?	203
--	-----

Bernt Torvild Oftestad:

Livet, loven og nåden i Sigrid Undsets <i>Kristin Lavransdatter</i>	211
--	-----

Samfunn

Erling Rimehaug:

Da Midtøsten ble deinkarnert	223
------------------------------------	-----

Sr. Anne Bente Hadland OP:

Et kulturelt og menneskelig folkemord	229
---	-----

Historie

Sigurd Sverre Langeland:

Armenarane – det var ein gong eit folk	239
--	-----

Fra academia

Kim Larsen:

Overgivelse hos Wilfrid Stinissen	248
---	-----

Gunnar Innerdal:

Sannhetens Ånd	250
----------------------	-----

P. Arne Marco Kirsebom SS.CC. KHS:

Om Ånd og sannhet	252
-------------------------	-----

Ståle Johannes Kristiansen:

Avdekning og tilsløring	256
-------------------------------	-----

Ingvild Røsok:

Kjærlighetens virkelighet	258
---------------------------------	-----

Heidi Marie Lindekleiv:

På sporet av en tanke om tid	260
------------------------------------	-----

Ole Skogseide

Nytt blikk på den litterære djevlepakten	264
--	-----

Ny litteratur

Svein Rise:

Troen nedenfra og innenfra	270
----------------------------------	-----

Liv Hegna:

Den hellige Teresa av Avila, den mystiske erfarings kirkelærer	273
---	-----

P. Ole Martin Stamnestrø:

Filosofi som gudstjeneste	276
---------------------------------	-----

Øivind Varkøy:

Musikken og mysteriet	279
-----------------------------	-----

Fr. Arne-Dominique Fjeld OP:

Mysterium og institusjon	282
--------------------------------	-----

Rolv Nøtvik Jakobsen

Mysteriet i livet	285
-------------------------	-----

Peter Bexell

Modernism, modernitet – modernisering?	289
--	-----

Olav Hovdelien

Et religionskomplekst samfunn	294
-------------------------------------	-----

Ståle Johannes Kristiansen og Peder K. Solberg (redaktører)

Døden og det kristne håpet

SEGL 2015 har vært et fryktelig år for mange kristne. Det er som om den onde har glemt å skjule de ugjerningene han alltid utfører når han herjer mot Kirken. I Irak og Syria betaler våre brødre og søstre dyrt for sin tro på Jesus. I en viss forstand er dette normaltilstanden for Kirken, at den blir forfulgt, for år ut og år inn sitter mange tusen kristne i fangenskap for troens skyld – i land som Nord-Korea og Eritrea. Men det er like fullt noe som kulminerer i Midtøsten i disse dager. Der lider mange av våre medkristne martyrdøden hver måned og uke. Tusenvis av kristne og andre brødre og søstre er på flukt. Og urgamle menigheter og kristne helligdommer ligger i ruiner. Denne tragedien ryster det kristne fellesskapet over hele verden og preger også dette nye nummeret av *Segl*. Lidelsene er enorme blant mennesker fra flere religioner, og mange lidelser forblir skjulte, bare kjent av Gud selv. Andre hendelser er blitt verdenskjente og gjør uutslettelig inntrykk. Slik som den bestialske likvideringen av 21 kristne egyptiske menn på en strand i Libya

den 15. februar i år. Sjeldent blir det demoniske raseriet mot kristentroen så åpenbart som det ble i de sortkledde IS-soldatenes ugjerninger ved stranden. Og sjeldent blir kontrasten mellom de to veiene mennesket kan velge i livet, så tydelige som mellom «de to ulike rekkene ved havet» den morgenen. Det var det egyptiske bibelselskapet som skrev dette i en traktat som kom ut allerede samme dag – distribuert til millioner av mennesker: «Two rows of men walked the shore of the sea / On a day when the world's tears would run free.» Vi presenterer en norsk oversettelse av dette diktet, sammen med pave Frans' spontane reaksjon på denne hendelsen, hvor han reflekterer over «blodets økumenikk». Det var den hellige pave Johannes Paul II som lanserte begrepet, og vår nåværende pave har kommet tilbake til det ved flere anledninger det siste året.

Disse tekstene inngår i det som er en av tre hovedtemadeler i årets nummer av *Segl*: «Døden og håpet». I en annen temabolk markerer vi at det er 500 år siden den

hellige Teresa av Avilas fødsel – noe som også er synlig i sitatene fra St. Teresas hånd, som går som en tråd gjennom nummeret. I en tredje temadel presenterer vi to inngående drøftinger av den betydning *kirkekritikk* bør ha i et sunt og robust kirkelig fellesskap. Hvordan kan Den katolske kirke gi bedre rom for en kirkelig offentlighet hvor trofaste katolikker kan tale åpent uten å bli mistenkt for å være illojale? Segl har bedt lederen for den internasjonale teologkommisjonen, Serge-Thomas Bonino, og Oxford-teologen Werner Jeanrond om å reflektere rundt disse spørsmålene.

Teresa av Avilas 500-årsminne

28. mars i år var det 500 år siden den hellige Teresa ble født i småbyen Avila, hundre kilometer nordvest for Madrid. Det er mange grunner til å markere dette jubileet. Den viktigste er trolig at vår urolige livsstil trenger den påminnelsen vi møter i Teresas livskall – hun gir oppmuntring til alle som lengter etter å bli båret av Guds nåde. Dette illustreres på ulike måter i de tre artiklene om Teresa. Mette Nygårds tekst gir en innføring i hennes liv og skrifter, mens Grethe Livbjerg skriver om viktigheten av vennskap i Teresas liv. Nygård fremhever lyset og gleden som trenger gjennom i Teresas mystikk, og peker på forbindelsene mellom denne gleden og selvforømmelsen: «Når et menneske virkelig oppnår å flytte sin oppmerksomhet og hengivenhet bort fra seg selv og over på den Annen, når egeninteresse og egne behov blir forvandlet til nestekjærlighet, forsvinner livsangsten, og kreativ energi veller frem med nesten eksplosiv kraft.»

Sr. Hosanna fra Karmel i Tromsø gir oss et vakkert innblikk i den betydning bønnens liv har hos Teresa. «Allerede som liten jente følte Teresa – om enn uklart – Jesu kall, hans tørst etter henne, og hun ble vekket til å tørste etter ham med hele sitt lille jeg.» Sr. Hosannas tekst viser tydelig hva som er det bærende i kristent bønneliv: «Det eneste som teller, er at det man gjør, hjelper en til å stille seg i nærvær av 'den som vi vet elsker oss'.» Teresa lærer

oss at jo dypere man får del i denne gaven, jo enklere blir bønnen, «til den kun blir et gjensidig kjærlighetsblikk mellom mennesket og Gud». Dypest sett er denne relasjonen målet for Teresas og alle menneskers kall til helighet. Sr. Hosanna skriver: «En helgens liv er ikke bare en dyp relasjon med Gud, fulgt av en dydig livsførsel. Det er ikke engang Kristi etterfølgelse. Det som skjer, er at menneskets og Kristi liv gjennomtrenger hverandre.»

Håp gjennom liv og død

Håpet i den kristne tro er et håp som bærer gjennom alt vi møter i livet – det bærer helt inn i døden, ja, til og med *gjennom* døden. Denne bevisstheten er sterk i den kristne tradisjonen, også i vår egen tid. Det er derfor vi er kristne. Vi satser alt på Jesus nettopp fordi Han selv er oppstandelsen som også vi skal få del i – Han er håpet vårt om at alt skal bli nytt, håpet om at alt en gang skal bli godt igjen. Men selv om vi tror dette, og selv om vi vet det, blir vi overrumplet når døden slår til, når den kommer brått eller langsomt, når den kommer for å hente en god venn eller en av de nærmeste i familien. Da utfordres troen og håpet av angst og kvalme og frykt over hva som skal skje. Plutselig står alt på spill. Alle de fromme fraseene om døden blir utfordret og må enten briste eller bære. Hvorfor må vi miste dem som står oss nær, hvorfor må vi miste det kjæreste vi har i livet? Og er det i det hele tatt mulig å leve videre etter et sånt tap?

Slike spørsmål gjenfinner vi gjennom hele den kristne tradisjonen. Nært og rørende fremstår de hos 300-tallsteologen St. Gregor av Nyssa i hans tekst *Om sjelen og oppstandelsen*, formet som en samtale ved søsteren St. Makrinas sykeseng. De har nettopp mistet sin felles bror St. Basilus (ja, det er tett mellom helgenene i denne familien, langt fra alle er nevnt her), og Gregor forteller hvordan han, overveldet av sorg, oppsøkte sin søster for å kunne «dele mine tårer med noen som kjente sorgens byrde like sterkt som meg». Men sorgen forsterkes ytterligere når han finner Makrina sengeliggende, hun er selv døden

nær. I denne situasjonen makter hun likevel å fremstå som Gregors tålmodige åndelige veileder, der han kjemper med sine spørsmål rundt døden og det kristne håpet.

Som en dyktig rytter, forteller Gregor, slipper hun tømmene fri en stund og lar ham rives med av sin dype sorg, før hun henter ham inn igjen. «Sorgen over døden hører dem til som ikke har noe håp», sier hun, med henvisning til apostelen Paulus (1 Tess 4,13). Men dette blir for enkelt for Gregor: Hvordan kan vi mennesker makte å ikke sørge? Er ikke døden noe vi alle flykter fra, og gjør alt for å beskytte oss mot? Er ikke alt vår menneskelige strev rettet mot dette ene: å holde oss i live? Hvorfor har vi hus og varme klær, jordbruk og legekunst, rustninger og forsvarsvåpen, murer og jernporter, om det ikke handler om en naturlig frykt for dødens gru? Når lyset slokner og livet ebber ut, selv hos en fremmed, og ikke minst hos en som står oss nær, skulle vi ikke sørge?

I en slik situasjon virker de guddommelige ordene om håp uten sorg som befalinger som tvinger oss til å tro det fornuften ikke kan fatte. Nei, ved et dødsleie er sorgen den naturlige reaksjonen, fremholder Gregor. Herfra ledes samtalen ved Makrinas sokratiske spørsmål gjennom dype teologiske og filosofiske spørsmål rundt holdbarheten til den kristne troen på oppstandelsen. Det er nødvendig å lodde i dybden, for disse spørsmålene er så avgjørende at de fleste svar blir for enkle.

Et av de mest troverdige forsøkene finner vi hos St. Augustin, i en refleksjon han gjorde seg da han mistet sin beste venn (*Confessiones* 4). Tapet gjorde ham desperat fordi han samtidig oppdaget at ikke bare vennens liv, men alt i denne verden er forgjengelig. Alt er i forandring – alle gode øyeblikk, alt det vi klamrer oss til og alt vi elsker her i livet, skal en gang ta slutt. Døden setter punktum for livet og alt det gode. Men så bryter håpet gjennom fortvilelsen hos Augustin. Han forstår at det finnes en vei videre, at alt må overgis til Gud for å få varighet. Bare det vi gir til Gud, eier vi i Gud, han som selv er evig og uten forandring. Alt vi gir til Gud, får i en viss forstand evig karakter, vi får det tilbake og eier det i det

evige liv som er et liv i Gud. Der blir alt det gode vi har fått del i her i livet forvandlet fra fortid til evig nåtid. Der skal alt hvile i Gud når Kristus blir alt i alle.

Det er Gud selv som er det kristne håpet. Og døden er den smertelige overskridelsen som muliggjør håpets gjennombrudd. Døden er og blir en fiende (1 Kor 15,26), og det er ikke uten grunn av vi frykter den. Men den er også «den siste hjelper i vår nød» (St. Frans av Assisi), ja, til og med «en vinning» (Fil 1,21), ifølge Paulus, fordi den bringer den endelige seier over alt som er destruktivt og mørkt. Fienden må altså tjene livet fordi Jesus selv smakte døden, tok den opp i seg, sprengte den og tømte dødsriket. Slik er det kristne håpet. Fullt troverdig i Augustins munn fordi det sprang ut av en eksistensiell desperasjon, og troverdig også fordi innsikten hans viser et håp som er så stort at det bærer absolutt alt. Den Gud Augustin knytter håpet til, er den Gud som selv døde og stod opp for å vise at det går en vei gjennom sløret som skiller dette livet fra det evige livet.

Den uendelige verdien i et slikt håp ligger ikke minst i at det kan gi kraft til å gjenfinne mening der fortvilelsen og meningsløsheten overvelder oss. I boken *Man's Search for Meaning* skriver den jødiske psykiateren Viktor Frankl, som selv overlevde holocaust etter opphold i flere konsentrasjonsleirer, om hvordan han observerte at mennesker under disse grusomme omstendighetene reagerte svært ulikt. Mens noen i dyp fortvilelse valgte å ta sitt eget liv, kunne andre uttrykke takknemlighet og håp, selv på vei til den sikre død i gasskamrene. Erfaringer fra konsentrasjonsleirene dannet et viktig bakteppe for Frankls utvikling av den såkalte logoterapien, eller eksistensiell psykoterapi. Mot Alfred Adlers Nietzsche-inspirerte *vilje til makt*, og Freuds *vilje til nytelse*, fremsatte Frankl *vilje til mening* som den avgjørende drivkraft i mennesket. Som Frankl skriver: «He who has a *why* to live for can bear with almost any *how*.» I et slikt meningsgivende univers er håpet grunnleggende.

I håpet er vi frelst, skriver apostelen Paulus (Rom 8,24), og det er nettopp denne setningen, *spe salvi facti*

sumus, pave Benedikt XVI innleder med i sin encyklika om det kristne håpet. Benedikt skriver:

I den kristne troen er «forløsning» – frelse – ikke bare noe gitt. Frelsen er et tilbud til oss, i den forstand at vi har fått håp, et troverdig håp. I kraft av dette vi kan møte vår nåværende situasjon, dagen i dag. Selv om situasjonen er krevende, kan vi leve i den og akseptere den hvis den leder mot et mål, hvis vi kan være sikre på dette målet, og hvis dette målet er stort nok til å rettferdiggjøre reisens omkostninger.

På vidt forskjellig måte kaster de ulike tekstene i temaboken «Døden og håpet» lys over dette gamle og aktuelle temaet – ut fra politiske, medisinske, teologiske og kunstneriske perspektiver. Vegard Bruun Wyller og Gunnar Danbolt tar opp spørsmål omkring alderdom og død – Wyller ut fra sin erfaring som lege, og Danbolt i en aktuell kommentar til Håkon Blekens malerier av sin far. Håkon Bleken skriver selv en kort refleksjon rundt maleriet av sin far på likstrå. Også Therese Sjøvoll tematiserer vårt hovedtema ut fra kunstperspektivet – med utgangspunkt i Dronning Christina av Sveriges gravmonument i Peterskirken. Kristin Blikrud Aavitsland og Eivor Oftestads tekst gir oss innblikk i synet på døden i den protestantiske tradisjon. I første delen av årets Segl finner leseren også en tekst om dødens plass i operaens dramaturgi, hvor Trond Bjerkholt samtaler med blant andre sopranen Solveig Kringlebotn om hennes refleksjoner rundt det å dø på operascenen. Vi presenterer også et oversatt tekstutdrag fra den sveitsiske katolske teologen Hans Urs von Balthasar, som særlig fremholder betydningen av det kristne *håpet* om alle menneskers frelse.

Fra håpløshet til håp

Den kristne tradisjonen, og ikke minst Bibelen, inneholder mange tekster og fortellinger om håp, uten å

fortrenge den menneskelige erfaringen av håpløshet og fortvilelse. Kristus selv løfter sin røst på korset og roper «Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?». At håpet i den kristne tradisjon er forankret i noe som bærer gjennom håpløshet og fortvilelse, uttrykkes kanskje sterkere enn noe annet sted i Romerbrevet, der Paulus skriver om Abraham som troens far:

I Guds øyne er han vår far, for han trodde ham som gjør de døde levende og byr at det som ikke er, skal bli til. Selv om alt håp var ute, holdt Abraham fast på håpet og trodde, og derfor ble han far til mange folkeslag, som det var sagt ham.

Abrahams håp er et nesten trassig håp. Selv om «alt håp var ute», holdt han «fast på håpet og trodde». Et slikt håp, en slik tro, må ifølge Hebreerbrevets forfatter allerede hos Abraham og alle de gamle troens helter ha vært foregripende, rettet mot han som skulle komme, «troens opphavsmann og fullender», Jesus Kristus. Dette håpet, som er forankret i Ham som selv brøt dødens lenker, er det eneste håpet vi kjenner som virkelig kan bære gjennom det største mørke, også i dette livet.

Det kristne håpet er ikke rosa eller lyseblått. Heller ikke lysegrønt, slik Johanne Irgens (1793– 1853) i sin tid beskrev det i diktet om «livets farver». Det kristne håpet er burgunderfarget som bare en sen kveldshimmel kan være. Det er et håp som både inneholder den blå gleden og den blodrøde smerten. Et håp som strekker seg bortenfor nattens og dødens bekmørke virkelighet, og som derfor også makter å bære oss igjennom vår fortvilelse og angst. Det er et håp om at lyset vi nå i lengsel ser ugjenkallelig forsvinne, allerede bærer bud om en ny fødsel, om en ny og duggfrisk gjenoppstandelse.

Noter

- 1 Benedikt XVI, *Spe Salvi*.



La intet uroe deg,
la intet forskrekke deg.
Alt forgår,
Gud forandres ei.
Tålmodigheten oppnår alt;
den som har Gud,
savner intet:
Gud alene er nok.

Dette korte verset (avbildet på s. 116)
ble funnet i Teresa av Avilas breviar
etter hennes død. Man er litt usikker på
om det er skrevet av henne selv; det
kan muligens også være forfattet av
Johannes av Korset.

Jeg ser deg, Maria

T: Eyvind Skeie 2004

M: Eyvind Skeie 2007

Jeg ser deg, Ma - ri - a, når alt er o - ver,
mens eng - le - ne syn - ger og bar - net ditt so - ver.
Hill deg, Ma - ri - a, min søs - ter, Guds mor,
du er den vei - en han fulg - te til jord.

2. Du sto foran korset i sorg og smerte
og så mot din Sønn med et sverd i ditt hjerte.
Hill deg, Maria, du tårenes mor,
du skal bli æret av alle som tror.

3. Jeg ser deg, Maria, i stjerneglansen,
mens englene gir deg den himmelske kransen.
Hill deg, Maria, forløst ved den Sønn
du bar til verden med tårer og bønn.



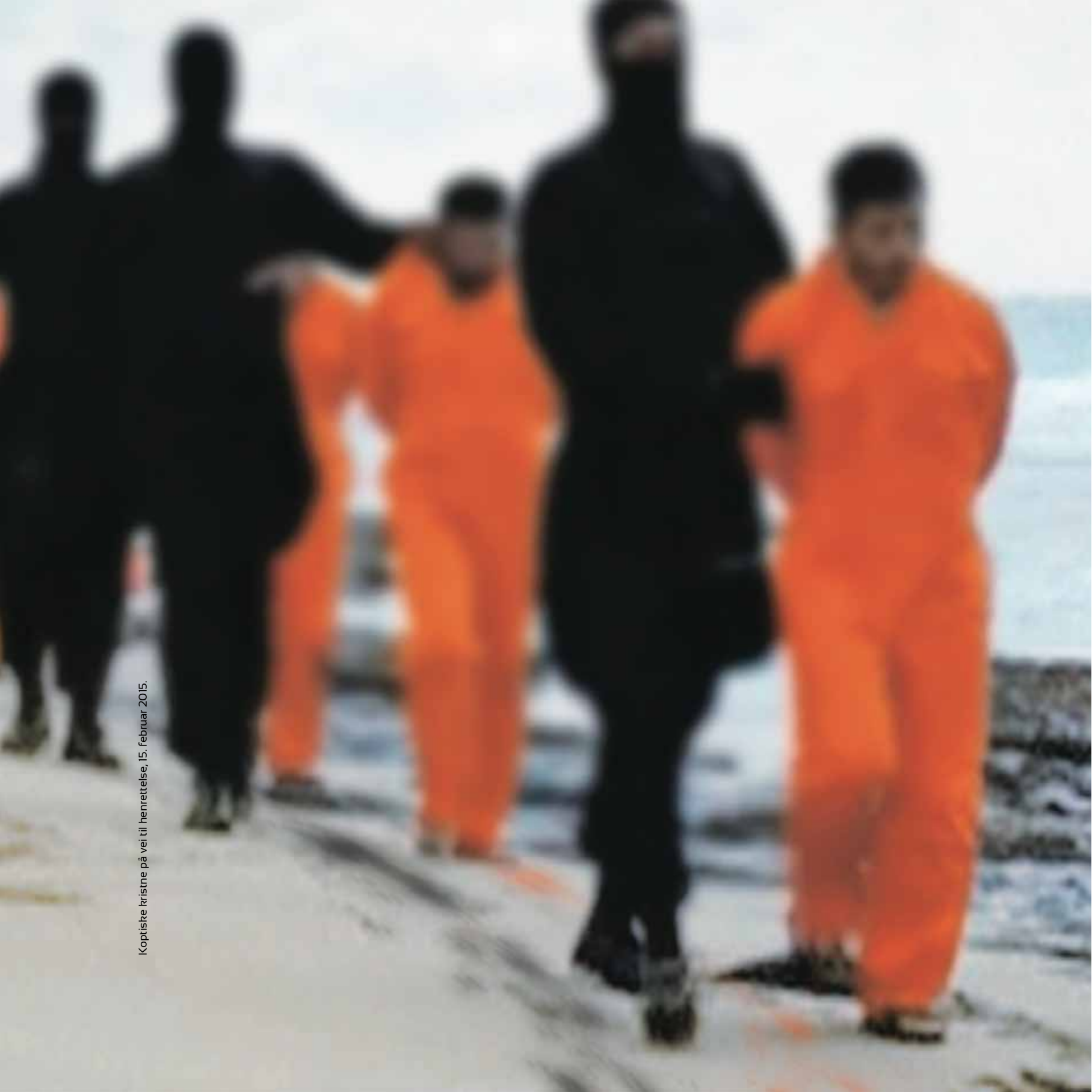
Eit segl

Eit segl, eit stempel, som aldri slettast ut
det er slik han er, usynleg,
med sitt tydelege avtrykk:
kjærleiken
Hard, stram, oppspend
Eit segl, fullt av berande vind
Men det gjeng an å leva i kvardagen òg,
Plukka eit eple og gi til han,
den einaste, fortrulege
kjærasten min.

Inger Bråtveit

*Publisert i Bibeldikt (Verbum 2014),
red: Alf Kjetil Walgermo og Jan Ove Ulstein*

Koptiske kristne på vei til henrettelse, 15. februar 2015.



To rekkjer på stranda

Det går to lange rader ved havet på ei strand
ein dag då tårer fløymer i alle folk og land,
ei rad med menn som trur deira drap fortener ros,
ei rad med skuldlaus ungdom som ser eit anna ljøs,
ei rad som lyfter handa; der blenkjer det ein kniv,
ei rad med bundne hender og verjelause liv,
ei rad med mørke hetter der hatet lyser ut,
ei rad som lyfter blikket og skodar opp mot Gud,
ei rad som står og ventar med død og drap og slag,
ei rad som kneler, vende mot himlens andedrag.
ei rad som spyttar hat og forakt og vreide ut,
ei rad som andar ro og ein fred som er av Gud.

Sei meg ein ting:
Kven er redde for dei andre?

Rada i oransje, som ser i himlen inn?
Rada kledd i svart, med så øydelagde sinn?

*Tekst: Bibelselskapet i Egypt,
oversettelse ved Det norske Bibelselskap /
Hans Johan Sagrusten*



15 henretter hopliste krise, 15. februar 2015. © Wikimedia Commons | Sendvid

Pave Frans

Blodets økumenikk

Pave Frans mintes mandag den 16. februar 2015 de koptiske kristne som ble drept av IS dagen før. Det følgende er hentet fra talen, rettet til representanter for Church of Scotland.

SJE Troen og det kristne vitnesbyrdet møtes i dag av så store utfordringer at vi er avhengige av å arbeide sammen for virkelig å være i stand til å tjene den menneskelige familien, og la Kristi lys nå frem til alle mørke kroker i våre hjerter og i vår verden. Måtte reisen mot forsoning og fred mellom våre fellesskap dra oss stadig nærmere hverandre, slik at vi, tilskyndet av Den hellige ånd, kan bringe liv til alle, og det i overflod (Joh 10,10).

Jeg ønsker nå å uttrykke min dype sorg. I dag leste jeg om drapet på de 21 koptiske kristne. Deres eneste ord var: «Jesus, hjelp meg!» De ble drept ganske enkelt fordi de var kristne (...). Våre kristne brødre og søstres blod er et vitnesbyrd som skriker etter å bli hørt. Det spiller ingen rolle om de er katolikker, ortodokse, koptere eller protestanter. De er kristne! Deres blod er ett og det samme. Deres blod bekjenner Kristus. Idet vi minnes disse brødrene som døde bare fordi de bekjente Kristus, ber

jeg om at vi oppfordrer hverandre til å holde frem den økumenikken som gir oss styrke, blodets økumenikk. Martyrene tilhører alle kristne.

La oss be for hverandre og fortsette å vokse i visdom, god vilje, styrke og fred.

Håkon Blekens maleri *Over og ut* (1976).
© Håkon Bleken / BONO 2015 / Foto: Dag Fosse



Noen refleksjoner over Håkon Blekens maleri *Over og ut* (1976)

(...)

Jeg spurte: hva kalte man deg der?
Du nevnte det for meg, dette navnet:
et skinn som av aske lå over det –
fra rosen kom du.

(...)

Paul Celan¹

STE Håkon Blekens maleri *Over og ut* henger i Bergen Kunstmuseum, KODE 4, og viser en eldre, lett lut mann som med høyre hånd støtter seg til en stokk. Han dominerer hele bildet, der han står i noe som kan ligne en sykehjemskorridor. Mannen er ikke plassert i midten av bildet, men litt til venstre, og er kledd i en lys skyggelue, en hvit skjorte uten slips, en lyseblå jakke og grønnlige bukser. Det kan virke som om han har tatt seg en liten pause i sin stabbende gange gjennom den lange korridoren. Til venstre skimter vi ryggen av en blå stol, og i bakgrunnen til høyre en lampe. Resten er mørkt med bare noen få lyse striper – som om figuren kommer ut av et stort mørke, eller snarere er omsluttet av det. Det er som om han – i likhet med utallige gamle på våre mange sykehjem – nesten desperat forsøker å holde ved like den lille smule form som ennå ikke er gått tapt. Alternativet er stolen – som utgjør det siste trinn før sengen og likkisten.

Disse fasene har Håkon Bleken også tatt opp i senere bilder – i maleriet *Triptikon over alderdommen* fra 1995 ser vi den samme mannen i tre versjoner, alle bundet til stolen. Og den siste fase får vi i 1978 i *Uten tittel*, hvor vi ser ham på likstrå, omgitt av hvitt i likskjorte og likklede. Bare ansiktet med den halvt åpne munnen og omgivelsene rundt har ennå en viss farge, en gusten grønngul tone. Selv om *Over og ut* og *Uten tittel* begge er malt på 1970-tallet, mens *Triptykon over alderdommen* er tyve år yngre, kan de i dag sees som en samlet helhet. Riktignok kan de vanskelig ha vært tenkt som en serie, ihvertfall ikke før han hadde malt de siste bildene i 1990-årene. Men fra vårt synspunkt er det rimelig å se dem sammen, både fordi Bleken ofte opererer med serier, og fordi de samlet gir et bilde av en tidssituasjon som ennå er skremmende aktuell.

Noen fellestrekk

Ser vi nærmere på den gamle mannen, er han påfallende lik maleren selv. Og det er ikke tilfeldig. Mannen er nemlig Håkon Blekens far, byarkitekt (1946–1950) og senere rektor ved Trondheims yrkesskole (1950–67) – Håkon Andreas Bleken (1896–1976). *Over og ut* er malt det året faren døde, mens *Uten tittel* er datert to år etter hans død, og *Triptykon over alderdommen* 19 år senere. Men det er grunn til å tro at alle bildene bygger på skisser han laget da faren ennå bodde på sykehjem.

Moren, Brynhild Ribsskog Bleken (1900–91), har han også malt, både sittende (*Mor, sittende*, 1990) og som seneliggende (*Mor I-III*, 1990). Selv om alle disse bildene har hans nærmeste familie som motiv, er det lite rimelig å betrakte dem som familieportretter, i en viss forstand er de riktignok også det. Det at han i titlene *ikke* antyder hvem mannen på disse bildene er, – i motsetning til maleriene av moren, – understreker vel at de har et videre siktemål enn familierekretsen.

Når vi møter bildene på gallerier og museer, er de løsrevet fra den biografiske sammenhengen og fremstår primært som fortattede bilder av livets slutt punkt, alderdom og død, slik den oppfattes i dag. For å utdype hva det innebærer, skal vi ta en liten omvei.

De gamle som et problem

Den svenske maleren Lena Cronqvist har laget et selvportrett hvor vi ser kunstneren som en moderne Madonna i hjemlige omgivelser med en liten skapning på fanget, i likhet med flanderske Maria-bilder fra 1400-tallet. Men når vi ser nærmere etter, oppdager vi at det ikke er et lite barn, men sin egen kjødelige mor i miniatyrformat hun holder fremfor seg. Det er mildt sagt overraskende, og det kan nok tolkes på flere måter.

Når vi ser bildet første gang, er likheten med Maria-med-barnet-sjangeren så iøynefallende at det er naturlig å tenke på hva disse bildene innebærer i kristen teologi – at barnet betyr oppfyllelsen av alle de lengsler som profeten Simeon, som representant både for jødefolket og alle senere kristne, ga uttrykk for (Luk 2,29–32). Og overført til vår egen sekulære tid, – som Cronqvist også har gjort – sier det noe om barnet som vårt fremtidshåp. Men alt dette endres når barnet byttes ut med en gammel dame. Da vendes fremtid mot fortid, og håp til fortvilelse. For da signaliserer den gamle, lille moren et nesten uløselig problem – hvor skal man gjøre av mødrene (eller fedrene) våre når de ikke lenger kan ta vare på seg selv? Da snus så å si Maria-analogien på hodet, for det er ikke lenger tale om forhåpninger om en rik fremtid, men tvert imot om rådløshet over en problemfylt nåtid.



I *Over og ut* har Bleken ikke brydd seg om å utbrodere korridoren – det er faren og hans tilstand som opptar ham. 80 år er han blitt, men nå har ingen lenger bruk for ham, derfor er det over og ut.

I vår moderne, travle hverdagsvirksomhet, hvor begge foreldrene har yrker som krever mye av deres tid, må barna plasseres ett eller annet sted for at foreldrene skal kunne gå på jobb. Og stort sett

har man nå i Norge fått barnehager som kan ta seg av dem fra tidlig morgen til sen ettermiddag. Dette løser ett viktig problem for yrkesaktive foreldre – ihvertfall en tid. Men bare for en viss tid, for etter noen år oppstår det samme problem på nytt, om enn i en ny utgave. For nå gjelder det ikke lenger deres egne barn, men deres gamle foreldre. Dette er et relativt nytt fenomen, som på den ene siden skyldes at menneskenes levealder er stadig økende, og på den andre siden at vi nå har fått kjernefamilier som vanskelig lar seg forene med storfamiliemedlemmer (for eksempel foreldre og svigerforeldre) boende under samme tak. Det er ennå vanlig i Midtøsten, og blant noen innvandrerfamilier fra disse landene i Norge. Men stadig flere annen- og tredjegerasjonsinnvandrene bryter med dette familiemønsteret. Grunnen til brud-

det er at de unge vil leve som moderne nordmenn, ha sitt eget familieliv og ha barna i barnehage, fordi begge har krevende yrker.

Vi er altså kommet i en situasjon hvor kjernefamilien med to yrkesaktive foreldre må avlastes både når det gjelder pass av små barn og av gamle foreldre, og løsningen på dette er barnehager og sykehjem. Mange foreldre er nok fortvilet over at de får for liten tid til å være sammen med barna sine, og mange er også de som føler skyld fordi de plasserer sine gamle foreldre på sykehjem – ofte mot foreldrenes vilje. Men slik samfunnet er innrettet i dag, er det lite å gjøre med dette. Det er det ene aspektet som er antydnet i Håkon Blekens *Over og ut*. Men det finnes også noen andre.

Er alderdom en sykdom?

Når befolkningen blir stadig eldre, medfører det naturlig nok at de før eller siden blir rammet av sykdommer – hjerteproblemer, kreft og ikke minst demens. Når helseten svikter, må de ha tilsyn utover det deres travelt opptatte barn kan make. Slik er ringen sluttet, som vi antydnet ovenfor – barn og gamle utgjør begge, til ulike tider, samme problem, slik Lena Cronqvist så klart har fått frem.

Likevel er det en forskjell på barn og gamle. Barn i barnehagene får gjennomgående en bedre oppfølging enn de gamle på sykehjem. Ikke minst på grunn av den rådende styringsmodellen, *the New Public Management*, skal også sykehjemmene innrettes slik at man oppnår effektivitet og fortjeneste. Dette lar seg vanskelig forene med det verdigrunnlag som sykehjemmene skulle og burde være tuftet på: å gi pasientene all den omsorg de har behov for. Men det har man rett og slett ikke økonomi til. Betjeningen er stort sett altfor liten i forhold til antall pasienter – med det resultat at de ikke makter å gjøre

særlig mye annet for de gamle enn å passe på at de får nødvendig pleie og mat. Det gjør at sykehjemmene i stor grad blir oppbevaringsanstalter hvor de gamle, vesentlig kvinner, sitter passive i dype stoler og skuer tomt ut for seg.² Det er dette som er det andre aspektet ved Blekens bilder – uvirksomheten, ensomheten, fremmedgjortheten. Han har malt sin far og mor alene, så å si klippet ut av de omgivelsene som utgjorde deres siste hjem. Slik utgjør de en kontrast til for eksempel den engelsk-amerikanske maleren David Hockneys bilder av sine gamle foreldre. Han har malt dem både hver for seg og sammen. Når vi ser dem alene, er de opptatt av de sysler som fylte deres liv i alderdommen – de har ennå et meningsfullt liv. Og når vi ser dem sammen, har Hockney, inspirert av Jan van Eycks *Arnolfini*-portrett, plassert inn et speil mellom foreldrene hvor vi ser malerens eget portrett. Så er de alle sammen igjen.

I *Over og ut* har Bleken ikke brydd seg om å utbrodere korridoren – det er faren og hans tilstand som opptar ham. 80 år er han blitt, men nå har ingen lenger

bruk for ham, derfor er det over og ut. Dét som engang fyllte hans liv som byarkitekt og senere rektor, er nå for lengst avsluttet. Nye koster har tatt over, og ingen har lenger hverken bruk eller nytte av den gamle rektor. Og dermed er vi over i det tredje aspektet ved bildene, nemlig at det dominerende menneskebilde i dag er at mennesket primært er et individ. Ordet – *individum* – betyr egentlig det som ikke kan deles, altså den minste enhet innenfor en eller annen art. Det kan være blomster, dyr eller mennesker. Slik er for eksempel Mons pusekatt bare et katteindivid innenfor den pattedyrart vi kaller katteslekten (*felis*). Vi skal se litt nærmere på dette.



Når et menneske er *Over og ut*, enten det skyldes sykdom, manglende arbeid eller alderdom, er man samfunnsøkonomisk sett en belastning, særlig i et *New Public Management*-perspektiv.

Individ og nytteperspektivet

Når vi ser mennesket primært som et individ, og det gjør vi ikke bare ved folketellinger, men også i det byråkratiske systemet hvor vi alle er representert ved et individuelt personnummer, så forteller det både når vi er født og hvilket kjønn vi tilhører. I et moderne samfunn er vår identitet som statsborgere knyttet til personnummeret vårt – mangler vi et slikt, er vi ikke bare statsløse, vi er et ingenting. Det har mange asylsøkere fått føle på kroppen. Uten et personnummer kan man ikke få arbeid eller motta lønn og så videre. Slik er vi alle individer, nummerert og registrert av den stat vi tilhører. Som individ utgjør vi en enkelt innbygger av et større kollektiv, en stat. Når vi dør, overføres vi fra ett register til et annet – vi slettes fra de levendes krets og overføres til de døde. For fra individets perspektiv er vi alle erstattelige – den plass som blir ledig ved naturlig avgang eller død, blir straks fylt av en annen, hvis da ikke stillingen blir lagt ned. Dette henviser også Blekens tittel *Over og ut til*.

Men også en annen ting har sine røtter her – at individets verdi i stadig høyere grad vurderes etter den nytte man har av det. Arbeidsløse gjør ikke nytte for seg, tvert imot koster de staten mange penger. Det gjør også de kronisk syke, enten det er tale om en somatisk eller psykisk lidelse – og pensjonistene. Riktignok har de siste gjennom en lang yrkeskarriere betalt inn penger til pensjonen sin, men vanligvis strekker ikke dette til.

Når et menneske er *Over og ut*, enten det skyldes sykdom, manglende arbeid eller alderdom, er man samfunnsøkonomisk sett en belastning, særlig i et *New Public Management*-perspektiv. Nå snakker man riktignok sjelden åpenlyst om dette, men det ligger under som et styrende premiss. I Danmark, hvor det er enklere å få fosterdiagnostikk enn i Norge, fødes det nesten ikke lenger barn med Downs syndrom. Det sparer staten for

mange utgifter, og det har blant annet ført til at de som likevel setter slike barn til verden, ofte kan bli møtt med spørsmål om hvorfor de med vitende og vilje gikk til et slikt skritt.

Håkon Blekens billedserie ender her, men den reiser noen viktige spørsmål som vi som betraktere selv må forsøke å finne svar på. Ett slikt mulig svar skal vi antyde til sist, men for å kunne gjøre det, må vi forsiktig bevege oss inn i katolsk teologi.

Fra individ til person

Det er et tidens tegn at begrepene individ og person nå stadig oftere glir over i hverandre – de anvendes som om de var synonymmer. Slik var det imidlertid ikke i senantikken og middelalderen. Begrepet person stammer fra

det latinske ordet *persona*, som betyr maske, men det fikk en annen betydning da man begynte å anvende det om den treenige Gud. Man definerte, som kjent, Treenigheten som

tre personer, forenet i én guddommelig natur. I begynnelsen tenkte man nok mer på at den samme Gud opptrådte med tre ulike masker, som Fader, Sønn og Hellig Ånd. Men for de greske kirkefedrene i det fjerde århundre var det anderledes. Når de kalte Faderen, Sønnen og Ånden for personer, mente de at alle tre har del i *hele* den guddommelige natur – de så dem *ikke* som tre individer som bare utgjør et fragment av sin art eller natur. Slik sett er alle de tre personene *det samme* – de er helt ut Gud. Men samtidig introduserer begrepet *person* også *det andre* i Guddommen. Vladimir Lossky, en av vår tids fremste ortodokse teologer, påpeker at Gud overgår våre ord og tanker og derfor med rette kalles uutsigelig. Likevel lar det seg gjøre å ringe inn forholdet mellom person og natur i Treenigheten noe nærmere. Han skriver at ved at kirkefedrene definerte Gud som *tre personer i én natur*,



Personen er altså det som ikke lar seg sammenligne – *det helt ut andre*. Vi kan telle individer – ikke personer (selv om vi stadig gjør det fordi vi har redusert person til individ).

«ville de understreke at personene både er helt ut forenet og helt ut forskjellig. Jo mer enhetlige de er, desto mer forskjellige, ettersom ingen av dem mangler noe av den guddommelige natur, og jo mer forskjellige de er, desto mer enhetlige, fordi deres enhet ikke er en upersonlig uniformitet, men en fruktbar spenning av ureduserbar forskjellighet».³

Dette er ikke helt enkelt å begripe, men grunnen til det er at det simpelthen ikke er logisk mulig å definere hva en person er. For hvert attributt vi tillegger den, vil redusere personen til et individ. Alle attributter er nemlig repetitive eller gjentagelige og tilhører dermed naturen (enten det nå er den menneskelige eller eventuelt kattenaturen) i den forstand at de også kan gjenfinnes hos andre individer. Det gjelder både den enkelte egenskap eller attributt og kombinasjoner av dem. En person – og det var derfor

kirkefedrene tok opp og forvandlet dette ordet slik at det kunne brukes om Faderen, Sønnen og Den Hellige Ånd i Treenigheten – er *unik*, enestående i den forstand at vi med en viss rett kan si at den er dét som blir igjen når vi har tatt bort alt det som lar seg begrepsliggjøre. Personen er altså det som ikke lar seg sammenligne – *det helt ut andre*. Vi kan telle individer – ikke personer (selv om vi stadig gjør det fordi vi har redusert person til individ). Slik sett blir personen et *mysterium*, for den trer bare frem i relasjoner, eller med Martin Buber, i *Jeg-Du*-forhold. I Treenigheten er hver av personene – Fader, Sønn og Ånd – unike, og vi innser først at de er personer når de relateres til hverandre som Far, Sønn og Ånd. I de tre *Trosbekjennelsene* (den apostoliske, den nikenske og den athanasianske) har man forsøkt å få frem dette ved å presisere deres forhold til hverandre. Gregor av Nazianz skriver at «å ikke være født, å være født, og å utgå fra, karakteriserer (henholdsvis) Faderen, Sønnen



Slik sett blir personen et *mysterium*, for den trer bare frem i relasjoner, eller med Martin Buber, i *Jeg-Du*-forhold. I Treenigheten er hver av personene – Fader, Sønn og Ånd – unike, og vi innser først at de er personer når de relateres til hverandre som Far, Sønn og Ånd.

og Ham vi kaller Den Hellige Ånd».⁴ Det lyder underlig, men det han mente, var at det som skiller de tre personene fra hverandre, er at Faderen ikke er født, mens Sønnen er født, dog fra evighet av, mens Den Hellige Ånd er *utgått* fra Faderen, også Han fra evighet av. Bare gjennom disse forhold kan vi skille personene fra hverandre, men det betyr ikke at vi dermed har sagt noe vesentlig om dem. Bare at det er det eneste som lar seg si – resten er uutsigelig taushet. Og ser vi næyere etter, oppdager vi at disse forhold er av negativ karakter, idet de ikke sier mer enn at den ufødte Faderen ikke er den fødte Sønnen, og at den fødte Sønnen ikke er den Ånd som utgår fra Faderen. I tillegg er det tydelig at hverken «født» eller «utgått» har den betydning vi til vanlig tillegger disse ordene. De er ladet med en mening som sprenger ordenes bæremuligheter slik at vi ikke er istand til å gripe deres

nye betydninger. Det er derfor vi ikke får med oss noe annet enn at Fader, Sønn og Hellig Ånd er forskjellige, samtidig som de er identiske.

Fordi mennesket er skapt i Guds bilde ifølge 1 Mos 1,26, må også men-

nesket være en person, altså noe enestående og unikt, som ikke lar seg bytte ut eller erstatte av noen annen. Alle som har mistet et barn, vet hva det innebærer. Et nytt barn vil aldri kunne erstatte det døde, selv om det ofte er dette som trøstende blir sagt av helsepersonell og pårørende. En person er og kan aldri bli over og ut, selv om hun eller han havner på sykehjem og blir dement. Samfunnsøkonomisk sett er de ikke lenger nyttige til noe som helst – tvertimot utgjør de bare en stor utgiftspost på statsbudsjettet. Men som menneskelige personer er vi alle enestående, og det betyr at vi er verdifulle i oss selv. Ut over enhver diskusjon. Derfor kan vi ikke, som Immanuel Kant understreket, betraktes som et middel til noe som helst annet. Vi er et mål i oss selv.

For igjen å vende tilbake til Martin Bubers kanskje noe enklere uttrykksmåte, er en person et *mysterium* som primært ytrer seg i relasjoner eller i *Jeg-Du*-forhold. Når vi derimot forholder oss til et individ, blir *Du* byttet ut med et *Det*, sier Buber. Og et *Det* kan defineres, beskrives og karakteriseres ved hjelp av egenskaper eller attributter. Men det lar seg altså ikke gjøre med et *Du*, fordi et *Du* bare er noe som oppstår i forhold til et *Jeg*. Eller for å sitere Buber selv:

Hvis jeg står overfor et menneske som mitt *Du*, og sier det primære ordet *Jeg-Du* til ham, er han ikke lenger en ting blant ting, og består heller ikke av ting ... ikke heller er han en natur som lar seg erfare eller beskrive, eller en slags løs forbindelse av ulike, navngitte kvaliteter. Som et *Du* fyller han hele himmelen, for det er ingen ved hans side – han utgjør det hele. Dette betyr imidlertid ikke at det ikke finnes noe annet enn ham, men at dette andre eksisterer i *Hans* lys (...)

Den verden som ligger foran deg som et *Du* (for også verden kan sees på denne måten), kan ikke bli oppmålt og beskrevet, for hvis du vil tilrettelegge den slik at det lar seg gjennomføre, blir den med ett til et *Det* - - - ⁵

Sett på denne måten er det ikke personen Håkon Andreas Bleken vi møter i *Over og ut*, men et individ av samme navn. Et *Det* som lar seg beskrive og karakterisere og bytte ut med et annet. Det innebærer at vårt møte med ham i Blekens maleri blir det Martin Buber kalte et mismøte (*Vergegnung*).⁶ Men dette gjelder – og det er avgjørende å understreke – kun mannen på bildet, ikke

maleriet selv. Som kunsthistoriker har vi riktignok i begynnelsen av artikkelen analysert og karakterisert bildet, og da forholdt vi oss til det som et *Det*. Når vi møter det som et kunstverk derimot, vil vi eller må vi forholde oss til det som et *Du*. Hvis ikke det skjer, vil det bare forbli en ting blant andre ting. Slik kunstverk så altfor ofte blir for mange. Her er det altså tale om det Walter Benjamin har kalt *et tigersprang*⁷ fra en beskrivende gjenstandsholdning til opplevelsen av kunstverket. Uten dette vanskelige spranget vil verket aldri bli noe annet enn en gjenstand. Når vi blir oppmerksom på dette, aner vi noe om hva betingelsene er for å oppleve et maleri som kunst. Som en salgsvare – og det er kunst ofte nok blitt i dag – er det et individ eller et *Det*. Som et opplevd *Du*, trer det frem som en enestående, unik person. For vi kan bare tiltale, erfare og oppleve personer. Reduseres Gud,

et menneske eller et maleri til et individ, et *Det*, er det forvandlet til noe helt annet enn det faktisk er – noe som kan byttes ut, erstattes, selges og kjøpes etc. Hvis det skjer, er ikke lenger Gud Gud, mennes-

ke et menneske eller et maleri et kunstverk.

Da innser vi det finurlige ved Blekens maleri *Over og ut* – at det individet som fremstilles i og ved tittelen, er redusert til et individ, et *Det*, mens bilde som kunstverk, bare kan oppleves som et *Du*. Og som et *Du*, vil det forandre betrakteren til et *Jeg*, slik at det oppstår et *Jeg-Du*-forhold. Dette forhold er hevet over ordene – det kan bare erfares, ikke artikuleres verbalt.

Epilog

Maleriets tittel, *Over og ut*, understreker at den mann vi ser i Blekens bilde, er et individ som har tapt sin nytteverdi – som et utdatert redskap eller en ødelagt maskin. Det er hva dette bildet dypest sett handler om. Rent

umiddelbart vet vi at dette ikke kan stemme, men fordi individ og person nå er blitt synonyme, har vi ikke et begrep som kan hjelpe oss til å forstå hvor problemet egentlig ligger. Derfor må vi gjenerobre begrepet *person* slik som det ble anvendt i senantikken og middelalderen, som et uttrykk for menneskets verdighet og umistelighet, uansett hvilken sykdom eller tilstand det måtte befinne seg i. For som en unik person, har ethvert menneske krav på både vår kjærlighet og omsorg, og vil, fordi det som person er verdifullt i seg selv, være hevet over nytte- og økonomiske hensyn. I et slikt perspektiv vil man aldri noensinne bli over og ut.

Slik kan et kristent-inspirert svar formuleres på de problemer Håkon Bleken tar opp i de bildene vi her har reflektert over.

Gunnar Danbolt er professor em. i europeisk kunsthistorie ved Universitetet i Bergen.

Noter

- 1 Fragment fra diktet *Wo Eis ist* fra samlingen *Von Schwelle zu Schwelle* (1954)
- 2 Jvf. Nina Blegen og Berit Foss: «Omsorg må læres», *Vårt Land* 20. 07. 2015, s. 16–17.
- 3 Jvf. Vladimir Lossky: *Orthodox Theology. An Introduction* (New York 1989).
- 4 Sitert fra Lossky, op. cit.
- 5 Martin Buber: *I and Thou* (London 2004) s. 3, 11. 8. 32.
- 6 Martin Buber, *Møde med mennesker*, overs. af M. Buch, København 1966, s. 12.
- 7 Begrepet «tigersprang» er hentet fra essayet «Om Historiebegrebet», i Walther Benjamin, *Kulturkritiske essays*, overs. og kommentar af Peter Madsen (København 1998) s. 170 (*Moderne Tænkere*). Med begrepet mente han at to forskjellige tider eller perioder kan bringes i konstellasjon gjennom et sprang ut av tidskontinuiteten. Et politisk-historisk eksempel på det er den franske revolusjonens bruk av romernes kultur og politikk. Vi bruker altså begrepet noe fritt, men likevel om en overgang mellom to ulike dimensjoner som ikke er på samme nivå.



Efter mitt skjønn er den indre bønn intet annet enn å omgås i vennskap og tale ofte og lenge i ensomhet med den vi vet elsker oss.

Teresa av Avila: *Boken om mitt liv*

Håkon Bleken

Min far

 Etter at min far var død, gikk jeg i kapellet der han lå på likstrå. Det var skumt der, halvmørkt og den hvite likskjorten lyste nesten selvlysende mot min fars alvorlige og nesten litt bitre ansikt og hode. Jeg fant det overmåte uttrykksfullt og tenkte: Dette må jeg male. Gikk hjem etter mitt eget enkle fotografiapparat og tok et foto der inne. Mot alle mine bange forventelser ble fotoet fint – skumt det også, men altså brukbart som utgangspunkt. Jeg fant tilslutt et passende lerret – det burde egentlig vært litt større, men jeg hadde altså ikke. Bildet er nesten ikke malt med pensel, men utelukkende, til og med ansiktet og hodet, med en bred sparkel og er for så vidt et godt eksempel på at kvaliteten ofte vokser med motstanden. I stedet for å finmale sorgen og døden måtte alt uttrykkes med grove

 Følelser er det nok av og den store kunsten uttrykker seg ikke så mye med følelser som med kontroll av følelser. Da blir først det egentlige uttrykk skapt og den egentlige nerve levende.

midler og teknikk. Ja, sorgen og døden sier jeg ... men det var jo slett ikke det jeg ville male, men utelukkende en gjenstand, et objekt i en bestemt situasjon med alle de krav noe sånt setter. Kort sagt – et maleri der opplevelsen uttrykkes med maleriske midler – form, farge, rytme og så videre. Men så sa og sier folk etterpå: Det må da ha vært en svært pinefull ting å male sin avdøde far, noe som klart forteller at de ikke har forstått noe av hva kunst er. Det å male – uansett motiv – er alltid, jeg gjentar alltid, å uttrykke seg med kunstneriske midler – så klart som mulig. Og til det, også det å uttrykke følelser, må den nødvendige distanse være tilstede. Følelser er det nok av, og den store kunsten uttrykker seg ikke så mye med følelser som med kontroll av følelser. Da blir først det egentlige uttrykk skapt og

den egentlige nerve levende. Et paradoks, selvfølgelig, at den mest uttrykksfulle kunst kanskje skapes med størst mulig distanse.

Bildet er uhyre fort malt, kanskje et par timer. Etterpå var jeg slett ikke klar over at det var et fint bilde, jeg var misfornøyd med det og på nippet til å ødelegge det. Men jeg gikk en tur til byen, og plutselig forsto jeg at det faktisk var et meget fint bilde. Jeg gikk hjem, og det var meget fint og er det ennå. Og hva kommer denne første nølende, for ikke å si manglende forståelse av bildets kvalitet av? Og plutselig forsto jeg dette. Bildet var i denne perioden for meg et grensesprengende bilde – men jeg kunne ikke se at det var godt før jeg hadde kommet dit selv. Og det gjorde bildet med meg. Så dette er to vesentlige komponenter i skaperakten – nødvendigheten av distanse og veien frem til et land i deg du ikke kjenner.

Selvsagt kan det vel også tenkes at selv om det ikke var meg bevisst, så var det tross alt min far, og muligens har det påvirket arbeidet fra undergrunnen et eller annet sted. Men det er jo også det storartede med kunst – dette er uansett de dystreste temaer, død, sorg, vold, så oppstår alltid triumfen og gleden når tingene finner sin form og verden kanskje en avglans av en forsoning.

Håkon Bleken (f. 1929) er maler og bosatt i Trondheim. Han er en av våre mest betydningsfulle bildekunstnere, og ble i 2009 utnevnt til kommandør av St. Olavs orden.



Tror dere at disse sjeler ikke elsker noen og ikke bryr seg om noen foruten Gud? Nei, deres kjærlighet er mye dypere, mye mer oppriktig, varmere og til større nytte for andre, kort sagt, den er virkelig – kjærlighet. Disse sjeler er alltid mer tilbøyelige til å gi enn til å ta imot, selv i sitt forhold til skaperen. Det er denne kjærlighet som fortjener dette navn og ikke de lave følelsene som har lånt benevnelsen.

Teresa av Avila: *Fullkommenhetens vei*



Laudato si

Pave Frans' encyklika *Laudato si* er et betimelig brev til Kirken og verden. Den er et kall til en fornyet oppmerksomhet mot denne verden som Guds gave til alt det skapte – og som alles hus. Den er et kall til en fornyet åndelighet i møte med de økologiske utfordringene. Paven ønsker ikke bare å appellere til vitenskapelige, økonomiske, politiske, filosofiske og tekniske løsninger, men til et fordypet og fornyet liv på denne verdifulle planeten som er oss gitt.

STE Denne planeten, jorden, er ikke til bare for menneskene, men for alle levevesen av alle arter, alt hører sammen i en stor helhet. Denne helheten har vi mennesker dessverre til enhver tid forstyrret, men aldri så sterkt som etter den industrielle revolusjon de siste 250 år. Enda sterkere gjelder dette tiden etter andre verdenskrig.

Situasjonen er meget alvorlig, og paven velger å gjøre oss alle oppmerksomme på den. Encyklikaen er tilordnet Kirkens sosiallære. Derfor velger paven et helhetlig syn på de forskjellige sider ved økologien som berører verden som en helhet, men også det enkelte menneske som en enhet. Teksten har en omfattende fremstilling av det økologiske problem på flere plan.

Det er ikke enkelt å lage et resymé av en så innholdsrik tekst, og alt etter hvilken bakgrunn leseren har, er det mulig å legge vekt på forskjellige sider av teksten. Det dreier seg om spiritualitet, teologi, filosofi, vitenskap, økonomi, kultur, politikk og meget annet.

Frans og håpet

Men uansett bakgrunn synes jeg det er viktig å nevne først at paven er optimist når det gjelder vår evne til å ta fatt i problemene: «Håpet inviterer oss til å erkjenne at det alltid finnes en utvei, at vi alltid kan legge om kursen, at vi alltid kan gjøre noe for å løse problemene» (61) (oversatt av meg fra den tyske utgaven av teksten – numrene refererer til avsnittene i teksten). Jeg mener encyklikaen må leses ut fra det perspektivet. Hvis ikke kan den aktuelle situasjonen i verden gjøre oss ganske så pessimistiske, noe som ikke er en kristen holdning.

I innledningen refererer han til den hellige Frans av Assisis lovsang, som begynner med ordene *Laudato si, mi' Signore* – «Lovet være du, min Herre» (1). Vårt felles hus er som en søster som vi deler livet med, og som en vakker mor som tar oss i sine armer, skriver paven. Med det settes grunntonen i teksten. Denne vår søster har vi skadet med vår uansvarlige bruk og vårt misbruk av godene som Gud har gitt oss i henne (2). Deretter hører vi hva

pavens forgjengere har sagt til temaet. Videre gjør han oppmerksom på de mange vitenskapsmenn og -kvinner, filosofer, teologer og organisasjoner som deler Kirkens bekymring. Spesiell oppmerksomhet får den økumeniske patriarken Bartolomeus (8–9).

Paven nevner så at han valgte sitt navn fordi den hellige Frans er forbilde og inspirasjon. Frans var akt-som overfor de fattige og for en «glad og autentisk levd helhetlig økologi» (10). Vakkert er det når paven beskriver hvordan Frans møtte skaperverket på samme måte som en forelsket møter sin utkårede. Han var trofast mot Skriften og så på skaperverket som en vakker bok som Gud snakker til oss i, hvor Han lar sin skjønnhet og godhet skinne igjennom (12).

Avslutningsvis kommer paven med en appell om at vi tar vare på vårt felles hus – det må ha rom og plass for alle (13). Vi trenger en ny dialog om hvordan vi vil utvikle fremtiden på vår felles planet og motarbeide de krefter og holdninger som motsetter seg dette (14). Den hellige far ønsker at encyklikaen hjelper oss til å se storheten, nødvendigheten og det vakre i utfordringene som ligger foran oss (15). Han ønsker ikke å gjøre oss nedtrykte, men løfte oss opp med blikket løftet mot en bedre fremtid. Det er imidlertid bare mulig dersom alle er med på laget og velger å tenke nytt sammen.

Kapittel for kapittel

I det første kapittelet beskriver paven den aktuelle situasjonen. Det jeg særskilt liker her, er at han gir en omfattende beskrivelse av situasjonen på alle plan – fra det globale til det lokale. Flere vitenskapelige tidsskrifter som *Nature*, *Science* og *Scientific American*, bekrefter at paven fremstiller vitenskapen korrekt. Kapittelet inneholder videre en kritikk av mange gale utviklinger som rammer

oss alle. Viktig er hvordan han ser de fattige som offer for dette – det er de fattige som ofte rammes hardest av forandringene. De som har minst skyld, lider mest. Han kritiserer også den manglende evnen til å handle i lys av situasjonen.

Andre kapittel tar for seg skaperverkets evangelium. Innledningsvis gjør han oppmerksom på den positive muligheten som ligger i et samarbeid mellom vitenskap og religion. Deres ulike tilnærminger til virkeligheten bør kunne være gjensidig fruktbar (62). Paven beskriver Bibelens visdom om skaperverket og menneskets plass og rolle, og viser til at Herren levde «i fullkommen harmoni med skaperverket» (98).

Det tredje kapittelet tar for seg den menneskelige grunnen til den økologiske krisen. Han beskriver hvilken utfordring teknologien har ført med seg, uten der-

med å være negativ til teknologi. Men problemet som er vokst frem, er hvordan teknologien er blitt til et teknokratisk paradigme som tres ned over hele kloden (106).

Den er enøyd, uten tilstrekkelig blick for mulige negative bivirkninger for menneskene og andre levevesen. Her kritiserer han koblingen til markedsideologien, som tror at den økologiske krisen vil løses gjennom det nåværende økonomiske system og teknologien (109). Her kan man føye til spørsmålet om hvorvidt paradigmet som har forårsaket krisen, også kan løse den. Paven mener at vi trenger et annet blick, en ny tenkning, ny politikk, nytt utdannelsesprogram, ny livsstil og en ny spiritualitet som demmer opp for det teknokratiske paradigmes fremmarsj (111).

Neste kapittel tar for seg en helhetlig økologi. Helhetligheten går på at man forstår alle elementer i samfunnet og det menneskelige livet som deler av denne helhetligheten. Han skriver at det ikke bare er en økologisk krise som rammer miljøet, men også en krise som



Vakkert er det når Paven beskriver hvordan Frans møtte skaperverket på samme måte som en forelsket møter sin utkårede.

rammer samfunnet. Han kaller den en «eneste og kompleks sosio-økologisk krise» (139). Når vi snakker om en bærekraftig utvikling, må det gjelde alle økosystemer på alle plan (140). Videre beskriver paven en kulturøkologi og hjemmets betydning. Dessuten ber han om en rettferdighet gjennom generasjonene. Vi har et ansvar for de kommende generasjoner. Jorden kan ikke bare forbrukes uten tanke på våre etterkommere. Paven ser faren i at det postmoderne mennesket blir for individualistisk og at mange sosiale problemer skyldes en egoistisk *immediatisme*, som fører til kriser i familiære og sosiale forhold samt vanskeligheter i å anerkjenne medmenneskene (162).

I det femte kapittelet gir paven noen rettesnorer for orientering og handling. Han peker på at det er viktig at løsningene søkes ut ifra et globalt perspektiv, ikke bare ut ifra de enkelte lands interesser. Verden er blitt langt mer interdependent enn før (164). Han kritiserer at politikken og forretningsverdenen reagerer alt for langsomt på utfordringene (166) og peker på hvor lite som er skjedd etter de siste tiårs store konferanser. For å komme videre trenger verden en «radikal forandring» (171). På det lokale og nasjonale plan må forandringene være kontinuerlige, uavhengig av vekslende regjeringer (181). Alle prosessene må være transparente og ærlige. Politikken får ikke underkaste seg økonomien, som i sin tur ikke får underkaste seg det teknokratiske paradigme. Alle må stå i livets tjeneste (189). Det brukes alt for meget teknologisk innsats på økt konsum, men for lite på å løse menneskehetens problemer (192). Det er viktig å utvikle en ny definisjon av fremskritt – en definisjon som går ut på en teknologisk og økonomisk utvikling som gjør verden bedre og øker livskvaliteten (194). Til slutt i kapittelet anbefaler Paven en dialog mellom religionene og vitenskapen for å se hele virkeligheten (199) og mane frem tålmod, askese og storhjertethet (201).



Miljøkrisen er et kall til en dyptgripende indre omvendelse.

I det avsluttende kapittelet tar paven for seg økologisk oppdragelse og spiritualitet. Han ønsker at menneskene satser på en annen livsstil og befrir seg fra konsumismen (203). Vi må bli mer aktsomme overfor hverandre og overfor miljøet (208). Paven fremhever familiens spesielle rolle i denne oppdragelsen til en ny livsstil og aktsomhet (213). Miljøkrisen er et kall til en dyptgripende indre omvendelse. Evangeliet lærer oss omvendelse (217). Han fremhever igjen den hellige Frans av Assisis forbildefunksjon (218). Verden er gitt oss i gave av vår himmelske Far i kjærlighet. Vi kan øve oss i en kjærlighetsfull holdning overfor mennesker og miljø, bl.a. ved å øve avkall på alle tilbud denne verden gir oss (220). Som kristne finner vi glede i livet uten å overgi oss til konsumismen. Vi kan vende tilbake til det enkle uten å gjøre oss avhengige av det vi har (222). Har vi en indre fred, kan vi pleie økologien og finne frem til en balansert livsstil (225). Mot slutten skriver Paven vakkert om eukaristiens betydning. Her finner skaperverket sitt høydepunkt. Her mottar vi den inkarnerte Sønnen gjennom en liten bit materie. Hele kosmos takker Gud. Eukaristien forbinder himmel og jord og gjennomtrenger hele skaperverket (236). Gud som trinitarisk er i seg selv relasjon og kommunikasjon. Verden, som er skapt i Guds bilde, er en vev av relasjoner. Alle skapninger streber mot Gud. Vi kan beundre de mange forbindelser som finnes i skaperverket og gjøre vårt beste for å hegne om det (240).

Egne betraktninger

Pave Frans' encyklika er en kjærkommen tekst. Jeg er meget glad for at han tross den alvorlige situasjonen vi befinner oss i, velger en optimistisk grunntone og ønsker å inspirere til fornyet åndelighet og handling. Videre er det helhetlige synet viktig. Alt henger sammen i en økologisk forståelse av den gaven skaperverket er. Samtidig

er det nødvendig å understreke at dette er den eneste planeten hvor vi kan leve. Uansett hva vi måtte finne av exoplaneter i andre solsystemer, og hva filmer insinuerer kan være mulig av reiser, er realiteten at det neppe vil bli mulig å flytte til en annen planet. Det er viktig å hegne om den eneste vi har å leve på.

Skaperverket i sin helhet, med makrokosmos og mikrokosmos, med alt som er, kan vi forstå som Guds tale, Guds kommunikasjon. Den hellige Frans viser oss et slikt syn. Alt det vi har forsket oss frem til siden Frans' tid, gjør ikke Gud mindre eller fjerner Ham – det gjør Ham tvert imot langt større. Guds skjønnhet overgår alle våre forestillinger om skjønnhet, og skaperverket gir oss en indikasjon på denne.

Derfor er situasjonen vi er kommet opp i, så dramatisk. Menneskehetens aktuelle evne til å ødelegge, legge øde, rasere, utrydde, er et antibilde i skaperverket på skaperviljen om at mennesket som mann og kvinne er skapt i Guds bilde. At vi er kalt til å være Guds bilde i skaperverket, sier noe om hvordan skaperverket skal oppleve oss. Det vi har gjort, spesielt etter den industrielle revolusjonen, er ikke i tråd med dette kallet. Vi utvikler oss til å være et vrengebilde.

Filosofisk må vi spørre om den teknologiske omforming av planeten faktisk er mulig. Vi har tatt det for gitt at vi kan gjøre hva vi vil, og planeten må bare tåle det. Men det ser ut til at jorden er langt mer følsom overfor vår inngripen enn vi er villige til å forstå. Vårt moderne liv forbruker jordens ressurser på fullstendig urimelig vis. Samtidig øser vi ut avfall over alt. Her er ingen respekt eller kjærlighet til skaperverket. Når Gud gir oss i oppdrag å legge under oss jorden, betyr ikke det rasing. Det opprinnelige ordet i urteksten må mer forstås nettopp i retning av å *hegne om*, eller å *gjete*. Vi skal få jorden til å utfolde seg, ikke til å dø.

Derfor bør vi ta pavens encyklika alvorlig, begynne en fordypet dialog mellom alle berørte og samtidig fornye vårt eget liv.

Arne Marco Kirsebom SS.CC KHS er sogneprest i Mariakirken menighet i Asker og Bærum og superior for picpuspatrene i Norge.



Før jeg taler om det indre livet, det vil si om bønnen, må jeg si visse ting som er nødvendige for alle som trakter etter å gå bønnens vei. Så nødvendige er de at man uten å være særlig kontemplativ kan nå langt i Herrens tjeneste. På den andre siden er det umulig å virkelig være kontemplativ uten dem (...). Det første er kjærligheten til hverandre, det andre er frigjortheten fra alt det skapte og det siste er den sanne ydmykheden, som, selv om den nevnes sist, er den aller viktigste og innbefatter alt det øvrige.

Teresa av Avila: *Fullkommenhetens vei*



Døden og håpet



Gammel i Norge

modernitetens skyggesider og det kristne alternativet

Aldring blir positivt vurdert i Bibelen og den jøde-kristne tradisjoner. Det samme er tilfellet i mange andre tradisjoner: Cicero omtaler for eksempel alderdommen som «mer staut og modig enn ungdommen», og Koranen maner til respekt overfor foreldregenerasjonen. Kontrasten er stor til vårt eget land og mange andre vestlige, moderne samfunn. Den gjennomsnittlige levealderen er høyere enn noen gang; dette er en suksesshistorie for velferdsstaten, men blir sjelden fremstilt slik. Mange er tvert imot betenkt over det økende antallet eldre – det snakkes om en «eldrebølge», til og med «eldretsunami». I tillegg er man bekymret for sin egen alderdom. «I hope I die before I get old», sang The Who i 1965 og satte ord på en paradoksal følelse mange deler: Det moderne mennesket vil leve, men vil ikke bli gammel – man vil være evig ung.

STE I dette essayet skal jeg drøfte hvordan et slikt paradoks kan forklares av holdninger og strukturer i samfunnet og i *modernitetens livsanskuelse* (med røtter i 1700-tallets opplysningstid), og hvordan kristendommen og Kirken representerer et alternativ. Men først skal jeg beskrive de konkrete livsutfordringene som gamle mennesker konfronteres med, samt noen grunnleggende utviklingstrekk ved aldring.

Hvordan er det å bli gammel? Utfordringer i arbeidslivet, helsevesenet og i livets slutfase

Mange eldre nordmenn lever gode liv, både når de er friske pensjonister og etter hvert som aldring og sykdom gjør det nødvendig med pleie og omsorg. Samtidig bringer mediene daglige skrekkehistorier: Hansen som ble underernært på sykehuset, Jensen som ble liggende på stuegulvet i flere døgn med brukket lårhals, Nilsen

som på tross av alvorlig demens ikke fikk plass på sykehjemmet, Johansen som lå død hjemme i to uker før noen savnet ham, osv. Dessverre er ikke dette tabloide overdrivelser, men representative eksempler på hvordan en del eldre har det.

For mange er *arbeidslivet* den første arenaen som blir problematisk med årene. De eldres kompetanse – som ofte er knyttet til akkumulert erfaring – verdsettes i liten grad. Ved nyansettelser legger mange arbeidsgivere vekt på karakteregenskaper som fleksibilitet og omstillingsevne, noe som gjerne forbindes med yngre årsklasser. Om dette faktisk stemmer, er en annen sak – konsekvensen er uansett et trangt arbeidsmarked for dem som har passert 50–55 år. Tilsvarende utviklingstrekk gjør seg gjeldende i samfunnslivet forøvrig. På Stortinget er det i innværende periode ingen representanter over 70 år, til tross for at personer over 70 utgjør om lag 13 % av befolkningen. Det er de unge som er i sentrum

for reklame og konsum, og som er synlige i mediebildet og kulturlivet.

Jo eldre man blir, desto større behov får man for *hel-se- og omsorgstjenester*. Helsevesenet er imidlertid i stadig mindre grad tilpasset de eldres behov. Sykehusene organiseres etter mønster av industriell vareproduksjon, noe som kan være hensiktsmessig for personer med én veldefinert «maskinfeil» som kan repareres. Men mange eldre pasienter er ikke slik. De har flere sykdommer, bruker mange medisiner og har komplekse funksjonstap. Og fremfor alt: Skrøpelige gamle er ikke først og fremst aktører i et helsemarked; de er ikke sterke, velopplyste, uavhengige konsumenter som velger tjenester utfra hva som best dekker et individuelt behov. De er ofte svake, hjelpeløse og avhengig av andre. Men dermed blir de «rusk i maskineriet» og «hår i suppa», noe som formidles både indirekte av systemets strukturer og direkte av endel helsearbeidere.

De kommunale helse- og omsorgstjenestene er dessverre også utilstrekkelige mange steder. Det er generell mangel på sykehjemsplasser – til tross for stadige politiske løfter om det motsatte. Sykehjemmene har sjelden en medisinsk-faglig kompetanse som står i forhold til beboernes komplekse problemer. Dessuten er «hjem» en eufemisme. Det er snakk om institusjoner med begrensede rammer – og heller ingen tradisjon – for individuelle tilpasninger. Beboerne får den samme maten, av varierende kvalitet, ofte fra et sentralkjøkken. De blir vekket, stelt og lagt til bestemte tider – ikke når de selv har lyst. De får sjelden være utendørs, fordi personalet ikke har tid til å følge dem. Noen går med bleier, fordi personalet ikke rekker å hjelpe dem på toalettet. Mange steder foregår det klare brudd på menneskerettighetene.¹ Og uansett om driften



Skrøpelige gamle er ikke først og fremst aktører i et helsemarked; de er ikke sterke, velopplyste, uavhengige konsumenter som velger tjenester utfra hva som best dekker et individuelt behov. De er ofte svake, hjelpeløse og avhengig av andre.

er lovlig eller ikke – slik er det ingen som har det hjemme.

Liknende problemer rammer kommunenes hjemmetjenester. Disse er gjerne organisert etter en «bestiller-utfører-modell» – også i analogi med en konsumentssamfunnet – noe som blant annet kan stanse en hjemmesykepleier fra å bruke tid på å trøste et gammelt menneske som en dag trenger litt ekstra omsorg. Slik trøst er nemlig ikke «bestilt» – den tjenesten som skal leveres, er administrasjon av nødvendige legemidler, stipulert til å vare et maksimalt antall minutter ...

Samhandlingsreformen er et konkret eksempel på det økende misforholdet mellom eldres behov og helsevesenets organisasjonsprinsipper.² Reformen trådte i kraft 1. januar 2012 og innebærer at kommunene kan bli økonomisk belastet for pasienter som blir liggende

lenge på sykehus. Det ble altså skapt et incitament for rask utskrivelse fra sykehuset, noe som fører til at syke eldre ofte må ta til takke med et utilstrekkelig kommunalt tilbud. Ikke sjelden blir de returnert til sykehuset etter

kort tid – dermed oppstår det «svingdørpasienter». Mange føler seg som uverdige «pakker» som sendes rundt mellom nivåene fordi de ulike aktørene verner om sine begrensede budsjetter – det gjelder å få pasienten ut av mitt budsjett og inn i ditt! Noen dør i denne skytteltrafikken. Likevel argumenterer Prioriteringsutvalget, som avla sin innstilling i 2014, for et system som i enda større grad enn nå vil tilgodese yngre pasienter på bekostning av de eldre.³

De eldres problemer settes på spissen i *livets sluttfase*. Antall selvmord blant eldre er økende i mange land, og stadig flere argumenterer for å legalisere eutanasi (aktiv dødshjelp) i Norge. Slik har det vært en del år i Nederland, der ca. 3 % av alle dødsfall nå er et resultat av

eutanasi.⁴ Så langt har denne praksisen ikke hatt en slag-side mot eldre, men flere tar til orde for at eutanasi også bør tillates hos mennesker med alvorlig demens (som ikke ansees samtykkekompetente) – i så fall vil eutanasi-forekomsten blant eldre øke. Eutanasi i tidlige stadier av demens (mens pasienten fremdeles er i stand til å gi samtykke) er allerede et økende fenomen, og i Nederland kan også alvorlig demente pasienter få utført dødshjelp innenfor lovens rammer dersom de på forhånd har gitt et skriftlig samtykke. I USA diskuteres det om en slik forhåndsfullmakt kan brukes til å tilbakeholde mat og drikke for alvorlig demente pasienter slik at vedkommende til slutt dør.⁵ Både i Nederland og Belgia er det dokumentert tilfeller av eutanasi hos pasienter som aldri har gitt samtykke; dette har særlig rammet eldre pasienter, og begrunnes ofte med «meningsløs livsforlengelse» eller «hensynet til slektningene».⁶

De eldres egen begrunnelse for både selvmordsforsøk og eutanasi er ofte knyttet til svekket sosial tilhørighet, frykt for å bli avhengig av andre og et ønske om ikke å være en byrde for samfunnet og for sine pårørende.⁷ Kroppslig smerte, tilstede eller forventet, spiller derimot en underordnet rolle for ønsket om å dø, og det å være gammel i seg selv gjør heller ikke at livet oppleves verdiløst; det er den enkeltes sosiale situasjon som har størst betydning.⁸ Det er dypt tankevekkende at eldres sosiale motiver for å avslutte livet får en slags anerkjennelse av enkelte etikere som argumenterer for en «forpliktelse til å dø». Hardwig skriver for eksempel (min oversettelse): «Moderne medisin (...) har forledet mange til å føle at de har rett til helsehjelp og rett til å leve, på tross av de byrder og kostnader som påføres familien og samfunnet. Men det finnes faktisk situasjoner der vi har en plikt til å dø. Moderne medisin (...) tillater oss å overleve mye lenger enn vi kan ta vare på oss selv.»⁹



Idealet for menneskelig utvikling, slik det presenteres for nye generasjoner, er ikke den vise oldingen, men den unge, fleksible, birkebeiner-løpende næringslivslederen.

Grunnleggende utviklingstrekk ved aldring: marginalisering, tap av verdighet og tap av autonomi

De konkrete utfordringene mange gamle møter i Norge og andre vestlige samfunn, kan knyttes til tre grunnleggende utviklingstrekk ved det å bli eldre:¹⁰

Marginalisering. Aldring er forbundet med sanse- og funksjonshemming. Hørselen svekkes, synet blir dårligere, lukt og smak forandres osv. Dette vanskeliggjør kommunikasjon og aktiv deltakelse. Samtidig svekkes mange sosiale posisjoner: Man blir pensjonist og har ikke lenger et sosialt nettverk på jobben, man kan tape en naturlig autoritet i familien, venner blir syke og dør, man kan få sykdommer som hemmer bevegelsesfriheten osv. Et samfunn som ikke legger til rette for eldres deltakelse i sosiale sammenhenger, forsterker selvsagt disse problemene. Ytterligere svekkelse av kroppsfunksjoner tvinger man-

ge til å forlate sitt hjem og sin familie for å tilbringe sin siste levetid på en institusjon blant fremmede. Denne marginaliseringen skaper selvsagt stor ensomhet. Men kanskje

enda mer sentralt: Den gamle får ikke lenger anledning til å *bety noe*. Man har mistet muligheten til å yte i en sosial relasjon, til å bidra til noe som er større enn seg selv. Man er blitt til overs, unyttig og ubrukbar.

Tap av verdighet. Er man til overs, er man selvsagt heller ikke noe verd. Marginaliseringsprosessen kan fundamentalt true den gamles selvbylde – selve *identiteten* settes på spill, slik utviklingspsykologen Erik H. Erikson beskrev: Alderdommen største utfordring er å bevare ego-integriteten.¹¹ Storsamfunnet bidrar selvsagt negativt i denne sammenhengen når det stadig formidles at eldre ikke er en ressurs, men en utgiftspost. Dess mer samfunnet fremmer idealer knyttet til ungdom, styrke, vitalitet, funksjonalitet og selvhjelpenhet, dess mer vil gamle, svake, syke, funksjonshemmede og pleietrengende personer nødvendigvis spørre seg selv om de er verd

noe som helst. Dess mer helsevesenet formidler at gamle er «rusk i maskineriet», dess mer vil de føle seg som nettopp dét. Dess mer pårørende sukker over den «kravstore bestemoren», dess mer vil hun føle at det ikke lenger er noen rolle for henne – hun er bare en byrde.

Tap av autonomi. Yngre mennesker som rammes av tilsvarende utfordringer, kan i noen grad mestre dem ved å treffe nye valg for sine liv. Man kan forlate en dysfunksjonell arbeidsplass til fordel for en annen, man kan tre ut av destruktive sosiale relasjoner og etablere nye, man kan stille krav til den helsehjelpen man mottar. Eldre er i stor grad utestengt fra slike valg, dels som en følge av aldringsprosessene i seg selv, men først og fremst fordi det ikke legges til rette for at de skal ta del i de beslutninger som angår dem som personer eller som borgere. De individuelle forskjellene er større blant eldre enn i noen annen aldersgruppe – én 80-åring spiller golf i Spania, en annen bruker gåstol på sykehjem. Likevel blir eldre ofte betraktet og behandlet som en homogen gruppe, uten individuelle preferanser og prioriteringer. De fratas dermed et grunnleggende behov for å «skrive historien om sitt eget liv», slik den amerikanske legen Atul Gawande vakkert formulerer det i sin nylig utgitte bok om aldringens utfordringer.¹²

Aldring og modernitetens livsanskuelse: selvrealisering, gradert menneskeverd og dødens usynliggjøring

I vårt eget samfunn kan aldring virke som en dyster prosess – og slett ikke et uttrykk for nåde, slik man tradisjonelt har tenkt i den jøde-kristne tradisjonen. Det utopiske ønsket om evig ungdom bygger derfor i en viss forstand på en nøktern vurdering av realitetene. Hvorfor

er det blitt slik? Jeg tror tre fenomener spiller særlig stor rolle – samtlig er knyttet til modernitetens livsanskuelse:

Selvrealisering. For det moderne mennesket er selvrealisering nært forbundet med *uavhengighet*. Det handler ikke først og fremst om å skrive historien om eget liv; det er snakk om et langt mer radikalt ideal om å *skape* sitt liv ut fra seg selv, alene, uten «bindinger». Foreldre og tidligere generasjoner representerer bindinger i kraft av den familierollen de innehar – derfor er det for ungdom nødvendig å flytte ut, bli «selvstendig», stå på «egne ben». Mange middelaldrende og «unge gamle» tenker på samme måte – før de selv blir pleietrengende. Dette trenger ikke bety at familiemedlemmer mister kontakt med hverandre eller slutter å bry seg om hverandre; likevel får relasjonene uvegerlig en annen karakter. For når uavhengighet er et ideal – når

min egen verden prinsipielt sett bare forankres i den jeg selv er – da er det ingen andre jeg virkelig *trenger*, og det er heller ingen som trenger meg. En slik oppvurdering av uavhengigheten er problematisk i forhold til ek-

teskap – kanskje er dette en viktig grunn til at mange unge mennesker sliter med å finne en livsledsager og i stedet verdsetter vennskap og kameratskap, som jo er mindre truende for ens egen uavhengighet. Men de mest skadelidende blir nødvendigvis de mest funksjonssvake, som pleietrengende gamle. Uavhengigheten er jo en illusjon – som gammel blir man mer og mer *avhengig*. Da oppstår flere problemer: For det første er familiestrukturen sjelden sterk nok til å tåle slik avhengighet – den er jo en trussel mot de andre familiemedlemmenes uavhengighet. Løsningen blir ofte å plassere den gamle på institusjon; da kan de øvrige familiemedlemmene selv bestemme når man er «snill» og kommer på besøk, og



Den kristne skjærer seg ikke mot lidelse og død, men tar det på seg, for på den måten å være *med-lidende* i ordets rette forstand. Ja, et kjærlighetsfullt forhold til våre nærmeste er i en viss forstand alltid forbundet med lidelse, fordi enhver jordisk relasjon er sårbar for tap.

man bevarer dermed sin egen uavhengighet. (Og kanskje er dette – i parentes bemerkt – en speiling av det moderne samfunns barneoppdragelse: Om man praktiserer et ideal om uavhengighet i forhold til egne barn og prioriterer karrieremessig selvrealisering, kan det ikke overraske om man blir behandlet på tilsvarende måte av barna når man selv blir gammel.) For det andre blir det umulig for den gamle å bidra positivt til familiestrukturen – når alle andre er uavhengige, er det jo ikke bruk for det man eventuelt fremdeles kan yte. For det tredje får historien om eget liv nødvendigvis en tragisk slutt – dersom ingen er avhengig av det man selv bygget opp av materielle og immaterielle verdier, hva var da meningen med livet?

Gradert menneskeverd. Det moderne samfunnet verdsetter umiddelbar nytte; da kan menneskeverdet bli avhengig av funksjonsdyktighet. Selvrealisering handler ikke bare om uavhengighet, men også om *materiell produktivitet*. Idealet for menneskelig utvikling, slik det presenteres for nye generasjoner, er ikke den vise oldingen, men den unge, fleksible, birkebeiner-løpende næringslivslederen. Disse idealene speiles i institusjonelle organisasjonsprinsipper; sykehus og sykehjem bygges ikke først og fremst for å gi kjærlig omsorg, men for å maksimere produksjonseffektiviteten. I et slikt samfunn er det dårlig plass til de gamle – det er stadig færre som etterspør erfaring, ettertensksomhet og tålmodighet. Og de gamle får et stadig sterkere signal om at de egentlig ikke er noe særlig verd; ja, de kan i verste fall komme til å bli en byrde for fellesskapets materielle velstand.

Lidelse og død usynliggjøres. Det moderne mennesket tror ikke så mye på Gud, men tror desto mer på *fremskrittet*.¹³ Vi kan manipulere naturen på måter som var utenkelig for tidligere generasjoner, og om Gud ikke finnes, kan vi i det minste forsøke å virkeliggjøre et jordisk paradisi. Her ligger noe av forklaringen på vektleggingen av materiell produktivitet – som selvsagt kan være et stort gode så lenge det ikke blir et enerådende ideal. Likevel er det problematisk at fremskrittstroen virker

tilslørende, blant annet på det faktum at en rekke fenomener unndrar seg teknisk-naturvitenskapelig kontroll, herunder lidelse og død. Moderne medisin har feiret en rekke triumfer og vært til stor velsignelse for menneskeheden, men triumfen er gått til hodet på oss – medisinen er blitt imperialistisk og tenderer til å betrakte nærmest *alle* menneskelige problemer som tilgjengelige for en teknisk-naturvitenskapelig intervensjon. Gamles pleiebehov blir et medisinsk problem som må løses av helsevesenet, ikke et livsproblem som må løses av de pårørende og det sosiale nettverket. Gamles eksistensielle sorg fortolkes som depresjon; gamles opprør mot sin situasjon blir til «utagerende atferd» – i begge tilfeller kan «løsningen» bli å øke medisineringen, samtidig som det egentlige problemet kamufleres. Og det faktum at vi alle skal lide og dø, blir et moderne tabu: Døden blir institusjonalisert og fremmedgjort, vi mister evnen til å snakke om den, vi taper kunnskap om symboler og ritualer, og vi skjærer oss selv for alt og alle som kan minne oss om dødens realiteter. Det er – på kort sikt – mye mer behagelig å tenke at mitt liv kan bli som en rynkefri filmstjerne enn som en skrukkete sykehjemspasient. Det er tryggest å holde på illusjonen om evig ungdom.

La meg konkludere dette hovedavsnittet med følgende spissformulerte dystopi: Det moderne samfunnet beveger seg i en retning der personer som truer andres selvrealiserende uavhengighet, og som ikke bidrar til materiell velstand, i grunnen ikke har noe spesiell verdi, noe de selv er smertelig klar over. Da er det like greit for alle parter at de elimineres – fortrinnsvis ved en steril, institusjonalisert og bortgjemt død. Eutanasi synes å være ideelt for dette formålet.

Det kristne alternativet – relasjoner og håp

Kristendommens livsanskuelse er grunnleggende forskjellig fra modernitetens, noe som får avgjørende betydning for synet på aldringsprosessen og for holdninger til de gamle. Det er neppe urimelig å anta at de skrøpelig

gamles problemer i vårt samfunn henger sammen med den allmenne sekulariseringsprosessen. Jeg tror to forhold er spesielt viktige:

Relasjonenes fundamentale betydning. «Intet menneske er en øy», skrev den kristne renessansedikter John Donne. Kristendommen forstår mennesket som et *relasjonsvesen* i dobbel forstand; Vi har en «vertikal» relasjon til Gud og en «horisontal» relasjon til våre medmennesker.¹⁴ Disse relasjonene er ikke først og fremst noe som er til for vårt velbehags skyld (selv om de ofte vil være det!), og som vi kan velge bort dersom vi ikke lenger finner dem hensiktsmessige. De skal heller ikke primært forstås i et moralsk perspektiv; som noe vi etablerer av pliktfølelse. Dypest sett er relasjoner konstituerende for hvem vi er, for vår menneskelige identitet. Sagt mer teknisk: Relasjoner er en ontologisk kategori, en objektiv realitet som fødes inn i og som vi ikke kan fri oss fra.

I kristen forståelse er disse relasjonene uløselig knyttet til *kjærlighet*, som handler om å være for an-

dre. Korsfestelsen får slik sett en dobbelt betydning: Dels stadfester den Guds kjærlighetsrelasjon til menneskeheten og skaperverket, når Han som Sønnen gir seg selv. Dels holder den opp et ideal for hvert enkelt menneske: å gi seg selv for sine medmennesker, å bli Kristus-lik, å tre inn i Guds 'væren-for-andre'. Eller som Knappestøperen sier i Peer Gynt: «Å være seg selv, er: seg selv å døde.»¹⁵ Vår relasjon til Gud og til vår neste er dermed sammenfallende, og understreker kristendommens grunnleggende visjon om *sosialt fellesskap*. Vi er alle innvevd i hverandres liv, vi er alle nødvendige bidragsytere til fellesskapet, og vi blir alle båret av det. Pave Benedikt XVI utvikler tanken videre:¹⁶ Synd er knyttet til ødeleggelse av relasjoner og sosiale strukturer; til fragmentering av den menneskelige enheten, symbolisert ved historien om Babels tårn. Frelse innebærer gjenoppbygging av rela-

sjonene og den menneskelige enheten. Vi verken synder eller frelses alene.

Dette synet på menneskets grunnleggende vesen er i åpenbar kontrast til modernitetens livsanskuelsen og får direkte relevans for de gamles problemer. For det første: Dersom relasjoner og sosiale strukturer er grunnleggende identitetskonstituerende, må nødvendigvis den marginaliseringsprosessen som gamle utsettes for, påføre dem en identitetskrise i eksistensiell forstand. Når man ikke lenger får mulighet til å bety noe for andre – når man ikke lenger kan gi noe av seg selv – taper man også seg selv. For det andre: Den *andre parten* i relasjonen lider også et tap: Man avskjærer seg fra muligheten til å motta det den gamle kan gi. Og på et mer overordnet plan oppstår det en grunnleggende mangel ved hele det sosiale fellesskapet der alle trenger hverandre og gir til hver-



Når man ikke lenger får mulighet til å bety noe for andre – når man ikke lenger kan gi noe av seg selv – taper man også seg selv.

andre. *Både gamle og unge* ville blitt lykkeligere ved å gi avkall på idealet om uavhengighet og i stedet gjort seg avhengige. For det tredje: Gudsrelasjonen

setter alle mennesker på samme nivå. «Her er ikke jøde eller greker», sa Paulus, i vår tid ville han kanskje sagt «gammel eller ung». I et kristent syn er menneskeverdet absolutt, uavhengig av funksjonell nytte – bare vissheten om dét ville hatt stor betydning for de gamles marginalisering og selvbylde. For det fjerde: Den kristne skjærer seg ikke mot lidelse og død, men tar det på seg, for på den måten å være *med-lidende* i ordets rette forstand. Ja, et kjærlighetsfullt forhold til våre nærmeste er i en viss forstand alltid forbundet med lidelse, fordi enhver jordisk relasjon er sårbar for tap. Hvis vi forsøker å unngå all lidelse, mister vi også kjærligheten, og ender i en tilstand av dyp meningsløshet og ensomhet.

Det kristne håpet. Noen gamle har ikke familie. Noen har mistet alle sine nære venner. Noen er grunnleggende marginalisert, ikke bare som følge av modernitetens ideologi, men som en uunngåelig konsekvens av sykdom

og aldersforandringer. Hvilken fundamental betydning må ikke det kristne håpet ha i en slik situasjon? Håpet knytter seg til fremtiden; til en tilværelse så gjennomsyret av kjærlighet, nåde og rettferdighet at det veier opp for all lidelse i det jordiske livet.¹⁷ Men håpet har også en dennesidig dimensjon; det gir en følelse av frihet fra materielle betingelser og universitets lover, og gir styrke til å leve det livet man lever, her og nå. Og ikke minst: Håpet har en sosial karakter – det knytter seg ikke bare til den enkeltes skjebne etter døden, men til gjenoppbygging av relasjonene og dermed til et av de mest fundamentale problemene ved det å bli gammel.

Hva kan gjøres? Politikken, kirken og den enkelte

De gamles situasjon i Norge påkaller moralsk indignasjon og krav om handling. Det er helt på sin plass, og bør få utløp i tre retninger: mot politikerne, mot kirken og mot en selv.

På det *politiske* plan har de eldres situasjon vært et stadig tilbakevendende tema – alle valgkamper omfatter eldreomsorg. Samtidig har de konkrete realitetene endret seg i liten grad. Dette kan bare skyldes mangel på politisk vilje. Juridiske og finansielle virkemidler finnes, dersom man er villige til å bruke dem. Man kan for eksempel gi eldre juridisk rett til å få dekket grunnleggende behov på sykehjem, man kan gi kommunene statlige tilskudd for innbyggere med særskilt stort hjelpebehov (nå gis slik støtte bare når innbyggeren er under 67 år), man kan vedta bemanningsnormer for eldres helseinstitusjoner, og man kan reversere den mislykkede samhandlingsreformen.¹⁸ For bare å nevne noe. Men man gjør intet av dette, fordi andre interesser veier tyngre og er sterkere. Både arbeidstakere, fengselsinnsatte og kjæledyr har sterkere rettsvern enn gamle på sykehjem ...

Dette kan neppe overraske. Politikken er jo i stor grad en refleksjon av samfunnets generelle holdninger – i et demokrati får vi de politikerne vi fortjener. Det selvrea-

liserende fokus på produktiv nytte og marginaliseringen av de eldre er et uttrykk for flertallets livsanskuelser, og kommer selvsagt til syne i praksis. At *man selv* om noen år vil være i denne situasjonen, er det få politikere som tar inn over seg, noe som bekrefter det innledende paradokset: Vi vil leve lenge, men vi vil ikke bli gamle.

Desto viktigere er det med grunnleggende holdningsskapende arbeid. Her har Kirken en rolle å spille – men så langt har den vært temmelig taus på offisielt norsk hold. Er det fordi selve problemet går under radaren? Medienes stadige reportasjer om problemene i eldreomsorgen kan få samme virkning som reportasjer fra sultkatastrofer i andre verdensdeler: Man kan bli mentalt nummen, slik at historiene om enkeltmenneskers lidelse fortøner seg som en vanedannende reprise. Men hvis man virkelig ønsker å gjøre noe med verdens skjeve gang, trenger man ikke bare å se til fjerne himmelstrøk; man bør også oppsøke sykehjemmet i nabolaget og gå til angrep på de holdninger og strukturer i samfunnet som hindrer en god alderdom.

På sentralt hold har Kirken ikke vært taus: I en uttalelse fra Det pavelige råd for lekfolket tas spørsmålet opp i hele sin bredde,¹⁹ og den hellige Johannes Paul II fulgte opp i sitt «Brev til de eldre».²⁰ I begge disse dokumentene utfordres vi som menighet og som *enkeltmennesker* til å etterleve det fjerde bud, ikke bare i forhold til våre foreldre, men i forhold til alle eldre i vårt lokalsamfunn. «Å ære de gamle», skriver Johannes Paul II, handler om å ønske dem velkommen i våre liv, om å hjelpe dem og om å verdsette og gjøre bruk av deres kvaliteter: De minner oss om relasjonenes betydning, de beskytter vårt kollektive minne og vår forbindelse til historien, og de er bærere av visdom og erfaring. Derfor er gamle mennesker en berikelse for samfunnet og for alle de enkeltpersoner de kommer i kontakt med. Og, avslutter den på det tidspunktet hardt parkinson-rammede paven: Derfor er det en berikelse å bli gammel. «På tross av de begrensninger som følger med alderen, forsetter jeg å

glede meg over livet.» Måtte det stå som et eksempel til etterfølgelse for oss alle.

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 Menneskerettigheter i norske sykehjem. Norsk senter for menneskerettigheter (Oslo: Universitetet i Oslo, Det juridiske fakultet, 2014).
- 2 En grundig kritikk av samhandlingsreformen fra et geriatrisk perspektiv finnes blant annet i: *Helsetjenester til syke eldre. Rapport fra en ekspertgruppe nedsatt av Helse- og omsorgsdepartementet*. (Oslo: Helse- og omsorgsdepartementet, 2010).
- 3 Se for eksempel Wyller, Vegard Bruun: *Udemokratisk og umoralsk*. (Vårt Land (kronikk), 18.11.14).
- 4 Se Onwuteaka-Philipsen BD, Brinkman-Stoppelenburg A, Penning C, de Jong-Krul GJ, van Delden JJ, van der Heide A: *Trends in end-of-life practices before and after the enactment of the euthanasia law in the Netherlands from 1990 to 2010: a repeated cross-sectional survey*. (The Lancet, 2012, årgang 380), s. 908–915.
- 5 Menzel PT, Chandler-Cramer MC: *Advance directives, dementia, and withholding food and water by mouth*. (The Hastings Center Report, 2014, årgang 44), s. 23–37.
- 6 Se Chambaere K, Bilsen J, Cohen J, Onwuteaka-Philipsen BD, Mortier F, Deliens L: *Physician-assisted deaths under the euthanasia law in Belgium: a population-based survey*. (Canadian Medical Association Journal, 2010, årgang 182), s. 895–901.
- 7 Generelle motiver for eutanasi er blant annet kartlagt av Pasmaan HR, Rurup ML, Willems DL, Onwuteaka-Philipsen BD: *Concept of unbearable suffering in context of ungranted requests for euthanasia: qualitative interviews with patients and physicians*. (British Medical Journal, 2009, årgang 339) s. b4362. Funnene samsvarer godt med det man finner når eldre undersøkes spesielt, se: Malpas PJ, Mitchell K, Johnson MH: «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. Det er også sammenfall med undersøkelser som

- kartlegger eldres motiver for å begå selvmord, se Van Orden KA, Wiktorsson S, Duberstein P, Berg AI, Fässberg MM, Waern M: *Reasons for attempted suicide in later life*. (American Journal of Geriatric Psychiatry, 2015, årgang 23), s. 536–544 og Kjølset I: *Når eldre tar sitt eget liv – gjør det noe?* (Tidsskrift for Den norske legeforening, 2015, årgang 135), s. 346–348.
- 8 Se Van Orden KA, O’Riley AA, Simning A, Podgorski C, Richardson TM, Conwell Y: *Passive Suicide Ideation: An Indicator of Risk Among Older Adults Seeking Aging Services?* (Gerontologist, 2014, Apr. 8 [Epub ahead of print]).
 - 9 Hardwig J: *Is there a duty to die?* (The Hastings Center Report, 1997, årgang 27), s. 34–42
 - 10 Disse avsnittene bygger blant annet på uttalelsen fra Det pavelige råd for legfolket: *The Dignity of Older People and their Mission in the Church and in the World* (Vatikanet, 1998). I tillegg finnes mange av de samme temaene utviklet i Gawande, Atul: *Being mortal*. (London: Profile books, 2014).
 - 11 Eriksons utviklingspsykologiske teorier er grundig beskrevet på Wikipedia, se http://en.wikipedia.org/wiki/Erik_Erikson.
 - 12 Gawande, op. cit., s. 140
 - 13 Pave Benedikt XVI presenterer en grundig og svært interessant historisk analyse av fremskrittstroen i encyklikaen *Spe Salvi* (Vatikanet, 2007)
 - 14 En katolsk, teologisk analyse av relasjonenes betydning er viet stor plass i Ratzinger, Joseph: *Innføring i kristendommen*. (Oslo: St. Olav forlag, 1993).
 - 15 Ibsen, Henrik: «Peer Gynt», i *Samlede verker, bind II* (Oslo: Gyldendal, 1952), s. 468
 - 16 Blant annet i *Spe Salvi*, op. cit.
 - 17 Ibid.
 - 18 Foreningen Eldreaksjonen har vært særlig opptatt av disse spørsmålene, og har i samarbeid med blant annet Kirkens Bymisjon laget et forslag til forskrift som skal sikre at sykehjemsbeboere får dekket grunnleggende behov, se www.eldreaksjonen.no.
 - 19 *The Dignity of Older People ...*, op. cit.
 - 20 Den hellige Johannes Paul II: *Letters to the elderly* (Vatikanet, 1999).



Avlat – legedommens, forsoningens og forvandlingens nåde

Hvordan kan vi forklare 'avlat' og 'skjærsild' slik at deres formidling av legedommens, forsoningens og forvandlingens nåde blir tydeligere?

STEG Om disse to fenomenene finnes det en omfattende teologi- og dogmehistorisk litteratur. Denne tekst er imidlertid ingen teologihistorisk eller dogmatisk studie, men en refleksjon. I så måte følger den Paul VIs oppfordring i den apostoliske konstitusjon fra 1967, *Indulgentiarum doctrina*, om å grunne over hvordan bruken av avlat kan gagne oss og Kirkens fellesskap. For å kunne bruke avlaten i dag, tror jeg vi må forstå den som noe annet enn reduksjon av tid i skjærsilden. Og vi må da oppfatte skjærsilden som noe annet enn et flammehav der arme syndere pines og renses så og så lenge avhengig av deres synder i det jordiske livet.

Avlat er en nåtidig praksis i Kirken

På siste side i den messeboken jeg fikk i 1962, som del av forberedelsen til min første hellige kommunion, finnes det et bilde av et krusifiks hvorunder det står:

BØN TIL DEN KORSFÆSTEDE FRELSER¹

«Se, o gode og mildeste Jesus! For dit åsyn kaster jeg mig på knæ» ...

1) De troende der andægtigt beder denne bøn foran den korsfæstedes bilde, vinder 10 års aflad. Hvis de desuden har skriftet, modtaget Alterets Sakramente, og i pavens intention bedt f. eks. et Fadervor, Hil dig, Maria og Ære være faderen, vinder de en fuldkommen aflad.

Rubrikken skjelner i samsvar med den kirkelige tradisjon mellom delvis og fullkommen avlat. Den delvise gir altså 10 års avlat. I en alder av syv år kunne man nok undre seg over ordet avlat og dette med 10 år, men man ba bønne og var glad for ti år, som jo helt sikkert var bra siden det sto i messeboken. Og jeg forsto selvsagt at fullkommen avlat måtte være enda bedre. I alt vesentlig har avlaten vært oppfattet slik: Den troende som døde med anger over sine synder, etter å ha mottatt sykesalvin-

gens sakrament, skriftet og mottatt nattverden, måtte normalt tilbringe så og så lang tid i skjærsilden i pine, en tid som i lengde var i samsvar med antallet og arten av synder som skulle sones. Når syndene var sonet ferdig, kunne sjelen gå rensset inn til det evige liv. Avlat var altså i praksis ettergivelse av syndestraff, av den tid det tok å sone ferdig, altså reduksjon i tid og dermed av pine. Vi kan be for dem som befinner seg i skjærsilden, slik at deres pine blir mindre, og alt i middelalderen utviklet det seg en kult knyttet til de arme sjelene i skjærsilden, en egen ikonografi, ja, en egen spiritualitet. Men hvordan kan vi i dag forstå fenomenene 'avlat' og 'skjærsild' slik at de bevares uavkortet, men kanskje gir bedre mening?

Det er viktig å reflektere over dette fordi avlat på ingen måte er en fortidig praksis. Ved alle store kirkelige begivenheter og jubileer knyttes det fortsatt avlat til begivenheten; senest

da pave Frans våren 2015 kunngjorde et hellig «barmhjertighetens år». Siden dette årsskriftets tema er døden og håpet, så er det nettopp håpet

overfor døden som Kirkens tro målbærer i avlaten og skjærsilden; et håp som alltid har sin kilde i tilliten til Guds barmhjertighet. Slik begynner pave Frans bullen om barmhjertighetens år: «Jesus Kristus er Faderens barmhjertighets ansikt. (...) Barmhjertigheten er blitt levende og synlig i Jesus fra Nasaret.» Og slik ordlegger han seg om avlaten: «I Botens Sakrament tilgir Gud oss våre synder som virkelig utslettes. Men synden påvirker oss imidlertid fortsatt negativt når det gjelder hva vi tenker og hvordan vi handler. Guds barmhjertighet er imidlertid sterkere enn denne påvirkningen, som en gest fra Faderen blir denne barmhjertigheten til *avlat*. Gjennom Kristi brud, hans kirke, rekker Faderen på denne måten ut etter den tilgitte synderen og fjerner avleiringer av syndens følger.»



Men hvordan kan vi i dag forstå fenomenene 'avlat' og 'skjærsild' slik at de bevares uavkortet, men kanskje gir bedre mening?

Avlat og skjærsild som problemer

Det er her ikke mulig å gå inn i avlatens historie fra oldkirkens bot og kirkestraff, over forestillingen om Kirkens «kapital» av helgenenes gode gjerninger (Clemens VI i bullen *Unigenitus* 1343) til den avlatspraksis reformasjonen avviste, og slik avlatsvesenet utviklet seg fra Tridentinerkonsilet og frem til Det andre vatikankonsil. Det finnes grunnleggende trekk i forestillingene om avlaten som har blivende verdi, men det finnes også misforståelser og misbruk som har gjort avlatsbegrepet nokså belastet. Tidligere var man i forbindelse med avlaten kanskje ikke tilstrekkelig oppmerksom på syndens sosiale og selvdestruktive virkning, ja, i det hele tatt på syndens dennesidige virkning. Da ble avlat i høy grad en sak mellom den enkelte synder og Vårherre, en art avregning. Dermed ble den «syndestraffen» som det var

tale om, snart forlagt til skjærsilden, og avlaten da som en *reduksjon i tid*. Dens virkning ble altså kvantifisert i så og så lang tids reduksjon av den tid den enkelte skulle tilbringe

i skjærsilden som straff for sine synder. I 1903 ga f.eks. pave Pius X kardinaler i deres tittelkirker tillatelse til å gi 200 dagers avlat, erkebisper kunne gi 100 dager, mens biskoper kunne gi 50 dager. Det var da også et fremskritt da Paul VI's *Indulgentiarum Doctrina* i 1967 fremholdt at Kirken ikke lenger spesifiserte delvis avlat i så og så mange dager, men at det simpelthen fantes to former: fullkommen og delvis avlat. Selv om Tridentinerkonsilet i 1563 fremholdt avlat som et umistelig gode for de troende, innrømmet konsilfedrene at grove misbruk hadde funnet sted. Forestillingen om avlat som noe kvantifiserbart, har da også preget katolikkens oppfatning frem til vår tid, og i dag har mange nok problemer med å se begrepet som et meningsfylt element i deres religiøse liv. Typisk er det at «Den hollandske katekisme» i 1970 omtaler «de forlengst foreldete avlatsskikker», men frem-

holder for øvrig at Kristi tilgivelse i og ved Kirken forblir noe sentralt, hvor synderen så etterpå i gjerning kan vise at han virkelig ønsker å ta imot tilgivelsen. Presist hvordan da avlaten skiller seg fra skriftemålet, forklarer katekismen imidlertid ikke.

I vår tid oppfattes avlaten, som vi så hos pave Frans, mer som gjenopprettelsen av en relasjon alt her og nå, men fremdeles i høy grad en sak mellom Gud og den enkelte synderen. Dersom vi imidlertid tenker inn hele syndens sosiale dimensjon, dens nedbrytning av andres liv, glede og tro, så får avlaten en særlig betydning ved å være det nådemiddelet som sikrer at «Guds kjærlighet og tilgivelse når ut overalt» (jf. *Misericordiae vultus*, art. 20,2).

For mange er den språkbruken som knyttes til avlat vanskelig, forklaringene synes noe svevende – eller mange misforstår simpelthen hva avlat egentlig består i. Mange forklaringer rommer gode og riktige elementer, men som oftest unnlater de å svare tilstrekkelig presist på hva den «syndestrafen»

egentlig er som altså avlaten ettergir, og hva som kan sies å være det helt spesielle og vesentlige ved avlaten. Og det er kanskje her vi i dag har bruk for å formulere oss litt annerledes enn man har gjort før. Som sagt er 'avlat' og 'skjærsild' belastede begreper, men vi avskaffer jo ikke viktige elementer i vår tro eller vårt religiøse liv bare fordi de kan bli og har blitt misbrukt, eller fordi de er vanskelige å forklare og forstå. Fordi folkereligiøsiteten ikke alltid har maktet å skjelne mellom å ære de hellige og tilbe, hvilket alene tilkommer Gud, avskaffer vi jo ikke Kirkens lære om helgenene. Fordi Treenigheten i siste instans er et mysterium, avskaffer vi heller ikke denne delen av troslæren. På samme måte forholder det seg med avlaten. Som troende kan vi imidlertid reflektere over hvordan dette med avlat og skjærsild nå faktisk



Så ville vi si at avlaten ikke ettergir en straff, men mildner følgene av synden; den griper inn med guddommelig legedom overfor de sår som synden har tilføyet både synderen og andre.

kan forstås slik at det blir meningsfylt og en berikelse for våre liv.

Avlaten utgjør også et økumenisk problem. Det var misbruk av avlaten som ble en av de direkte årsakene til Luthers reformasjon. Dermed blir avlat en vanskelig sak for katolikker i et overveiende protestantisk Nord-Europa som i sin tid simpelthen avviste alt omkring avlaten. Slik ble det for eksempel fra luthersk hold fremført protester mot at lutherske kirkeledere deltok i markeringen av det hellige år 2000, mellom annet nettopp fordi avlat i katolsk tradisjon tradisjonelt har vært knyttet til jube-lårene. Dessuten – og det er nok i siste instans et større problem for Kirken – er det heller ikke lett for katolikker i dag å forholde seg til avlat som religiøst fenomen. Hva betyr det egentlig, og hva er hensikten? Man kan altså ikke i dag uten videre tale om 'avlat' og 'timelig straff for

synd', eller for den sakens skyld om 'skjærsild', som om dette var selvsagte og uproblematiske begreper. De må forklares. Samtidig må det erkjennes at vi våger oss litt utpå i denne tekst, siden allerede Tri-

dentinerkonsilet ikke ønsket at troende skulle belastes med vanskelige spørsmål omkring skjærsilden.

Kirkens tro utvikles og utdypes

Kirkens tro er alltid under utvikling. Den evige og avsluttede guddommelige Åpenbaring må bestandig forkynnes for nye generasjoner og bærer med seg alle tidligere tiders erfaringer med Gud – ikke bare som en kvantitativ, men også som en *kvalitativ* utvikling, en stadig dypere erkjennelsen av Åpenbaringsens innebyrd. Utviklingen gjennom Skriften, gjennom Kirkens historie og i teologien er ikke knyttet til enkelte spesielle situasjoner, men er en grunnleggende karakteristikk av en dynamisk Åpenbaring. Den skal bevares intakt, selvsagt, men den er ikke gitt for at vi engstelig skal beskytte den, at vi skal

grave talenten ned i jorden for å kunne gi den tilbake når Herren kommer (jf. Matt 25,20ff). Nei, Åpenbaringen er i seg selv et potensiale som skal realiseres; utvikles, utfoldes, stadig dypere og rikere. Refleksjon over troen er teologiens vesen, den søker ut til erkjennelsens yttergrenser for om mulig å utvide dem – uten å kutte den organiske forbindelse til det som er overlevert. Det er en konstant besinnelse, en kronisk selvrefleksjon der Evangeliet er målestokken og Magisteriet rammen. Teologien søker ikke bare utover, men også innover, mot kjernen. Den teologi som vokser frem, må alltid bevare en organisk forbindelse til sitt opphav – alt som gror av Den guddommelige åpenbaringen, må være Åpenbaringens innbyrd, realisert i tid og rom: «når Talsmannen kommer» (Joh 15,26). Opp gjennom tiden utvikler Kirkens tro seg således kvalitativt, for det er så å si den guddommelige Åpenbaringens vesen å skulle utfoldes, utdypes – og dermed forstås – over tid. Slik, beretter Johannes, svarte Jesus ved den siste nattverd på Peters innvendinger: «Det jeg gjør, forstår du ikke nå, men du skal forstå det siden» (Joh 13,7).

Åpenbaringen er et sennepskorn som legges i jorden og spirer og vokser og blir et stort tre, der himmelens fugler kommer og bygger rede. Selv det yngste blad på den ytterste kvist, som jo strengt tatt slett ikke likner på frøet, er organisk knyttet til dette frøet som frøets vesen og virke i tid og rom. Avgjørende er den organiske sammenheng mellom gammelt og nytt; en indre kjerne som er gitt (åpenbart) og forblir uforanderlig gjennom alle tider, men ved å åpenbares i tid og rom som frelseshistorie, gir stadig nye dybder og dimensjoner. Som det uttrykkes i Den katolske kirkes Katekisme: «Ved den Hellige Ånds hjelp vokser innsikt i troen i Kirkens liv, både innsikt i ordene som



I så måte er avlatens virkeområde horisontalt orientert mot *communio*, fellesskap, og derfor ikke begrenset til synderens individuelle tilstand eller godtgjørelse overfor Vårherre. Det er altså disse følgene av synden, dvs. den 'timelige straff' for synden, som avlaten ettergir.

troens skatt er uttrykt ved og den virkelighet de peker mot» (KKK nr. 94). Helligånden utvider altså ikke troslæren som sådan, men utvikler og fordypet bestandig hva Johannes Paul II i *Incarnationis Mysterium* 1998 kalte «Kirkens moderlige intuisjon». Det er i kraft av denne intuisjonen at vi kan reflektere over nye og åndelige aspekter av fenomener som avlat og skjærsild, mens det samtidig virkelig er det vi kjenner som praksis og troslære, vi taler om.

Avlaten og Kirkens tro

Gud elsker alle mennesker og vil at de frelses. I rikt mål tilbyr han oss sin kjærlighet og tilgivelse. Derfor ble Gud menneske. I Jesus Kristus finner vi Guds enestående forsoningsgestus, hans kjærlighet og frelse. Det er dette som er Evangeliet. Det har alltid vært katolsk tro at Kirken har fått i oppdrag å forkynne Evangeliet og dermed å fortsette Kristi frelsesverk. Den skal således etter Guds vilje «være Kristus» her på jorden inntil han kommer igjen. Det er dette vi forstår ved Kirkens sakramentalitet,

at i Kirken, og som Kirke, er Kristus etter sin vilje overalt og uopphørlig virksom. På samme måte som når presten feirer messeofferet, er det dypest sett Kirkens eksistensform å leve som en *alter Christus* eller *in persona Christi*.

I Kirken, og som Kirke, er Kristus nærværende og virksom i ord, sakramenter og tradisjon. Av Kirken som *alter Christus*, følger dens makt og myndighet til å straffe og å tilgi (jf. Matt 16,18–19), for det er Kristus som handler i sin Kirke. I og med at Kirken er én, ett fellesskap av levende og døde, et legeme bundet sammen ved sitt hode som er Kristus, lider alle lemmer ved det ene lemmets synd og gleder seg over det ene lemmets tilgivelse (1 Kor

12,12ff). En innbyrdes omsorg og kjærlighet (jf. Joh 13,34) beveger alle lemmene til bestandig å virke for at Guds vilje om at alle skal frelses (1 Tim 2,4) i så høy grad som mulig faktisk skjer. Den enkeltes synd, som altså skader hele fellesskapet, er likevel ingenting mot den hellighet som binder de troende sammen i Kristus. Fordi Kirken er ett og omfatter både levende og døde, kan de levende be for de døde og de døde be for de levende – alt sammen som uttrykk for den kjærlighetens omsorg som er Helligåndens verk i Guds folk. Det er et kongelig folk av prester og profeter, ikke lytefritt og uten synd, men bærer av et guddommelig oppdrag, bundet sammen av den grunnleggende relasjonen til Gud som uttrykkes i bønn, enten det nå er som handling, som liturgi eller som individuell andakt. Nådens virkelighet binder sammen Kirken som ett folk av levende og døde, av hellige og syndere, og av at håpet alltid er sterkere enn fortvilelsen, hellighet og barmhjertighet alltid sterkere enn synd og svik, lyset sterkere enn mørket.

Det har tradisjonelt vært et poeng at avlaten reduserer eller fjerner «den timelige syndestrafen», altså den som overhodet opererer med tid og som finner sted i skjærsilden. Den evige syndestrafen er hva vi ville kalle helvete eller fortapelsen. Derfor har det alltid vært vesentlig å forstå skjærsilden som begynnelsen på saligheten, en art renselse for nettopp å kunne leve evig i Guds vennskap. Ifølge det store *Kirchenlexikon*, som artikulerte Kirkens tro i det 19. århundre, er skjærsilden nettopp en bots- og nådetid der den sjel som skal lutres, dog allerede er forenet med Gud og ikke lenger kan skilles fra ham. Ellers åpner leksikonet for ulike tolkninger, siden detaljer omkring skjærsilden ikke hører til troslæren i streng forstand og Kirken heller ikke sier noe særlig om dette. Når det gjelder avlaten, fremholdt *Kirchenlexikon* at den ettergav den timelige syndestraf, dvs. den synd som fremdeles må sones overfor Gud selv om den i skriftemålet er tilgitt. Men det er også et vesentlig poeng at avlaten ikke i seg selv fritar for den restitusjonsplikt som gjelder hva synden har stelt i stand.

I vår tid sier Den katolske kirkes katekisme (1992) dette om skjærsild og avlat:

Avlat er ettergivelse overfor Gud av timelig straff for synder hvor skylden allerede er slettet ut, ettergivelse som den troende med den rette innstilling kan oppnå på visse betingelser gjennom en handling fra Kirkens side som, i egenskap av gjenløsningens forvalter, fordeler og ved sin myndighet anvender den skatt av godtgjørelser Kristus og de hellige har vunnet. Avlat er delvis eller fullstendig, alt etter som den helt eller delvis fritar for den timelige straff som skal sones for synd. De troende kan vinne avlat for seg selv eller anvende den for døde (KKK 1471).

For å forstå Kirkens lære og praksis på dette punkt må man først innse at synd fører til ting. Alvorlig synd fratar oss samfunnet med Gud og gjør oss derved uskikket til evig liv; tap av evig liv kalles syndens «evige straff». På den annen side fører enhver synd, også svakhetssynder, til en usunn binding til skapninger, noe som har behov for å lutres, enten her nede eller etter døden, i den tilstand som kalles skjærsilden. Denne lutringen fritar for det man kaller «den timelige straff» for synd (KKK 1472).

Syndstilgivelsen og gjenopprettelsen av samfunnet med Gud medfører ettergivelse av den evige straff for synder. Men den timelige straff blir værende (KKK 1473).

Synd ødelegger forholdet til Gud, til medmenneskene og til meg selv

Enhver synd har to dimensjoner eller aspekter, det vi kunne kalle to destruktive konsekvenser, nemlig ødeleggelse av forholdet til Gud og ødeleggelse av forholdet til medmenneskene. I disse to forhold ligger så allerede at jeg også selv ødelegges. Det er dette som er den «timelege straff for synd». At straffen er timelig, betyr nettopp at den finner sted innenfor tiden, og altså ikke i evigheten. At den kalles en straff, skal ikke forstås som noe påført meg for en forseelse, men en selvpåført lidelse. I skriftemålets sakrament gir Gud meg sin tilgivelse, som virkelig helt og fullt sletter min skyld og legger grunnen til gjenopprettelse av vennskap mellom oss. Det eneste som kreves av meg, er oppriktig anger og forsett om ikke å synde igjen. Fordi det vi kunne kalle «syndens kjerne» i meg, dvs. opprøret mot Gud, min uvilje overfor hans vilje, på denne måten slettes ut av Guds barmhjertige kjærlighet, legger skriftemålet også grunnlaget for en gjenopprettelse av forholdet til andre mennesker og for en restitusjon av meg selv som Guds barn.

Men selv om Guds tilgivelse i skriftemålets sakrament altså gjenoppbygger vårt vennskap, skal det mer til for å reparere den skaden min synd har påført medmenneskene og meg selv. Jeg har skadet andre, jeg har vært ukjærlig, opptatt av meg selv, hovmodig, likegyldig overfor andre, eller hva det nå måtte være. Og alt dette har gitt meg – og ikke sjeldent også dem – sår i sjelen som ikke forsvinner bare ved at jeg går til skrifte og mottar syndsforlatelsen. Noe henger igjen og så å si disponerer for tilbakefall. Dessuten er andre blitt ofre for min synd, deres bitterhet, deres sår eller fortvilelse leges heller ikke ved mitt skriftemål. Alt dette forstår vi umiddelbart, for det er en alminnelig erfaring. Det betyr



Hva betyr da her å ettergi? Det betyr at Gud i sin miskunnhet og sin kjærlighet gir meg nåde til å bære *mine* sår, slik Kristus bar dem: de forsvant ikke etter oppstandelsen, men de ble herliggjort – forklarete.

at synden har en horisontal eller sosial dimensjon, som i og for seg ikke berøres av at dens vertikale dimensjon bringes i orden. Når jeg går ut av skriftestolen, har jeg fremdeles et stykke arbeid å gjøre for best mulig å gjøre det godt igjen, både overfor dem jeg har forbrutt meg imot, og overfor meg selv. Min synd er nemlig også en forbrytelse mot meg selv, en art hærverk mot Guds bilde i meg. Syndsforlatelsen fjerner skylden, men det kreves fortsatt en restaurering av gudsbildet i meg. Men – og det er den store fortvilelse – det finnes sår som jeg har tilføyet andre, og som det ofte ligger helt utenfor mine muligheter å lege.

Selv om syndens skygge ikke forsvinner ved det sakramentale skriftemålet med dets syndstilgivelse, så reduserer dette på ingen måte skriftemålet som forutsetning for alt annet. Først når synden er angret og

tilgitt, kan den sones, omtrent som et sår først kan heles når det er renset og behandlet – uten at dette jo i seg selv fjerner såret. Ødeleggelsen av fellesskapet og av meg selv er viktige i forbindelse med

avlaten, og derfor har det å delta i eukaristien, sammen med skriftemålet, alltid har vært sett som en betingelse for å få avlat. I *Incarnationis Mysterium* gjorde paven det ganske klart at avlat i høy grad har å gjøre med forholdet til medmenneskene, idet nestekjærlighetens gjerninger nevnes som viktige kriterier for å oppnå avlaten og i det hele tatt leve jubelåret rikere. Man kunne kanskje si at avlaten først og fremst er rettet mot syndens horisontale dimensjon. At all synd også har en slik dimensjon, og at Guds tilgivelse bare er begynnelsen til en reparasjon av hva min synd har ødelagt i og omkring meg, må sies å være en allmenn kristen erfaring.

Så langt er det risset opp noen grunnelementer i forståelsen av avlatens vesen: at Gud vil at alle frelses, og at han er den som rekker ut hånden til forsoning, at synd

alltid medfører en eller annen form for lidelse, at Kirken har den nødvendige myndighet til å skjenke Guds tilgivelse og ettergivelse av straff, at ingen kristen er alene, men bundet inn i Kirkens fellesskap av levende og døde, at all ettergivelse av straff dypest sett gis etter Jesu vilje og på grunn av hans fortjenester som kommer den enkelte synder til gode, og endelig at synd ødelegger både forholdet til Gud og forholdet mellom mennesker – i tillegg til noe i synderen selv.

Avlat er forvandlingen av lidelse til nåde

Imidlertid er det vi gjør for å reparere hva vi gjennom synden har ødelagt, ganske visst en viktig bestanddel av avlaten, men det er ikke avlaten selv. Den «ettergivelse av straff» vi oppnår, er jo selvsagt heller ikke at vi fritas for å gjøre hva vi kan for å reparere. Fremdeles beveger vi oss imidlertid rundt omkring avlaten uten å ha sagt noe presist om hva denne syndestrafen, som vi altså ettergis, nå faktisk er, eller hva ettergivelsen i den forbindelse betyr. Skal vi tale meningsfylt om avlat, må vi kunne si noe om akkurat dette.

Hva er lidelsen i dette liv eller i skjærsilden? Hva betyr det at avlaten fjerner en syndestraft? Det er ikke slik at avlaten fjerner lidelsen i den forstand at vi ikke lenger lider under følgene av vår synd, at vi ikke lenger er ulykkelige over den, og at den ikke lenger forblir hos oss som et sårmerke, som smerten over hva vi har gjort mot andre og mot Guds kjærlighet. Men det er slik at disse sårene i kraft av Guds nåde og barmhjertighet, virksom i botens sakrament og i avlaten, forklares, og fra en vei til fortvilelse blir de en vei til et nytt liv i troen. Den elsker mye, som er tilgitt mye (jf. Luk 7,47). I så måte har vi lov å se en analogi til Kristi egne sårmerker, og vi kan begynne et nytt liv i tillit til Guds barmhjertighet. «Når noen er i Kristus er han et nytt menneske, det gamle er forbi, noe nytt har blitt til» (2 Kor 5,17).

Den timelige straff for synden kan vi forstå som det omkring oss og i oss som synden har ødelagt og gjort

vondt, selv om synden som sådan er tilgitt. Denne ødeleggelse fremstår som en plage, en smerte, en uorden som ikke forsvinner umiddelbart så snart skriftemål er avlagt. Det har man kalt 'straff', men det er ikke helt meningsfylt fordi det også rammer dem man har såret med sin synd. Derfor kunne man med fordel erstatte begrepet «straff» med «følger». Så ville vi si at avlaten ikke ettergir en straff, men mildner følgene av synden; den griper inn med guddommelig legedom overfor de sår som synden har tilføyet både synderen og andre.

Det som er sagt, er sagt, det som er gjort, er gjort, det liv som er levd, er levd. Det som er gjort, kan ikke gjøres ugjort, uansett hvor mye vi angrer det, uansett hva vi gjør for å gjøre det godt igjen – og uansett hvor mye vi skrifter det. Smerten og sårene blør og verker også etter skriftemålet. Det er dette vi kan forstå som «syndens timelige straff». For synd har følger som normalt vil føles som en straff – ikke først og fremst fordi Gud som en vred far straffer oss, men fordi vi selv har ødelagt Guds ånd i forholdet mellom mennesker og i oss selv. Både de og vi lider under dette. Når vi snur ryggen til kjærligheten, kommer hatet og smerten, like sikkert som kulden kommer når vi slår av varmen. Smerten, bitterheten, hatet, fortvilelsen, begjæret, skuffelse, mistro, forherdelse osv., ulike erindringer og uheldige vaner – alt dette er følgene av synden som så å si «kleber» til oss og/eller fremkalles i dem vi har såret. Vi taler på norsk om 'arvesynden', men burde kanskje heller si at synd smitter; at den første synd, *peccatum originale*, smittet verden, en smitte som overføres fra slektsledd til slektsledd.

Guds omsorg for oss opphører aldri, han er den evige Simon av Kyrene som hjelper med å bære våre kors – også når vi selv har skapt dem. Avlaten er her et redskap, et nådemiddel, idet ettergivelsen av syndens straff består i at menneskene mottar nåde til bevisst og i tro å gjennomlide syndens følger, enten som takknemlig soning, eller som en Kristi etterfølgelse. Den er Guds barmhjertighets undervisning og opplysning av formørkede eller sårede hjerter, slik at det som er ødelagt, ikke river ned

alt annet omkring seg, men bygges opp av den Gud som gjør allting nytt. Dermed er avlaten også et uttrykk for tilgivelsens ånd i og mellom menneskene. Som et direkte motsvar til arvesynden begynner nåden her å bryte ned syndens nettverk i menneskenes liv.

Hvis det å fjerne lidelsen ikke bare skal føre til ubekymret eksistens på tross av hva vi har gjort, må lidelsens årsak søkes i en art medlidelse, dvs. lidelse over hva vi har såret andre, og oss selv. Å minke eller fjerne en slik form for lidelse betyr da å fjerne eller redusere lidelsen hos andre. Om det nå er her avlaten setter inn, så når den nettopp ved Guds hjelp utover hva jeg kan nå, hva jeg kan gjøre godt, hva jeg kan reparere. Den blir Guds barmhjertighet inne i syndens horisontale eller sosiale dimensjon. Den arbeider og helbreder der jeg er maktesløs. Avlaten gjelder altså bare indirekte min straff, min lidelse, men i første rekke medmenneskets lidelse. Og når den reduseres, så reduseres også min lidelse, min straff. Da er avlaten ikke mitt straffe-fritak, men en helbredelse

av de sårene som min synd har påført andre, og derved en reduksjon i den lidelsen som skyldes at andre lider som ofre for min synd. Avlat er altså den nådegaven jeg mottar ved at sår, fortvilelse, bitterhet og nød, som konsekvenser av min synd, helbredes eller i det minste reduseres. Slik kan vi se avlaten som Guds nåde i de hjertene som jeg har såret, hans helbredelse av sår som ligger utenfor min rekkevidde.

Avlaten bygger opp det synden har revet ned

På en onsdagsaudiens i 1999 definerte Johannes Paul II nettopp 'timelig straff' som uttrykk for deres lidelse som – skjønt forsonet med Gud – fremdeles er merket av «syndens rester» som gjør det vanskelig å åpne seg helt for Nåden. Et behov for indre renselse etter at synden i

seg selv er tilgitt, har både synderen og den som synden har gått ut over. Jeg tror de fleste av oss kjenner til denne virkningen av en synd. Samtidig må den timelige straffen kanskje i høyere grad forstås som en «lidelse gjennom den lidelsen man har påført andre». I så måte er avlatens virkeområde horisontalt orientert mot *communio*, fellesskap, og derfor ikke begrenset til synderens individuelle tilstand eller godtgjørelse overfor Vårherre. Det er altså disse følgene av synden, dvs. den «timelige straff» for synden, som avlaten ettergir. Hva betyr da her å ettergi? Det betyr at Gud i sin miskunnhet og sin kjærlighet gir meg nåde til å bære *mine* sår, slik Kristus bar dem: De forsvant ikke etter oppstandelsen, men de ble herliggjort – forklarete. Sårmerkene, skapt av hatet, ble tegn på Guds barmhjertige kjærlighet som forsoner. På samme måte forsvinner ikke de sårene som jeg har påført meg selv



Vi kan, tror jeg, uten å bryte med Kirkens tros lære forstå skjærsilden som et sted eller en situasjon der vi gjennomlever og derfor også samtidig gjennomligger våre liv.

med Guds tilgivelse, men jeg kan med hans hjelp se dem som forklarete, dvs. som tegn på Guds kjærlige miskunn. Arrene finnes, men de kan bli tegn på at Gud har forbarmet seg

over meg, at jeg har møtt hans kjærlighet, og at alt det som skjer meg i livet, alle prøvelser og smerter, forstås i troens perspektiv og bæres av erfaringen av Guds miskunn. At jeg kan forsone meg med det som skjer, og først og fremst med meg selv, at mitt hjerte ikke fordømmer meg (jf. 1 Joh 3,20) og fører meg i fortvilelse eller forherdelse, men at jeg – tross alt – kan si med Kirkens urgamle paradoks: *felix culpa*, «den lykkelige skyld».

Dessuten omfatter avlaten altså også medmennesket, og det er ikke dens minst viktige trekk. Avlat betyr nemlig ikke bare min legedom, men at Helligånden trer til for å gjøre det samme for andre, dem som jeg har sviattet eller skadet ved mine overtredelser. Guds barmhjertighets Ånd mildner deres smerte, bitterhet, hat og fortvilelse: De sårene som min synd har påført dem, blir mindre dype. Også disse sårene kan forklares, og i avla-

ten gjør Guds nåde det mulig at disse medmenneskene med tiden opplever sine sår som forklarede. Det blir mulig for dem som jeg har forbrutt meg imot, i høyere grad å se og erfare *sine* sår i lys av Jesu sårmerker. Den fullkomne avlaten gir den Nåde som er tilstrekkelig til at det for mottakeren blir mulig å forstå og akseptere sine sår i troens perspektiv. Sårmerkene forsvinner ikke, men ved Nåden blir de *forklarete*, dvs. at smerten forvandles til et tegn på Guds miskunn. Den delvise avlaten kan vi da forstå som den nåde som – idet den mildner smerten – gjør det mulig å bære sine ennå blødende sår i håp om deres forvandling. Avlaten helbreder: Den gjør det mulig for en synder og den som synden går ut over, å forsone seg med det som har skjedd, ja, mer: å forvandle sårene til troserfaringer og et møte med Guds kjærlighet – uten at smerten nødvendigvis i seg selv blir mindre. Dermed repareres ikke bare den horisontale, men også den vertikale dimensjonen.

Skjærsilden

Vi kan altså forstå avlaten som en reduksjon av syndens følger for både synder og de det syndes imot. Denne horisontale dimensjonen utelukker selvsagt ikke den vertikale. De fleste synder begås på en eller annen måte mot mennesker, men dermed også mot Gud; hva dere har gjort mot en av mine minste brødre, har dere gjort mot meg (Matt 25,31ff). Går det da an å forstå skjærsilden som meningsfull nettopp i et slikt perspektiv? Hvis skjærsilden forstås som noe kvalitativt mer enn kvantitativt?

Skal man reflektere over skjærsildens natur, erkjenner man snart det fornuftige i Tridentinums skepsis til publisering av slike overveielser. Men la oss forsøke likevel. Innledningsvis må vi fastholde at skjærsilden oppfatter de sjelene hvis frelse er sikker. Samtidig er den en tilstand av lidelse som skal rense sjelen og gjøre den rede til å tre inn i det himmelske Jerusalem. Hva er det



Skjærsilden kortes ikke ned i tid, men gjøres mindre smertefull – fordi de sårene man har tilføyet andre, gjøres mindre smertefulle, og evnen til allerede i dette liv på nytt å konfigurere sitt liv til Kristus, styrkes.

da lidelsen består i? Tradisjonelt, og ikke minst i ikonografien, har man beskrevet den som flammer i hvilke de troende sjeler saktmodig venter på utfrielsen. Bildet av skjærsilden som en smertefull lutring av sjelen der syndens slagger smeltes bort i pinefulle flammer, var virkningsfullt og pedagogisk velegnet, men er likevel bare et bilde – som disponerte for å tenke avlat som reduksjon av *tid*.

Hvis vi imidlertid ikke oppfatter den som et lineært tidsforløp som begynner med døden og slutter med inngangen i himmelen, må vi forstå skjærsilden på en annen måte. Da blir avlat som ettergivelse av et visst antall dager selvsagt helt irrelevant. Vi kan, tror jeg, uten å bryte med Kirkens troslære forstå skjærsilden som et sted eller en situasjon der vi gjennomlever og derfor også samtidig gjennomlider våre liv. Lidelsen kommer

fordi vi gjør dette med den bevissthet som hører det hinsidige til. Det dreier seg om en renseelse som består i at vi – i den fulle erkjennelse av Guds vilje samt kjærlighetens og syndens vesen – konfron-

teres med våre liv og handlinger. Nå ser vi og erkjenner fullt ut, slik vi selv er erkjent fullt ut (1 Kor 13,12). Dag for dag gjennomlever og gjenopplever vi vårt liv på et bevissthetsnivå som gir full forståelse av hva vi gjorde og hvilke virkninger det fikk – en gjennomgang av vårt liv blottlagt og målt med Evangeliets målestokk. Man skulle tro at dette nok kunne fortone seg som en skrekkelig opplevelse, der ild i og for seg ikke er en dårlig metafor!

Vi gjenopplever og forstår våre liv, alle våre handlinger, i Guds perspektiv; så forferdelig klartseende at kinnene brenner i skamrødme og fortvilelsen bygger seg opp slik at vi bare ønsker å lukke øynene. For nå ser vi og forstår syndens grusomhet: Alle de ganger vi vendte ryggen til medmenneskene, til de fremmede, da vi lot de ensomme sitte alene, lot de syke dø, ubarmhjertig hånte

de fengslede, åt og drakk mens andre sultet i hjel. Og vi forstår hvor stor smerte vi tilføyde dem, hvordan vi ødela noe viktig og sårbart, ja, smittet dem med mørket. Nå, i et veiledet klarsyn, innser vi vår selvopptatthet, selvglede, hovmodighet, fromme hykleri, kulde og ondskap svir slik at dette blir noe annet og verre enn flammer. Vi ser hva vi gjorde, innser hva vi skulle ha gjort – og forstår i hvor høy grad vi har såret kjærligheten. Det er nesten ikke til å holde ut, det svir og fortviler. Og vi ville så gjerne gjøre det om, men det er for sent, nå kan det bare sones.

Da er det at avlaten, dvs. Guds nåde formidlet av hans Kirke, som visker ut synet av all vår urett, mildner smerten og skammen og lar de øynene endelig gråte som før sved i tørr fortvilelse. Om den nå demper følgene av min synd, gjør meg i stand til å bli bedre og minker smerten hos dem jeg har gjort ondt, ja, så forstår vi hvordan avlaten kan sies å redusere den timelige syndestrafen, altså lidelsen, både her på jorden og i skjærsilden. Dette skjer ikke ved at min pine bare minker, men ved at den gjør det fordi jeg ansikt til ansikt med mitt liv ikke bare ser hva mine svik førte til, men nettopp opplever hvordan Nåden grep inn og tørket tårene av øynene på alle jeg gjorde ondt, helbredet alle sår jeg hadde tilføyet dem. Den helbredet hva jeg ikke kunne helbrede og ofte ikke engang var oppmerksom på hadde behov for legedom. I dette ligger et stort håp, og en umåtelig nådegave, ikke fordi at jeg slipper billigere, men ved at hjerter, håp og smil ikke dør fordi jeg har drept dem, men lever fordi Nåden har helbredet dem. Så kan jeg holde gjensynet med mitt liv ut, så er det håp om at barmhjertigheten og kjærligheten seirer, så kan jeg leve med meg selv, for om enn mitt eget hjerte fordømmer meg, er Guds kjærlighet vist seg større enn min synd (jf. 1 Joh 3,20). Håpet vinner over sviket, helbredelsen over såret, forsoningen over hatet og forurettelsen.

Om dette kan jeg be for meg selv gjennom å erverve avlat, om dette kan jeg be for dem som nå står ansikt til ansikt med sine liv, ved å be om avlat for dem. For de

døde står ansikt til ansikt med egne liv, ser overtredelsene, men også hvordan Guds omsorg heler sårene de påførte seg selv og andre. Med paradoksets logikk blir overtredelsene til velsignelse, ikke en vei til hat og fortvilelse, men til tro og tillit – *felix culpa*! For slik er Guds miskunnsrike omsorg for oss, og hans grenseløse kjærlighet. Og slik er hans Kirke: ikke en forsamling av levende og en av døde, men av levende og døde, bundet sammen i Kristus. Vi ber for hverandre, vi er på vei mot samme mål og deler det samme håp. Avlaten minker smerten hos de levende, og dermed hos de døde, dens virkeområde omskrives ikke av dette liv, men av Guds barmhjertige virkelighet.

Ofte er det slik at vi ansikt til ansikt med våre egne liv, med tolleren i templet, rystet bare kan fremstamme: «Gud vær meg arme synder nådig» (Luk 18,13)! Det er som svar på denne urmenneskelige bønn at Gud i og ved sin hellige Kirke har gitt oss en gave og et tegn på sin miskunn, et bevis på at han gjør alle ting nye, at han herliggjør alt, at hans miskunn er større enn våre hjerter, at han helbreder hva vi har forbrutt og ikke selv makter å lege. Slik kan vi da forstå og ønske oss hva avlaten er: Den Guds nåde som gjør det mulig for synderen forsonet å kunne sone og forsone seg med sin synd, såret, og likevel i tro å kunne bære og akseptere sine sår slik at de derved velsignes, forklares. Den nåde som gir løfte om at når vi ikke selv makter å gjøre alt godt igjen, kan vi ha tillit til at Helligånden vil hjelpe til med å lege de sårene vi har tilføyd andre, tillit til at Guds omsorg og miskunn vil mildne deres fortvilelse, slik at også deres sår velsignes og forklares.

Konklusjon

Kommet så langt kan vi kanskje sammenfatte refleksjonene og gi en beskrivelse av hva avlat er, dvs. hva den består i: Gjennom avlaten mildnes syndens effekt. I og med Guds nåde og virksomme Ånd bygger avlaten opp det som er revet ned og leger det som er såret. Dermed

bekreftes det vennskap som i skriftemålet er gjenopprettet mellom Gud og den enkelte, med menneskenes sår leges, og synderen selv frigjøres fra det destruktive som synden har avleiret i ham og som hemmer hans åndelige liv som et Guds og Kirkens barn. Avlaten hverken forhindrer synd eller tilgir den, men den bøter på følgene av synd og lar alle sårmerker forklares, slik at de kan bli en vei til ydmykhet, tilgivelse, forsoning og takknemlighet.

Dersom vi nå forstår skjærsilden som en gjennomliding, av eget liv, med evighetens skarpsyn og forståelse av hva vi har gjort eller unnlatt å gjøre, vil avlaten gjøre denne lidelsen mindre ved først å ha gjort lidelsen mindre for dem vår synd har berørt. I så måte forstår vi at skjærsilden ikke er et gitt tidsforløp, men lidelsesfullt å gjennomleve ens liv, med full bevissthet om synden og dens effekt. Avlaten opererer derfor heller ikke kvantitativt, men kvalitativt. Skjærsilden kortes ikke ned i tid, men gjøres mindre smertefull – fordi de sårene man har tilføyet andre, gjøres mindre smertefulle, og evnen til allerede i dette liv på nytt å konfigurere sitt liv til Kristus, styrkes. Slik kan katekismens uttrykk «ettergivelse av timelig syndestraff» gi mening. Det timelige er nettopp det ikke-evige, det som tilhører denne verden, og de relasjonene vi har inngått i og såret eller ødelagt. Det er her avlaten har en utpreget horisontal eller sosial dimensjon: I dette nådemiddelet mildner Gud syndens følger og nedbrytende virkning; med sin allmakt griper han inn og gjør hva vi ikke selv kan gjøre. Han gir dem som er såret, legedom og nye krefter og bevarer dem for forbitrelse, hat og forherdelse.

Avlaten er en gave fra Gud, et lys som oppløser skyggene og hever mørket. Ikke bare i synderens hjerte, men i alle berørte hjerter. Det «sanne lyset som opplyser hvert menneske» (Joh 1,9), det lyset som skaper nytt og jager mørket bort. Avlaten bærer vitnesbyrd om dette lyset. Det er oppstandelsens lys, Lyset fra Kristus, som barmhjertig forklarer våre sårmerker og omdanner smertefulle erfaringer til troserfaringer. Slik bygges den enkelte og Guds folk opp igjen, sterkere enn før; ja, rikere enn før.

Henrik von Achen er fagdirektør ved Universitetsmuseet i Bergen. Han er diakon i St. Paul menighet og medlem av redaksjonen i *SEGL*.

Noter

- 1 Paul VI: *Indulgentiarum doctrina*, apostolisk konstitusjon om avlaten, 1. januar 1967, pkt. 9.1
- 2 *Søndagsmessebog* (København: Sankt Ansgars Forlag, 1962), s. 760
- 3 I bullen *Misericordiae vultus*, gitt i Roma den 11. april 2015; året går fra des. 2015 til nov. 2016.
- 4 *Ibid.*, art. 22
- 5 Tridentinum, 25. sesjon, 4. desember 1563, om dekretet om avlaten, se f. eks. *Denzinger* (41. utg. Herder: 2007) nr. 1835.
- 6 *De Nieuwe Katechismus, geloofsverkoondiging voor volwassenen*, 1966, dansk utgave 1970
- 7 Heinrich Joseph Wetzer & Benedict Welte: *Kirchenlexikon*, 13 bd., 2. oppl., bd. 4 (Freiburg: Herder, 1886), Fegfeuer, sp. 1284–1296. Sjelen i skjærsilden er «unzertrennlich mit Gott vereinigt», sp. 1284. Første utgave av dette leksikon kom på samme forlag 1847–1860.
- 8 *Ibid.* bd. 1 (Freiburg: Herder 1886), Ablass, sp. 94–112, sp. 94 og 96
- 9 En viss analogi kunne man finne i Charles Dickens' *A Christmas Carol*, 1843.

1

I.

13

(1. u 2. Hobbe)

[illegible]

Gustav Mahler, døden og håpet

Ifølge Sokrates er filosofi å øve seg på å dø. Dikteren Novalis hevder på sin side at nettopp musikken kan gjøre det som filosofien ikke kan; nemlig å forsone oss med endelighet og begrensninger – for en stund. Og hvilken komponist gjør dette bedre enn böhmeren, wieneren, jøden og katolikken Gustav Mahler?

STE Gustav Mahler er en av den musikalske senromantikken store mestere. Han ble født inn en jødisk familie bosatt i Kalischt i Böhmen (i det nåværende Tsjekkia) den 7. juli 1860. Musikkutdannelsen fikk han ved musikkonservatoriet i Wien. Mahler tjente etter hvert stort sett til livets opphold som dirigent. Først på småsteder i Böhmen og Ungarn, men så i Praha, Leipzig, Budapest, Hamburg, og sist, men ikke minst i Wien – hvor han ble sjefsdirigent ved Wiener Staatsoper. Mahlers verkliste omfatter imidlertid i all hovedsak symfonier (ni fullførte) og sanger, det meste komponert i sommerferien. Og stilen er altså senromantisk, i linjen fra Anton Bruckner og Richard Wagner. I samtiden ble Mahlers musikk, som utfordrer både tonaliteten og orkesteret, ikke spesielt populær hos det allment konservative konsertpublikummet. På den andre siden vant han seg musikalske venner som Arnold Schönberg, Alban Berg og Anton Webern – kjent som «den annen wienerskole»; den atonale musikkens første generasjon komponister.

Mahler døde i Wien 18. mai 1911. Umiddelbart etter dette ble musikken hans sjelden fremført, og Nazi-regimet i Tyskland og Østerrike satte, naturligvis ikke minst på bakgrunn av Mahlers jødiske herkomst, musikken hans på listen over «entartete Kunst»; forbudt å fremføre. Mahler fikk imidlertid sin renessanse på 1960-tallet, og musikken hans er i dag et fast innslag i alle store symfoniorkestres repertoar.¹

Gustav Mahler var glødende opptatt av eksistens-filosofiske problemer. Han unnslopp tilsynelatende aldri spørsmålet om tilværelsens hensikt:

Hvorfra kommer vi? Hvor hen fører vår vei?
(...) Hvordan skal jeg forstå grusomheten og
ondskapen i en god Guds skaperverk? Vil li-
vets mening til slutt bli avslørt av døden?²

Alle Mahlers symfonier kan betraktes som forsøk på å finne svar på slike spørsmål.³ Mahler preges tilsynela-

tende av en eksistensiell uro, en lengsel etter mening og sammenheng; en dyp opplevelse av hjemløshet plager ham – en livsfølelse som definitivt strekker seg utover hans opplevelse av sosial hjemløshet. Ifølge Mahler selv var han «trefoldig hjemløs»: som böhmer blant østerrikerne, som østerriker blant tyskere, og som jøde overalt ...

Mahler søkte integrering i «de kristnes samfunn», og konverterte da også etter hvert til Den katolske kirke. Dette tolkes av enkelte som et pragmatisk valg: Man måtte bl.a. være katolikk for å få stillingen som leder for Wiener Staatsoper, og dermed bl.a. sjefsdirigent for orkesteret som er kjent under navnet Wienerfilharmonikerne. (Dette orkesteret er altså operaorkesteret i Wien, om det enn i vår tid kanskje er mest berømt fra de årlige nyttårskonsertene). Det var relativt vanlig på denne tiden at østerrikske jøder konverterte til katolisismen. Det ble ikke sjelden betraktet som en identifikasjon med den tysk-språklige kulturen.

Pragmatisk eller ikke, Mahlers konvertering er definitivt også forbundet med en genuin tiltrekning til katolsk tro og tenkning, livsforståelse og mystikk. Ektefellen Alma Mahler hevder imidlertid at han aldri fornekter jødedommen; han synes tvert imot å betrakte judaismen og kristendommen som likeverdige manifestasjoner av sannheten. Mahler – med sin hang til kritisk tenkning – når aldri frem til «troens visshet», og vi møter stadig «verdenssmerten» i musikken hans. Alma Mahler skriver om den symfoniske sangsyklusen *Das Lied von der Erde* (*Sangen fra jorden*) – noe av det siste Mahler skrev: «All sin lidelse, sin angst har han lagt inn i dette verk ...»⁴

Mahlers grunnholdning er uansett dypt religiøs, men vekslende. Fra den 2. symfoniens oppstandelsesvisjoner, via livssmerten i *Das Lied von der Erde*, til «sjelens mørke natt» i symfoni nr. 9. Selv om det er vanskelig å plassere ham i en bestemt religiøs «bås», går ikke minst forestilingene om et liv etter døden igjen i verkene hans. Og når det gjelder musikalske «beskrivelser» av oppstandelsen, er Mahler mer katolsk enn mange andre katolske komponister.⁵ Symfoni nr. 2 er et av de klareste eksem-

plene i så måte. I denne symfonien forholder Mahler seg eksplisitt til den kristne troens håp i møte med dødens brutale faktum.

Nå er det alltid problematisk å si at musikk «handler om» noe som helst bestemt, også i en religiøs sammenheng. I sær den tekstløse musikken er naturligvis utfordrende i så måte. Generelt kan man kanskje si med den polske forfatteren Witold Gombrowicz:

Kunstens klarhet er nattens og ikke dagens.
Kunstens klarhet er som lyset fra en lomme-
lykt, den får frem en gjenstand fra mørket og
legger resten i et enda mer bunnløst mørke.⁶

I en kristen, mystisk tradisjon kan imidlertid troens dører åpnes for at det er *noe* selv i den ordløse musikken som taler til *noe* i meg, og at dette *noe* er av Gud.⁷

Oppstandelseshåpet

I symfoni nr. 2 (komponert mellom 1888 og 1894, og revidert i 1903) hjelper imidlertid Mahler oss ut av denne problematikken med den ordløse musikken, i det han benytter seg av tekstlige innslag i de to siste satsene i symfonien; fjerde sats med altsolo, og femte sats med sopran- og altsolist samt stort kor.

Den fjerde satsen kalles «Urlicht» («Urlys»). Altsolisten åpner med en tekst hentet fra *Des Knaben Wunderhorn*, en diktsamling Mahler ofte benyttet seg av: «O Röschen roth!» («Å lille røde rose!»); langsomt, så langsomt, og etterfulgt av et korallignende parti i messingblåsere; dempet, men majestetisk. Så følger resten av teksten som fremhever menneskets liv i nød og pine: «Je lieber möcht' ich in Himmel sein!» («Hvor mye heller ville jeg ikke være i himmelen!») – med samme dempede musikalske uttrykk. Deretter følger et noe mer bevegelig musikalsk parti hvor teksten ender med troens Gud som «vil skjenke meg et lite lys, som vil lyse meg til det evige, salige livet» (fritt oversatt). Ved den siste setningen er vi

tilbake i den avklarede musikalske roen satsen innledes med. Og klarere kan vel neppe oppstandelseshåpet presenteres?

Dette budskapet utdypes og videreutvikles både musikalsk og tekstlig i symfoniens femte og siste sats. Her må vi imidlertid vente en god stund på tekstens hjelp. Først presenteres vi for et typisk mahlersk musikklandskap med voldsomme kraftutladninger, idylliske partier, dommedagsbasuner fra fjernorkester (messingblåserorkester plassert bak scenen), messingblåserkoraler, og mer opprørte orkesterpartier – som på ulike vis presenterer det musikalske materialet som etter hvert skal få hjelp av teksten for å forkynne håpet. Etter ca. tyve minutter introduseres kor og sangsolister, men så tilbaktrukket at man kan undres om det i det hele tatt er et over 100-personers kor man hører. Teksten baserer seg

i første omgang på diktet «Die Auferstehung» («Oppstandelsen») av Friedrich Gottlieb Klopstock, før Mahler etter hvert også bidrar som tekstforfatter selv: «Aufersteh'n,

ja Aufersteh'n wirst du mein Staub, nach kurzer Ruh! Unsterblich Leben! Unsterblich Leben wird, der dich rief, dir geben» (fritt oversatt: «Oppstå, ja, oppstå vil du mitt støv etter kort hvile. Evig liv vil gis deg av Ham som kalte deg»). Som sagt svært tilbaktrukket og dempet, koret sitter faktisk mens de synger. Deretter formidler først alten og deretter sopranen troens trøst. Så kommer for første gang i denne satsen det store koret i fullt utbrudd, nå stående: «Det som forgår, må oppstå! Ikke vær engstlig. Gjør deg rede – for livet!» (fritt oversatt). Det hele bygges opp til en gigantisk avslutning med fullt orkester, kor, klokkespill og kirkeorgel: «Jeg må dø for å leve!»

Betyr dette at Mahler mener at musikken trenger ordet? Det er tvilsomt. Teksten er mer et «pedagogisk middel» for å få frem et klart religiøst budskap. Men uansett hvor mye Mahler enn forsøker å overbevise oss

om at han håper og tror, med denne gigantiske avslutningen med full kraft i orkester og kor pluss fullt register på orgel, murrer en viss usikkerhet. Lykkes han? Nettopp dette er for meg det sympatiske ved Mahlers håpforkynnelse; hans egen erfaring av å miste grepet. Det mangler ikke på vilje, men i motsetning til den barnetroende Anton Bruckner, er Mahler rastløst søkende helt til det siste. Allikevel sier han:

Underlig! Når jeg hører stor musikk – endog mens jeg dirigerer – kan jeg høre helt utvetydige svar på alle mine spørsmål og føler meg helt klar og sikker. Eller rettere sagt, jeg føler helt tydelig at de ikke er spørsmål i det hele tatt.⁸



Pragmatisk eller ikke, Mahlers konvertering er definitivt også forbundet med en genuin tiltrekning til katolsk tro og tenkning, livsforståelse og mystikk.

Men Mahler ville ikke vært Mahler om ikke avdekningen veksler med tilsøringen – for å relatere til en mystisk farget terminologi. Tilsøringen er enda tydeligere an-

dre steder i Mahlers verk, ikke minst i adagiosatsen i 9. symfoni. Da jeg som ung musikkstudent møtte Gustav Mahlers musikk for første gang, var det adagiosatsene som var inngangsporten. Disse langsomt dvelende og sugende satsene, skvulpende til randen av senromantisk livssmerte og livslyst, fortvilelse og lengsel, resignasjon og forsoning. Vi møter dem i flere av Mahlers symfonier. Både 3., 5., og 9. symfoni, samt den ufullendte 10. symfoni, tilbyr oss lange og vederkvegende bad i disse «endeløse» musikalske dønningene.

Den aller mest berømte av Mahlers adagiosatser er kanskje Adagiettoen i symfoni nr. 5 – brukt som «film-musikk» i Luchino Viscontis film *Døden i Venedig* fra 1971. Denne filmen er basert på Thomas Manns lange novelle (eller kort-roman om man vil) av samme navn fra 1912. Hovedpersonen, den aldrende og livstrette Gustav von

Aschenbach (som i novellen er forfatter, men som i filmen er gjort til komponist), oppholder seg i Venezia, avstandsforelsker seg i en vakker unggutt, og går ellers i hundene – i takt med det generelle forfall både i Venezia og i tiden generelt.

Det er på ingen måte tilfeldig at Visconti omskaper Aschenbach fra forfatter til komponist. Gustav Mahler er nemlig absolutt «til stede» i Thomas Manns tekst. Mahler hadde gjort et stort personlig inntrykk på Mann da de møttes, og Mahlers død i Wien i 1911 opptok ham sterkt. Aschenbachs ytre er i novellen da også nærmest beskrevet som sammenfallende med Mahlers utseende. Og for virkelig å trekke veksler på Manns fascinasjon av Mahler, fletter Visconti inn notater fra Mahlers dagbøker som flashbacks i Aschenbachs historie i filmen, i tillegg til altså å bruke adagio-satsen fra Mahlers symfoni nr. 5 som filmens tema.

I siste del av denne teksten skal jeg imidlertid reflektere litt omkring adagiosatsen fra symfoni nr. 9. Det er nemlig her jeg for mitt vedkommende

aller mest har fornemmet den spenningen mellom livs-smerte og forsoning som har holdt mitt lidenskapelige forhold til Mahler ved like i mer enn tretti år. Min opplevelse av denne satsen har hele tiden ligget nær det en entusiastisk medstudent formulerte for så lenge siden: Mahler måtte dø etter å ha skrevet dette, hvis ikke ville han ha sagt noe som ikke kan sies.⁹

Avklaret fortvilelse

Svært mange musikkforskere og kommentatorer betrakter symfoni nr. 9 som det verket hvor Mahler tar avskjed med alt han elsket; kunsten, livet, musikken og verden generelt. Det synes å hvile en slags døds- og forgjengelighetsmystikk over denne symfonien. Det finnes for eksempel en rekke inskripsjoner i partituret, fra Mahlers

hånd, bl.a. mot slutten av finalen av typen «Å ungdom! Tapt! Å skjønnhet! Kjærlighet! Verden! Farvell!» – som sier sitt. Dessuten finnes musikalske forbindelser til den symfoniske sangsyklusen *Das Lied von der Erde* (*Sangen fra jorden*), spesielt den siste sangen herfra; «Der Abschied» («Avskjeden») – og til *Kindertotenlieder* (*De døde barns sanger*). Tidlig i siste sats hører vi også en distinkt referanse til den overfor omtalte «Urlicht»-satsen i symfoni nr. 2. Et tankekors:

Når man forsøker å skrive om musikk og om musikalske erfaringer, kommer man raskt til det punkt hvor ordene ikke strekker til. Det skulle jo også bare mangle. Hadde Mahler klart å si med ord det han sier i sin musikk, hadde han neppe tatt seg bryet med å skrive ni fulle symfonier og en lang rekke andre verk i sommerferiene fra en svært intens og krevende dirigentjobb i Wiener

Staatsoper. Og vi hadde neppe tatt oss tid til å fylle verdens konsertsaler til randen for å lytte til hva han har å si – i musikken. Allikvel forsøker vi musikkforskere og -tenkere

stadig å sette ord på dette i et forsøk på å reflektere over den musikalske erfaringen. Om nå leseren under den videre lesningen foretrekker å lytte til en innspilling av Mahlers symfoni nr. 2 eller nr. 9, heller enn å følge med videre i denne skriftlige refleksjonen, har jeg derfor stor forståelse for det. Jeg vil selvsagt uansett sterkt anbefale lytting også for de som følger meg videre ...

Den avsluttende adagiosatsen i symfoni nr. 9 (skrevet mellom 1908 og 1909) starter med et unisont smerteutbrudd i strykere, et utbrudd som for så vidt kan sies å foregripe hele satsens intensivt ekspressive karakter. Så møtes vi av det hymnelignende hovedtema – langsomt og dvelende – et møte i krysningspunktet mellom tilbakeholdt smerte og sødmefylt hvile. Dette hovedtema, ofte i fullt og rasende, men allikevel smektende stryker-øs – en pasjonert kjærlighetserklæring til livet parret med



Kunstens klarhet er som lyset fra en lommelykt, den får frem en gjenstand fra mørket og legger resten i et enda mer bunnløst mørke.

en like stor porsjon livssmerte, veksler satsen i gjennom med tynt orkestrerte partier i svært spredt leie – med knapt tilstedeværende musikk, mellompartier som ofte preges av tomhet og utbrenthet. Hovedtemaets tilbakeholdenhet forteller meg at alt allikevel ikke kan sies. Det som volder aller mest smerte, intetheten, må ifølge sin natur forbli usagt. Men det klinger allikevel med – som et uhørbart kontrapunkt. Mot slutten av satsen tynnes det radikalt i rekkene, og satsen dør ganske enkelt ut. Her er ingen heroisk seier, her er snarere forsoning med livets forgjengelighet – med en dertil hørende avklart ro. En forvandling av fortvilelsen over lidelse, meningsløshet og forgjengelighet, til en forsoning med livets endelighet og en paradoksal tro på livet; en avklart fortvilelse. Men satsens stemning overskrider langt det man kanskje kunne benevne «sorg». Dette er en *klagesang*. Klage er den mest radikale form for sorg, og dens tema er døden. Denne klagesangen innebærer en erkjennelse av et allmennmenneskelig her og nå. Symfoniens visdom ligger dermed i at vi bare kan befri oss fra lidelsen og livssmerten gjennom erkjennelsen av livets endelighet – via klagesangen til livet.

Den norske filosofen Peter Wessel Zapffe ville nok ha forklart både Mahlers og andres eksistensielle nervøsitet med å trekke frem sitt berømte bilde av kronhjorten med et så stort gevir at han segner under det og dør. Med andre ord: Den eksistensielle fortvilelsen er en tragisk svakhet ved menneskearten. Vi ønsker å leve evig – og vi dør. Den spanske filosofen Miguel de Unamuno, derimot, tolker denne uroen og fortvilelse på en annen måte. For Unamuno er denne fortvilelsen ved tanken på at min bevissthet skal opphøre å eksistere, nærmest et gudsbevis, et bevis nettopp på sjelens udødelighet. Den samme uro, den samme tragiske livsfølelsen som gjør Zapffe til ateist, gjør altså Unamuno til en troende. Troen er nemlig det eneste som kan demme opp for tomheten i livene våre, hvis det når alt kommer til alt, en gang ikke vil eksistere noen menneskelig bevissthet som mottar kulturen, vitenskapen, kunsten, dette gode, sanne, skjønnne,

denne rettferdigheten og alt det andre.¹⁰ For Unamuno er denne troen, eller kanskje rettere sagt, denne lengselen etter troen, en estetisk følelse. Estetikken gir lengselen form. Det betyr ikke at den tilfredsstiller lengselen til det fulle – kun i et øyeblikk, et glimt:

I kunsten søker vi faktisk en etterligning av forevigelse. Hvis ånden finner et øyeblikks ro, hvile og lindring i det vakre, om enn ikke varig bot mot dens angst, så er det fordi det vakre er en åpenbaring av det evige, av det guddommelige i tingene, og skjønnheten er ikke annet enn øyeblikkets forevigelse.¹¹

Denne ufullkomne forsoningen formidles ved Mahlers evne til å vise det ennå ikke innfridde i sin musikk, i kombinasjon med musikkens vitnesbyrd om den lidelsen den selv hviler på. Slik kan Mahlers dødsforsoning, hans avklarede fortvilelse, virke vederkvegende på de av oss som ikke makter å fortrenge livets endelighet, ved et musikalsk uttrykk som (også) uten ord formidler en lengsel som som ifølge Mahler selv «går ut over de jordiske ting».¹²

Øivind Varhøy (f. 1957) er dr.art. i musikkvitenskap fra Universitet i Oslo, professor i musikkpedagogikk ved Norges musikkhøgskole og professor II i musikkvitenskap ved Örebro universitet. Han er redaksjonsmedlem i SEGL.

Noter

- 1 I den generelle fremstillingen av Mahlers liv og musik trekker jeg i teksten veksler på en lang rekke kilder. De mest sentrale er: Bruno Walter (1969): *Briefe 1894-1962*, Alma Mahler (1949): *Gustav Mahler. Erinnerungen und Briefe*, Philip Barford (1973): *Mahler. Symphonies and Songs*, William Ritter (1910): «Tagebuchblatt», i Paul Stefan (red.): *Gustav Mahler. Ein Bild seiner Persönlichkeit in Widmungen*, og Henri-Louis La Grange (1976): *Mahler*. Ikke minst har Jarle Sørås magistergradsavhandling i musikkvitenskap *Mahler og hans musikk-syn* (1980, Universitetet i Oslo) vært til stor inspirasjon. Alle Mahlersitater i norsk språkdrakt er bl.a. hentet fra Sørås oversettelser.
- 2 Mahler sitert etter Bruno Walter (1969): *Briefe 1894-1962*, s. 131ff.
- 3 Jarle Sørå (1980): *Mahler og hans musikk-syn*. Magistergradsavhandling, Institutt for musikkvitenskap, Universitetet i Oslo
- 4 Alma Mahler (1949): *Gustav Mahler. Erinnerungen und Briefe*, s. 168
- 5 William Ritter (1910): «Tagebuchblatt», i Paul Stefan (red.): *Gustav Mahler. Ein Bild seiner Persönlichkeit in Widmungen*, s. 92
- 6 Witold Gombrowicz (2012): *Dagboken 1953-1958*, s. 274
- 7 Jf. min omtale av Élisabeth-Paule Labats bok *The song that I am. On the mystery of music* i dette nummer av SEGL.
- 8 Mahler i Bruno Walter (1975): *Gustav Mahler* (engelsk oversettelse), s. 156
- 9 Jeg har tidligere skrevet om dette i essayet «En stille susen. Tre musikalske erfaringer i en kristen kontekst», i Erling E. Guldbrandsen & Øivind Varkøy (red.) (2004): *Musikk og mysterium. Fjorten essay om grensesprengende musikalsk erfaring*. Cappelen Akademisk Forlag.
- 10 Miguel de Unamuno (2001): *Om den tragiske livsfølelsen*, s. 8
- 11 Ibid., s. 175
- 12 Mahler i Henri-Louis La Grange (1976): *Mahler*. Vol. 1



Jeg forstår ikke at det finnes, eller hvordan det skulle finnes,
ydmykhet uten kjærlighet, eller kjærlighet uten ydmykhet.
Heller ikke hvordan disse dyder kan bestå uten frigjortheten fra alt
det skapte.

Teresa av Avila: *Fullkommenhetens vei*



Trond Bjerkholt

Døden og divaen

«*It ain't over till the fat lady sings*», heter det i et kjent amerikansk uttrykk. Opera er ikke opera uten en storslagen dødsscene – eller? Trond Bjerkholt har gjort seg noen tanker om dette og har intervjuet tre fremragende sangerkolleger om kunsten å dø på operascenen.

Historisk overblikk – fra myte til sentimentalitet. *Allegro presto con spirito*

 Ved operakunstens vugge står Orfeus. Myten om sangerens makt over døden appellerte sterkt til de første operakomponistene i renessansen – Peri, Caccini, Monteverdi. Monteverdis *L'Orfeo* regnes ofte som den første egentlige opera, og har fortsatt en plass på repertoaret. Fra de påfølgende hundre år kjenner vi mer enn tyve verker over dette temaet (Sternfeld 1993).

I den greske myten blir den sørgende Orfeus, som har tapt sin Evrydike, revet i hjel og halshugget av berusede bakkantinner. *L'Orfeo* ble bestilt av hertugen av Mantova til karnevalsfestlighetene i 1607, og librettistene gjør en vri på historien idet de tillater de elskende å gjenforenes ved en guddommelig inngripen. Kor og happy end, *lie-to fine*. Dette har med operaens sosiale funksjon å gjøre. 1600-tallsopera inngikk gjerne som ett av flere festlige innslag ved statsbegivenheter, og det gjaldt å bygge opp

under den fyrstelige persons autoritet og beholde den gode stemningen. Festen skulle jo fortsette.

Ingen døende diva altså; og dette fortsetter på 1700-tallet. Barokkens opera hyller den gode og vise kongen. *Opera seria* har sin glanstid fra 1710–1770, sammenfallende med kastratsangernes storhetstid, og er handlingsmessig preget av barokkens litterære konvensjoner. Århundrets fremste librettist er Pietro Metastasio (1698–1782), hvis blomstersprog og intrikate metaforer dekker over en handling som tikker som et mekanisk urverk. I Händels *Porro, re dell'Indie* (1731) tilgir Aleksander den store bedragere og snikmordere til høyre og venstre så de slutter seg til hyldningskoret. Selv oratoriet *Jephtha* (Dom 11,1–40) er i Thomas Morells tekstbearbeidelse utstyrt med happy end! Også Shakespeares tragedier ble på 1700-tallet omskrevet så Hamlet kunne gifte seg med Ophelia og bli konge av Danmark.

Revolusjonene i 1789 og 1830 endrer alt dette. Operaen blir apoteosen av borgerskapets *smag*. Etter 1830-revo-

lusjonen bestemte staten seg for at den har ansvar for å drive opera. Litteraten Louis-Désiré Véron kjøpte retten til å drive Parisoperaen og tjente en formue på det, både ved å stikke statssubsidier i egen lomme og ved blant annet restaurant- og casinodrift i tilstøtende lokaler. Å gå i operaen er – den gang som nu – ikke bare å gå i operaen! Véron utnevnte stolt operaen til «borgerskapets Versailles» (Rosen 1995), men kunne med samme rett ha kalt den «borgerskapets Bastille». De nye dramatiske idealene, *grand opéra*, omfatter både revolusjonær iver, patos og død, men kniven er av gummi og blodet er ketchup. Det er ikke behov for noen happy end, og slett ikke for noen bekreftelse av kongemaktens gloria; borgerskapet nyter tvert imot å sitte i mørket og sippe litt. Kastratsangernes tid er over, og diva-kulten erstatter giljotinen.

Både i operaen og på talescenen beundres de tragiske heltinner som Sarah Bernhardt og Pauline Viardot-Garcia (som forøvrig også komponerte). Mot slutten av 1800-tallet ble *fine tragico* et like ufravikelig krav som *lieto fine* hadde vært det. Den toneangivende librettist er Eugène Scribe (1791–1861), en viktig forløper for blant andre Ibsen i sin bruk av retrospektiv teknikk der (borgerlige) helter og heltinner konfronteres med fortidens misgjerninger. Den ene sensasjonelle avsløring og konfrontasjon fører til den neste, dører springer opp på feil tidspunkt, brev forbyttes, og alt tilspisser seg i sluttscenen. Scribe leverte libretti til bl.a. Meyerbeer, Auber og Verdi.

Man fortsatte praksisen med å endre på berømte, «kanoniske» verker i tråd med skiftende idealer; man lot gjerne Mozarts *Don Giovanni* ende med anti-heltens voldsomme død i stedet for den muntre-moraliserende sekstetten. Don Giovanni representerer for øvrig en type outsider som vi kjenner fra den romantiske operalitteraturen gjennom Verdis Manrico og Violetta til Wagners halvt overnaturlige protagonister – og Brittens Peter Grimes (1945). Skikkelser samfunnet ikke kan integrere, som til slutt ikke har annet valg enn å dø – noe som kan forstås som triumf eller tragedie. Operaen bekrefter alt-

så igjen det bestående samfunns stabile harmoni (uten kongemakten). Dem vi ikke kan bruke, kvitter vi oss med. Borgerskapets giljotin.

Man kan altså si at operakunsten beveget seg fra tragikomedie til sentimentalitet – uten virkelig å nå det tragiske. Dirigenten Wilhelm Furtwängler gjør seg følgende tanker om dette: Musikken er ikke i stand til å oppnå «tragisk katarsis», da dens vesen er *glede*. (Orfeus' hode slutter ikke å synge bare fordi det blir hugget av!) I en tragisk opera er det teksten, ikke musikken som er tragisk. Stemninger av kamp, sorg og konflikt må være forbigående, for i musikken har ikke det tragiske element den samme makt til å skape katarsis, i Aristoteles' forstand, som i poetisk tragedie. «Trist» musikk er sentimental, ikke tragisk – symfonier som Tsjajkovskijs *Pathétique* eller Mahlers niende kan være gripende å lytte til og vekke sterke følelser, men den rensende katarsis uteblir. Siste ord i musikken må være gledens. Talende nok er sørgemarsjen annen, ikke siste sats av Beethovens *Eroica*-symfoni.

Idéen om en nødvendigvis uløst spenning mellom musikk og handling i opera er blitt tatt opp igjen av bl.a. den feministiske kritikeren Carolyn Abbate. Sieglinde, som dør tragisk midtveis i Wagners «Ring»-syklus, får allikevel det siste ord i finalen: mens Valhall brenner, intonerer orkesteret jublende hennes ledemotiv. Tekst-Sieglinde er tragisk; musikk-Sieglinde står igjen som operaens seirende overlever. Wagner er i nærheten av å oppnå en ekte tragisk katarsis nettopp idet musikken, overpersonlig og livsbekreftende, transcenderer de handlende personers små individuelle lidelseshistorier. I Wagners tenkning smelter forøvrig død og seier sammen, som i Isolde's *Liebestod*. For kristne er jo dette ikke en ukjent sammenkobling.

I senromantisk opera blir det for øvrig mer og mer uklart hva hovedpersonene egentlig dør av. Wagners Elsa, Isolde og Kundry synker avsjelede til jorden uten ytre dødsårsak. Richard Strauss' Elektra danser seg i hjel i pur glede. De dør i en paroksysme av følelse.¹ Roman-

tikkens høyeste potens nås idet livet blir for sterkt til å leves. Så var det slutt. Veien videre fører enten til uspiselig modernisme (Schönberg) eller ferdigtygd kommersialisme (Disney).

Det 20. århundres musikk er en meditasjon over tapet av de trygge rammene som både tonaliteten og det borgerlige konsertformatet ga. Kunsten bærer det triste budskapet om kunstens umulighet, og dekonstruert (knust) kunst føles som det mest adekvate uttrykk. Oppløst maleri og fragmentert musikk. Følelsen av tap og isolasjon som av historiske årsaker dermed preger det 20. århundres kunst, gir en dobbeltbunn når verkets tema også er døden. En tragisk-ironisk komponist som Richard Strauss, visste hva han gjorde da han i 1948 skrev sine *Vier letzte Lieder* der ikke bare sangeren, men hele den vestlige kunstmusikken dør på utpust.

Den tragiske livsfølelse er umulig når mennesket ikke lenger har etiske valg, og det genene ikke bestemmer for oss, bestemmer reklamen. Men opera er også den humanistiske kunstform par excellence, skapt i renessansens Firenze. Ingen kunstform gjør mennesket større. I et lite pust fødes sangstemmen og himmelen åpnes. Hvorfor tenker da så mange at opera bare er glitter og fjas? Kanskje ikke «bare» glitter og fjas. Kanskje det er Gud som ler.

Solveig Kringlebotn – diva og drapsmaskin. *Scherzo amabile*

Vår internasjonalt berømte sopran Solveig Kringlebotn har dødd hundrevis av ganger i løpet av et langt liv på scenen. Hennes debutrolle ved Den Norske Opera i 1989 var riktignok Musetta i *La Bohème*, som ikke dør men bare knekker skohælen. (Men gjett om hun hyler ...).

Jeg møter Solveig til en samtale på Kunsthøgskolen i Oslo, der hun underviser operastudenter.



Vår internasjonalt berømte sopran Solveig Kringlebotn har dødd hundrevis av ganger i løpet av et langt liv på scenen.

Her minner hun meg på at hun både har dødd og drept – i *Lady Macbeth fra Mtsensk* dreper heltinnen sin mann, sin svigerfar, sin rivalinne og til slutt seg selv, i *Jenufa* drukner hun sin stedatters barn av mørke matriarkalske grunner. Som kvinne i opera er man ikke nødvendigvis passiv – opera var tvert imot et område der kvinner tidlig kunne gjøre selvstendige karrierer og frigjøre seg fra samfunnets stengsler, både privat og på scenen.

Nyere forskning har vist hvordan flere av 1800-tallets mest kjente operaer (Massenet, Bizet) langt på vei var samarbeidsprosjekter mellom komponist, tekstforfatter og sangere og andre interesserte – til de grader at divaen gjerne signerte partituret sammen med komponisten (Henson 2015). At komponisten så ofte føler at han må ta livet av sopranen, er altså ikke nødvendigvis noe

uttrykk for kvinnefrykt og -hat! Opera tillater oss å konfrontere de store og evige temaene, og politisk korrekte skrupler bør ikke hindre oss. «Liv og død og

sjalusi», konstaterer Solveig med et strålende smil. Publikum får være anonyme i mørket, føler seg alene med det som skjer på scenen, og tør å slippe følelsene til. «Propp-løs», kaller hun det og viser med en gest hvordan hun trekker korken ut av brystet så følelsene får strømme.

Er det en død hun husker bedre enn andre? Litt uventet er det ikke en av de klassiske divarollene med krone og slep Solveig trekker frem, men Alban Bergs tolvtoneopera *Wozzeck* etter Büchners skuespill. Solveig sang den kvinnelige hovedrollen som Marie i Brussel i 2008. «Hennes svakhet og sårbarhet er rørende», skrev engelske *The Guardian*. Hun er en medrivende formidler med et lys levende ansikt midt i de teknisk vanskeligste passasjer. Hvordan går det an? «Sangen fødes av teksten og spillet, det er ikke sånn at vi synger først og fremst og så legger til litt skuespill her og der.» Ikke for Solveig, i alle fall. «Det skal koste alt. Man blir tappet for krefter.

Å dø flere ganger om dagen – det får meg til å reflektere over at vi ikke er her for alltid, og at det finnes mange måter å dø på ... I slike perioder er det viktig å passe på å ha det hyggelig også!» Ikke minst var det en teknisk utfordring å ligge død på scenen gjennom en hel akt uten at publikum kunne se at hun pustet. Scenelivets *praxis* gir ikke alltid rom for eksistensielle bekymringer, men «det var ordentlig jord, ordentlig vann. Jeg ble skitten og våt og kald, og kunne høre publikum snufse ute i salen – det var som å være i min egen begravelse.»

Solveig regner seg ikke som troende, men er heller ikke redd for å dø – «det er like naturlig som å fødes». Og hun har tillit til at døden ikke er en slutt, men en ny begynnelse. «Vi som jobber med kunst – vi har hele tiden det usynlige like foran oss – nær oss. Vi må jo tro at det er virkelig. Ellers kunne vi ikke drive med dette.» Et nytt strålende smil og en klem, og Solveig går for å gi budskapet videre.

Hege Høisæter – lyset i den mørke stemmen.

Adagio con molto espressione

«Jeg er for ambivalent til å være en god sanger», sier Hege Høisæter. Hun har siden 2004 vært blant Den Norske Operas faste solister og høstet ros for sin store innlevelse og sceniske nærvær i roller fra Monteverdi og Mozart til Berg og Ligeti. Hun arbeider med et alvor og en grundighet som får en til å tenke på Dietrich Fischer-Dieskau. «Det blir for mye tanker og tvil. Jeg kan liksom ikke bare – *whoosh*.» Heldigvis.

«Jeg elsker det rommet som det store Alvoret gir», sier hun om tittelrollen i Glenn Erik Hauglands hevnopera *Rebekka*. «Det gjaldt å slippe seg dypest ned – helt ned.» Å skape dette andaktsrommet innenfor rammene av en konvensjonell kunstform som opera, kan være en utfordring. Og det er interessant at både Solveig og Hege, ulike som de er, velger å trekke frem verker som er enten eldre eller nyere enn standardrepertoaret. «Det er der du finner oppriktigheten», sier Hege. «Før og etter. Mon-

teverdi – eller Alban Berg. Det imellom er litt sentimental.»

Med en far som var kreftspesialist, fikk Hege tidlig et forhold til døden. Runden til de døende pasientene var et fast innslag på julaften. Som tenåring fungerte hun som en slags uformell pasientvenn i samarbeid med nonnene ved St. Paul i Bergen. Hun minnes bestemoren som døde da Hege var ti (og som av religiøse grunner ikke ønsket livsforlengende behandling). «Nå vet hun noe som ikke vi vet», tenkte tiåringen der hun sto ved graven. Tanken på døden forsterker livsopplevelsen (noe alle som har sett Hege på scenen forhåpentligvis er blitt smittet av) og holder nysgjerrigheten ved like. Hva er døden egentlig? Hva er det som venter?

Sentimentalitet har ikke noe med døden å gjøre, mener Hege og viser til sine egne erfaringer med kreftsyke: «De er ikke sånne følelsesfontener.» Sentimentalitet er angst for virkelig å nærme seg (og utelukker derfor ikke grusomhet). Hege likte dårlig at Puccinis *La Bohème* i Stefan Herheims regi ble lagt til et moderne kreftsykehus. «Folk som virkelig er døende, uttrykker seg ikke på den måten. Det virker nærmest respektløst.» Puccinis stiliserte dødsscene og den realistiske døden på kreftavdelingen har hver sin estetiske gyldighet, men når man prøver å gjøre begge deler samtidig, blir summen null. Puccinis musikk sentimentaliserer scenebildet, som igjen forflater konseptet.

Hege har også dødd for egen hånd på scenen, bl.a. som Ottavia i Monteverdis *L'incoronazione di Poppea* og Gräfin Geschwitz i Alban Bergs *Lulu*. «Det er mer maskuline og proaktive rollefigurer – typisk mezzosopran.» Ottavia er en morderisk intrigant fra romersk keisertid, Geschwitz en lesbisk grevinne fatalt forelsket i den vakre Lulu. I divarollen Carmen har hun derimot, avhengig av regi, blitt både knivstukket og skutt. «En femme fatale som får sin fortjente straff.» Døden er her mer bekrefteende enn utfordrende, slik operagenren i det hele tatt kan være det. Døden er velregissert og veloppdragen; vi applauderer den og går hjem.

Er det det kristne idealet om «en god død» som lever videre innen rammene av en meget konservativ kunstform, eller en borgerlig ufarliggjøring og sentimentalisering av døden, en velbehagelig sovepute? Når døden blir vakker og heroisk og opphausset av musikk, er det ikke da lettere for oss å akseptere eller endog glorifisere urettferdighet, undertrykkelse og krig? Regissøren Stefan Herheim har prøvd å problematisere det underlige faktum at vi går i operaen og betaler billett for å se noen dø – i hans oppsetning av *Madama Butterfly* nekter heltinnen å begå selvmord, så fortørnede representanter for publikum gjør det for henne ...

Hege siterer den tyske sangpedagogen Helene Ziebarth: «Å synge klassisk, med riktig teknikk, er en offentlig meditasjon.» Det er en åndelig opplevelse, en høytid for tilhørerne. Det viktigste «budskapet» i opera blir sånn sett selve stemmebruken! Å høre klassisk sang balanserer chakraene dine.² (Derfor skal du helst ha alle stemmetyper, fra sopran til bass, i en opera – for den åndelige balansens skyld.)

Spørsmålet «er opera bare fjas eller er det alvorlig?» blir vanskeligere å besvare jo lenger man snakker med Hege.

Hege har fulgt opp sin fascinasjon for døden med studier av nær døden-opplevelser i både vestlig og østlig tradisjon. En gang hadde hun selv noe i nærheten av en nær døden-opplevelse, da flyet hun var om bord i måtte gjennomføre en risikabel nødlanding. «Jeg satt og tenkte at om et sekund er jeg kanskje ikke til mer.» Landingen gikk bra, og kort tid etter ble hun gravid, uten at dette var planlagt. «Det var som om den opplevelsen gjorde at kroppen min tok et valg. Et grep etter udødelighet – eller i alle fall noe ut over mitt eget liv.»



Vi som jobber med kunst – vi har hele tiden det usynlige like foran oss – nær oss. Vi må jo tro at det er virkelig. Ellers kunne vi ikke drive med dette.

(Solveig Kringlebotn)

Henrik Engelsen og Peter Grimes – eller Peer Gynt. *Finale. Allegro robusto*

Når det er snakk om død og musikk, kommer man ikke utenom Benjamin Britten (1913–76). Den engelske komponistens problematiske forhold til sin egen homoseksualitet ga seg utslag i nostalgisk lengsel etter barndommens uskyldige lykkeland og på den annen side en fascinasjon for døden i verker som *Death in Venice* og *War Requiem*. Kanskje aller tydeligst i spøgelsesoperaen *The Turn of the Screw*, der et ulykkelig kjærlighetspar fra hinsiden forfører to barn i døden.

Og når vi er inne på Britten, er det nærliggende å veksle noen ord med Henrik Engelsen, som sangtittelrollen i *Peter Grimes* ved Den Norske Opera i 2011, hans kanskje mest gripende tolkning noensinne. *Peter Grimes* er fortellingen om en fisker som mishandler sine unge læregutter, blir lagt for hat av bygdesamfunnet og til slutt tar sitt eget liv. Henrik røper at han baserte tolkningen på sin egen far. Faren var ikke brutal som Grimes, men en stolt mann som stilte

høye krav til seg selv og andre, og som aldri gikk inn for å tekkes flertallet. En som kunne vekke både beundring og frykt. Sittende ved bordet i Operaens kantine demonstrerer Henrik farens kroppssprog – tungt, farlig, som en naturkraft – «akkurat sånn sto han og styrte båten». Slik skulle det gjøres og ikke annerledes. Det kunne være tøft, forteller han, å være med far i båten – ikke et ord ble sagt ut over det som var nødvendig for at gutten skulle lære håndverket. (Henrik er fortsatt glad i sjøen og har båt, hvis noen var bekymret.) Operaen ender med Grimes' død – en reintegrert Grimes ville vært like absurd som en reintegrert Ødipus. Men i musikken er det landsbyfolket som får det siste ord. Og havet.

Den operaen som fremfor noen handler om døden, ifølge Henrik, er – litt overraskende – Massenets *Wert-*

Døden og håpet

her (1892), etter Goethes brevroman. Den overfølsomme Werther som tar sitt liv på grunn av ulykkelig kjærlighet, ble et ikon for den tidlige romantikken, men det gikk over hundre år før Massenet skrev sin opera – i et helt annet klima. Librettoen har imidlertid beholdt Werthers ord om at døden er som et forheng, vi må dø for å finne ut hva som er på den andre siden. «Å løfte forhenget og gå inn bak det, det er alt.» Denne nysgjerrigheten er det som driver Werther i døden, kjærlighetshistorien med Charlotte er bare et påskudd. «Werther var ikke deprimert; han var positivt fascinert», sier Henrik. Det ser ut som om Furtwängler får rett i at et musikalsk verk nødvendigvis er bejaende!

«Opera, javel», sier Henrik til slutt grunnende, «men ... Bach. Der har du en komponist som har forstått døden. Gleden over å dø. Komm, süsßer Tod. Himmelen.»

Trond Bjerkholt er utdannet bibliotekar og sanger, og er ansatt i Den Norske Operas kor.

Litteraturliste

- Abbate, Carolyn: *Unsung voices* (Princeton: University Press 1996)
Furtwängler, Wilhelm: *Gespräche über Musik* (Berlin: Schott 1993)
Gossett, Philip: *Divas and scholars* (Chicago: University of Chicago Press 2006)
Henson, Karen: *Opera acts* (Cambridge: University Press 2015)
Johnson, Victoria (ed.): *Opera and society in Italy and France from Monteverdi to Bourdieu* (Cambridge: University Press 2007)
Rosen, Charles: *The romantic generation* (Cambridge: Harvard University Press 1995)
Sternfeld, F. W.: *The birth of opera* (Oxford: Clarendon 1993)

Noter

- 1 Paroksysme kan bety både voldsomt forsterket sykdomsfall, voldsom opphisselse, eller raserianfall. (Red.anm.)
- 2 *Chakra*: fra sanskrit, betyr *hjul*. Chakra ses som kroppens energisentre i hinduistisk tradisjon. (Red.anm.)



Det er merkelig hvor lidelsesfull denne kjærligheten er.
Hvor mange tårer, botsøvelser og bønner koster den ikke!
Med hvilken iver anbefaler ikke et menneske som huser en slik
kjærlighet, objektet for sin kjærlighet i alle sine forbønner som hun
tror kan gi hjelp fra Gud. Og så brennende er hennes lengsel at
hun ikke kan være lykkelig om hun ikke ser at hennes elskede gjør
fremskritt.

Teresa av Avila: *Fullkommenhetens vei*

Minnetavle/epitafium over fogd Claus Bastianssøn Stabell og hans hustru Margrethe Olufsdatter Hoff, fra Skedsmo kirke, Akershus, 1648; nå på Norsk Folkemuseum. Foto: Norsk Folkemuseum.



In memoriam

Å minnes de døde

Forskningsprosjektet *Death in Early Protestant Tradition* (2010–2014) ved Universitetet i Oslo har de siste årene undersøkt brudd og kontinuitet i tro og tenkning, i religiøse og kulturelle praksiser knyttet til døden og de døde i løpet av 1500- og 1600-tallet. Hovedvekten har vært på den lutherske helstaten Danmark-Norge. Prosjektet ble presentert i SEGL i 2012 ved de to prosjektforskerne Eivor A. Oftestad og Kristin B. Aavitsland. I denne artikkelen oppsummerer de kort hvordan premissene for å minnes de døde har endret seg fra den gang til i dag. Den store endringen skjedde ikke først og fremst med reformasjonen på 1500-tallet, men med sekulariseringen på 1900-tallet.

Hvor er de døde, og hvem minnes dem?

SEGL Da statsminister Jens Stoltenberg holdt minnetalen over ofrene for terroren 22. juli 2011 i Oslo domkirke, formulerte han en forestilling om død og minne som antagelig er temmelig representativ i Norge i dag. Stilt overfor den bunnløse sorgen over ung og brå død, gjentok Stoltenberg flere ganger at de døde er *borte*. «Nå er han død. Borte for alltid. Det er ikke til å begripe.» Stoltenberg ga ord til det som trolig er premisset for tenkningen om døden i vår kultur: at de døde er borte, og at de etterlatte er henvist til å sørge og minnes. Minnet om de døde er det eneste som er igjen og det som utgjør deres liv etter døden: De «lever videre i minnet», sier og skriver vi ofte. Men hva betyr det? Hvem er det som minnes, og hva er *minne*?

Ulike forståelser av begrepet «minne» gjennom historien viser til forskjellige måter å tenke om de dodes forhold til de levende. Mens «minne» i dag er betinget av fravær, av at den som minnes, er borte, var begrepet

tidligere betinget av en form for nærvær. I den kristne historien er det først og fremst håpet om oppstandelsen og det evige liv som har preget forholdet til de døde. Dette har betydd at kristne ikke forstår døden som en endelig avslutning, men snarere som en inngang til en annen dimensjon. Derfor er de døde ikke borte, men eksisterer et annet sted.

Den kristne minnekulturen i senantikken og den tidlige middelalderen var dypt preget av det antikke samfunnet den vokste frem i, hvor det både var viktig å ære de døde og henvende seg til dem for å påvirke deres tilstand i etterlivet.¹ Samtidig ser vi at det «å minnes» de døde får en helt spesiell funksjon for de kristne i den fremvoksende liturgien, i ritualene for begravelse, i helgenkulten og ellers når de døde blir nevnt. I evangeliens fortelling om Jesu død på korset sier røveren som henger på hans venstre side: «Husk på meg når du kommer i ditt rike.» Røveren ber Guds sønn huske på ham, ha ham i minnet. Denne lille scenen illustrerer et poeng som blir

viktig gjennom hele den kristne tradisjonen: Det er først og fremst Gud som skal huske på de døde. Å minnes de døde har fremfor alt betydning å holde dem frem for Guds evige minne. I noen av middelalderens liturgiske tradisjoner kommer dette til uttrykk ved at navnene både på levende, helgener og vanlige avdøde ble lest opp i forbindelse med messeofferet på alteret. Listene med navn var skrevet opp på tavler, såkalte *diptyker*, som ble båret frem til alteret og noen ganger risset inn i alteret selv.² Denne praksisen uttrykker tanken om at levende og døde, rituelt representert ved navns nevning, til sammen utgjør et kollektiv som er på vei mot det samme mål. Det er ikke minnet om enkeltindividene som fremheves, og opplesningen av listen med navn er heller ikke forbønner for en individuell frelse.

I den tidlige middelalderen fantes det en forestilling om de dodes kollektive mellomtilværelse, et foreløpig, behagelig og oppkvikkende hvilested, et *refrigerium interim*, der de rettfærdiges sjeler oppholdt seg i påvente av dommedag og kjødets oppstandelse.³ Disse forestillingene endret seg over tid, slik Jacques Le Goff har vist i sin bok om skjærsilden, *La naissance du Purgatoire*, og Philippe Ariès i sin bok om døden, *L'Homme devant la mort*. Når den teologiske jus i løpet av 1100- og 1200-tallet etablerer skjærsilden som et slags hinsidig botsfengsel, blir ideen om et *refrigerium interim* for de rettfærdige selvfølgelig overflødig. Kirkens lærere samles etter hvert om at de rettfærdige (helgenene) får direkte adgang til Gud umiddelbart etter døden, mens den midlertidige innretningen, nå forstått som skjærsilden, blir beholdt den store «middelklassen» – alle som verken er helgener eller riktig gjenstridige syndere.⁴ Dermed oppgis etterhvert forestillingen om en kollektiv mellomtilstand og erstattes av ideen om en individuell, smertefull renselsesprosess, tilpasset den enkeltes skyld



De døde ble altså ikke borte med reformasjonen. De var, som før, et annet sted. Ettersom frelsen ble regnet som sikker, ble de (kristne) døde plassert i himmelen, og skjærsilden kunne «avvikles».

gjennom jordelivet. Dette var en tanke som tydeligvis var forbundet med frykt – noe fremveksten av avlats-systemet i senmiddelalderen viser. Menneskene var redd for sin egen og sine kjæres skjebne etter døden. Det å minnes de døde ble derfor gjenstand for en merkantil forhandling. Man betalte penger for å sikre at eget navn ble nevnt i messen, slik at man kunne håpe på en nådig behandling når ens minne slik ble holdt frem for Guds hukommelse. Man kunne også betale for å befri sine avdøde slektninger ut av skjærsilden ved hjelp av kirkens forbønn.

Martin Luther og de protestantiske reformatorene på 1500-tallet konfronterte redselen for skjærsilden og dommen ved å argumentere for at frelsen er sikker for alle som tror på Kristus. Hele apparatet for forhandling om hinsidig frelse var derfor overflødig og måtte avvises. Men det grunnleggende premisset for den kristne minnekulturen forble det samme: tanken om at de døde var på vei mot den himmelske tilværelsen med Gud.

De eksemplariske døde

De døde ble altså ikke borte med reformasjonen. De var, som før, et annet sted. Ettersom frelsen ble regnet som sikker, ble de (kristne) døde plassert i himmelen, og skjærsilden kunne «avvikles». Samtidig førte den protestantiske frelsesvissheten til endringer i måten de døde ble minnet på. Siden man var overbevist om at de allerede var i Guds minne, trengte de ikke lenger de levendes forbønn. De dodes navn ble tatt ut av liturgien, og rekviemessen ble avskaffet – fordi de levende ikke kunne gjøre noe fra eller til for å påvirke deres etterliv. Istedenfor å nevne de dodes navn når man ba, skulle man stole på at de var hos Gud. Vi kan kjenne dette igjen fra vår nære fortid. Da våre protestantiske besteforeldre

ramset opp alle de hadde omsorg for i sin aftenbønn, ble aldri de døde nevnt. I den protestantiske kulturen var ikke bønnen lenger noe sted for å minnes dem, fordi hensikten med å minnes var endret. Når de døde skulle minnes, var det ikke lenger for å be Gud huske på dem, men for selv å huske dem med takknemlighet og holde dem frem som eksempler. Denne endringen er slående tydelig i kirkeutsmykningen. Minnebilder i middelalderen, for eksempel på gravstein, viste gjerne den avdøde i ydmyk bønn, med blikket rettet mot Maria med barnet eller den tronende Kristus, og med en klar appell til betrakteren om å gå i forbønn for seg (*ora pro me*) (ill. 1).⁵ Den viktigste retoriske oppgaven til denne formen for minneportrett var å overbevise om den avbildedes fromme sinnelag. Den protestantiske kulturen, særlig i det lutherske Danmark-Norge, videreførte denne tradisjonen og utviklet den til en strengt konvensjonsbundet, særpreget form for minnebilder eller epitafieportretter av embetsmenn og deres familier, som ble hengt opp i kirkenes offentlige rom. Disse samfunnsstøttene var i likhet med sine middelalderske forgjengere også avbildet som fromme og gudfryktige, men blikkretningen ble etterhvert endret. De portretterte på senmiddelalderens og de tidlige etterreformatoriske minnebilder er alltid avbildet med blikket festet på Kristus eller Maria, men utover på 1500- og 1600-tallet vender de seg istedenfor mot betrakteren. Adelsfolk, offiserer, fogder, men fremfor alt prester, og deres koner og store barneflokker, betrakter oss fra kirkeveggene med et uttrykk av fattet rolighet i møte med dødens realitet (ill. 2). Kristus på korset, oppstandelsen eller dommens dag utgjør gjerne en del av komposisjonen, men helst i bakgrunnen. Den korsfestede blir det de avbildede bokstavelig talt har i ryggen; det som garanterer deres visshet om frelsen i det hinsidige. Fremstilt



De døde som manglet et godt navn og rykte og derfor ikke burde etterlignes, var egentlig ikke verdt å minnes, og hadde heller ingen plass i den protestantiske minnekulturen. Det samme kan sies om dens sekulære arvtager, den humanistiske minnekulturen,

som rolige, verdige og gudfryktige borgere løftes mennene og kvinnene på minnebildene frem som forbilledlige kristne. Minnekulturens retorikk endrer seg altså fra appell om forbønn til en instruks om etterlevelse.⁶

Ny genre i en endret minnekultur

I tillegg til minnebildene eller epitafieportrettene oppsto det en ny litterær genre i den endrede kristne minnekulturen; den protestantiske likprekenen eller minnetalen. I tråd med forkynnelsen om frelsesvisshet ved den sikre troen, hadde likprekenen som teologisk oppgave å proklamere at den avdøde var blant de frelste i himmelen ved å «dokumentere» den avdødes tro. Likprekenen var derfor ikke et minne om fortiden, om en person som ikke lenger fantes, men snarere et siste ord som skrev

den avdødes navn inn i livets bok. En typisk likpreken fra 1500-tallet kunne avslutte med «Klokken tre om ettermiddagen ble han hentet av englene og brakt til sin himmelske far».

Et illustrerende eksempel er likprekenen over den danske adelsmannen Anders Bing, som døde i 1589.⁷ I denne teksten diskuterer predikanten Hans Lauridsen meningen med å begrave den døde. Han fastslår at begravelsespraksisen består av to ting – nemlig det som angår legemet eller liket, og det som angår minnet, den avdødes gode navn og rykte. Når det gjelder legemet, er det å begrave liket en stadfestelse av troen på oppstandelsen og den siste gode gjerning man kan gjøre mot den avdøde. Når det gjelder minnet, handler det om omsorgen for den avdødes ettermæle. Dette har erstattet bønnen for den avdødes sjel. Lauridsen sier at et godt rykte ikke er mulig å kjøpe for penger etter at man er død, men må bygges opp mens man lever. Det er betinget av et liv i tro og med en god samvit-

tighet. Å holde frem den avdødes gode navn og rykte og å lyse fred over hans minne er å avlegge et vitnesbyrd om den avdødes tro. Sammenhengen mellom den avdødes liv på jorden og hans tilstand etter døden demonstreres dermed gjennom likprekenen. Lauridsen konkluderer: «Dette ryktet og gode navn gjør oss udødelige.»⁸ Likprekenen over Anders Bing ble trykket nesten to generasjoner etter at reformasjonen ble innført i Danmark-Norge i 1536. Denne nye litterære genren kan antagelig beskrives som den viktigste formidlingen av udødelighet i den protestantiske minnekulturen.

Som Hans Lauritsens argumentasjon viser, utelukker reformasjonens tenkning om de døde dem som ikke dugar som forbilder. De døde som manglet et godt navn og rykte og derfor ikke burde etterlignes, var egentlig ikke verdt å minnes, og hadde heller ingen plass i den protestantiske minnekulturen. Det samme kan sies om dens sekulære arvtager, den humanistiske minnekulturen, som mange velger å forholde seg til i dagens post-kristne Norge. Både i gammellutherske og human-etiske begravelser er minnetalen seremoniens kjerne, og de gode og oppbyggelige minnene er i fokus. Mislykkede døde med elendige, onde eller ynkelige liv utfordrer denne måten å håndtere de døde på. For hvordan skal man gi deres liv og død mening? Den protestantiske minnekulturen tilbød ikke noe tydelig svar på dette spørsmålet, like lite som den postkristne humanistiske minnekulturen gjør det.

Bruddet med fortiden

I dag er det arkaiske uttrykket «jeg lyser fred over hans/hennes minne» gjerne brukt som avslutning på taler i minnesamvær. Uttrykket brukes også ofte i avisenes nekrologer, som er en moderne videreføring av 1500- og 1600-tallets trykte likprekener. Det er et slags relikt, en levning fra en tid da minnet var noe mer enn det vi måtte huske fra et avsluttet liv på jorden. Når begrepet «minne» ble brukt i de tidlig protestantiske likprekene-

ne, hadde det en funksjon som ikke var løsrevet fra den avdøde. Man tenkte at den avdøde fremdeles eksisterte, om enn ikke blant oss etterlatte på jorden.

I den klassiske kulturhistorien om døden, «*L'Homme devant la mort*», sier den franske historikeren Philippe Aries at man må studere et tidsspenn på kanskje tusen år hvis man skal se etter grunnleggende endringer i menneskers forhold til døden. Med et slikt langt historisk perspektiv blir det klart at det store bruddet i vår nord-europeiske kulturtradisjon ikke finner sted ved 1500-tallets overgang fra katolsk botsforståelse og skjærsild til protestantisk «troen alene». Det store bruddet ligger derimot frem mot vår egen tid, antagelig mot slutten av det 20. århundre. Forholdet til døden og de døde er grunnleggende endret først når det den toneangivende del av befolkningen ikke lenger tror på den klassisk kristne forestillingen om et liv etter døden, når majoritetskulturens premisse er at de døde er *borte* og minnet om dem kun eksisterer i etterkommernes tanker én eller to generasjoner etterpå.

Eivor A. Oftestad er kirkehistoriker og forsker ved Det teologiske menighetsfakultet, Oslo, og fast skribent i *Vårt Land*.

Kristin B. Aavitsland er kunsthistoriker og professor i middelalderkultur og kirkehistorie ved Det teologiske menighetsfakultet, Oslo.

Begge er fra høsten 2015 involvert i forskningsprosjektet *Tracing the Jerusalem Code: Christian Cultures in Scandinavia*.

Noter

- 1 Se for eksempel Peter Brown, *The Cult of the Saints* (Chicago: Chicago University Press, 1981)
- 2 For utviklingen og endringen av denne praksisen i de vestlige liturgiene, se Philippe Ariès, *The Hour of Our Death* (New York: Vintage Books, 1981).
- 3 Kristin B. Aavitsland, «In sinum Abrahae. Romanske forestillinger om paradiset og sjelens vei dit», i Liepe & Aavitsland (red.), *Memento mori. Døden i kirkekunstens billedverden* (Oslo: Novus, 2011), s. 64–80.
- 4 Le Goff 1984 (1981): 343–349.
- 5 Hand: 2006
- 6 Se Martin Wangsgaard Jürgensen, «Grav og gravminde – sorg og savn: Nogle overvejelser omkring det protestantiske epitafium», *Norsk Teologisk Tidsskrift* 01/2009, s. 23–42.
- 7 Hans Lauridsen, *En Predicken aff Den 39. Psalme, som skede vdi Erlic, Velbyrdig Mands, Salig Anders Bings Begræffuelse i Varbiørgs Slotz Sognekircke den 11. Ianuarij Anno 1593 / aff Hans Lauritzsøn* (København: Matz Vingaard, 1593). Eivor A. Oftestad diskuterer denne prekenen bl.a. i « '... slå ihjel denne syndige kropp, men bevar dog min fattige sjel.' Lidelsens religiøse funksjon i Niels Palladius' dødsforberedelse (1558) og i samtidige likprekener», *Teologisk Tidsskrift* 1, 2015, 4–22.
- 8 Hans Lauridsen, 1593, f. Diii v



Dronning Christina av Sveriges gravmonument i Peterskirken

Gravmonumentet til dronning Christina av Sverige (1626–1689) befinner seg omtrent rett innenfor inngangen til Peterskirken i Roma, til høyre, på den første pilaren av det nordre sideskipet. Christina er en av svært få kvinner som er gravlagt i St. Peters basilika. Hvem var denne svenske dronningen, og hvorfor ble hun gravlagt i Peterskirken, i selskap med helgener og paver?

STE Christina var datteren til Gustav II Adolph Vasa (1594–1632), den store militære strategen, hærføreren og protestantenes heltekonge, kjent som «løven i fra nord» under tredveårskrigen (1618–1648). Da Gustav Adolph døde på slagmarken i Lützen en tåkete novembermorgen i 1632, ble Christina, som knapt hadde fylt seks år da dødsbudskapet nådde Stockholm, utropt til dronning av Sverige. Arvelig monarki var en forholdsvis ny statsform i Sverige, innført i 1544 av Gustav I Vasa (1496–1560), som også hadde introdusert protestantismen i 1527. Det ble kamp om tronen etter Gustav Is død, og for å trygge monarkiet ble kvinner gitt adgang til tronen ved en grunnlovsendring av 1604. Gustav II Adolph befestet dette punktet i grunnloven på ny før han dro i strid. Kongen hadde dessuten bestemt at Christina, som hans eneste overlevende ektefødte barn, skulle oppdras som en gutt, hvilket i syttenhundretallsforstand betød et pensum bestående av språk, teologi, historie og statsvitenskap. Hun fikk også opplæring i ridning og våpen-

bruk. Christina viste tidlig interesse for studier, og i ung alder ble hun kjent som en av Europas mest lærde kvinner.

Maktovertagelse og abdikasjon

Da Christina formelt kom til makten på sin myndighetsdag i 1644, var monarkiet svekket etter tolv års formyn-derregjering ledet av den ruvende statsmannen Axel Oxenstierna. Christina lyktes i å styrke monarkiet, og hun underskrev freden i Westfalen, som gjorde slutt på Tredveårskrigen i 1648. Hun skaffet også til veie en tronfølger, dog ikke på sedvanlig royalt vis gjennom ekteskap og forplantning. Christina nektet å gifte seg og adopterte istedenfor en av sine beilere, fetteren Karl [X] Gustav (1622–1660), som tronfølger, og sikret på den måten monarkiets videre overlevelse. Christina var hverken disponert for ekteskap eller barnefødsler. Hun hadde andre planer.

Den 20. oktober 1650 ble Christina kronet til konge av Sverige, tross sitt kjønn, og salvet som konge av Guds nåde av erkebiskopen i Storkyrkan i Stockholm. Hun regjerte som «svearnas, göternas och vendernas drottning». Mindre enn fire år senere, den 6. juni 1654 på Uppsala slott, abdiserte hun av egen vilje og til stor forferdelse. Hun forlot Sverige omgående og satte kursen mot Roma. Underveis, i Brussel den 24. desember 1654, bekjente hun seg i hemmelighet til den romersk-katolske tro. I Innsbruck den 3. november 1655 bekjente hun sin katolske tro offentlig. Årsaken til Christinas abdikasjon er omdiskutert blant svenske historikere, men den mest sannsynlige forklaringen er hennes katolske tro.¹

Under Riksdagen i Örebro i 1617 hadde Gustav II Adolph erklært at den som henfalt til pavens lære, hverken skulle eie hjem eller opphold, arv, eller rettigheter innen Sveriges grenser og skulle betraktes som en død person. En katolikk i Sverige var en fredløs, og katolsk propaganda kunne straffes med døden.² Rollen som statsoverhode i et så utpreget protestantisk land som syttenhundretallets Sverige, var dermed uforenelig med Christinas tro. Hennes motvilje overfor ekteskapet var sannsynligvis også en bidragsfaktor til abdikasjonen, og i Roma kunne Christina dessuten, som historikeren Marie-Louise Rodén har påpekt, leve et sølibatært liv innenfor kirkelige og sosialt aksepterte rammer.³

Christina beholdt dronningtittelen selv om hun frasa seg retten til å regjere, det var nedfelt som første punkt i abdikasjonsdokumentet. Hun var dronning av Guds nåde, og dette faktum lot seg ikke rokke, tross abdikasjonen. På vei til Roma, i Santa Casa di Loreto på sin tjueårsdag den 8. desember 1655, la hun på symbolsk vis ned sin krone samt scepteret og rikseplet ved Madonnaens føtter.⁴ Gjennom denne donasjonen ble hennes tro og hennes store offer – frasigelsen av verdslig makt for

håpet om evig frelse – tydeliggjort for et større europeisk publikum.

Inntog i triumf

Den nye paven, Alexander VII (7. april 1655 – 22. mai 1667), var vel informert om Christinas konversjon, og han ble holdt løpende orientert om hennes reise mot Roma. Ettersom hun nærmet seg pavens by, ble reisen rene triumftog. Hennes konversjon var en stor seier for Kirken i kjølvannet av tredveårskrigen stridigheter mellom protestanter og katolikker, og Alexander håpet at Christinas eksempel ville inspirere flere statsoverhoder til å vende tilbake til moderkirken. I Vatikanet var det hektisk aktivitet for å forberede hennes ankomst, som var den første store begivenheten i Alexanders pontifikat.

Det ble slått minnemyn-ter for anledningen, og skulptøren og arkitekten Bernini fikk flere oppdrag i forbindelse med mottagelsen. Bernini sto blant annet for oppussingen av

Porta del Popolo, gjennom hvilken de reisende fra nord ankom Roma. Byporten er den dag i dag prydet med Alexander VIIIs våpen, samt en innskrift forfattet av Alexander selv for å minnes Christinas inntog: FELICI FAUSTO. Q. INGRESSUI – ANNO DOM. MD CLV – for en lykkelig og velsignet inngang, det Herrens år 1655.

Christina ankom Roma inkognito ved totiden om natten den 20. desember 1655, med et følge av 221 personer, gjennom Porta Portusa til Vatikanets Belvedere-hage. Hun hadde en kort, privat audiens med pave Alexander i hans gemakker ved ankomst. Hennes offentlige inntog ble feiret den 23. desember med en storslagen prosesjon gjennom Romas gater. Christina selv red på en hvit hest inn gjennom Porta del Popolo, som i anledning dagen var pyntet med dronningens våpen, *Vasakärven* – et knippe av hvete i stilisert form.⁵ På Piazza del Popolo ble hun



Årsaken til Christinas abdikasjon er omdiskutert blant svenske historikere, men den mest sannsynlige forklaringen er hennes katolske tro.

Dronning Christinas begravelse i Santa Maria in Vallicella.
© Nationalmuseum, Stockholm.



hilst av kardinalkollegiet, den romerske adel og byens befolkning, før et tog av vogner, ryttere til hest og gående fulgte henne til Peterskirken. Kirken var pyntet med *Vasakärven* og vakre gobeliner, både innvendig og utvendig. Mens Christina skred mot alteret, ble antifonen *Ista est speciosa* sunget, etterfulgt av *Te Deum*-hymnen. Ved høyalteret knelte Christina for det hellige sakrament i tilbedelse. Deretter gikk hun opp Scala Regia og ble motatt av paven i konsistorium, det vil si at hele kardinalkollegiet var til stede. Dronningen bøyde kne tre ganger før hun nådde frem til paven og kysset hans fot og hans hånd. Etter mottagelsen i Vatikanet, som fant sted om kvelden, var det et spektakulært fyrverkeri over Castel St. Angelo, der tusenvis av raketter tegnet *Vasakärven* på himmelen. Den 25. desember, under feiring av den hellige messe i Peterskirken, mottok Christina kommunion og fermingens sakrament av paven. Etter pavens ønske tok hun navnet Maria, og etter eget ønske Alexandra, som sine fermingsnavn.

Liv og død i Roma

Paven og Romas øvrige befolkning hadde kanskje trodd at Christinas besøk skulle bli kortvarig, men dronningen slo seg ned i Roma og ble boende der frem til sin død i 1689. Hun ble byens uoffisielle dronning og inntok en særstilling i romersk samfunnsliv, som var dominert av kardinalene. Hun var en kvinne blant menn og en sekulær kongelighet blant Kirkens prinser. Rang og sosial status var samtidens målestokk, og et innfløkt system av protokoller, prosedyrer og etikette regulerte samfunnet. Kardinalenes livsførsel ble modellen for Christinas nye rolle, og hennes fremtredende posisjon i Romas offentlige liv kom blant annet til uttrykk ved helgenkanoniseringer eller andre viktige kirkelige seremonier, der hun ble viet lignende oppmerksomhet som de ledende kardi-

nalene. I syttenhundretallets Roma utspilte mye av det sosiale og politiske liv seg i kardinalenes palasser. I 1659 fant Christina seg endelig en permanent bopel, og hun flyttet inn i Palazzo Riario (i dag Palazzo Corsini) i Trastevere, som ble et viktig kultursenter og møtested for Kirkens menn, tilreisende digniteter og lærde.

Allerede mens hun var i Stockholm, ble Christina omtalt som Nordens Pallas – visdommen og de skjønne kunsters gudinne – og i Roma ble hun en viktig mesen for kultur og vitenskap og en betydelig samler av maleri, skulptur, bøker, medaljer og mynter. I sitt palass etablerte Christina flere akademier: et for det italienske språk, et for vitenskap, et for skulptur og et for musikk. Hun engasjerte seg i teater og musikk, og komponister som Alessandro Scarlatti og Arcangelo Corelli var ansatt ved hennes hoff. Hun omgikk med vitenskapsmenn som

astronomen Gian Domenico Cassini, og hun omgav seg med kunstnere – blant annet Bernini, som ble en god venn.

Christina engasjerte seg også i kirkepolitikk sammen med kardinal Decio Azzolino (1623–1689), som ledet en uavhengig fraksjon innen kardinalkollegiet. Hennes politiske engasjement og hennes forhold til kardinal Azzolino skapte hodebry for enkelte paver. Azzolino var hennes rådgiver, administrator og nære venn gjennom de mer enn tredve årene hun bodde i Roma, og deres vennskap var kilde til sladder. Christina var både et kraftsenter og et uromoment i syttenhundretallets Roma, og hennes ukonvensjonelle oppførsel og utsagn sjokkerte gjerne. Hun var stridig, ofte til besvær, og smykket seg ikke med ytre fromhet. Pave Alexander VII skal ha sagt at hun var «født barbar, oppvokst som en barbar, og levde med barbariske tanker».⁶

Christinas konversjon var ekstremt radikal i sin tid, og hun er en av Kirkens mest feirede konvertitter. Hennes inntog i Roma demonstrerte med all sin prakt hvilken betydning Kirken tilla hennes troshandling og på



Kirkens assimilasjon av Christinas bilde i sitt eget ble enda tydeligere i døden.

hvilken måte Kirken innforlivet hennes konversjon i sitt bilde. Kirkens assimilasjon av Christinas bilde i sitt eget ble enda tydeligere i døden.

Christinas helse begynte å skranke i 1686, og i februar 1689 ble det alvorlig. Situasjonen ble etterhvert kritisk; Christina underskrev sitt testamente den 1. mars 1689, og begravelsen ble forberedt. I to hele uker hadde det brent lys i vinduene til kunstnerne og håndverkerne i Christinas krets, samt i husene til hennes venner av «enhver sort», før hun frisknet til i midten av mars.⁷ Roma gledet seg, og dronningens tilfriskning ble feiret med et *Te Deum* i San Salvatore in Lauro den 17. mars, og et i Il Gesù den 18. mars.⁸ Pave Innocent XI (1676–1689) lurte på om hun ikke ville reise til hans sommerresidens, Castel Gandolfo, for å hente seg inn igjen, men dronningen avsto det generøse tilbudet.⁹ Hun må ha følt seg litt bedre etter hvert, for den

9. april reiste hun til Benedetto Pamhilijs palass i Frascati for å få litt frisk luft. Den 11. april var hun igjen tilbake i Roma, og mottagelsen hun fikk «av hele Roma», ble karakterisert som «ubeskriverlig». Det ble rapportert at «hele Roma sprang til Lungaraen [der hennes palass lå] for å lovprise og velsigne henne».¹⁰

Gleden var kortvarig, for dronningen ble syk på ny den 14. april, og i paradesengkammeret i Palazzo Riario våket hennes venn kardinal Azzolino over hennes seng i fem dager, før Christina utåndet om morgenen den 19. april 1689. Dronningen ble omgående kledd i en hvit kjole, deretter svøpt i en purpurfarget kappe, før hun ble plassert på likseng i palassets indre gemakker – sannsynligvis i paradesengkammeret som fortsatt kan beskues i dag. Hele Roma, også paven, gråt sårt over tapet av dronningen ifølge en samtidig kilde.¹¹



Pantheon var et passende sted for hennes siste hvile syntes hun selv. Pave Innocent XI var uenig og grep inn.

Begravelsen

I Christinas testamente hadde hun spesifisert at hun ville svøpes i hvitt og begraves i Pantheon – et antikkens mesterverk som da som nå var i bruk som kirke (Santa Maria dei Martiri). Begravelsen skulle foregå i det stille, uten noen som helst form for pomp og prakt, og gravstedet skulle merkes med en enkel sten med innskriften: D.O.M. Vixit Christina Annos LXIII. Hvorfor ble hun så, imot egen vilje uttrykt i testamentet, begravet i Peterskirken? Dronningen var de skjønne kunsters venn, og i Pantheon ville hun blitt gravlagt i selskap med Raphael – en av malerne hun beundret mest – samt andre malere og arkitekter som Annibale Carracci, Baldassare Peruzzi, Perino del Vaga og Taddeo Zuccari. Romas kunstnerforbund, etablert i 1543 som *Congregazione dei Virtuosi*, hadde dessuten et kapell i denne kirken. Hvert år var

det kunstutstillinger her i forbindelse med festdagen til håndverkeren St. Josef, den 19. mars. Dette var kunstnernes kirke, og Christina var dessuten en

stor beundrer av antikkens kultur. Pantheon var et passende sted for hennes siste hvile, syntes hun selv. Pave Innocent XI var uenig og grep inn.

Christina lå på paradeseng i Palazzo Riario i tre dager før båren om kvelden den 22. april ble ført med en kortesje på ti vogner samt en stor gruppe til fots med fakler til Chiesa Nuova (St. Maria in Vallicella). Paven hadde forordnet at begravelsesmessen skulle finne sted der før Christina skulle gravlegges i krypten i Peterskirken.¹² «Aldri i min tid i Roma (...) har jeg sett lignende pomp og prakt i forbindelse med en begravelse», sa en observatør.¹³ En annen mente at slikt hadde man ikke sett i Roma siden dronningen av Kypros døde for to hundre og åtti år siden.¹⁴

Dronningen lå på *lit de parade* i kirken over natten og den påfølgende dagen. Hun var plassert på en katafalk i alles påsyn sentralt i midtskipet, og over katafalken

svevet, lik en baldakin, en stor dronningkrone til hvilken var festet fire lengder med svart fløyel. Svarte tekstiler dekorerte midtskipet og kirkens fasade. I tillegg var fasaden prydet med *Vasakärven* over inngangen, og på hver side av denne svevet to personifikasjoner av døden. Bruk av personlige våpen som midlertidig utsmykning var typisk for syttenhundretallets urbane scenografi. Dronningen selv, der hun lå på katafalken, var ikledd en hvit gullbrodert kjole og en gullbrodert purpurfarget kappe med hermelinbesetning, samt sko og hvite hansker. Nå hadde hun dessuten fått en forgylt krone på hodet, og septeret var plassert i hennes høyre hånd. Ansiktet var dekket av en maske i sølv som hadde dronningens egne trekk. Både masken, septeret og kronen fulgte henne i graven, for selv i døden skulle hun bevare dronningverdigheten.

Etter begravelsen i Chiesa Nuova om kvelden den 23. april, der både Christinas hoff og kardinalkollegiet var til stede, satte begravelsesfølget kursen mot Peterskirken med «den samme pomp som praktiseres for kardinaldekaner».¹⁵ Bortimot tusen personer deltok i prosesjonen, som ble ledet an av skolegutter og foreldreløse, så kom det brødre fra trettien forskjellige religiøse ordener – disse bar fakler – og deretter fem hundre medlemmer fra *Compagnia delle Stimate*. Disse ble etterfulgt av prester fra Christinas sognekirke St. Dorothea og prester fra Peterskirken. Så kom Christinas åpne bære omgitt av medlemmer fra hennes hoff. Disse ble fulgt av sørgende til hest, og deretter Sveitsergarden, herolder og seremonimesteren. Heretter kom pavens *majordomo*, to erkebiskoper, og ytterligere andre biskoper og prelater. Mot slutten av prosesjonen kom Christinas vogn utstyrt med purpurfargede tekstiler, deretter ni vogner til, som var dekket med svarte og brune tekstiler. Hele Roma var involvert i begravelsen ifølge en *avviso* av



Om Christina var egenrådig og provoserende overfor både paven og Roma mens hun levde, så var hun i det minste fanget her i sten, i evig lydighet til Kirken og Guds ord.

23. april.¹⁶ Vel fremme i Peterskirken ble syndsforlatelsen lest, og Christina ble lagt i en kiste av syppresstre, som ble plassert i en kiste av bly, lagt i ytterligere en kiste av tre. Hun ble begravet i Peterskirkens krypt.¹⁷

Christinas ønske om å bli gravlagt i Pantheon var allment kjent i Roma etter hennes død, og dette ble nevnt av flere kronikører. Historikere har grunnet over hvorfor Innocent XI forordnet en så staselig begravelse og hvorfor hun ble stedt til hvile i Peterskirken, i strid med eget ønske uttrykt i testamentet. I sin drøfting av dronningens begravelse viste historikeren Rodén til de mange konfliktene mellom dronningen og Innocent XI. Forholdet mellom dem, påpekte Rodén, var så anspent at det mang en gang var kilde til underholdning i løpet av Innocents trettien år lange pontifikat.¹⁸ Rodén har argumentert for at pavens beslutning om å gravlegge dronning

Christina i Peterskirken ikke blott var Innocents siste forsoningsgest (paven var selv syk og døende), men heller et direkte resultatet av kardinal Azzolinos kyndige manipulasjon av paven og

den pavelige administrasjon. Ifølge Rodén vitnet Azzolinos anstrengelser i denne saken om hans kjærlighet til Christina: «I døden, ville Azzolino gi henne det han selv verdsatte mest: den synlige inkarnasjonen av den romersk-katolske Kirkens absolutte autoritet. Det var en siste kjærlighetsgave.»¹⁹ Kjærlighet motiverte muligvis Azzolino, men den blindet ham ikke. Man kan heller si at han var velsignet med klarsyn, for det gavnet Kirken å vise Christina denne siste ære.

Monumentet

Det var Christinas konversjon som tillot hennes inngang på den romerske scenen, og det var for sin konversjon hun skulle bli husket av Kirken. Etter flere år og mye

Fra gravåpningen i 1965. © Nationalmuseum, Stockholm. Herren skal bevare din utgang og din inngang fra nå og til evig tid (Salme 121,8).



styr ble gravmonumentet hennes, tegnet av Carlo Fontana, avduket i Peterskirken i 1702.²⁰ Christinas grav er i krypten, men minnesmerket er strategisk plassert rett innenfor inngangen til basilikaen. Monumentet er av hvit og farget marmor, samt stedvis gullforgylt bronse. Minnesmerket er delt i tre seksjoner – portrettet, kronen og kenotafen – og denne tredelte komposisjonen er innrammet av marmorsøyler.

Fontanas design for Christinas gravmonument er mer tilbakeholden og relieffaktig enn mange av de utpreget skulpturale gravmonumentene rundt om ellers i basilikaen. Toppseksjonen av monumentet består av en stor portrettmedalje i bronse av Jean-Baptiste Théodon med innskriften CHRISTINA ALEXANDRA D.G. SVEC. GOTHOR. VANDALORUMO REGINA. Christina – som insisterte på å beholde sin dronningtittel så lenge hun levde – ble også i døden minnet som dronning av Guds nåde: *Dei gratia (D.G.) regina*. Under medaljongen er minnetavlen som understreker at hun abdiserte fra sitt rike, og avsverget kjetteriet for den ortodokse religionen (det vil si Den katolske kirkes lære): *CHRISTINÆ SUECORUM REGINÆ OB ORTHODOXAM RELIGIONEM ABDICATO REGNO ABIURATA HÆRESI PIE SUSCEPTAM AC DELECTA ROMÆ SEDE EXIMIE CULTAM MONUMENTUM AB INNOCENTIO XII INCHOATUM CLEMENS XI P.M. ABSOLVIT ANNO SAL. MDCCII*.

Minneplaketten holdes oppe av en brakett formet som en bevinget hodeskalle. Under, i midtseksjonen av monumentet, hviler Christinas krone på en pute. Passende nok, siden hun sa fra seg kronen og den verdslige makt den representerte da hun abdiserte. Puten med kronen støttes opp av en putto på hver side som holder puten med en hånd og en regalie med den andre. Den ene holder scepteret, den andre sverdet.

Den tredje og lavere delen av monumentet består av en kenotaf (minnegrav) i gylden marmor. På forsiden av kenotafen utspiller hovednarrativet seg i et hvitt marmorrelieff (også av Théodon): Christina har forlatt tronen og kronen bak seg, og hun kneler foran Guds ord, i

form av en bok som biskopen av Roma holder foran henne.

Om Christina var egenrådig og provoserende overfor både paven og Roma mens hun levde, så var hun i det minste fanget her i sten, i evig lydighet til Kirken og Guds ord. Kirken, med sin visdom, og kanskje litt hjelp fra Azzolino, forsto verdien av Christinas eksempel. Et offentlig monument til minne om dronningen som gav avkall på sin jordiske krone for det himmelske rike, var katekese. Det var et monument for et troens forbilde. Det var et trofé. Og slik, gjennom hennes inngang til Roma og hennes utgang fra jorden, ble den celebre konvertitten dronning Christina av Sverige, inkorporert i Kirkens narrativ og bilde.

Therese Sjøvoll er kunsthistoriker og jobber for tiden med en bok om dronning Christinas romerske palass og samlinger.

Kort bibliografi

- Bjurström, Per: *Feast and theatre in Queen Christina's Rome* (Stockholm: Nationalmuseum, 1966)
- D'Onofrio, Cesare: *Storie Romane tra Cristina di Svezia, piazza del Popolo e l'Accademia d'Arcadia. Roma val bene un'abiura* (Roma: Fratelli Palombi Editori, 1976)
- Hjortsjö, Carl-Herman: «The Opening of Queen Christina's Sarcophagus in Rome,» i *Queen Christina of Sweden; documents and studies*, Analecta reginensia; 1, ed. Magnus von Platen (Stockholm: Nationalmuseum, 1966), s. 138–158
- Montanari, Tomaso. «La dispersione delle collezioni di Cristina di Svezia: gli Azzolino, gli Ottoboni e gli Odescalchi», i *Storia dell' arte*, 90, 1997, s. 250–300
- Nordenfalk, Carl, ed.: *Christina, Queen of Sweden – a personality of European civilization*, Nationalmusei, utställningskatalog; 305 (Stockholm: Nationalmuseum, 1966)
- Rodén, Marie-Louise: *Church politics in seventeenth-century Rome: Cardinal Decio Azzolino, Queen Christina of Sweden, and the Squadrone Volante*, Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in History, no. 60 (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2000)
- . *Drottning Christina. En biografi* (Stockholm: Prisma, 2008)
- . «The Burial of Queen Christina of Sweden in St. Peter's Church», i *Scandinavian Journal of History*, 12, 1987, s. 63–70
- Sjøvoll, Therese. *Queen Christina of Sweden's Musaeum: Collecting and Display in the Palazzo Riario*. Ph.D.-avhandling. Columbia University, 2015.

Noter

- 1 Marie-Louise Rodén, *Drottning Christina. En biografi* (Stockholm: Prisma, 2008), s. 22–28
- 2 Parafrase av Gustav Adolfs dekret, Riksdagen i Örebro, 1617. For fullt sitat, se Ingun Montgomery, *Enhetskyrkans tid. Sveriges kyrkohistoria*, 4 (Stockholm: Verbum, 2002), s. 70–71.
- 3 Rodén, *op.cit.*, s. 28
- 4 Regaliaene var kostbare replikaer: originalene er fortsatt bevart på Stockholm slott. Donasjonen i Loreto er registrert i Archivio storico della Santa Casa. Inv.no. Registro dei doni 1626–61, f. 225v.
- 5 Hva knippet består av er omdiskutert, som Christina selv påpekte: «Somliga säger att vasen består av sådesax, andra säger av ogräs, somliga säger av palmkvistar, andra av linblommor etc. men helt visst är att den alltid varit en Vase i guld». Kristina, *Brev och skrifter*, red. Marie-Louise Rodén (Stockholm: Atlantis, 2006), s. 62.
- 6 Pave Alexander VII til en venetiansk ambassadør i juni 1658. Sitert i Georgina Masson: *Queen Christina* (London: Secker & Warburg, 1968), s. 301.
- 7 A. Sozzini, Roma, til F. de' Medici, dok. 3, 279. Tomaso Montanari, «La dispersione delle collezioni di Cristina di Svezia: gli Azzolino, gli Ottoboni e gli Odescalchi», *Storia dell' arte*, 90, 1997, s. 250–300
- 8 Montanari, *op.cit.*, 251, 268, fn. 7, 19. mars, 1689; Alessandro Sozzini, Roma, til F. de' Medici, dok. 3, 279. Montanari, *op.cit.*
- 9 26. mars, 1689, A. Sozzini, Roma, til F. de' Medici, dok. 4, 279. Montanari, *op.cit.*
- 10 16. april, 1689, Avvisi 788, dok. 6, 279. Montanari, *op.cit.*
- 11 April 23, 1689. Avvisi, 788, dok. 15, 281. Montanari, *op.cit.*
- 12 Øvrige kvinner begravet i Peterskirken er: Matilda av Canossa (1046–1115), levninger flyttet til Peterskirken i 1645, gravmonument bestilt av Urban VIII, designet av Bernini; Dronning Charlotte av Kypros (1444–1487); Agnesina Colonna Caetani (d. 1578); Maria Clementina Sobieska (1702–1735).

- 13 Cesare D'Onofrio, *Storie Romane tra Cristina di Svezia, piazza del Popolo e l'Accademia d'Arcadia. Roma val bene un'abiura* (Roma: Fratelli Palombi Editori, 1976), 100
- 14 Observatøren og forfatteren av denne notisen tar feil med 82 år og burde heller ha sagt 200 år, da Charlotte, dronningen av Kypros døde i 1487. Cf. fn. xii. 23. april, 1689, Avvisi, 788, dok. 15, 281. Montanari, *op.cit.*
- 15 23. April, 1689, G.B. Mancini to F. Panciatichi, dok. 14, 281. Montanari, *op.cit.*
- 16 23. April, 1689, Avvisi, 788, dok. 15, 281. Montanari, *op.cit.*
- 17 Johannes Paul II (1978–2005) var begravet ved siden av Christina i krypten fra 2005 til 2011, da levningene hans ble flyttet til et kapell oppe i Peterskirken.
- 18 Marie-Louise Rodén, «The Burial of Queen Christina of Sweden in St. Peter's Church», i *Scandinavian Journal of History*, 12, 1987, s. 63–70
- 19 *Ibid.*, 68
- 20 Allan Braham og Anthony Blunt: «The Tomb of Queen Christina», i *Queen Christina of Sweden; documents and studies*, Analecta reginensia; 1, ed. Magnus von Platen (Stockholm: Nationalmuseum, 1966), s. 48–58

Det kristne håpet om alles frelse

En refleksjon over Hans Urs von Balthasars håpsteologi

En av kvalitetene ved den sveitsiske teologen Hans Urs von Balthasars skrifter, er at de evner å provosere begge fløyer i Kirken – både den såkalte venstresiden og den såkalte høyresiden. Samtidig vekker Balthasars bøker fascinasjon hos hele bredden av lesere, fordi han leverer et så ettertenksomt, tradisjonsinformert og samtidig radikalt forsøk på aktualisere katolsk tro i vår tid. Dette gjelder også boken *Hva får vi lov å håpe?* (1986), hvor Balthasar drøfter håpets avgjørende betydning i forhold til spørsmålet om alle menneskers frelse.

STEG Balthasar er på ingen måte talsmann for en teologisk universalisme som holder det for sikkert at alle mennesker blir frelst til slutt. Med utgangspunkt i et rikt bibelsk og tolkningshistorisk materiale vil han snarere utfordre den utbredte forestillingen om at noen mennesker med sikkerhet går fortapt. Det destruktive ved denne skråsikre oppfatningen, rent bortsett fra at den mangler bibelsk belegg, er ifølge Balthasar at den svekker det kristne håpet og dermed også den tillitsfulle bønnen til Herren om at han må føre *alle* mennesker tilbake til seg. «Til lov og ære for sitt navn og til hele verdens frelse», som vi svarer i messens liturgi like forut for bønnen over offergavene. Disse ordenes håpefulle tillit til Gud kommer også til uttrykk i bønnespråket helt fra Kirkens første tid, ifølge Balthasar, som refererer både til tidebønnene og til messens prefasjoner og offertoriebønner. Det liturgiske bønnespråket er igjen en refleksjon av den nytestamentlige oppfordringen om å be for

alle, slik vi finner den i 1 Tim 2,1. Paulus begrunner oppfordringen slik:

Dette er godt og noe Gud, vår frelser, gleder seg over, *han som vil at alle mennesker skal bli frelst* og lære sannheten å kjenne. For Gud er én og én mellommann er det mellom Gud og mennesker, mennesket Kristus Jesus, han som ga seg selv som løsepenge for *alle* (1 Tim 2,4–6).

At det samme perspektivet gjentas i de andre nytestamentlige brevene (se Tit 2,1; Kol 1,20; Ef 1,10; 2 Pet 3,9; Heb 9,27), er verdt å merke seg. Dette gir grunnlag for et frimodig håp hos alle som ber for dem man har kjær, for en bestemt person som er kommet bort fra Gud, eller for alle menneskers evige frelse. Balthasar sier altså ikke at alle med sikkerhet *blir* frelst, men forsvarer bevegelsesrommet for et *håp* om alles frelse. Den nyansen er helt avgjørende om man vil forstå Balthasars håpsteologi: Vi

vet ikke om alle blir frelst, men vi vet heller ikke med sikkerhet at noen som helst vil gå evig fortapt.

Det er det siste poenget som skapte reaksjoner fra det Balthasar selv kaller «konservativt» hold. Allerede før utgivelsen av den nevnte boken deltok Balthasar på en pressekonferanse i Roma, og da han ble spurt ut om helvetet, formidlet han sitt syn på saken. Avisene kastet seg over dette, uten blick for de avgjørende nyansene i hans anliggende, og Balthasar responderte med å publisere *En liten drøfting omkring helvete*, som i tillegg ble trykket i *L'Osservatore Romano*. Da kom teologene på banen i ulike teologiske tidsskrift og var forferdet over at Vatikanets avis publiserte denne «tvilsomme» teksten. (Muligens visste ikke kritikerne at Balthasar var Johannes Pauls uttalte yndlingsteolog, og en nær kollega av Joseph Ratzinger.)

Det er de kritiske teologenes ryggmargsrefleks som er interessant og avslørende i denne sammenheng: Fortapelsens mulighet er avgjørende

for kraften i forkynnelsen til omvendelse. Teologen Johannes Bökmann skrev: «Dersom man var sikker på å nå frem til målet uansett, ville en vesentlig del av motivasjonen for omvendelse være borte.» Dette er Balthasar enig i. Men kritikerne leste ham altså straks som om han forkynte *sikker* gjenopprettelse for alle. «Jeg har aldri snakket om sikkerhet, men om håp», svarer Balthasar, og dette håpet klamrer seg til Det nye testamentets forkynnelse. Reaksjonen fra den andre hovedkritikeren, Gerhard Hermes, er også talende. «Vi kan ... håpe på ethvert individuelt menneskes frelse, og be om at det blir frelst, for vi kjenner ikke Guds dom over det. Men vi kan ikke håpe at alle mennesker kommer til himmelen, for dette er utelukket i åpenbaringen.» Det er nettopp sikkerheten i den siste oppfatningen Balthasar vil til livs. Det er også Balthasars utgangspunkt at vi mennesker ikke kjenner Guds dom – vi er alle under dommen, under-



Balthasar sier altså ikke at alle med sikkerhet *blir* frelst, men forsvaret bevegelsesrommet for et *håp* om alles frelse.

streker han flere ganger – og derfor vet vi ingenting med sikkerhet om disse ting. Avgjørelsen er helt i Guds hånd. Men vi må lytte til begge tonene i den nytestamentlige forkynnelsen: Jesu og apostlenes tale om fortapelsens *mulighet* – og samtidig deres mer holistiske utsagn om at Kristus vil dra alle mennesker til seg (jf. Joh 12,32). Her fremsetter Balthasar sin mest originale distinksjon i boken – mellom Jesu forkynnelse i tiden før korsdøden og oppstandelsen, og hans forkynnelse etter korset og i lys av oppstandelsen (se det oversatte utdraget fra Balthasars bok på de neste sidene). Oppstandelsen gjør alle ting nye – også menneskets håp.

«Når jeg blir løftet opp fra jorden, skal jeg dra alle til meg.»

Alle troende og ikke-troende synes å ha en eller annen forestilling om de bibelske beskrivelsene av fortapelsen og helvetes ild, ofte influert av kunst-

ens og populærkulturens fascinasjon for disse motivene. Men det finnes altså en annen serie med tekster i Det nye testamente hvor *muligheten* for fortapelsen, slik den finnes i Jesu forkynnelse før hans lidelse og død, kontrasteres med et håp om *muligheten* for alles frelse. Disse to tekstseriene må få lyde med full kraft – ikke bare den første av dem, og ikke bare den andre. De skal ikke systematiseres, men stilles sammen i konfrontasjon, sier Balthasar. Like fullt må Jesu forkynnelse før hans død og oppstandelse ses i lys av den fylde frelseshendelsen bringer – denne kaster nemlig et nytt forklarende lys over den første rekken tekster. Jesus lever sitt liv før påsken som en forberedelse frem mot sin «time».

Da skal hans jordiske nederlag transformeres til en fullstendig «overvinnelse av verden» (Joh 16,33). Og da vil, for første gang – gjen-

nom Sønnens lidelse og oppstandelse – Faderen ha talt *hele* sitt Ord full ut. Bare da – gjennom Den hellige Ånd – blir dette Ordet fullt forståelig for disiplene og dernest hele den troende Kirke. Dette betyr på ingen måte at de ord og gjerninger som ble kjent før påske devalueres, men at de får sin rette plass innenfor Guds Ords totalitet og enhet.

Den siste understrekningen er rettet mot dem som anklaget Balthasar for å forkynne en slags progresjon innenfor det nytestamentlige materialet, hvor det lavere stadiet er mindre autoritativt eller mindre sant. Dette avviser han, og understreker samtidig det faktum at hele Det nye testamentet er forfattet etter oppstandelsen, og at forfatterne derfor tolker *alt* i lys av denne hendelsen.

Tanken om en skjelning mellom Jesu forkynnelse før og etter oppstandelsen lyder definitivt spekulativ, men den gjenspeiler ikke desto mindre en tolkningsmåte som er innarbeidet i kristen teologi:

prinsippet om at hele Det gamle testamentet må leses i lys av Messias' komme, hans frelsende død og oppstandelse. Hele Skriften må tolkes kristosentrisk – med korset og oppstandelsen som forståelsesnøkkel – og dette må gjelde så vel for utsagnene om fortapelsens mulighet som for tekstene om frelsens mulighet for alle mennesker. Særlig viktig for Balthasar er Romerne 5, hvor denne spenningen fremholdes i fremstillingen av den første og andre Adam. Den andre Adam kom for å gjenopprette den første Adams fall, og alle menneskers fall gjennom enheten med ham, og Paulus proklamerer at nåden som kom med Kristus, er blitt desto større – og den retter seg mot «alle» (Rom 5,12–21). Romerne 5 bygger seg opp til en seiershymne over den triumf Jesus manifesterer for menneskeheten, sier Balthasar.



Den nyansen er helt avgjørende om man vil forstå Balthasars håpsteologi: Vi vet ikke om alle blir frelst, men vi vet heller ikke med sikkerhet at noen som helst vil gå evig fortapt.

Med bakgrunn i Hebreerbrevet skriver han:

I alle tilfeller er Kristi forsoningsverk universelt. Like sikkert som at «alle mennesker må dø én gang og siden komme for dommen», like sikkert er det at Kristus en gang for alle ofret seg selv «for å bære alles synder» (Heb 9,27f).

Det er dette som er grunnlaget for Kirkens håp og for Kirkens bønn om alles frelse, ifølge Balthasar.

Kirkefedrene og dommen

Utdraget etterpå fra boken *Hva får vi lov å håpe?* viser hvordan Balthasar resonnerer i sin tolkning av Det nye testamente. Som alltid underbygger han dessuten skrifttolkningen med viktige sideblikk til Kirkens tolkningstradisjon, med vekt på kirkefedrene, Thomas Aquinas og nyere katolske røster som John Henry Newman og Henri de Lubac. Hva sier

denne tradisjonen om dommen? Balthasar starter med de første trosbekjennelsene: «Før det femte århundre finnes det ingen formuleringer om den dobbelte utgang på dommen – vi finner det først i *Pseudo-Athanasianum*, som stammer fra tiden etter 430 i det sørlige Gallia, og i den såkalte *Fides Damasi* (fra slutten av det femte århundre, også den i Frankrike).» Disse blir modeller for flere konsil på 1200-tallet, som har formet det senere synet på dommen ut fra Matteus 25. Balthasar understreker at trosbekjennelsene alltid skal uttrykke bevisstheten om at vi alle er «under dommen», og at de fra det perspektivet skal fremholde muligheten for begge utganger på livet. Parallelt med denne læremessige fastholdelsen av den tofoldige dommen løper så Kirkens liturgiske bønner, hvor det eneste Kirken kan gjøre, er å trygle Gud om

nådefullt å føre menneskene fra fortapelsen til himmelen. Balthasar vektlegger at denne bønne er gjennomgående i liturgien.

Går vi til teologenes spekulasjoner, finner vi et langt mindre entydig bilde, ifølge Balthasar. Det er Matteus 25 som er det mest sentrale skriftstedet for alle fedrene, og helvetes realitet fastholdes uten unntak fra Polykarp og Justin til Tertullian («Tertullians sadisme»). Kirkefedrene Chrysostomus og Augustin fremstår som de store domspredikantene, og begge er mer opptatt av det tragiske ved at mennesket mister den herlighet det var skapt til – den tragedien er verre enn de fryktelige lidelsene i helvete.

Augustin får en avgjørende rolle i Balthasars fremstilling. Den store vestlige kirkefaderen, som Balthasar ellers holder så høyt, legger grunnen nettopp for den skråsikkerhet som Balthasar vil til livs: «Augustin tolker de relevante tekstene som om han rett og slett kjenner utfallet av den guddommelige dommen.» Hos Augustin er dette knyttet til tanken om predestinasjonen (forutbestemmelsen), og det er først Thomas Aquinas som befri håpet fra den begrensning Augustin setter for det, ifølge Balthasar. Det nye i og med Thomas og hans *Summa Theologia* er at han lar håpet (om alles frelse) springe ut av en gjennomtenkning av kjærligheten.

Både i østlig og vestlig tradisjon er flere av fedrene opptatt av følgende spørsmål: Skal helvetes-flammene det tales om i Bibelen, forstås som åndelige flammer? For en teolog som Hieronimus, er dette helt klart, for sjelen – som er åndelig – kan på ingen måte rammes av fysiske flammer. Det ville med andre ord være meningsløst om flammene var fysiske. Ambrosius uttrykker samme tanke:



Avgjørelsen er helt i Guds hånd. Men vi må lytte til begge tonene i den nytestamentlige forkynnelsen: Jesu og apostlenes tale om fortapelsens *mulighet* – og deres mer holistiske utsagn om at Kristus vil dra alle mennesker til seg (jf. Joh 12,32).

Hva er det ytterste mørke? Eksisterer det virkelig et fengsel, et avlukke hvor overtrederne stenges inne? Nei; det er heller slik at alle som lever utenfor Guds løfte og livsorden, befinner seg i det ytterste mørke. Derfor eksisterer det ingen virkelig tenners gnissel, eller en ild som for evig tennes opp av fysiske flammer; og det finnes ingen fysisk mark (makk).

På samme måten som himmelens realiteter overgår menneskets fatteevne og språk, er også tilstanden borte fra Gud egentlig ubeskrivelig og derfor beskrevet gjennom Bibelens symbolske formuleringer.

Balthasars viktigste poeng i denne historiske gjennomgangen er at Gud ikke har skapt helvete. Interessant nok griper han til Joseph Ratzinger som autoritet i denne

sammenheng, og siterer ham flere steder sammen med parallelle referanser til C.S. Lewis. «Kristus fører ingen mennesker til undergang, han er ren og skjær frelse. Ulykken er ikke skapt av ham, men eksisterer overalt hvor

mennesket har distansert seg mot ham; den eksisterer der mennesket forblir innelukket i seg selv. Kristi ord, som er et tilbud om frelse, gjør det derfor klart at det fortapte mennesket selv trekker grensen og stenger seg ute fra frelsen» (Ratzinger).

Kapitlet om kirkefedrene heter «Origenes og Augustin» og vektlegger nettopp «de to store geniene blant fedrene». Når man drøfter *muligheten* for «alle tings gjenopprettelse», er Origenes en inngangsfigur fordi de fleste forbinder dette begrepet med ham. Balthasar viser til (den gang) nyere Origenes-forskeres påvisning av at Origenes aldri forsvarte alle tings gjenopprettelse som et utvetydig kommende faktum. Både Balthasars lærer, Henri de Lubac, og Henri Crouzel har påvist dette. Balt-

hasar markerer tydelig avstand til en *lære* om alle tings gjenopprettelse, men Origenes' utfordringer av hvor mye vi våger å håpe på, blir avgjørende for Balthasars hovedanliggende – slik også Thomas Aquinas' dristighet på dette punkt blir det: Vi har lov å håpe på alle menneskers frelse og må la dette håpet gjennomsyre alle våre bønner til Gud.

Et felles håp

Et siste moment bør være med i denne refleksjonen omkring Balthasars håpsteologi, nemlig forståelsen av frelsen som noe overskridende, noe som er større enn den enkeltes omvendelse. Igjen drar Balthasar veksler på Thomas Aquinas og dennes tanke om *frelsens fellesskapsdimensjon*. Vi finner fellesskapsperspektivet uttrykt allerede i bokens åpning – og i Balthasars skrifter bør man merke seg alle sitat som gjengis som innledende paroler, for disse fungerer som tolkningsprinsipper for den aktuelle bokens helhet. I boken *Hva våger vi å håpe på?* viser Balthasar til Den katolske katekisme og dessuten til sin gamle studievenn, Jean Kardinal Daniélou, som skriver:

Ofte tenker vi på håpet i altfor individualistisk betydning, som en rent personlig frelse. Men håpet hviler dypest sett på Guds store frelsesgjerning for hele skapningen. Den berører hele menneskehetens skjebne. Den er en frelse for hele den verden vi venter på. I virkeligheten hviler håpet på en mulig frelse for alle mennesker – og det bare i den grad jeg er innlemmet i denne frelse, at den også gjelder for meg.

Balthasars egen bok er et forsvar for dette store, altomfattende håpet – et heroisk forsvar som kostet ham mye, men som det er avgjørende å formidle inn i alle sammenhenger som holder det for *sikkert* at noen mennesker kommer til å gå fortapt for evig. Dette håpet reduserer

ikke det eksistensielle alvoret knyttet til *muligheten* for menneskets fortapelse, men gir nytt mot til det store håpet som hviler på Guds frelsesgjerning – for alle – i Kristus.

Spørsmålet er hvorvidt Gud, med tanke på sin frelsesplan, til syvende og sist er avhengig, eller vil være avhengig, av menneskets valg – eller om ikke hans frihet, som bare ønsker frelse og er en absolutt frihet, forblir høyere enn de menneskelige ting, som er skapt, og derfor relative.

Ståle Johannes Kristiansen er førsteamanuensis ved NLA Høgskolen og Universitetet i Bergen. Han er en av redaktørene i *Segl*.

Noter

- 1 Hans Urs von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1986/89)
- 2 Ibid., s. 29–30
- 3 Hans Urs von Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle* (Ostfildern: Schwabenverlag, 1987)
- 4 Johannes Bökmann, i *Theologisches* 178 (1985): 6394b
- 5 Gerhard Hermes, i *Der Fels*, nov 1984: 316–20; Her sitert fra 318b.
- 6 Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, s. 18
- 7 Ibid., s. 38
- 8 Balthasar viser til formuleringer om frelse fra evig fordømmelse i *Gelasianum* III,17, 1247; *Gregorianum* 71,1; *Gelasianum* I,43, 440; *Mozarabicus Liber ordinum* 427 osv.
- 9 Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, s. 53
- 10 Ibid., s. 62
- 11 Balthasar viser til Hieronimus' tredje påskepreken (PG 46, 680).
- 12 *Expos. Evang. / Lucam* VII, 204
- 13 *Eschatologie*, s. 169
- 14 Jean Danielou, *Essai sur le mystère de l'histoire* (1953), s. 340
- 15 Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, s. 12

Utdrag fra boken *Hva får vi lov å håpe?*

Det er allment kjent at Det nye testamentet presenterer to ulike typer utsagn som løper side om side på en slik måte at det er umulig å skape syntese mellom dem: Den første rekken utsagn taler om evig fortapelse, den andre om Guds vilje og evne til å frelse alle mennesker.

STEG Før vi nærmer oss disse tekstene, er det nødvendig å reflektere over det faktum at bestemte ord i Jesu undervisning med stor sannsynlighet kan tilskrives Jesu undervisning i tiden før påske [*dem vorösterlichen Jesus*]. For der bruker han ord og bilder som var velkjente for samtidens jøder – noe som selvsagt ikke betyr at disse tekstene som er overlevert av de synoptiske evangelistene, har mindre betydning for oss. I bestemte refleksjoner hos Paulus og Johannes ser vi dernest helt tydelig at de har et tilbakeskuende blikk på det som hendte med Jesus – hans liv, hans død på korset og oppstandelsen – og at de på den måten ser helheten utfra et etter-påskelig perspektiv [*nach-österlicher Sicht*]. At denne distinksjonen bare kan gjøres med største forsiktighet og på en ikke-kategorisk måte, er helt opplagt ut fra det velkjente faktum at også de tre synoptikerne presenterer Jesu ord og handlinger i lys av situasjonen etter påske, og med en bevissthet om at de ord som er bevart fra Jesus, forblir

relevante for Kirken gjennom alle tider – inkludert de ord som er vanskelige å forstå.

Den Jesus som talte til jødene om Guds dom, fremstilte denne dommen i samsvar med deres oppfatning, som en rettsprosess med to mulige utfall. Dette ser vi klart i den store fremstillingen av dommen i Matteus 25, som blir Jesu avsluttende ord hos synoptikerne, selv om man skal merke seg at det gammeltestamentlige rammerket (distinksjonen mellom «min Fars herredømme» og «ilden som min Far har beredt for djevelen») rommer et bilde som er helt nytestamentlig: Jesu identifisering med de minste blant hans søsken. Ut fra dette nye motivet får også de gammeltestamentlige og jødiske bildene et mer radikalt preg enn de hadde for jødene: Bildene blir langt mer skremmende ettersom Jesus (i stedet for det tradisjonelle Sheol) åpner opp en visjon av himmelen som et sted for evig samfunn med Gud i motsetning til hans fremstillinger ved hjelp av de tradisjonelle bildene av «gehenna» og «marken som ikke skal dø» (et senere

tillegg i Jes 66,24). Og Jesu utsagn om at synd mot Den hellige ånd ikke skal tilgis selv i det kommende liv (denne synden kan ha andre motiv i Mark 3,29 og Luk 12,10f) peker mot noe mer enn de plager som uttrykkes i form av fysiske bilder, så som det ofte gjentatte bildet i Matteus av «det ytre mørke» hvor «gråt og tenners gnissel» råder (Matt 8,12; 13,42 og 50; 22,51; 25,30). Siden Jesus taler om en kjærlighet som er helt annerledes det man før hadde begrepet – den kjærlighet hvormed Gud elsker menneskene, og som skal være forbildet for menneskene – ser vi at enhver som omtaler sin bror eller søster som «gudløs», og på den måten ønsker å utelukke han eller henne fra fellesskapet med Gud, blir henvist til «helvetes ild».¹

(...)

Selv om denne scenen [i Matt 25] beskrives ut fra gammeltestamentlige bilder av dommen og i samsvar med det kompromissløse enten-eller fra Det nye testamente, som en dom med to utfall, skal den «ikke leses som en foregripende rapport av noe som en dag vil bli virkelighet, men snarere som en avdekning av den situasjon som allerede er *reell* for den personen det tales til. Denne personen plasseres i en posisjon hvor det må foretas et valg med ugjenkallelige konsekvenser; som en som avviser Guds tilbud om frelse kan han gå fortapt en gang for alle.»² I et senere tekstlag fra Markus forstås dette på samme måte: «Den som tror og blir døpt, skal bli frelst. Men den som ikke tror, skal bli fordømt.» Heller ikke dette er en rapport, men angivelsen av en posisjon hvor man settes på valg.

Alt får et nytt lys etter Jesu oppstandelse

At den andre, mer etter-påskelige tekstrekken skulle kunne løsrives fra den første serien av tekster ovenfor, har vi allerede avvist. Vi ser dertil at Paulus gjentatte ganger taler om Kristi eller Guds dom (1 Kor 4,1; Rom 14,10), hvor ethvert individ må gå gjennom ild, og hvor

utfallet selv ikke er kjent, selv ikke for Paulus. Selv om han selv sier han ikke vet om å ha gjort noe galt, er han ikke dermed rettferdig: «Herren er den som dømmer meg» (1 Kor 4,3–4).³

(...)

Det samme må sies om passasjene om dommen i Johannesevangeliet (5,28f), som supplerer de motsatte utsagnene som skal drøftes her. Og samtidig: I ordene om dommen som skal gis, ikke av Jesus, men av hans ord – på den siste dag (12,48) står alle utsagnene i høyspenn. Dette endrer ikke det faktum at tekstrekken med universalistiske utsagn har en ugjenkallelig tyngde. Ordet «alle» som går igjen i disse tekstene, kan ikke reduseres til en «objektiv forløsning» hvor aksepten av den enkelte forblir uavklart. Det er sagt om Gud at «han vil at alle mennesker skal bli frelst og lære sannheten å kjenne. For Gud er én, og én mellommann er det mellom Gud og mennesker, mennesket Kristus Jesus, han som ga seg selv som løsepenge for alle» (1 Tim 2,4–5). Det er derfor Kirken skal «bære fram bønn og påkallelse, forbønn og takk for alle mennesker» (1 Tim 2,1) – en formaning som ikke kunne vært gitt dersom ikke Kirken i det minste har lov å håpe at så omfattende bønner vil bli hørt. Dersom hun visste helt sikkert at dette håpet var for altomfattende, ville formaningen være selvmotsigende. Det samme brevet sier (4,10): «For vi har satt vårt håp til den levende Gud, som er frelser for alle mennesker, særlig [*malista*] for de troende», og uttrykker dermed en universell lov for de som tilhører Guds hus, at de kan hvile tillitsfullt. De siterte ordene fra paulinsk teologi peker i samme retning og fremholder Guds barmhjertighet overfor alle synder, enten de er kristne, jøder eller hedninger. «For Guds nåde er blitt åpenbart til frelse for alle mennesker» (Tit 2,11), i samsvar med Guds vilje til å «forsone alt med seg selv, det som er på jorden, og det som er i himmelen» (Kol 1,20), siden Gud har besluttet «å forene alle ting i ham» (Kristus), som er hodet (Ef 1,10).⁴

(...)

I alle tilfeller er Kristi forsoningsverk universelt. Like sikkert som at «alle mennesker må dø én gang og siden komme for dommen», like sikkert er det at Kristus én gang for alle ofret seg selv «for å bære alles synder» (Heb 9,27f). Her kan man gjøre en distinksjon mellom en absolutt og en kondisjonell vilje til frelse fra Guds side, mellom en objektiv forløsning gjennom Kristus og dens subjektive tilegnelse. Men minst to av tekstene er hevet over en slik distinksjon. Den første er serien av paulinske tekster, som gjentas nærmest i form av et litani. Her ser vi at alle mennesker som stammer fra den gamle Adam, har syndet og derfor må gjennom døden og dommen. Og samtidig: Gjennom den andre Adams stedfortredende død har Guds nåde brakt «frifinnelse og liv for alle». Ordet «alle» gjentas ni ganger, og nådens primat understrekes gjennom erkjennelsen av at loven kom for at fallet skulle bli større, mens «nåden ble enda større» gjennom dette hinderet (Rom 5,12–21). Hele passasjen bygger seg gradvis opp til å bli en triumfhymne, gjennom de gjentatte «enda mer»; og den tidligere balansen som skapte distinksjon mellom tekstene om dommens to utfall, stiger til et vedvarende «desto mer» og «for alle mennesker».

Om vi kaster et blikk fra Paulus over til Johannes, ser vi at hans tekster er kranset med universelle termer: «Og når jeg blir løftet opp fra jorden, skal jeg dra alle til meg» (12,32). I første omgang ser dette «alle» ut til å være forbeholdt dem Faderen har gitt Sønnen:

Alle de som Far gir meg, kommer til meg, og den som kommer til meg, vil jeg aldri støte bort. For jeg er ikke kommet ned fra himmelen for å gjøre det jeg selv vil, men det han vil, han som har sendt meg. Og det han vil, han som har sendt meg, er at jeg ikke skal miste noen av alle dem han har gitt meg, men reise dem opp på den siste dag. For dette er min

Fars vilje, at hver den som ser Sønnen og tror på ham, skal ha evig liv, og jeg skal reise ham opp på den siste dag.

Men kan dette «alle» være forbeholdt dem så lenge Jesu yppersteprestelige bønn understreker at Faderen har gitt Sønnen «makt over alle mennesker» (17,2)? Det er helt tydelig at det universelle ved den guddommelige frelsesviljen alltid er knyttet til menneskets troende respons, og til den domsavgjørelse som går som en rød tråd gjennom Johannesevangeliet (3,16; 5,24; 6,40; 17,6). Og samtidig utkrystalliseres ett tema seg som bærende fremfor de andre i Johannesevangeliet: *krisis*.⁵

(...)

Det er kjærligheten selv som er krisis, i samme grad som den er sannhet. Den bærer rettferdigheten i seg, derfor kan Jesus – i sin konfrontasjon med dem som mangler kjærlighet – både si at han «ikke dømmer» (som kjærlighet) og at han «dømmer» (som sannhet). Men han dømmer bare dersom den som er i mørket, selv ikke vil komme inn i lyset (3,20), for på bakgrunn Guds uttalte kjærlighet dømmer denne personen seg selv (12,48). (...) Det er intet sted tale om «avvisning», selv om den sterke advarselen i setningene som åpner med «dersom», gjentas: «For hvis dere ikke tror at *Jeg er*, skal dere dø i deres synder.» Krisen går som en rød tråd (slik den forresten også gjør det hos synoptikerne: Mark 2,1ff.: Luk 7,36ff) helt til midten av omvendelsesfortellingen i kapittel 9 (9,39: med det karakteristiske ordet «dersom» på slutten). Samtidig er hele evangeliet gjennomvevd av ulike eksempler på tro som er i vekts og i utvikling (som hos Nikodemus, synderinnen, de forbausede lederne blant prestene og fariseerne, 7,45f), noe som gjør all tale om en johanneisk dualisme malplassert. Man kan heller snakke om en type monisme, for dommen er ikke noe annet enn kjærlighet (og kjærlighet er «sannhet»).

Det kristne håpet hviler i Kirkens bønn

For å sammenfatte denne lille skissen omkring forholdet mellom den før-påskelige og den etter-påskelige forkynnelse, kan vi fastholde at forkynnelsen før påske ikke kan smeltes sammen med forkynnelsen etter påske som om de sammen utgjør et begripelig system. Frykten for å gå fortapt, som fremholdes av de første tekstene, er på ingen måte opphevet av den andre tekstgruppen til fordel for en innsikt i dommens utfall. Men det gammeltestamentlige bildet av dommen – som i all hovedsak er strengt tosidig – er muligens blitt klarere (dommeren er alles frelser), og som en følge av dette overvinnes håpet all frykt. Dette er og blir et teologisk begrunnet og eksistensielt utsagn, og ikke et teoretisk-systematisk utsagn. Derfor må det ikke – for eksempel slik vi ser det i Karl Barths systembygging – tolkes i den betydning at Jesus, som Guds utvalgte, avvises til fordel for alle syndere, «slik at ingen går fortapt utenom ham».⁶ Denne uttalelsen står i rammen av andre uttalelser som er mindre absolutte, og termen *apokatastasis*, eller «alle tings gjenopprettelse», unngås med omhu, og avvises. Men man bør holde seg langt unna så systematiske utsagn, og heller begrense seg til det kristne håpet som ikke gir seg ut for å ha en skjult innsikt, men som hviler fornøyd i den Kirkens bønn som vi oppfordres til i 1 Timoteusbrev 2,4, hvor det heter at Gud vil at alle mennesker skal bli frelst.⁷

Oversatt av Ståle Johannes Kristiansen

Hans Urs von Balthasar (1905–1988) regnes som en av de store katolske teologene i det 20. århundret, og hadde stor innflytelse på den teologiske fornyelsen som ledet frem mot Det annet vatikan-konsil. Hans magnum opus er trilogien *Herrlichkeit: Eine Theologische Ästhetik, Theodramatik, og Theologik*.

Noter

- 1 Hans Urs von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?* (Einsiedeln: Johannes Verlag 1986/89), s. 24–25(30).
- 2 Her siterer Balthasar Karl Rahners tekst «Hölle» fra *Sacramentum Mundi* II, s. 736. Balthasars kursiveringer. Det er interessant at han siterer Rahner som en autoritet så sent i sitt forfatterskap, for etter flere år med samarbeid hadde de på denne tid gjort to ganske forskjellige teologiske (og filosofiske) veivalg.
- 3 Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, 26(20)–28(1)
- 4 Ibid., 28(19)–31(14)
- 5 Ibid., 32(5)–33(19)
- 6 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/1, s. 551
- 7 Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, 34(7)–37



Husk, døtre, at enten vi ønsker det eller ikke, må Guds vilje skje, og den må skje både i himmelen og på jorden. Så, tro meg, følg mitt råd og gjør nødvendigheten til en dyd.

Teresa av Avila: *Fullkommenhetens vei*



Teresa av Avila malt av Peter Paul Rubens (1577-1640),
Kunsthistorisches Museum, Ulm, Tyskland.
© Wikimedia Commons | David Monniaux

Teresa av Avila

1515–2015



Avilas bymur. © Wikimedia Commons | Pelayo 2

Mette Nygård

Teresa av Avila

– mystiker og kirkelærer

Det finnes mange definisjoner på en mystiker. En av dem er denne: «En mystiker er en person som setter Gud først ved å samle seg gjennom bønn og meditasjon, ved å skape tid, og å gi denne tiden et hellig rom.»

Santa Teresa sa det enklere: «Å be er å ha Kristus nærværende i sitt indre.»

S**T****E**
G**L** Hun var noe så sjeldent som en folkekjær mystiker. Mystikere er ikke alltid det. De fleste av de helgener som betegnes som mystikere, kan nok ha hatt et like høyt aktivitetsnivå som henne, som for eksempel apostelen Paulus, som var aktiv på alle plan over alt, eller Bernard av Clairvaux, middelalderens mest aktive predikant og teolog – men mystikere som dem, er oftest preget av en alvorsets tyngde som gjør at tanken på dem lettere gjør oss høytidsstemte og ærbødige enn glade.

Teresa var støpt i en annen form. Hun var også både dypt from og ytterst aktiv, men med sitt lette lynne hadde hun mer til felles med Frans av Assisi enn med apostelen eller sankt Bernard. Minnene om hennes livlighet, sjarm, raske vidd og spontane gledesutbrudd er blitt bevart og nedskrevet av dem som kjente henne både i og utenfor hennes egen orden, men mye skinner også gjennom i de bøkene hun skrev og den omfattende korrespondansen hun etterlot seg.

Hun ble født i 1515, i Avila, en småby på den spanske høysletten omtrent hundre kilometer nordvest for Madrid. I dag er byen berømt for sin intakte bymur som omgir den gamle bykjernen, for sine tapre krigere som kjempet mot maurerne i middelalderen, men aller mest for sin Santa: Santa Teresa. Hun var nummer tre i en barneflokk på ni gutter og tre piker. Familien var velstående og hadde kjøpt seg inn i den spanske lavadelen. Først i 1940-årene ble det kjent at hun på farssiden stammet fra en jødisk handelsfamilie i Toledo. Det var ikke noen god arv å bære i motreformasjonens Spania. At hun hadde jødiske aner, fremkommer ikke i noe som blir skrevet av eller om henne på hennes egen tid, men karmelittene, som hun kom til å tilhøre, har lenge vært kjent for sin velvilje overfor jødiske konvertitter som ønsker å slutte seg til dem.

Teresa ble født i en av Europas mange turbulente epoker. Spania befant seg på mange måter i begivenhetenes sentrum. Columbus hadde nettopp oppdaget

Amerika. Muslimene var blitt drevet ut av Sør-Spania i 1492, etter 700 års okkupasjon, men til gjengjeld var nå de muslimske osmanerne i ferd med å okkupere Balkan. Da hun var fem år gammel, brente Martin Luther pavens bannbulle og startet den protestantiske reformasjonen. I Spania luet kjetterbålene. Politisk ble Østerrike, Nederlandene og Spania samlet til ett keiserrike ved Karl Vs kroning i 1529 – da var Teresa 14 år gammel. Henrik VIII av England brøt med Roma og pavedømmet bare to år senere. Den katolske kirke, sementen som hadde holdt Europa sammen i femten hundre år, var i krise.

Selve gudstroen var det ennå ingen som satte spørsmålstegn ved. «I hver enkelt menneskesjel levet i denne tid evigheten som en stor og mægtig uomtvistelighet (...). ... foragt dig selv, ti intet kan slik som egenkjærligheten ødelegge sjælens evne til å gjenspeile det evige», skrev kunsthistorikeren Harry Fett om denne tiden.

En slik tankegang var den dype, åndelige motpol til den raske materielle ekspansjonen i Amerika. Samtidig som en voldsom jobbetidsaktivitet førte gull fra den nye verden og penger fra Nordsjø-provinsene inn i den spanske statskassen, gikk en motstrøm av åndelig energi fra den iberiske halvøya ut i den universelle Kirke. Den ble båret av mennesker som søkte Gud fremfor mammon, som Ignatius av Loyola, grunnleggeren av jesuitterordenen, og hans trofaste disippel Frans Xavier, Fray Luís de León og Pedro av Alcántara, for bare å nevne noen av de mest kjente. Teresa og hennes søstre hørte til i denne strømmen. Tyve år gammel trådte hun inn i karmelittklosteret La Encarnación – et stort, men fattig kvinnekloster like nedenfor Avilas bymur.



Når et menneske virkelig oppnår å flytte sin oppmerksomhet og hengivenhet bort fra seg selv og over på den Annen, når egeninteresse og egne behov blir forvandlet til nestekjærlighet, forsvinner livsangsten, og kreativ energi veller frem med nesten eksplosiv kraft.

Karmelitterordenen

Den ordenen hun trådte inn i, har navn etter Karmelfjellet i det nordlige Israel. Dit kom det pilegrimer under korstogstiden i første halvdel av 1200-tallet. Mange av dem ønsket å bli i landet som eneboere, og slo seg til nedover fjellsidene. De etablerte seg der for å hedre og etterfølge profeten Elia, en av Det gamle testaments ruvende skikkelser. Etter hvert ble den politiske og militære situasjonen i Midtøsten mer og mer spent mellom muslimer og kristne. Eneboerne ble tvunget til å flytte sammen av sikkerhetsgrunner og grunnla sin egen orden, oppkalt etter fjellet. Da de fleste kristne ble drevet ut av Det hellige land senere på 1200-tallet, flyttet karmelittene med tilbake til Europa.

Til å begynne med var de kjent for sin askese og sitt bønneliv, men innen 1500-tallet hadde de, som de fleste andre klosterordener, måttet lempe på sine strenge regler. Den sosiale og økonomiske nøden i Europa etter svartedauden ble for påtrengende. Nå hadde de tilpasset seg dagens forhold i mer verdslig retning.

Det var den kvinnelige grenen av denne ordenen Teresa trådte inn i. *La entrega total* – den totale hengivelse til en person eller et prosjekt – hører med blant de spanske kardinaldyder. Det var en egenskap Teresa av Avila hadde i fullt monn. Hun overga seg helt til klosterlivets streben etter fullkommenhet og forening med Gud, og drev seg selv så hardt at hun etter kort tid ble alvorlig syk og måtte forlate klosteret for å få behandling. I vår tid har det vært spekulert mye over hva hun egentlig led av. Symptomene var svimmelhet, bryst- og leddsmerter, febertokter og spisevegring. Var det anoreksi, hysteri eller malaria? Sannsynligheten taler for at hun led av brucellose eller Malta-feber, en infeksjonssykdom som man kan få av å drikke foruren-

set melk. Iallfall var hun syk nærmest uavbrutt de første årene i klosteret og fikk en brutal behandling som nesten tok livet av henne. Hun lå til og med skinndød i tre døgn før sykdommen endelig snudde så hun langsomt begynte å komme seg igjen.

Det positive utbyttet av denne lange lidelsen var at hun lærte å elske å be. Når legene og de kloke konene ikke lenger kunne hjelpe henne, hadde hun bare Vår Herre å klamre seg til. Alle hennes opplevelser og kriser ble tolket både av henne selv og omgivelsene innenfor troens referanseramme, som prøvelser som kunne hjelpe henne til å gi avkall på egenviljen og bli forenet med Gud – det som er gudstroens høyeste mål. Hun opplevde også gleden ved å lese åndelige bøker på denne tiden. Det var restriksjoner på bibelbruk, og å lese den ble ansett som spesielt uegnet for kvinner, men hun fikk låne bøker om bønningen av en onkel, og de satte henne endelig på sporet av det hun søkte.

Etter sykdommen fulgte lange år med «vanlig» klosterliv, med bønn, arbeid og sosial omgang etter tidens skikk. Ren materiell nød hadde ført til at nonnene var avhengige av å ta imot mat fra familie og venner som kom på besøk. Taleværelsene i La Encarnación fungerte nesten som et senere århundres parisersalonger.

En ting går igjen i alle beskrivelser av Teresa i årenes løp: hvor livlig, sjarmerende, intelligent og underholdende hun var. «Hun tiltrekker venner og beundrere som nektar tiltrekker bier», ble det sagt, og det slo til for fullt da hun vendte tilbake til klosteret etter den lange sykdomstiden. Hun merket selv at dette forholdsvis behagelige klosterlivet førte henne bort fra bønnens vei, men hun fikk seg ikke til å begrense det før hun en dag opplevde noe skremmende. På dette tidspunkt hadde hun en venn som hun var nært knyttet til.

En gang da jeg var sammen med en bestemt person (...) ville Herren at jeg skulle vite at slike vennskapsforbindelser ikke var passende for meg. For å råde meg og opplyse meg i min

store blindhet, viste Kristus seg for meg og var meget streng da han lot meg forstå hvilken sorg dette var for ham. Jeg så ham med sjelens øyne klarere enn jeg kunne ha gjort med legemets, og det gjorde et så sterkt inntrykk på meg at selv om det er over 26 år siden det hendte, ser jeg ham ennå tydelig for meg. (...). Det var til stor skade for meg at jeg ikke visste at det var mulig å se med annet enn legemets øyne. Djevelen fikk meg til å tro at det var umulig og at slikt bare var innbilning, eller at det kunne være djevelen selv, og lignende ting. Allikevel hadde jeg alltid en følelse av at det måtte være Gud og intet blendverk.¹

Hun skjøv hele opplevelsen til side og fortsatte å møte sin venn helt til det hendte noe som skremte henne enda mer. Det var den berømte episoden med padden: Både hun, hennes venn og andre som var i nærheten, så noe som liknet en stor, ekkel padde komme mot dem. Hun forsto ikke hva det var, men ble svært skremt nok en gang.

Disse synene var psykologiske fenomener som hun senere skulle få oppleve mange ganger. De bidro til å gi henne store åndelige opplevelser som riktig nok styrket henne i troen, men som var en enda større kilde til engstelse og bekymring fordi hun ikke forsto hva slags fenomener det dreide seg om. Og hun ble ikke engstelig uten grunn. I inkvisisjonens Spania var paranormale opplevelser ikke bare et intellektuelt problem. De kunne i verste fall bli et spørsmål om liv eller død for han eller hun som opplevde dem.

På denne tiden var inkvisisjonen svært aktiv overfor *las alumbradas* (de opplyste) – det gjaldt særlig kvinner – som hevdet at de hadde sterke åndelige opplevelser og syner under bønn. Individuell bønn og åndelige opplevelser hørte til kjennetegnene ved *devotio moderna* – den moderne fromheten – en bevegelse som var oppstått i Nederlandene noen tiår tidligere, riktig nok i meget be-

hersket form. Fra presteskapets synspunkt bidro både den moderne fromheten og Martin Luthers understrekning av hvert enkelt menneskes ansvar for sin sjel overfor Gud til å trekke legfolkets oppmerksomhet bort fra Kirkens felles liturgi og hierarkiske struktur. Derfor ble ethvert avvik fra «partilinjen» møtt med den dypeste skepsis fra myndigheters side, for å si det forsiktig. Avvikere ble forfulgt og kunne risikere å bli brent på bålet.

Men Teresa investerte hele sin energi i bønnen som en vei til forening med Gud. Siden hun ikke klarer å tenke logisk, sier hun i sin selvbiografi, forsøker hun å forestille seg Kristus de gangene i hans liv da han var mest ensom og forlatt, for da måtte han ta imot henne når hun ville være der med ham. «Slike enkle bilder forestilte jeg meg ofte (...), særlig gjorde det meg godt å tenke på bønnen i Haven.» Og så avslutter hun, ytterst menneskelig:

«Jeg ble der med ham så lenge jeg kunne, for det var nok av (andre) tanker som kom og plaget meg.»



«Gud fri oss fra middelmådige skriftefedre!»

Senere tilføyde hun ut fra sin egen erfaring: «Hvis viljen ikke har noe å sysselsette seg med og kjærligheten ikke noe synlig nærværende å feste seg til, blir sjelen likesom overlatt til seg selv uten støtte og uten noe å beskjeftige seg med. Ensomhet og indre tørke er smertefullt, og tankene roter seg opp i de verste floker.»

Det som først og fremst særpreger Teresa i forberedelsesårene til hennes store arbeid i Kirken, er hennes viljestyrke og utholdenhet. Hun holdt ut i bønnen med stor trofasthet, inntil Kristus endelig ble en reell person for henne, en person som engasjerte både vilje, tanke og følelser – og som ikke lenger bare var en abstraksjon. Denne forvandlingen skjedde brått: Hun ble grepet og overveldet av et bilde av Kristus som var hengt opp i kapellet til en fest i klosteret. Det forestilte ham såret og forslått og gjorde et dypt inntrykk på henne fordi hun plutselig tok inn over seg hvor mye han hadde lidd for menneskenes skyld. «Jeg kastet meg ned foran bildet un-

der en strøm av tårer, mens jeg bønnfalt ham om en gang for alle å gi meg styrke til aldri mer å krenke ham» (9.1).

Slik begynte en av disse kometkarrierene som vi kjenner til både i og utenfor Kirken: Når et menneske virkelig oppnår å flytte sin oppmerksomhet og hengivenhet bort fra seg selv og over på den Annen, når egeninteresse og egne behov blir forvandlet til nestekjærlighet, forsvinner livsangsten, og kreativ energi veller frem med nesten eksplosiv kraft.

Terasas fornyelse av klosterlivet

Etter hvert så Teresa behovet for en radikal omlegning av klosterlivet. Som så mange andre store reformatorer, forsto hun at den beste veien å gå var å søke tilbake til kildene, tilbake til de gamle eneboeridealene fra Kar-

melfjellet. Hun ønsket å vie sitt liv til Guds ære og sjelenes frelse, og å føre sine medsøstre inn i den samme herlighet og enhet

i Gud som den hun selv hadde fått oppleve. Da måtte alle verdslige bånd og adspredelser fjernes. Praktisk som hun var, innså hun at det ville være urimelig og urettferdig overfor flertallet av søstre hvis en slik reform skulle bli pålagt dem «innenfra», i deres eget kloster. Et nytt kloster måtte opprettes, likesom munkene fra Molesmes hadde gjort fem hundre år tidligere da de stiftet cistercienserordenen.

Hennes mål var å gjennomføre en reform som ville gi rom for større stillhet og mere tid til bønn for verden og for sjelenes frelse. Midlene var tilbaketrekning fra verden og en radikal fattigdom basert på almisser og inntekter av eget arbeid innenfor klosteret. Det siste punktet var i rak motsetning til vanlig klosterpraksis, hvor inntekter fra driften av fast eiendom som tilhørte klostrene, tilfalt dem. Å utelukke en slik inntektskilde fremsto som helt uansvarlig, og vakte stor motstand hos hennes geistlige foresatte, men Teresa så for seg ørkenfedrenes radikale

gudstro og ønsket at hennes søstre likesom de, skulle lære seg til å stole på Herrens forsyn alene.

Til tross for nesten uoverkommelig motstand fra skriftefedre, biskoper, klosterlige foresatte og Vatikanet klarte hun til slutt å sette sin plan ut i livet. I august 1562 ble det første reformklosteret, San José i Avila, innviet. Teresa var 47 år gammel og sto ved begynnelsen av sitt egentlige livsverk – å bidra til den sårt tiltrenget åndelige fornyelsen innen Den katolske kirke. Til tross for dårlig helse, det harde, spanske innlandsklimaet og elendige veier og fremkomstmidler, rakk hun å grunnlegge seksten reformerte kvinneklostre før hun døde. Dessuten opprettet hun en mannlig gren av reformen. Der ble hennes sjelsfrende, Johannes av Korset, et av de første medlemmene og dens viktigste åndelige leder. Administrativt sett maktet hun å oppnå det aller vanskeligste: å få begge grener av den reformerte ordenen godkjent av Roma som en selvstendig orden, uavhengig av de ikke-reformerte karmelittene.



Drivkraften i Teresas livsverk var hennes uutslukkelige kjærlighet til og troskap mot Kristus.

Drivkraften i Teresas livsverk var hennes uutslukkelige kjærlighet til og troskap mot Kristus. De ble båret oppe av hennes bønneliv, hennes ydmykhet og hennes absolutte lydighet overfor sine geistlige foresatte, som hun betraktet som Guds representanter på jorden.

På grunn av sine stadige synsopplevelser gjorde hun store anstrengelser for å finne sjelesørgere som kunne forstå og veilede henne. Enkelte hjalp henne, men andre skaffet henne store problemer som førte til misforståelser og bitre opplevelser: «Gud fri oss fra middelmådige skriftefedre!» skriver hun til sine medsøstre. Et annet sted utbryter hun irritert: «Gi meg åndelige veiledere som er lærde og vet hva de snakker om, og spar oss for dem som er fromme og uvitende!» Men hun fant likevel veiledere som kunne gi henne den tryggheten hun trengte. De bekreftet at hennes uvanlige opplevelser kom fra Gud.

I dag vet vi, med større kunnskap om hjernefysiologi og østlige meditasjonsteknikker, at vårt sanseapparat utvides betraktelig når man går over fra en våken, moderat stresstilstand til i en meditativ ro. Det synes innlysende at ikke bare Santa Teresa, men også mange andre mystikere både før og siden, etter mange år med daglig, timelang bønn, må ha opparbeidet sine evner til å fange opp paranormale eller ekstrasensoriske fenomener. Men selv om man kan mene at man forstår dem hjernefysiologisk, løser ikke det gåten om deres opphav.

Boken om mitt liv

Årsaken til at vi kjenner så godt til Teresa av Ávilas indre opplevelser, er at hun gang på gang ble pålagt av sine forskjellige skriftefedre å nedtegne dem i detalj. Det ble til

hennes *Vida* (Boken om mitt liv), som hun skrev i første versjon i 1562, like før reformens første kloster ble grunnlagt. Fire år senere skrev hun *Fullkommenhetens vei*, en lærebok om bønn for hennes medsøstre. Så

skrev hun på oppfordring boken om *Grunnleggelserne* og til slutt mesterverket *Den indre borgen*, som av mange blir ansett som den klareste fremstilling av mystisk teologi som noen gang er skrevet.

Men det første forsøket på å forklare hva hun opplevde gjennom bønnen – det vil si, hvordan hun «satte Gud først ved å samle seg gjennom bønnen, skapte tid og ga denne tiden et hellig rom», finner vi i hennes selvbiografi. Hun er ikke interessert i sine egne opplevelser annet enn som eksempler på Guds nåde som kan være til hjelp for andre. For henne er bønnen en vei til fullkommen kjærlighet, en vei som man aldri går alene. Et menneske som lever et liv fylt av kjærlighet, trekker andre med seg: «Den som med Guds hjelp begynner å søke å nå fullkommenhetens høyder, tror jeg aldri kommer til å gå alene til himmelen. Det blir alltid mange som følger

etter. Likesom til en god kaptein gir Gud henne folk som går inn i hans kompani» (11,4).

I et langt midtparti, som fyller nesten en tredjedel av *Boken om mitt liv*, beskriver hun de forskjellige stadiene av den mystiske bønnen.

Hun bruker først og fremst sin berømte allegori om hvordan man kan vanne en hage. Hagen er sjelen, og vanningen er å gi sjelen næring gjennom bønn. Det kan foregå på fire måter, som hun også rangerer i fire stadier:

Første måte eller stadium er at gartneren må vanne hagen ved å hente vann langt borte fra; her omtaler hun den troende som «kjærlighetens slave».

Det neste stadiet er at hagen får et vannhjul. Når man har opparbeidet enkelte rutiner, «som et vannhjul som løfter vannet opp», blir det lettere, Gud overtar mer av arbeidet. Det er *hvilens bønn*. For ikke å miste fremgangen, kreves ydmykhet og at man holder fast ved Kirkens fellesskap.

Tredje metode eller stadium er at hagen blir vannet fra en bekk eller en elv. Nå trenger Guds nåde dypere ned i menneskets jord og omdanner den. Sjelen tilhører ikke lenger seg selv, Gud kan gjøre hva han vil med den. Dette stadiet kaller hun *sjelsevnenes søvn*, det stadiet da mennesket er i ferd med å overgi seg helt til Guds nåde.

Den siste måten hagen kan få det vann den trenger på, er at det regner. Når hagen blir vannet av regnet, er det Gud selv som vanner sjelen, han tar seg av den helt og fullt. Nå er sjelen blitt forenet med sin elskede, i det som kalles *foreningens bønn*. I dette stadium kan det opptre en hel del mystiske fenomener, som henrykkelser, levitasjoner eller ekstaser, men de er sekundære og unødvendige og ikke noe å feste oppmerksomheten ved. Sjelen lar nåden strømme gjennom seg, den er som en kanal som formidler Guds kjærlighet. Fullkommen kjærlighet til Gud innebærer fullkommen kjærlighet til ens neste.

Hver av metodene utarbeider hun i detalj, men hovedbudskapet er at begynnelsen på et liv i bønn krever jevnt og tungt og vedvarende arbeid, skjønt det går lettere etterhvert, bare man er aktpågiven.

Det viktigste for Teresa er å forsøke å formidle opplevelsen av Kristi nærvær i sjelen. Her er hennes beskrivelse av det som kalles en intellektuell visjon:

En dag så jeg, eller rettere sagt følte jeg, for hverken med kroppens eller sjelens øyne så jeg noe, at Kristus sto like ved siden av meg. Jeg syntes at jeg så at det var han og at jeg hørte ham tale til meg. Siden jeg var uvitende om slike visjoner, ble jeg først svært redd og bare gråt, men så snakket han beroligende til meg og jeg ble som før, rolig og glad og fri for

all frykt. Det var som om Jesus Kristus alltid vandret ved min side, men da det ikke var noen billedvisjon, forsto jeg ikke hvilken form han

hadde. Men han sto alltid ved min høyre side, det kjente jeg tydelig; likeså at han var vitne til alt jeg gjorde, og bare jeg samlet meg en smule i andakt og ikke var altfor adspredt, var det umulig å være uvitende om hans nærvær (27,2).

(...) Slik er det også med en annen metode Gud bruker for å undervise sjelen, nemlig å henvende seg til den uten å tale, slik jeg nettopp har antydnet. Det er språk slik det tales i himelen, og her nede er det ytterst vanskelig å gjøre det forstått om ikke Herren lar oss gjøre det ved erfaring. Det Herren vil at sjelen skal forstå, inngir han i dens aller innerste, og der fremstiller han det uten ordenes bilder og for-



Når hagen blir vannet av regnet, er det Gud selv som vanner sjelen, han tar seg av den helt og fullt. Nå er sjelen blitt forenet med sin elskede, i det som kalles *foreningens bønn*.

mer, slik som i den slags visjoner jeg nettopp har omtalt. Legg nøye merke til hvordan Gud lar sjelen forstå hva han vil og gjør den delaktig i store sannheter og mysterier. For det er ofte slik jeg forstår hva Herren mener med ett eller annet syn han har skjenket meg (27,6).

Den indre borg

Den indre borg² ble skrevet i 1577, femten år etter *Boken om mitt liv*. Den er en syntese av alt hun har lært om bønn gjennom et langt liv, og anses som et av mystikkens fremste verk gjennom tidene.

Teresa var gammel, syk og utslitt; hele hennes livsverk sto i fare for å bli nedlagt, og *Boken om mitt liv* var til granskning av Inkvisisjonen, men da hun møtte sin nære venn og medarbeider, pater Gracián, i taleværelset i klosteret i Toledo, talte de bare om åndelige ting. Sin jordnære vane tro, sukker hun: «Så godt det og det sto beskrevet i *Boken*

om mitt liv, som er hos Inkvisisjonen!»³ Og pater Gracián svarer: «Men skriv en ny bok, med alt De husker fra den gamle, og om andre ting!» Idéen fenget. Hun begynte å skrive *Den indre borg* på treenighetssøndag 1577, og hun skrev den «så raskt som en *notarius publicus* pleier å skrive», som en i samtiden uttrykte det. Hun måtte avbryte den i lengre tid på grunn av store omveltninger i ordenen, men hele verket ble skrevet i løpet av to måneder.

I denne boken bruker hun de gamle ridderborgene allegorisk, hvor den indre borg – hovedbygningen innenfor murene – er symbolet for sjelen, men alle de andre strukturene i borga har også en betydning: vollgraven, murene, gangene oppe på murene, gjerdene, selve festningen, tårnet – og Herrens lønnkammer i sentrum.

Hun understreker sjelens skjønnhet og verdighet. Bønnen blir forklart som selve midlet til å trenge stadig

lenger inn i borga, til sjelens sentrum, der Gud bor. På spansk kalles boken *Las moradas del castillo interior* («Den indre borgas boliger»). Den er inndelt i syv «boliger», som hver har flere underkapitler. De tre første boligene svarer omtrent til de to første stadiene i hagevanningen: å hente vann i brønnen og å hente opp vann med vannhjulet. I den tredje boligen blir sjelen utsatt for prøvelser, først og fremst det man kaller «tørke» i bønnelivet. Hennes utlegning svarer delvis til Johannes av Korsets omtale av det han kaller *sjelens mørke natt*, men der han er teoretisk presis, er Teresa praktisk og jordnær. Hun understreker også at forestillingen om de syv boligene ikke må forstås altfor bokstavelig – de er bare bilder som skal hjelpe forstanden til å få en svak forestilling om det som egentlig er uutsigelig.

Likesom mange andre forfattere som forsøker å beskrive det åndelige liv, gjør hun et skarpt skille ved det vendepunkt der mennesket begynner å leve mer bevisst ved Guds styrelse. I *Den indre borga* går dette skillet mellom

den tredje og den fjerde boligen.

Fra den fjerde boligen av blir det også mer og mer vanskelig for Teresa å beskrive hva som foregår, og hun ber derfor Den hellige ånd å tale (eller skrive) i stedet for henne. Bønnen blir enklere og enklere og kjærlighet det vesentlige i bønna. «Her gjelder det ikke å tenke mye, men å elske mye, og gjøre det som mest vekker kjærligheten i dere», skriver hun (IV, 1, 7). Og hun viser mer av sin praktiske side: «Det er *gjerninger* Herren krever. Hvis du ser en som er syk og som du kan gi lindring, så regn det for intet å avstå fra bønna for å vise henne medlidhet» (V, 3, 11).

Da Pave Paul VI utnevnte Santa Teresa til kirkelærer i 1970, var det ut fra en vurdering av hele hennes liv og forfatterskap, men spesielt på grunn av hennes utlegning av mystisk teologi i *Den indre borga*.



«Siden jeg var uvitende om slike visjoner, ble jeg først svært redd og bare gråt, men så snakket han beroligende til meg og jeg ble som før, rolig og glad og fri for all frykt.»

Boken om mitt liv er derimot hennes mest populære litterære verk. Sammen med Cervantes' *Don Quijote* er *Boken om mitt liv* den boken som er blitt mest lest på spansk gjennom tidene. Litterært sett regnes hun med blant de spanske gullalderforfatterne, sammen med Cervantes, Calderón og Johannes av Korset.

De populære ridderromanene, som Cervantes (som var født i 1547) harselerte over i *Don Quijote*, hadde hørt med til Teresas yndlingslitteratur i hennes barndom. Hun gjør bruk av bilder fra samme tema i *Den indre bor-gen*, men bruker dem på en helt annen måte. Likesom Cervantes har hun en forkjærlighet for folkelige ord-språk og ordtak og har en skarp og treffende penn. Der hvor Cervantes udødeliggjør den spanske folkesjel gjennom de to komisk komplementære skikkelsene Don Quijote, som representerer det idealistiske og virkelighets-fjerne, og hans væpner Sancho Panza, den ytterst jordnære, materialistiske, fremstiller Santa Teresa både det åndelige og det realistiske ved «det spanske» i sin egen person – i sine skrifter og gjennom sitt eget liv.

Men mens det går an å imitere Cervantes' litterære stil, sies det at det er umulig å etterligne Teresas: Den er jordnær og svever himmelhøyt, den er dagligdags og alminnelig og plutselig ekstatisk som en ørn i flukt, og alt blandet om hverandre på samme tid.

Hennes psykologiske sans er uovertruffen – det ser man både i bøkene og i alle brevene hun sendte til medsøstre og prelater, venner og bekjente. En av vår tids kjente spanske forfattere, José Martínez Ruíz (Azorín), skriver at «Terasas *Boken om mitt liv* er den dypeste, tet-teste, mest skarpsindige bok som finnes i europeisk lit-teratur. Ved siden av henne blir de skarpeste analytikere av jeg-et, som Stendhal eller Benjamin Constant, som uerfarne barn [*niños inexpertos*]. Og likevel har hun bare

lagt litt av sin sjel i denne boken.» Edith Stein ble om-vendt til kristendommen etter at hun hadde lest *Boken om mitt liv*. «Dette er sannheten», sa hun om den.

Blomstrer

Etter et langt liv i Herrens tjeneste døde Teresa av Avila i klosteret i Alba de Tormes, i nærheten av Salamanca, i 1582.

Teresa, som ble ansett som helgen allerede i leven-de live, fikk ikke nettopp hvile i fred etter sin død. Det-te var midt under barokken, og måten liket hennes ble håndtert på, illustrerer epokens groteske opptatthet av døden. Det ble begravet og gravet opp igjen flere ganger. Til slutt ble hele liket partert og spredt for alle vinder. Høyre arm og hjertet er blitt igjen i relikvieskrinet i Alba de Tormes, hvor de kan beskues den dag i dag.

Men det var neppe på grunn av spredningen av hennes jordiske levnin-ger, men heller på grunn av hennes hellige liv at det arbeid hun begynte, blomstrer videre den dag

i dag. I vår tid finnes reformerte karmelittklostre over hele verden, inkludert i alle nordiske land. Sverige har hatt både et manns- og et kvinnekloster – i Skåne – siden 1960-årene. I Norge ble det grunnlagt et kvinnekloster i Tromsø fra Polen (via Island) i 1990, og i Danmark ble det grunnlagt en filial av kvinneklosteret i Skåne i juli i 1998. Det asketiske liv som eneboerne på Karmelfjellet valgte i sin søken etter Gud på 1200-tallet, har bevart sin tiltrekningskraft helt til i dag.

Mette Nygård er forfatter og psykiater. Hun har også oversatt Edith Steins *Korsvitenskap* til norsk.

Noter

- 1 Teresa av Avila, *Boken om mitt liv*, kap. 7.6–7, oversatt av Olaug Berdal (Oslo: Thorleif Dahls Kulturbibliotek. Aschehoug, 2003). Øvrige sitater fra boken er også hentet fra denne oversettelsen.
- 2 *Moradas del castillo interior. Obras completas de Santa Teresa de Jesús* (Madrid: Ed. BAC, 1967); tekster derfra er i min oversettelse.
- 3 Marcelle Auclair, *La vie de sainte Thérèse d'Àvila* (Paris: Éditions du Seuil, 1960), s. 343

✠

nada te turbe
nada te espante
todo le pasa
dios no se muda
la paciencia
todo lo alcanza
quien a dios tiene
nada le falta
loco dios basta
teresa de jesus

Herre, gi meg dette vannet!

– Bønn hos den hellige Teresa

I stuen i barndomshjemmet til den hellige Teresa av Jesus hang et maleri som viste Jesus sittende ved brønnen, i samtale med den samaritanske kvinnen. Denne scenen fra Johannesevangeliet talte sterkt til Teresa. Bønnen «Herre, gi meg dette vannet!» (Joh 4,15) forble hennes yndlingsbønnesukk hele livet, og vi kan betrakte hennes lære om bønn ved hjelp av ord fra denne evangelieteksten.

STE Teresas skildring av den åndelige veien følger ingen akademiske mønstre. Hennes stil er spontan, språket er enkelt og direkte, og hun argumenterer ved hjelp av eksempler og bilder snarere enn ved intellektuell analyse. Hun bygger på sin egen erfaring og den gudgitte visdom hun fikk del i. Hun skriver for dem som vil lære å be og få drikke av «det levende vann, om hvilket vår Herre talte til den samaritanske kvinne (*Fullkommenhetens vei* / FV 19,2)». I første rekke er adressatene hennes medsøstre og åndelige døtre. Den som ber, vil gjenkjenne det hun taler om.

Den hellige Teresa refererer til samtalen mellom Jesus og den samaritanske kvinnen i ulike kontekster i hvert av sine verker. Det levende vann ble nemlig for henne det beste og mest utfyllende symbol på forening med Gud. Fra denne kilden som vennskapet med Kristus er, øste Teresa så rikelig at hun selv ble til «en kilde med vann som veller fram og gir evig liv» (Joh 4,14). I fem hundre år har hun kunnet gi drikke til utallige tørstende

mennesker, ved å vise dem veien til denne lønndomsfulle kilde.

«Om du hadde kjent Guds gave ...»

Teresa er overbevist om at denne veien ikke begynner med en omvendelse, men med en oppdagelse. For å bryte opp trenger vi å erfare Guds ubetingede kjærlighet, hans nærvær i vårt indre, et nærvær som gjør menneskesjelen til «intet annet enn et paradys, som han har sagt er ham velbehagelig» (*Den indre borgen* / IB 1,1,1). Denne oppdagelsen forskyver tyngdepunktet i livet radikalt. Det er først nå vi virkelig kan innse den krenkelsen vi har forvoldt mot Guds kjærlighet og mot hans bilde i vår sjel. En genuin omvendelse, slik den fant sted også i Teresas liv, skjer ikke i relasjon til et sett regler, men til en person. Ethvert forsøk på å starte den åndelige veien fra en etisk omvendelsesanstrengelse, er dømt til å mislykkes. Før eller senere blir det bråstopp mot en uoverstigelig vegg av

egen elendighet. I en lang periode var dette også Teresas erfaring: «Jeg ønsket å leve, for jeg skjønte så godt at jeg ikke levete, men kjempet med dødens skygge.» (*Boken om mitt liv* / BL 8,12¹) «Jeg søkte botemiddel, jeg gjorde store anstrengelser, men jeg forstod nok ikke at alt er nytte-løst om vi ikke i alle dele slutter å stole på oss selv for å stole på Gud alene» (BL 8,12).

«Om du hadde kjent Guds gave ...», sier Jesus, og Teresa forstår. En mystiker vet godt at den eneste måten Gud kommer i relasjon med oss, er barmhjertighet. Teresa selv understreker at hennes livshistorie ikke er annet enn en beretning om hvordan Gud miskunner seg over henne. Alt er en ufortjent gave – fra starten til målet. Det er alltid Gud som tar initiativ, ikke mennesket. Det er Gud selv som vekker vår sjel og gir lys i vårt mørke. Alt mennesket gjør, er å svare. Det er her bønne fødes.

«... da hadde du bedt ham ...»

I *Den indre borgen* skildrer Teresa menneskets sjel

som en borg med mange rom, og «midt i sentrum ligger den fornemste av dem alle, der de meget hemmelighetsfulle ting finner sted mellom sjelen og Gud» (IB 1,1,3). Den veien Teresa inviterer oss til, leder ikke utover, for de åndelige rikdommer vi søker, er ikke «langt borte (...) i himmelen» (5 Mos 30,11–12). Skatten er alt vår, skjult i oss selv, for «der hvor Gud er, der er himmelen også» (FV 28,2). Den åndelige vandring leder derfor mot vårt indre, hvor vi finner ham som alltid har vært der. Og det første skrittet innover er å begynne å be.

Men hvilken bønn har Teresa i tankene? Ifølge henne dreier det seg ikke om å resitere mange bønneformler. Hun forakter på ingen måte muntlig bønn, særlig verdsetter hun den liturgiske. Hun betoner imidlertid sterkt dennes avgjørende forhold til all bønns vesen. For Teresa vil bønn nemlig si «å omgås i vennskap og tale ofte og lenge i ensomhet med den som vi vet elsker oss» (BL



Teresa er overbevist om at denne veien ikke begynner med en omvendelse, men med en oppdagelse.

8,5). Bønne er en kjærlighetsrelasjon mellom Gud og mennesket. Derfor lærer Teresa oss ingen særlig bønnemetode, for hvilken metode kan møter mellom venner følge? Det hun underviser om, er kun hva bønne i sin kjerne er: å se på Kristus, «å betrakte ham som betrakter oss, [å] være ham nær, [å] tale med ham» (BL 13,22).

Så enkelt som dette synes å være, vil det å by på en stor utfordring: Man blir fort trett «av å måtte samle sine sanser, for det er meget anstrengende for folk som er vant til å gå tankespredt omkring» (BL 11,9). Som hjelp benytter nybegynneren seg av meditasjon, som for Teresa betyr å tenke «med vår forstand [om ett av] mysteriene i [Kristi] ærerike liv (...) og [fordype] oss i dette mysterium» (IB 6,7,10). Teresa selv bekjenner at siden hun ikke hadde evne til å engasjere fantasien i bønn, brukte hun kunstgjenstander eller bøker, som hun leste litt fra

for slik å stille seg i Kristi nærvær. Den teresianske bønn er «metodeløs» i den forstand at det ikke er avgjørende hvordan man ber – det kan dreie seg

om å meditere over Kristi mysterier eller et evangelieavsnitt; å betrakte dets kunstneriske fremstilling; en kort lesning fra en bok som tilbyr en meditasjonstekst å følge; eller til og med en muntlig bønn bedt langsomt mens man stopper for å meditere over hvert ord. Det eneste som teller, er at det man gjør, hjelper en til å stille seg i nærvær av «den som vi vet elsker oss» (BL 8,5). Man må imidlertid ikke forveksle bønn med en tankeprosess, eller noen som helst aktivitet for øvrig, for denne i seg selv kan lede til selvpoptatthet og bli en distraksjon. Bønn er en hellig handling som ikke har utspring i oss selv; den er en gave vi bare kan stille oss rede til å ta imot. Bruk av meditasjon eller andre midler skal ikke være annet enn en måte å se på Kristus, for at vi stadig bedre skal kunne kjenne og elske ham.

Teresa har altså allikevel en «bønnemetode»: Jesu Kristi person. Hans liv, lidelse og oppstandelse står i sen-

trum. Hans menneskelighet er en uutømmelig kilde til vekst i kjærlighet, idet man stadig «befinner seg i Kristi nærvær (...); [er] hos ham alltid, [taler] med ham, [ber] til ham (...), [klager] til ham i sorg og nød, frydes med ham i gledens stund. (...) Å ha Kristus med oss på denne måten gavner oss på alle stadier av bønnelivet» (BL12,2-3). Dette samvær med Kristus trenger ikke å begrenses til bestemte bønnetider. Det kan og bør bli til en ustanselig bønn, der vi gjennomlever alle livssituasjoner sammen med ham og venner oss til å se på alt med hans øyne.

«Du blir som en vannrik hage, en kilde der vannet aldri svikter» (Jes 58,11). Når Teresa forteller om bønningen, betatt av vannsymbolikken som hun er, tar hun spontant i bruk dette bibelske bilde av menneskesjelen som en hage.

Nybegynneren må tenke seg at han begynner å anlegge en have til Guds glede. (...) Hans Majestet rykket opp ugresset og vil plante fine urter. (...) Dette arbeidet er utført når en sjel (...) har begynt med [å holde bønn]. Med Guds hjelp må vi som gode gartnere sørge for at plantene trives, og vi må huske å vanne dem så de (...) kommer til å blomstre (...) til Vår Herres vederkvegelse (BL 11,6).



Det eneste som teller, er at det man gjør hjelper en til å stille seg i nærvær av «den som vi vet elsker oss».

Med dette bilde som utgangspunkt skildrer Teresa kjærlighetens og bønnens modningsprosess som fire måter å vanne hagen på.

«Om dem som begynner å holde bønn, kan vi si at det er de som henter vann fra brønnen, hvilket er tungt» (BL 11,9). Gud er så annerledes enn vi at det koster en enorm anstrengelse å utstå denne annerledesheten. Teresa kaller det rett og slett «en pine» (BL 8,5). En vanlig opplevelse er derfor tørke. Teresa sammenligner situasjonen med en gartner som gang på gang kommer til brønnen, sen-

ker bøtten og drar den opp uten at det er vann i den. Hele utfordringen ligger i å komme tilbake om og om igjen og senke bøtten, selv om brønnen er tørr.

Teresa selv bekjenner at hun i en tid tilbrakte sin bønnetime med å stadig sjekke timeglasset ... Hun forsikrer nybegynnere om at selv om «[bønningen] kan være aldri så svak – i Guds øyne er den høyst verdifull. (...) Og dere må ikke (...) miste motet, selv om dere ikke straks kan svare Herren» (IB 2,1,3). For nettopp ved å holde ut i anstrengelsen viser vi at vi elsker Gud. Følelser under bønn er ingen målestokk på dens kvalitet. Når vi kjemper med distraksjoner og manglende lyst til å tilbringe tid i bønn, viser vi at Gud er viktigere for oss enn vi selv. Dette er det vakreste bevis på kjærlighet. «For kjærligheten består ikke i å nyte mest mulig, men i å være fast besluttet på å behage Gud i alle ting» (IB 4,1,7). Forutsetningen

for å lykkes i bønnelivet er derfor egentlig bare én – en «besluttet beslutsomhet», som Teresa så karakteristisk uttrykker det:

Det er meget viktig, ja, alt beror faktisk på at de begynner med et beslutsomt og meget fast forsett om å ikke stoppe opp før de har nådd målet. (...) Hvor meget de enn må arbeide, om de når frem eller dør på veien, (...) om så hele verden skulle gå under, så skal de begynne med dette faste forsett (FV 21,2).

Utholdenhet i bønn aktiverer det kristne håp ved at det bedende mennesket blir introdusert for sin åndelige fatigdom. Etter å ha erfart en ufortjent tilgivelse og blitt invitert til et vennskapsforhold, ser man at man ikke engang kan svare ordentlig på denne invitasjonen tross alle gode intensjoner. Bønningen forblir en ustanselig kamp helt til den bedende blir fullt overbevist om og aksepterer at dette får man simpelthen aldri til. Først nå kan bønningen bli en utøvelse av håpet om Guds barmhjertighet. I sin

åndelige utilstrekkelighet står den bedende med tomme hender og setter all sin lit til Gud.

Nå kan Gud gripe inn med sin særskilte hjelp, slik at «gartneren» kan hvile av og til. Nå får han vann ved hjelp av en innretning som transporterer bøttene til hagen, «hvilket er mindre tungt og gir mere vann» (BL 11,7). Gud begynner å meddele seg til det menneske som har overgitt seg til hans miskunn og stilt seg åpen og disponibel for ham. Her, i den andre måten å vanne hagen, som Teresa kaller «hvilens bønn», kan viljens arbeid for en kortere eller lengre stund, eller i perioder, opphøre, og den hviler i Gud.

Den store indre og ytre nytelse dette gir (...) synes å fylle den tomhet i sjelen som våre synder har skapt. Det er aller innerst i sjelen at denne tilfredsstillelse oppstår, og sjelen vet ikke hvorfra eller hvorledes den er kommet dit (BL 14,6).

Nybegynnerens asketiske bønn blir nå til en overnaturlig bønn, skjønt denne ennå bare er «en liten gnist av den sanne kjærlighet til Herren som han begynner å tenne i sjelen» (BL 15,4). Teresa understreker at «det er bare viljen som tas i besittelse» (BL 14,2) her, mens forstand, hukommelse og forestillingsevne «hverken oppheves eller sover» (BL 14,2). Slik viser den første mystiske bønne vår indre splittelse, en splittelse som senere gradvis skal helbredes.

«... og han hadde gitt deg levende vann»

Den tredje etappen Teresa beskriver, er vanning «ved hjelp av rennende vann fra en elv eller en kilde, hvilket krever meget mindre arbeid, kun det som må til for å lede vannet frem» (BL 16,1). Guds virke når i mye større

grad mennesket i dets indre. Dette hensetter mennesket i «søvn» overfor alt det skapte. Det dreier seg nok om bare stunder av en nesten fullstendig forening av alle sjelsevner (det vil si viljen, forstanden og erindringen) med Gud. Mennesket er da «ikke i stand til noe annet enn å beskjeftige seg med Gud» (BL 16,3).

Den fjerde og beste måten å vanne hagen på, er regn. «Da er det Herren selv som sørger for vanningen uten noen innsats fra vår side» (BL 11,7). I foreningsbønne, som Teresa kaller den, er det ikke lenger menneskets vilje, forstand eller fantasi som er samlet om Gud, *hele* dets vesen blir erobret av ham i en slik grad at dets psykologiske aktivitet er fullstendig opphevet. «Det er en vidunderlig død, sjelens løsrivelse fra alle de virksomheter den kan ha så lenge den er i legemet, (...) for å leve (...) helt og fullt i Gud» (IB 5,1,4). Mennesket trer altså inn

i et bønnestadium som i Teresas tilfelle var preget av ekstaser og andre ekstraordinære nådegaver. Imidlertid ligger denne etappens vesen ikke så

mye i opplevelsen av det ekstraordinære i bønn, men i hva Gud virker sjelen. Den objektive målestokk Teresa gir her, er en eneste: vekst i dyder, særlig i nestekjærlighet. Skulle denne mangle, «da har dere ikke nådd frem til foreningen, tro meg, selv om dere har følt både andakt og nytelse, og under hvilens bønn en aldri så liten opphevelse av sjelsevnene (og straks tror noen at det er alt som skal til)» (IB 5,3,12). Bønne på sin side blir enklere og enklere i formen, til den kun blir et gjensidig kjærlighetsblikk mellom mennesket og Gud. Og selv for dem som vandrer den åndelige vei uten ekstaser, er gleden ikke fraværende i bønn.

Er vi dermed kommet til selve høydepunktet i det åndelige liv? Skildringen av de fire vanningsmetodene i *Boken om mitt liv* synes å tyde på det:

[Det] som kommer fra himmelen, (...) en kunnskap om Gud så forunderlig at den overgår alt vi kan ønske oss, [gjør at] vår lengsel blir så sterk at den smerte vi derved føler, synes av og til å berøve oss bevisstheten. Det er som om døden er nær. (...) Noen ganger har jeg nok tenkt at hvis dette vil fortsette, kunne Gud (...) gjøre slutt på mitt liv (BL 20,11.13).

Disse ord skrev Teresa i 1565. Syv år senere får hun imidlertid gå over til en ny etappe og når veiens mål. Først nå er hun i stand til å se hele vandringen i perspektiv og beskrive den mer presist. I *Den indre borgen* (1577) fremstiller hun de avsluttende veistrekningene – de sjette og syvende «boliger», som er det bildemønster hun velger for sitt siste verk. Oppdelingen av denne etappen svarer til en stadig dypere og mer omfattende forening av hele personen med Gud. I de sjette boliger skjer den definitive, svært smertefulle, renselsen av ånden. Økende lengsel etter Gud sårer med sin hete og intensitet, og er en hovedfaktor i renselsen. I Teresas tilfelle er denne lengselen ledsaget av ekstaser, visjoner og andre overnaturlige fenomener. Hos henne spiller disse fenomenene først og fremst en forvandlende rolle. I det hele tatt oppstår de fordi Guds overveldende nåde støter an mot sjelens manglende renhet, derfor rystes sjelen i sine grunnvoller. Sjelen er riktignok nådd frem til en stor grad av renhet, men syndens røtter i den forblir så lenge Gud ikke selv fjerner dem. Derfor har da også ekstaser en forbigående karakter. De skal, lik skjærsilden før inntreden i himmelens salighet, forberede sjelen til den fullstendige foreningen med Gud. I en henrykkelse blir nemlig hele mennesket «bortført» og fratatt seg selv. Det gamle «jeg» blir rykket opp med røttene, og det nye «jeg» kan skapes. Ikke alle opplever denne etappen slik. Den hellige Johannes av Korset beskriver renselsen som opplevelsen av ugjennomskuelig mørke, preget av overbevisningen om å være fortapt og ugjenkallelig forkastet av den Gud man lengter etter. I begge tilfeller dreier det

seg om en dyptgående åndelig omveltning som gjør at alle «vektorene» ordnes, splittelsene helbredes, og personen blir definitivt integrert.

Den siste etappen, de syvende boliger, skildrer Teresa som inngåelse av et åndelig «ekteskap» – den fullstendige foreningen – mellom Gud og menneske. Alt faller til ro, og selv de ekstraordinære fenomener i bønnen opphører. Mennesket ser og kommuniserer uavlatelig med den treenige Gud, som er nærværende i dypet av sjelen. Fra nå av «[nyter Herren] og sjelen hverandre i den dybeste stillhet» (IB 7,3,11).

«Den som drikker av det vannet jeg vil gi, skal aldri mer tørste»

Allerede som liten jente følte Teresa – om enn uklart – Jesu kall, hans tørst etter henne, og hun ble vekket til å tørste etter ham med hele sitt lille jeg. En rørende episode fra denne tiden viser henne idet hun får overtalt sin bror til å rømme hjemmefra sammen med henne og dra til maurernes land for å lide martyrdøden. Da de ble funnet på veien og tatt med hjem, var hennes barnslige, men gripende forklaring: «Jeg gikk, for jeg ville se Gud, og for å se ham, må man dø.»

En virkelig tørst etter «å se Gud», å erfare hans nærvær og komme til forening med ham, må ledsages av villighet til å dø for å kunne oppnå dette. Denne viljen til å dø innebærer en beslutning om å forlate alt, men først og fremst sin egenvilje og sin tilbøyelighet til behag og tilfredshet. Helt fra begynnelsen av er denne beslutningen nødvendig, for i det hele tatt å kunne holde ut i bønn. Dette er en askese som ikke bare gjelder tiden man bruker i bønn. Teresa sier det rett ut: «Bekvemmelighet og bønn går ikke overens» (FV 4,2). Intet sted underveis kan man la være å praktisere forsakelsen i de daglige små ting. Viktigheten av dette begrunner Teresa med at «om vår sjel tømmer seg for alt som er skapt, idet vi frigjør oss fra det av kjærlighet til Gud, vil Herren fylle den med seg selv» (IB 7,2,7). Avkall på alt som ikke er Gud, er

en uunnværlig faktor i forberedelsen til foreningen med ham. I dette store askeseprogrammet inntar arbeidet med å vokse i dyder hovedplassen – her understreker Teresa særlig nestekjærlighet, frigjorthet og ydmykhet. En del av anstrengelsen vil gjelde streben etter å samle livet om Kristus og gradvis forsøke å innføre samsvar mellom eget liv og Kristi liv, som man stadig betrakter i bønn. Alt dette vil koste nybegynneren like mye som utholdenhet i bønne, men Teresa oppmuntrer: «Fest blikket på den korsfestede, og alt skal falle dere lett» (FV 12,1). For at askesen skal bli fruktbar, må den springe ut fra den kjærlighetsrelasjonen med Kristus som den er ment å tjene.

Når de første overnaturlige nådegavene øses ut over oss, bør alt asketisk arbeid styres av ønsket om å være tro mot de gavene vi mottar, for stadig bedre å samarbeide med nåden. Samtidig vokser viljen til stadig mer å «hjelp Kristus å bære korset» (BL 15,11) og til å være forenet med ham i alt, for som Teresa sier: «Det er umulig for kjærligheten å være fornøyd med ikke å utvikle seg» (IB 7,4,9).

På den tredje vanningsmetodens stadium bugner det allerede av blomstrende planter i sjelens hage, «sjelen kan se at den eier dyder, selv om den er fullt klar over at den ikke selv kan vinne dem – og heller ikke har gjort det i løpet av aldri så mange år. Men nu, på et øyeblikk, har den himmelske gartner gitt den dydene i gave» (BL 17,3). Mennesket kan nesten ta og føle på at absolutt alt det gode som finnes i det, er ren gave. Når det betrakter sitt lange etiske strev, innser mennesket at av egen kraft kunne det ikke utvirket den forandringen det nå oppdager i seg selv. Vi er og forblir bare «leirkrukker» som fylles av levende vann, «for at den veldige kraften skal være fra Gud og ikke fra oss selv» (2 Kor 4,7). Utøvelsen av ydmykhet – i tanke, ord og gjerning – slutter å koste så mye og blir gradvis til et eksistensielt trekk. Teresa understreker at dette fra nå av er menneskets kjennetegn.

Her begynner gradvis et nytt liv i Kristus, en stadig dypere samklang mellom menneskets vilje og Guds. Gjennom et ustanselig samarbeid med Guds nåde dør

man for alt som ikke er Gud, til man plutselig oppdager seg selv som adskilt fra alt, fullstendig fri fra «alle denne verdens ting og fra [seg] selv» (IB 5,1,3). Sjelen «tørster ikke mer» etter noe som helst på jorden, og «selv om tørsten etter det [evige] livs goder vil vokse (...), fører den en tilfredsstillelse med seg, som stiller selve tørsten» (FV 19,2). Man er befridd fra sine egne planer og ønsker og «tenker bare på å fremme Guds ære» (IB 7,3,2). Man blir fintfølende lydhør for selv de minste av Åndens tilskyndelser. Kristus blir så å si «inkarnert» i hvert menneske man treffer, i hver situasjon, ja, simpelthen i alt. En kontemplativt forenklet bønn følges av et kontemplativt blikk på hele virkeligheten. Alt blir gjort til ett, for Gud taler gjennom alt, er å finne i alt, og «alt tjener til det gode» (Rom 8,28).

«For det vannet jeg vil gi, blir i ham en kilde med vann som veller fram og gir evig liv»

I den hellige Teresas verk blir en helgens portrett skildret for oss med dristige penselstrøk. Teresa viser den guddommeliggjørelse det hellige mennesket har nådd frem til, og hennes frimodighet i beskrivelsen springer utvilsomt ut av egen erfaring. «Alle som kjente meg, så tydelig at min sjel var blitt en annen. (...) Forskjellen var på alle måter meget stor og slett ikke skjult, men tvert imot så åpenbar at alle kunne se det» (BL 28,13). En dyp forandring i personlighet finner sted. Mystikeren er trådt inn i den overnaturlige eksistenssfære og kjenner så å si ikke seg selv igjen.

For likesom vannet ikke kan skylle over oss uten at det kommer fra en kilde, forstår sjelen at det i dens indre er en som (...) gir den nytt liv, og det finnes en sol som fra det innerste av sjelen sender sitt store lys ut over sjelskrefte-
ne. Sjelen fjerner seg ikke fra sitt midtpunkt, og mister heller ikke sin fred, for han selv som

hilste apostlene med fred (...), han kan også skjenke fred til sjelen (IB 7,2,6).

En vedvarende indre fred blir et av de mest påfallende eksistensielle trekk hos dette menneske. Det er ikke slik å forstå at man er ute av stand til å lide eller bli rystet av smertelige erfaringer. Tvert imot gjør sjelens renhet at lidelsene når dypere inn i den, men de formår ikke å rokke det nivået hvor mennesket er fast forankret i Gud. Freden er forbundet med et annet særtrekk: en total selvforglemmelse.

Sjelen glemmer seg selv i den grad at den faktisk ikke synes å være til (...). Det synes henne (...) at [siden] hun tok seg av [Herrens] anliggender, så skulle han passe på hennes. Således bekymrer hun seg ikke over [noe] (...), men lever i en underlig glemsel (IB 7,3,2).



Allerede som liten jente følte Teresa – om enn uklart – Jesu kall, hans tørst etter henne, og hun ble vekket til å tørste etter ham med hele sitt lille jeg.

En helgens liv er ikke bare en dyp relasjon med Gud, fulgt av en dydig livsførsel. Det er ikke engang Kristi etterfølgelse. Det som skjer, er at menneskets og Kristi liv gjennomtrenger hverandre. «Fra nu av begynner (...) et annet og nytt liv. Hittil har det (...) vært mitt liv; det jeg har levet [siden], tror jeg at jeg kan kalle Guds liv i meg» (BL 23,1), bekjenner Teresa. Takket være den fullkomne føyelighet overfor Den hellige ånd, kan Ånden lede mennesket hvor han vil og hvordan han vil. Alt mennesket gjør – bønn, arbeid, lidelse, hvile – er fra nå av Guds egne handlinger. Men dette betyr ikke at mennesket blir fremmedgjort eller fjernt. Mystikeren er fullt ut engasjert i livet, rotfestet i den jordiske virkelighet og villig til å bære alle dens byrder. Det som endres, er livets åndelige kvalitet og fruktbarhet. Også forholdet til andre mennesker forandrer seg vesentlig: «I en slik tilstand (...) kan [ikke

sjelen] holde seg i ro i seg selv med all den kjærlighet som bor i den, og som har fylt den til randen» (BL 30,19). Man er drevet av et inderlig behov for å tjene og være til nytte for de andre, selv gjennom de daglige småting. «Det er meningen med bønningen (...) og det er dette det åndelige ekteskapet tjener til, å frembringe gjerninger og alltid gjerninger» (IB 7,4,6).

De siste femten år i Teresas liv ble preget av en utrettelig grunnleggervirksomhet. Hennes brev vitner om hvor stor plass prosaiske og jordnære ting hadde i hennes hverdag. Inkarnasjonens mysterium, som er så sentralt i hele Teresas åndelige erfaring og lære, finner en ny måte å virke i hennes liv. Gud inkarneres på en mystisk, men reell, måte i en helgen. Et hellig menneske bærer i seg Jesu guddommelige natur i fullkommen forening med

hans menneskenatur. Selv gjennom de minste hverdagslige gjøremål berører hun eller han alt med Jesu guddom, «som veller fram og gir evig liv» (Joh 4,14) til Kirken og til verden.

«Sanne tilbedere skal tilbe Faderen i ånd og sannhet»

Noen kan spørre hvilken praktisk betydning drøftelse av mystikk har for en alminnelig kristen. Ingen, selv sagt, hvis man med «en alminnelig kristen» forstår «en middelmådig kristen». Men er ikke det som er ment som allment ved kristenkallet nettopp det motsatte av middelmådighet? Kan man vel elske delvis? Elsker Gud oss delvis? Hele åpenbaringen viser oss en Gud som er gal av kjærlighet til sin arme skapning, Gud som tigger om kjærlighet, Gud som ikke søker annet enn å gi seg selv. Teresa på sin side understreker gang på gang at den eneste grunnen til at ikke mange kommer frem til målet, er mangel på sjenerøsitet i å svare på Guds gave.

Mye avhenger også av hva vi forstår med begrepet «mystikk». Hva har Teresa selv å si om dette? Hun er ikke teologisk skolert og kan derfor ikke fullt ut abstrahere fra sin egen erfaring, men fylt av den visdom Ånden gav henne, klarer hun å skjelne tydelig mellom sine ekstraordinære nådegaver og mystikkens vesen: «De som ikke har mottatt slike overnaturlige gaver fra Herren, (...) kan meget vel oppnå den sanne forening – med Vår Herres hjelp – hvis [de] anstrenger [seg] for å vinne den ved å gi avkall på [sin] egen vilje når den ikke sammenfaller med Guds vilje» (IB 5,3,3). Veien til foreningen med Gud, det vil si til forvandlingen i Kristus, står åpen for alle sjenerøse sjeler, som er «fulle av tillit» (BL 13,2) og som har «mot til de store ting» (BL 13,2).

Teresa vil innpode også i oss sin egen forvissning om at sannheten om oss selv er at vi er skapt til intet mindre enn å være «et paradys [for Gud]» (IB 1,1,1) og å elske ham med den kjærlighet han selv er. Invitasjonen til å henrykkes av Guds kjærlighet utover de allment godtatte konvensjoner, er ikke et elitekall for noen få sterke. Hellighet blir gitt gratis til alle som virkelig vil det de vil, selv om de er og forblir svake og falne skapninger. Bare en ydmykhet som vet «å vandre i denne sannhet» (IB 6,10,7) om Gud og om oss selv, kan våge den hellige dristighet Teresa vil vekke i oss alle, «for slike tilbedre vil Faderen ha» (Joh 4,23).

Teresa forsikrer oss med stor glød: «Hvis hans innbydelse ikke var for alle, ville han ikke kalle oss alle og (...) ville ikke si: 'Jeg vil gi dere å drikke', men snarere: 'Kom alle, (...) og dem som jeg anser for mest egnet, skal jeg gi å drikke'. Men (...) da han aldri stilte noen betingelse, er jeg også overbevist om at alle som ikke stopper opp på veien, skal få lov å drikke av dette levende vann» (FV 19,15).

Engelen viste meg nå en elv med livets vann,
klar som krystall. Den springer ut fra Guds
og Lammets trone. (...) Ånden og bruden sier:
«Kom!» Og den som hører det, skal si: «Kom!»
Den som tørster, skal komme, og den som vil,

skal få livets vann som gave. (...) Han som vitner om dette, sier: «Ja, jeg kommer snart.»
Amen. Kom, Herre Jesus! (Åp 22,1.17.22)

Sr. M. Teresa Hosanna av Jesusbarnet OCD tilhører
Karmel kloster i Tromsø.

Noter

- 1 Sitert fra den norske utgaven (Oslo: Aschehoug, 2003).

Grethe Livbjerg

Teresa – venskabetets mystiker

Terasas åndelige udvikling indebar, at hendes mange venskaber fordybedes – og nogle fik afgørende betydning.

STE
G/L Som ny konvertit fandt jeg en bog, der blev svaret på en diffus søgen jeg havde lidt under siden teenageårerne: Teresa af Avilas selvbiografi. Jo, næsten et halvt årtusind skilte os, vores baggrund var helt forskellig, jeg havde ikke haft oplevelser som hendes. Og dog oplevede jeg hende som en ven.

Nogle helgener får plads på en piedestal, vi beder om deres forbøn, men de er fjerne idealer. Andre – som Teresa – kommer os nær som ven og medvandrer.

Venskabet var Teresas karisme. Af natur har hun været en magnet. Når børneflokken legede kloster, var Teresa priorinden, hun var den, de mindre brødre søgte til, og senere i livet blev hun deres åndelige vejleder.

Som 13-årig mistede hun sin mor. Hendes far var optaget af en datters bryllup og de ældre brødres rejse til det fjerne Amerika, så Teresa var overladt til sig selv. En kvinde, som Teresas mor havde bedømt som umoralsk og derfor konsekvent holdt væk fra hjemmet, fik nu fri adgang, og Teresa knyttede sig til hende – og dermed til en

helt anden tilgang til livet. Hun gik nu op i tøj, kosmetik, skiftende forelskelser.

I afmagt sendte hendes far hende på klosterskole. Der opdagede Teresa en fejl hos sig selv, som det skulle tage hende år at få bugt med: »Jeg var altid meget villig til at behage andre ... og det i den grad, at det kunne have været en dyd hos andre, men hos mig var det en stor fejl, fordi jeg ofte gjorde det ganske kritikløst.« Som hun havde søgt anerkendelse hos den indtrængende gæst, søgte hun den nu hos nonnerne.

Fremtiden meldte sig som et stort spørgsmålstegn. Under en sygdom læste Teresa Hieronimus' breve og ørkenfædrene. Hos dem fik hun mod til at træffe et valg. Hun ræsonnerede: »Det kan vel ikke være så slemt at leve nogle få år i helvede, hvis man så går lige ind i himmelen?« Skulle hun i kloster, måtte det være Inkarnationsklostret, hvor en veninde var. Typisk for den unge Teresa: Det var veninden, ikke spiritualiteten, der afgjorde valget. Hendes far var en mur af modstand. Men en tid-

lig morgen stjal Teresa sig ud af huset, og kort tid efter var hun i byens Karmeliterkloster, Inkarnationsklostret. Hun dansede ikke ind i klostret, tværtimod skriver hun, at da hun forlod sit hjem, følte hun en smerte, så hun troede at hun skulle dø.

Døden nær

Men at handle så hårdt imod sine følelser, gør man ikke ustraffet: Teresa blev syg, måtte hjem til sin far, og dér lå hun bevidstløs, ja man troede hende død. En grav blev forberedt, man bad bønner for den afdøde – men også for faderen, der måtte have mistet forstanden, når han hævdede, at hans datter levede. Men faderen havde ret: Teresa vågnede op, men havde hele livet et svagt helbred.

En from onkel, der levede et dybt bønsliv, havde givet hende en lille bog: »Den tredje åndelige ABC«, en undervisning i indre bøn. Det slidte eksemplar, som man kan se i klostermuseet, er fyldt med understregninger, der vidner om hvad den bog betød for Teresa. Den indre bøn fyldte hende med begejstring. Og i takt med at hun genvandt sit helbred, ville hun give denne skat videre til alle.

Inkarnationsklostret med ca. 120 nonner var i forfald. Krige og udvandringen til Amerika havde skabt overskud af kvinder, hvis eneste mulighed var klosterliv. Klosters samtaleværrelse havde samme funktion som landkøbmandens baglokale: Mødested for sladder. Teresa blev en magnet i dette forum, først som åndelig vejleder, men hendes sociale jeg tog over, og hun gled ud i bare snak og væk fra et dybere bønsliv.

Endnu var Teresa styret af, hvad »man« gjorde. Hun delte sin dag mellem at opfylde sine klosterpligter til punkt og prikke – og så give sine uordnede behov resten. Dermed var alle tilfredse med hende – bortset fra hendes

eget inderste jeg! Det var jo ikke bare hendes dag, som var splittet, det var hele hendes person.

Ved Faderens dødsleje mødte hun hans skriftefader, en lærd dominikaner, der rent ud sagde til hende, at hun var i færd med at miste sig selv, og at hun igen måtte begynde på regelmæssig indre bøn og aldrig mere opgive den.

Den første omvendelse

»Mit liv blev nu meget besværligt«, skriver Teresa. »Alt, hvad der havde med Gud at gøre, fyldte mig med glæde, men samtidig holdt verden mig bundet.« Sådan gik 15 år!

Midt i denne udvikling oplevede Teresa, at hun levede i Guds venskab, og at Han havde tålmodighed med hende. »Hvilken god ven, du er min Herre, som giver din

ven gaver og tåler ham og venter på, at han skal få din natur, og mens du venter, tåler du hans. Herre, du regner med de timer, da han elsker dig, og

ved den mindste anger glemmer du, at han har krænkert dig« (L. 8,6). Gud kaldte hende med »store nådegaver« – verden drog hende med adspredelser. Når hun havde givet efter for verdens dragning i en grad, så hun vidste, at det var synd, »straffede« Gud hende med oplevelse af sit nærvær, og sådanne nådegaver fik hende til »at lide mere end mange sygdomme«, for hun oplevede, hvor lidt hun havde fortjent dem, hvor dårligt hun gengældte al den kærlighed, hun blev overøst med.

For Teresa står bønnen altid i venskabets tegn. Hun beskriver den indre bøn som »ikke andet end det intime fællesskab mellem venner, ofte at være sammen med den, som vi ved elsker os (L.8,5).«

Sankt Augustins *Bekendelser* udkom på spansk. Teresa kastede sig over den og genkendte sig selv i Augustins ønske om omvendelse, men »ikke nu«.



Midt i denne udvikling oplevede Teresa, at hun levede i Guds venskab, og at Han havde tålmodighed med hende.

Den totale omvendelse

En dag så hun et billede af Kristus, dækket af sår efter piskeslagene. Hun blev dybt berørt, faldt på knæ og bad om på én gang at få nåde til den fuldkomne omvendelse. Ja, hun udbrød, at hun ikke ville rejse sig, før hun var blevet bønåret. Det blev hun.

»Herfra er det et nyt liv. Hidtil havde det været mit liv, men lige fra min omvendelse er det Gud, som har levet i mig.« Nu blev Teresa den mystiker, hvis ekstraordinære oplevelser hun selv og så mange har skrevet om. Men for hende var de ydre fænomener kun udtryk for kroppens svaghed, det var det indre liv med Jesus, som var det vigtige.

Nu ændredes også hendes venskabsforhold. Hun konstaterede: »Når man ikke behøver at behage nogen uden Gud alene, og ikke behøver noget menneske, kan man være sikker på at finde venner.«

Hvor mange venskaber og parforhold går ikke i stykker, fordi man hos den anden søger den dybe tilfredsstillelse som kun Gud kan give. Man skuffes og søger så hos den næste, og næste ... men tilfredsstillelsen varer kort. Længslen efter fælleskab er lige så stærk som den manglende evne til virkelig at knytte venskab er dyb. Den moderne individualisme skaber frie men ensomme sjæle.

Teresa var barsk i de råd hun giver sine søstre angående venskab. Umodne kvinder, som ikke psykisk er kommet over teenagealderen med dens slyngvenindeskærlighed hører ikke hjemme i Teresas klostre. Jalousi, misundelse og uigennemsigtige psykologiske spil er som klistret til dem, og hvilke ulykker kunne de ikke skabe i et lille fællesskab!

Men ægte kærlighed kan der ikke være for meget af. »... her må alle være venner, alle skal elske hinanden, alle må synes om og hjælpe hinanden.«



Hvor mange venskaber og parforhold går ikke i stykker, fordi man hos den anden søger den dybe tilfredsstillelse som kun Gud kan give.

Eftertiden har ofte beskyldt Teresa for ikke selv at leve efter de strenge påbud angående venskab, som hun gav sine nonner. Kunne hun ikke i breve til en medsøster skrive: »Jeg elsker dig virkelig mere end du kan forestille dig« – men sine nonner advarer hun mod at udtrykke deres følelser på den måde. Hun taler stærkt om faren i særlige venskaber, men knytter selv nære venskaber, som i hele deres udtryksform er svære at skelne fra erotisk kærlighed.

Johannes af Korset og Gracián

Fra mit ophold i Avila har jeg et specielt kært minde: To fattige celler, adskilt af et gitter og på hver side af det en simpel stol. Der havde Teresa og Johannes af Korset siddet og talt sammen om bøn. Og begge havde i ekstase eleveret, ja man påstod at Johannes tog stolen med sig! »Man kan ikke tale med den munk om bøn uden at komme i ekstase«, sagde Teresa.

Man nævner altid de to i ét åndedræt. De var venner, men det kunne også slå gnister mellem dem, »og det var min skyld, jeg blev virkelig vred på ham«, indrømmede Teresa ydmygt. De kunne mødes i bøn, men menneskeligt var de forskellige.

Da Teresa var 60 år mødte hun en karmelit, som på alle planer blev hendes ven: Den kun 30-årige Jeronimus Gracián.

Den unge Jeronimus havde allerede som ung student gjort sig bemærket i diskussioner med sine lærere, og i klostret blev han novicemester, da han endnu selv var novice.

Alt det gode Teresa hørte om Gracián skabte store forventninger hos hende. Han måtte være den mand, som den skrøbelige reform havde så hårdt brug for.

Vi har fra både Teresa og Gracián beskrivelser af dette første møde. I begejstrede breve til sine bedste venner

blandt priorinderne fortalte Teresa om disse uger, hun havde sammen med Gracián. Naturligvis lægger hun i disse breve størst vægt på, hvilken velsignet gave han er til ordenen, men hendes egen lykke skinner klart igennem. Teresa er både beæret og rørt over, at Gracián lader hende læse en dagbog, som han havde skrevet i en meget svær periode af sit liv, og at han fortæller hende helt åbent om sin bøn – »noget han hverken havde fortalt sin skriftefar eller noget andet menneske« – men Teresa tilskriver hans fortrolighed, at hun er så meget ældre og har større erfaring end han. Hun omtaler disse dage som de lykkeligste i sit liv, og hendes helbred har heller ikke længe været så godt. Lykke – og Andalusiens milde klima – var en god medicin for den nu trætte og forslidte Teresa.

Fra Graciáns side var hengivenheden så stor, at han besluttede ikke fremover at foretage sig noget vigtigt uden at rådføre sig med Teresa. Til en af sine venner skrev han nogle år senere:

Hun elskede mig, og jeg hende, mere ømt end nogen anden skabning på jorden... Den kærlighed, jeg nærede til moder Teresa, og hun til mig, skabte i mig renhed, iver og kærlighed til Gud, og i hende trøst og lettelse i arbejdet, hvad hun så ofte har fortalt mig, og jeg elskede ingen, ikke engang min mor, så højt som jeg elskede hende.

Aldersforskellen syntes de at have overvundet ved, at Teresa lagde vægt på hans modenhed, og han på hendes ungdommelige udseende. At han var en lærd teolog har betaget hende, som altid havde søgt lærde mænd. Gracián så i Teresa en smuk kvinde: »Hun havde tiltalende ansigtstræk, der bevægede én til indre andagt.« Fire år senere, da Teresa havde været svært syg af influenza,

konstaterede han med vemod, at hun efter denne sygdom havde tabt sig og forandret sig så meget, at man for første gang lagde mærke til hendes alder.

Teresa havde ofte opfordret sine søstre til at være som mænd. Og de mange år med anstrengende rejser, besværlige hushandler, og ikke mindre vanskelige kirkefolk havde styrket hendes mandlige side. »Jeg troede at skulle møde en kvinde, men jeg mødte en mand og en med stort skæg«, var en biskops referat af mødet med Teresa. Det store skæg symboliserede Teresas vilje og evne til at få sine projekter gennemført.

I venskabet med Gracian kom hendes kvindelige side til sin ret.

En menneskelig kærlighed var for alvor kommet ind i Teresas liv, hun som altid havde hungret efter venskab. Men med venskabet også den særlige lidelse, som må være forbundet med en så stor og speciel kærlighed.

Gracián var en meget dynamisk person. Han engagerede sig i alle ordens anliggender, og selv om han elskede Teresa, så

kom den ydre aktivitet ofte i forgrunden. Han rettede sin energi udad og tænkte ikke på – eller forstod ikke helt – hendes behov for at opleve hans venskab. Der var en dyb overensstemmelse mellem de to, og forskellene dem imellem skyldtes mest kvinders og mænds forskellige accentuering, men de kan også opleves smertelige nok i et nært venskab. Teresa kunne af og til føle sig glemt og forsømt: Han var jo så optaget, havde ikke den tid til hende, som hun trængte til, og hun følte sig sat i baggrunden. Gracián må af og til have følt hende besværlig, når hun jamrede over, at han ikke skrev oftere til hende. Til gengæld var hun overstrømmende taknemmelig, når hun fik brev.

Under et af deres samvær havde Teresa en vision, som fik afgørende betydning for deres forhold:



Teresa kunne føle sig ensom med sine mystiske oplevelser. Der er ikke mange, man kan tale med om de dybeste erfaringer. ... Gracian kunne hun dele alt med.

Det forekom mig, at Vor Herre Jesus Kristus stod ved siden af mig i den skikkelse, han normalt viser sig. På hans højre side stod fader Gracián og jeg på den venstre. Herren tog vore hænder og lagde dem i hinanden og fortalte mig, at han ville, at jeg skulle lade denne fader repræsentere ham så længe, som jeg levede, og at vi begge skulle tilstræbe enighed i alt, fordi det ville være bedst sådan.

For Gracián havde Teresas vision profetisk karakter. De to sammenlagte hænder kunne han flere år senere se som tegn på, at de lige fra deres første møde i Beas og til Teresas død »afstemte alt vigtigt med hinanden«.

Gracián bebrejdede engang Teresa, at hun elskede ham for højt – eller måske snarere, at hun ikke skjulte sin kærlighed bedre. Hun

lo ad ham og sagde, at lige meget hvor helligt et menneske blev, havde det brug for en sikkerhedsventil.

Teresa kunne føle sig ensom med sine mystiske oplevelser. Der er ikke mange, man kan tale med om de dybeste erfaringer. Mystikeren bliver en afviger – i det mindste i det indre – og vil ofte bittært opleve dette. Gracián kunne hun dele alt med.

Teresa skulle dog snart opleve, at mange inden for ordenen misforstod dette venskab, ja efterhånden opstod der megen sladder om de to. Gracián udtrykte senere, at de ufine beskyldninger mod dem var latterlige, da Teresa var dobbelt så gammel som han. Men netop denne aldersforskel var også med til i nogles øjne at kaste et komisk skær over Teresa: Hun – i den alder – lod sig forblinde af en så ung mand!

Dette venskab – og Gracián selv – har da også været fortrængt i ordenens historie. Altid nævnes Johannes af Korset i samme åndedræt som Teresa. Han var medre-

formatoren. Gracián bliver sjældent nævnt og da kun i forbifarten. Men Teresa skriver, at selvom Gracián ikke var den første munk i reformen, så betragtede hun ham dog som medreformatør. Man synes i karmeliterordenen at have skammet sig over, at det ikke var Johannes af Korset, som Teresa knyttede så nært et venskab til. Han var dog så hellig. Men var Gracián ikke hellig? Teresa har sikkert haft næse for hellighed, og hun omtaler ham som en engel og hentyder dermed til den renhed, som gennemtrængte hele hans liv. Selv i ret nye Teresabiografier ofres der kun få linjer på dette venskab. Men hvordan kan man give en autentisk beskrivelse af Teresas liv, når man fortier forhold i det, som hun selv anser for at være af største betydning?

Teresa vedkender sig, at denne kærlighed engagerer hele hendes person – *amor* og *caridad*. Hvordan skulle den

kunne gøre andet? Teresa var jo nået til det mystiske livs højeste udfoldelse, som også indebærer menneskets integritet.

I dette venskab ser vi også, hvordan et sundt og ægte samspil mellem det mandlige og kvindelige kan frugtbar gøre den enkeltes liv og apostolat. I et venskab mellem to af samme køn, hvor dybt det end er, mangler altid dette element af komplementaritet, som er særkende for kærligheden mellem mand og kvinde. Venskab mellem mand og kvinde giver ikke bare glæden ved at finde et perfekt ekko i den anden, men det genskaber også den oprindelige enhed i hver af parterne, så de to strømme, den mandlige og den kvindelige, forenes. I et sådant venskab vokser kærligheden i samme grad, som hver af parterne oplever harmonien i forskellen mellem kønnene. Identiteten opleves da både i en genkendelse af sig selv i den anden, men også i en forskel, som opfylder al længsel og får alle kræfter til at udfolde sig.



Venskab mellem mand og kvinde giver ikke bare glæden ved at finde et perfekt ekko i den anden, men det genskaber også den oprindelige enhed i hver af parterne, så de to strømme, den mandlige og den kvindelige, forenes.

Eftertiden har ofte set en modsætning mellem Teresas insisteren på, at hun var helt fri i forhold til mennesker og hendes jamren, når hun følte sig svigtet af sine venner. For eksempel skrev hun i 1580 til en ven, at hun var helt sikker på, at ingen binding til nogen skabning, ja ikke engang til himmelens herlighed havde nogen magt over hende. Det eneste som betød noget for hende, var Guds kærlighed. Inden for samme måned klagede hun sig i et brev til Gracián, over at han havde planlagt sådan, at han ikke kunne mødes med hende, »det gjorde mig mere bedrøvet end jeg havde ønsket at blive. Det var et hårdt slag for mig«.

Hvem skal man tro: Den Teresa, som så sikkert ved sig helt fri, for hvem kun Guds kærlighed betyder noget – eller den jamrende og krævende Teresa? Sikkert dem begge, for de repræsenterer forskellige niveauer i Teresa. Engang beskrev hun, hvordan hun i bønnen kunne føle sig delt: Hendes indre var helt hensunken i Gud, men hendes fantasi opførte sig som en skoledreng, der havde fået fri. Hendes oplevelser i venskaber følger tilsvarende mønster i en vis splittelse mellem det indre og ydre jeg, men nu som varig tilstand: I Teresas indre er der en konstant forening med Gud og dér råder uselvished, fred og evig glæde. Men hun har stadig sin menneskelige natur – netop den som Gud har givet hende – og den strækker sig ud efter at opleve venskab, den bliver skuffet og såret. Der er den store og afgørende forskel på før og nu, at hun ikke længere bliver bitter eller virkelig nedslået, hvis hendes naturlige ønsker ikke bliver tilfredsstillet, for alle længsler er nu helt frigjort fra krav. Den dybe fred kan ikke rokkes, og følelserne finder ro i den.

Terasas sidste år demonstrerer med al tydelighed, at et menneske, som når til foreningen med Gud, ikke bliver ufølsomt, en slags stoiker, tværtimod! Jesus var jo ikke ufølsom, men besad en fint- og fuldtudviklet følsomhed og var derfor yderst sårbar. Hans følsomhed hvilede i dyb fred i forening med Faderen, men »Guds fred«, som vi så let og måske ofte ret overfladisk ønsker hinanden, er ikke en statisk fred, som man kan nyde uforstyrret af

al verdens krig og nød. Den er uadskillelig fra Guds lidelse med de lidende. Den, som er forenet med Jesus, vil dele hans følsomhed og sårbarhed og den dermed følgende lidelse – og lykke.

Grethe Livbjerg er forfatter og redaktør af nettidskriftet *levendevand.dk*. Hun er bosat i Charlottenlund.

Litteratur

Erika Lorenz: *Nicht alle Nonnen dürfen das: Teresa von Ávila und Pater Gracián, die Geschichte einer großen Begegnung* (Freiburg: Herder Verlag, 1983).

Norah Melia: *St. Teresa and Friendship* (Melbourne: Carmelite Communications, 1988)

Grethe Livbjerg: *Teresa af Ávila – venskabets mystiker* (København: Katolsk Forlag, 2012)

P

ax



Teologi og spiritualitet



«Kirkeliggjøring» av pinsebevegelsen

– noen refleksjoner

Hvem påvirkes mest av hvem? Spørsmålet er relevant i vår tid ettersom den økumeniske dialogen gjør at kirkene henter innsikter i hverandres trostradisjon. Er det mulig å spore en form for «kirkeliggjøring» av pinsebevegelsen? Hvorfor kaller flere pinsemenigheter seg for pinsekirker? Eller er det like gjerne motsatt: at andre kirker henter impulser fra pinsebevegelsen?

STE Begrepet «kirkeliggjøring» trenger en definisjon. I **GLE** denne artikkelen dreier det seg om hvorvidt pinsebevegelsen, som den største av de norske frikirkene, nærmer seg de klassiske kirker i formspråk, teologi og praksis. Dette er temaer som sprenger rammen for en enkelt artikkel, så jeg skal nøye meg med å gi noen antydninger, ikke minst med hensyn til hvordan det arbeides med gudstjenesten. Den er ikke det eneste barometret for en slik analyse, men den er blant de mest sentrale.

Majoritet – minoritet

Det er liten tvil om at norske frikirker har tatt farge av å leve side om side med en stor majoritetskirke. Førkrigsårene var preget av et spenningsforhold som kom til uttrykk ved at pinsebevegelsen utviklet en tydelig motstandsidentitet overfor den lutherske kirke, i den hensikt å skaffe seg et rom for å utvikle sin egen (minoritets) profil. I sin doktoravhandling om pinsebevegelsens his-

toriske utvikling, bruker Nils E. Bloch-Hoell dåpen til å illustrere dette. Han undrer seg over hvorfor dåpen ble så viktig for pinseveennene, all den tid den ikke var gjenstand for noen sakramental tolkning. Derimot ble dåpen viktig som ledd i dens evne til å fungere som en konfessjonsmessig grenselinje som indikerte et brudd med de klassiske kirkene.¹ Andre spørsmål der pinseveennene markerte hva de var «imot» – det kunne gjelde synet på menighetsordning, liturgi, ordinerte tjenester, menighetsledelse og teologisk utdanning – kan sees i lys av det samme konfliktbildet.

Gradvis har dette endret seg, og det er flere årsaker til det. For det første har pinsebevegelsen etter vel 100 års nærvær i det norske kirkelandskapet blitt i stand til å erverve seg en identitet som er mindre avhengig av ytre motbilder. Den er selv blitt etablert på egen kjøll, og er til dels blitt gjenstand for en form for «borgerliggjøring». Å bli definert som del av den gren innen verdens kristenhet som har hatt størst vekst de siste 30 årene, gjør noe

med selvbevisstheten. I dag er det nettopp den katolske kirke og pinsekirkene som er de mest profilerte av verdens kirker. For det andre har pinsebevegelsen både nasjonalt og internasjonalt blitt mer vennlig innstilt til den kirkeøkumeniske bevegelse, noe som har gjort den både tryggere og mer ydmyk. Det er nemlig ikke lenger like lett å tro om seg selv at den ikke har noe å lære av andre kirker, når det nettopp er erfaringen av å lære den gjør i møte med de kirkelige tradisjoner og spiritualiteter som pinsebevegelsen tidligere distanserte seg ifra.

Dette ble ytterligere forsterket av at den karismatiske veknelsen fra 1960 og framover kom til syne nettopp i de klassiske kirkene. Innslaget av katolske, lutherske og anglikanske karismatikere som i sine samlinger om mulig var mer karismatiske enn det skandinaviske pinsevenner var – uten at disse fellesskapene forlot sine kirker for å bli pinsevenner

– overrasket og forundret pinsevennene. At det var mulig å erfare pinsevennenes spiritualitet uten å overta deres dogmatikk, førte dem inn i en på-

krevd selverkjennelse. Dette ble samtidig starten på en åpnere holdning til andre kirker. Nye møteplasser ble etablert mellom kirkelige ledere utover på 1980-tallet. Felleskristne markeringer av ulike slag fant sted. Mellom de frikirkelige og de med klassisk kirkelig bakgrunn ble nye vennskap etablert. Gradvis ble fordommer som gikk i begge retninger, brutt ned, til fordel for erkjennelsen av at kristne på tvers av konfesjonelle skillelinjer trenger å stå sammen i møte med sekularisering og avkristning.² I alle disse felles møtepunktene lærte kirkene av hverandre. De ble likere, uten at det endret det formelle kirkebildet i vesentlig grad.



Etter vel 100 års nærvær i det norske kirkelandskapet har pinsebevegelsen blitt i stand til å erverve seg en identitet som er mindre avhengig av ytre motbilder.

Fortsatt skepsis

Dette innebærer på ingen måte at den frikirkelige skepsisen til de klassiske kirkenes majoritetsposisjoner har stilnet. Den har i stedet blitt mer nyansert og har til dels forandret innhold. Fra å være en eksistenskamp, har den i dag endret seg til å bli et spørsmål om teologisk profil, og til å bli en debatt om samlivsetiske posisjoner. Holdningen til spørsmålet om hvorvidt pinsebevegelsen kunne være medlem av Norges Kristne Råd (NKR), illustrerer dette. Tradisjonelt hadde pinsevennene begrunnet sin motstand mot kirkeøkumenikken med at de ikke ville delta i organer der Den katolske kirke var representert. Til det hadde konfrontasjonene mellom katolikkenes og norske pinsemissjonærer i Latin-Amerika vært for mange.

Gradvis endret dette seg, noe som kulminerte i 2006

med at pinsebevegelsen gikk inn i rådet og i dag sitter i dets styrende organer. Pinsevennene hadde en tid innsett at katolikkenes – tross de betydelige læremessige uenigheter

som eksisterer – likevel var en kirke som vågde å være politisk og kulturelt motstrøms, og som ideologisk kunne ansees å være pinsevennenes allierte i for eksempel en del samlivsetiske kontroverser. Påstander om at Den katolske kirke nærmest skulle være ensbetydende med det store frafallet og Dyret i Åpenbaringsboken, ble erstattet med en gryende nysgjerrighet over en kirke som tydeligvis vågde å være kirke og som kunne tale det sekulære Europa midt imot. En slik kirke er det til og med kanskje mulig å lene oss til, om det skulle røyne på?

Den norske kirke, på sin side, hadde utviklet seg i en retning som bekymret pinsevennene og som i praksis har påvirket tilnærmingen mellom disse to kirkene i negativ retning.³

Økumeniske innsikter

For et par år siden gikk landets største pinsemenighet, Filadelfia i Oslo, inn for å endre navnet til Filadelfiakirken. Det ble begrunnet med at ordet «kirke» tydeliggjorde hva det ellers litt eksotiske navnet Filadelfia står for; at det faktisk er en kirke og ikke noe som skal forbindes med en amerikansk storby. Ligger det noe mer i dette enn ønsket om å kommunisere? I det minste er det ikke vanskelig å spore at ordet «kirke» ikke i seg selv lenger er kontroversielt i pinsebevegelsen, og at noen identitetsmarkører har flyttet på seg. Pinsebevegelsen har med andre ord ikke noe imot å bli kalt for kirke, men den forbeholder seg retten til å definere nærmere hva «deres» kirkeforståelse er.

På det kirkepolitiske planet ser posisjonene ut til å være mye de samme. Derimot er det adskillig mer intern kontakt mellom kirkeledere enn det var tidligere. Det gjelder også praktisk samarbeid. Idet jeg gikk ut av Filadelfiakirken i Oslo en søndag formiddag forleden, møtte jeg en av prestene fra Storsalen (den lavkirkelige, lutherske høyborgen i Oslo) på vei inn døra. Vedkommende fortalte at de fra tid til annen lånte Filadelfias kirkerom for å døpe dem som ønsket en dåp med «full neddykkelse». «Vi bruker å hjelpe hverandre slik», var prestens kommentar.

Hva er dette et tegn på? Et utstrakt økumenisk samarbeid? Ja. At det ikke er vanntette skott mellom teologiske posisjoner og praksiser? Ja. At kirkene i dag henter viktige innsikter fra hverandre? Ja. Men hvem påvirkes mest av hvem – og hvor befinner pinsebevegelsen seg i dette bildet? Hvilke diagnoser er det mulig å stille i lys av det aktuelle kirkebildet? Mye kan tyde på at kirkene i dagens økumeniske klima ikke bare låner hverandres kirkerom av praktiske hensyn, men til dels også låner av



Påstander om at Den katolske kirke nærmest skulle være ensbetydende med det store frafallet og Dyret i Åpenbaringsboken, ble erstattet med en gryende nysgjerrighet over en kirke som tydeligvis vågde å være kirke og som kunne tale det sekulære Europa midt imot.

hverandre når det gjelder teologisk profil og spiritualitetsformer. Innsikten er at det er «de fremmede erfaringene» – de som i utgangspunktet ikke er våre egne – som kan tilføre ens egen teologi nye fortolkningsressurser.⁴

Økumenisk engasjement kan dermed bli tolket som en samtale mellom felles reisende. Innsikten blir dermed at det ikke er en bestemt kirke som eier definisjonsmakten. En grunnleggende følelse av likeverdighet skapes, der det på den ene siden kan sies at pinsebevegelsen i noen grad kirkeliggjøres, men der hvor det er like relevant å hevde at klassiske kirker «pentekostaliseres».⁵

Dette er resultatet av de mer postmoderne innsikter som bygger ned troen på at sannheten bare kan uttrykkes gjennom bestemte briller. Derimot, når troende på tvers av konfesjonelle grenser lytter til hverandre, ser hverandre og går et stykke vei sammen, etableres det

noen dype erkjennelser som trekker kirkene til hverandre fordi de troende finner hverandres hjerter. Det er derfor nye tilnærminger og arbeidsformer er påkrevd. Det kan tilføre kirkene en troverdighetsimpuls som er

påkrevd for fellesskap som bekjenner seg å være bærere av forsoning, fred og søskenskap, noe som etableringen av Global Christian Forum (GCF) er et uttrykk for. I dette forum sitter representanter for de fleste av verdens kirker, noe som gjør dem mer representative enn for eks. Kirkenes Verdensråd.⁶

Indre sekularisering

Tidligere i år utkom boken *Søndag: Gudstjeneste i en ny tid* (Libris 2015), redigert av Robert Eriksson, Joel Halldorf og Åsa Malin. Boken er skrevet av 11 personer som alle er tilknyttet svensk frikirkelighet. Hensikten er å fordype samtalen om gudstjenestens former og innhold. Hvor-

dan ser en frikirkelig gudstjeneste ut, som både vil være tro mot frikirkenes rike arv, og som samtidig er vendt mot framtiden? Hvordan skape en gudstjeneste som tåler å gjentas og som inspirerer til et kristent liv i hverdagen? Dette er blant spørsmålene boken reiser, og den aktuelle bakgrunnen er tydelig nok, ifølge en av forfatterne, Joel Halldorf. Nylig presenterte han bokprosjektet på en forskningskonferanse i regi av Høyskolen og Ledelse og Teologi (HLT). Her hevdet han at den indre sekulariseringen av frikirkeligheten og forbrukerholdningen er et større problem enn synkende oppslutning.

Lenge har frikirkeligheten vært i endring. Den distinkte spiritualiteten som kom til uttrykk i vekkelsesmøtet, er mindre fremtredende. Den gamle syndekatalogen er blitt borte fra forkynnelsen. Strengemusikken er blitt erstattet av andre sang- og musikkformer. Den spesielle formen med «ettermøter» og tungetale er blant tradisjoner som har stoppet opp og som er blitt erstattet av nye elementer. Alt dette har gjort at frikirkeligheten har vært – og fremdeles er – i endring.

Nå kan nok denne endringen bare i beskjedent grad forklares med at det finner sted en kirkeliggjøring. Like gjerne er forklaringen å finne i det å befinne seg mellom «å köre på det som funkar» – noe som lett kan lede til pluralisme og en instrumentell bruk av gudstjenesteelementene – og det å ta vare på erfaringsdimensjonen ved det som pinsevevnene gjerne kalte «møtet» (i stedet for å kalle det gudstjenesten). Møte-begrepet rommet en dypere mening: at de offentlige samlingene nettopp var møtet mellom himmelen og jorden, der man i møtet med hverandre og ved å dele troen og nådegavene gjorde sine personlige møter med Jesus.



Pentekostal teologi stimulerer til å involvere flere sanselige inntrykk, i tråd med de innsikter som har formet Den katolske kirkes gudstjenestespirtualitet.

Vendt mot ortodoksien

Når så noen pinsevenner i dag dukker opp i menigheten etter for eksempel et retreatopphold og sier at et ikon hjelper oss til å holde oppe dette nærværet av Kristus, vil det være vanskelig for pinsevenner å si imot, siden det tangerer det de tenker er hensikten med alle gudstjenester og fromhetspraksiser. Når mange nok slike nye erfaringer bringes fram, vil gamle fiendebilder vanskelig kunne overleve. Vi ser den samme tendensen i pinsevevnenes økte interesse for nettopp den lange kirkelige tradisjonen og hva kirkefedrene har bidratt til av åndelige innsikter. At denne interessen har fått et så vidt og sterkt gjennomslag, har sammenheng med at det representerer en utvidelse av pinsevevnenes motto: «Fram til urkristendommen!» Både katolikker og pinsevenner næres av de samme røttene. Mens pinsevevnene utfordrer kato-

likkene til ikke å glemme urkristendommens enkle gudstjenesteformer, ber katolikkene pinsevevnene om ikke å se på kirkens lange tradisjonslinjer bare som en forfallshistorie.

Tre tendenser

Endringene i frikirkeligheten gir seg utslag i tre tendenser som sjelden blir tematisert eller drøftet, men som *kan* sees på som en form for kirkeliggjøring. For det første profesjonaliseres den frikirkelige gudstjenesten. Den blir altså gjenstand for en langt nøyere planlegging enn hva som var vanlig tidligere. Den er blitt mer komplisert å gjennomføre, langt flere personer er involvert, ikke bare som formidlere, men på det tekniske og administrative plan. Unntaket må her være de menigheter som hadde store kor med mange musikere. Da var langt flere direkte involvert i selve trosformidlingen. Lyd og lys spiller i dag en mye mer sentral rolle enn tidligere, og gudstjeneste både planlegges og evalueres på måter som var ukjent

for et par decennier siden. Denne tendensen er tydelig i frikirkelige storbymenigheter.

En av den nevnte bokens forfattere, Carin Dernulf, er bekymret for at profesjonaliseringen har skapt et publikum og en scene og dermed skapt tilskuere som ser på, i stedet for deltakere som medvirker, noe som tidligere var et av frikirkens idealer. I stedet for å være «lesere og gjørere», er man blitt «synsere og hørere»; forbrukere som vurderer gudstjenesten i lys av pastorens dagsform i stedet for at den er noe man skaper sammen, slik den opprinnelige meningen med ordet «liturgi» er (*leiturgia* = folkets verk). Til avisen Vårt Land (VL, 7. mai 2015) sier Dernulf at dersom man ensidig blir opptatt av hvor bra prekenen eller sangen er, blir vi mer opptatt av menneskelige prestasjoner enn av Gud. Den medialiserte underholdningskulturen kan omdanne gudstjenesten til et show. Med tilfredshet har hun derfor observert at nettopp frikirkelige gudstjenester etter hvert har fått en del faste, liturgiske ledd. «Det finnes en slags hvile i dette; vi trenger ikke finne opp noe nytt hele tiden. Det skaper en helt annen forutsetning for deltakelse» (VL, s. 16). Fordi frikirkeligheten allerede er gode på folkelighet – her kan Den katolske kirke ha en lengre vei å gå – vil ikke flere faste elementer komme til å true gudstjenesten, men heller gi stabilitet over tid.

Gudstjenestens grammatikk

Dette er altså den andre tendensen, at frikirkelige menigheter henter inn nye liturgiske elementer til bruk i sine gudstjenester. Behovet for å være et alternativ i forhold til formspråket i de klassiske kirkene er erstattet med en vilje til – på selvstendig grunnlag – å vurdere hva det er som tjener den frikirkelige gudstjenesten best. Erkjennelsen her er at gudstjenesten er en felles handling som gjør deltakerne til dem de er; at formen reflekterer innholdet. Dersom man tenker at en gudstjeneste spinner rundt de fire elementene 1) samlingen, 2) Ordet og bønnen, 3) responsen og 4) utsendelsen, vil man lete et-

ter elementer som språkliggjør gudstjenestens grunnleggende grammatikk. Denne tenkningen viser både at pinsemenigheter og andre frikirker arbeider med å videreutvikle gudstjenesten, samtidig som de ikke lenger er like redde for å ta i bruk ledd som andre kirker er kjent for, dersom det fornyer deres egen gudstjeneste og gjør dem i stand til å gestalte den slik at kontekst, kultur og historie samspiller.

Stammespråk?

Dette er igjen utløst av et tredje element: at innslag og former som var vanlige for et par tiår tilbake, nå ikke er like synlige og hørbare lenger. Det gjør at man i dag leter etter andre gudstjenesteledd som man kjenner seg mer fortrolige med. I nokså mange pinsemenigheter er det for eksempel ikke lenger vanlig å høre «budskap i tunger og tydning» som et uttrykk for spontane åndsgaver i fri bruk. Mens enkelte kan se på dette som tap av et spontant guds nærvær som nettopp hadde denne nådegavepraksis som konsekvens, mener andre at det har vært nødvendig med en viss kultivering av nådegavene ved å henvise dem til bønne- og bibelgrupper og til en mer personlig betjening.

Behovet for å gi nådegavene en mindre offentlig eksponering, har dessuten sammenheng med tanken om at slike innslag kunne erfares som fremmede for dem som ikke kjente «stammespråket». De var altså mer eksotiske enn nyttige, og dermed kunne de befeste et inntrykk av pinsevenner som pinsevennene selv gjerne ville manøvrere seg vekk ifra. Tungetalen ble med andre ord ofret på det vi kunne kalle «relevansens alter», foruten at denne type innslag ble krevende å tegne inn i forhåndsproduserte kjøreplaner. Spørsmålet er om én form kan bli erstattet av andre uten for stort identitetstap. Den pentekostale gudstjenestens viktigste momentum er at ingen ting er viktigere enn Åndens nærvær. Her finnes det ikke forhandlingsrom.

Vingeklippet av lovsangen?

Fokuset på *lovsangens* plass i gudstjenesten har vært et av frikirkelighetens seneste varemerker. Den blir i dag gjenstand for et visst kritisk søkelys. Det skyldes dels at lovsangsledere erkjenner at denne sangtradisjonen nesten fullstendig har fortrenget andre sang- og musikkuttrykk, og at den nå erfares som for smal. Bjørn Aslaksen, selv tidligere lovsangsleder, er blant dem som er kritisk til «de stadig repeterende musikkrefrengene» og de «platte tekstene uten snev av litterære kvaliteter» (VL, 26. mai 2015, s. 22). Han henviser til Luther, som ba kirken om å synge teologien inn i folket. Teolog og lovsangsleder i den frikirkelige menigheten United i Oslo, Stig-Øyvind Blystad, sier til samme kilde at lovsangen i framtiden må henge bedre sammen med resten av innholdet i gudstjenesten og sees på som en del av liturgien; ikke løsrevet fra den. Da vil den forsterke rammeverket for gudstjenesten og lede mennesker til bønnene, forkynnelsen og nattverden.

På den annen side er det trolig nettopp lovsangen som har hatt størst «eksportverdi» den andre veien – fra frikirkene og mot ungdomsmiljøene i de klassiske kirker. Lovsangen er blitt et økumenisk felleseie blant unge kristne på tvers av konfesjonsgrensene. En av de mest produktive nye lovsangsforfatterne, David-André Østby i Filadelfiakirken i Oslo, hevder at lovsangstekstene nå er blitt bredere, det synges mere norsk og det er en utvikling i retning av et rikere bildespråk i tråd med salmetradisjonen. Dette er nyttige korrigeringer.

Formspråket

En av de pinsevenner som i dag har meldt overgang til Den norske kirke – et fenomen som i seg selv er et uttrykk for den ressursutvekslingen som finner sted mellom frikirkene og de klassiske kirkene – er Thomas Erlandsen. Som pastor i pinsebevegelsen arbeidet han med å utvikle gudstjenestens formspråk. Til Vårt Land uttaler han at bakgrunnen for dette var hans tanke om at

mennesker trenger hjelp, rammer og ord for å komme inn i det evangeliske budskapet. Det er vanskelig å finne opp alt på nytt hver søndag (VL, 7. mai 2015, s. 14).

Formspråk og liturgi handler om å se gudstjenestens ledd som tegn på den dypere teologiske virkelighet de viser tilbake til, men det handler også om sosialpsykologiske innsikter, som at symbolhandlinger representerer en kroppslig involvering. Formene setter seg i kroppen, så å si. Joel Halldorf anvendte et eksempel på dette i sin forelesning da han delte vitnesbyrdet til en kvinne som hadde gått inn i Den norske kirke: «Endelig fikk jeg være deltaker.» Hun henviste til liturgien og de mange faste ledd som ga henne denne distinkte følelsen av å være en del av en felles gudstjenstlig røst, som gjennom liturgien gir et gjensvar. Gjennom denne deltakelsen erfarer individet å være noe mer enn et individ, som en del av Kristi kropp i verden.

Pentekostal teologi stimulerer til å involvere flere sanselige inntrykk, i tråd med de innsikter som har formet Den katolske kirkes gudstjenestespiritualitet. Den sveitsiske forskeren Walter J. Hollenweger har i flere tiår spurt om vestlig teologi har vært for sterkt knyttet til et rasjonelt og systematisk oppbygget system, basert på aristotelisk logikk, konsepter og definisjoner. Kan teologi like gjerne uttrykkes som anelser, lignelser, historier, sanger og muntlig tradisjon? Han utfordrer teologer og kirkeledere til å utvikle et språk som er mer kompatibelt med de erfaringene som er gjort av dem som befinner seg i de deler av verden der kirkene framstår som mest dynamiske. Dette har sammenheng med at teologi ikke med nødvendighet – og ikke engang først og fremst – uttrykkes i skriftlig form. Den orale kristendomsformen fra det globale sør inviterer oss med inn i sitt fargerike mangfold. En slik tradisjon bygger ikke så mye på erklæringer som på lignelser. Den har et multidimensjonalt tolkningspotensial som ikke bare vil informere, men også transformere. Den synges og danses mer enn den diskuteres. Den leder ikke alltid til klare konsepsjoner,

men den inspirerer til å feire «the great banquet; the class-and race-transcending eucharist».

Her aner jeg en spiritualitet der det er mulig å gjenkjenne både katolske og pentekostale røtter.

Terje Hegertun er professor i systematisk teologi ved Det teologiske Menighetsfakultet.

Noter

- 1 Block-Hoell, Nils E.: *The Pentecostal Movement* (Oslo: Universitetsforlaget, 1964), s. 164–67.
- 2 For mer om dette, se Hegertun, Terje: *Det brodersind som pinseaanden nødvendigvis maa føde. Analyse av økumeniske posisjoner i norsk pinsebevegelse, med henblikk på utviklingen av en pentekostal økumenikk og fornyelse av økumeniske arbeidsformer* (Trondheim: Tapir akademiske forlag 2009), s. 49–101.
- 3 At en og annen pinsevenn konverterte til Den katolske kirke ble også lagt merke til. At Ulf Ekman, lederen for Livets Ord i Sverige, gikk fra å være den sterkeste kritikeren av klassiske kirkesamfunn til å melde seg inn i det katolske kirkefellesskap sammen med sin kone, rystet skandinavisk trosbevegelse. Noen, deriblant Åge Åleskjær, tidligere pastor i Oslo kristne senter, beskrev dette som en «personlig tragedie», men andre, artikkelforfatteren iberegnet, hadde kalkulert med at noe slikt godt kunne skje, gitt den teologiske vendingen som Ekman hadde gitt uttrykk for de siste årene.
- 4 For mer av dette, se Jonson, Jonas: *Ekumenik på världens villkor: Kyrkornas världsråd i den ekumeniska rörelsen efter Uppsala 68* (Stockholm, Verbum 2008).
- 5 Se PewResearchCenter, kilde: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2014/11/14/why-has-pentecostalism-grown-so-dramatically-in-latin-america/> for ytterligere innsikter.
- 6 Se Howell, Richard (red.): *Global Christian Forum: Transforming Ecumenism* (New Delhi: Evangelical fellowship of India, 2007).



Den hellige Johannes Paul IIs mariologi som utgangspunkt for forståelsen av kvinnens egenart, verdighet og kall i Kirken

«Den marianske dimensjon i den kristnes liv har en spesiell relevans når det gjelder kvinnen og hennes status. Det feminine har nemlig en helt spesiell tilknytning til Frelserens Mor ... Maria ... gir lys til forståelsen av hva ekte kvinnelighet er» (*Redemptoris Mater*, 46).

Johannes Paul II ble av mange oppfattet som en bremse snarere enn en pådriver for kvinners likestilling med menn i Kirken. Men hans tanker og teologiske refleksjoner vedrørende Marias betydning for frelsesverket er, etter min mening, heller en indikasjon på hans grunnleggende respekt for kvinnens egenart i en dypere teologisk-antropologisk forstand.

STE Johannes Paul II (JPII)s mariologiske synspunkter dreier seg om Marias sentrale rolle i frelsesmysteriet (kfr. Oppfyllelsen av 1 Mos 3,15) og sammenhengen mellom «kvinnens» (Marias) spesifikke bidrag til Kristi frelsesverk (inkarnasjonen) og kvinners rolle i Kirken. I et apostolisk brev av 1988, *Mulieres dignitatem*, gjør han rede for sin oppfatning av kvinnens sanne verdighet og hvordan hennes livskall må forstås ut fra dette.

I utgangspunktet benekter han slett ikke at kvinner er blitt undertrykt og undervurdert både i samfunnet og i Kirken. Han mener dette er en konsekvens av syndefallet, som må erkjennes, spesielt fordi Jesus selv la grunnen til en ny oppgradering av kvinnens situasjon, gjennom sine ord så vel som i sin samhandling med kvinner. Derfor var også kvinnens stilling i Kirkens spede begynnelse et stort fremskritt i samtiden, skriver han. Av Paulus' brever ser man at kvinnene var aktivt med å bygge opp Kirkens menigheter, men man har ikke forstått å benyt-

te seg av denne muligheten som springer ut fra de første kristnes frihet.¹

Imidlertid advarer JP II mot vår tids tendens til å vektlegge de maskuline egenskaper som noe også kvinner skal strebe etter om hun ønsker å oppnå likestilling. Han skriver:

Ikke under noen omstendighet må [likestillingen] lede til en «mannliggjøring» av kvinnen. Kvinnen bør ikke – under påskudd av frigjøring fra mannens «herredømme», trakte etter det som er imot hennes kvinnelige «egenart» i den hensikt å tilegne seg de typisk mannlige karaktertrekk (...) Kvinnenes personlige muligheter er ikke på noen måte mindre enn mannens; bare forskjellige.²

Han hevder at kvinnens mulighet til å realisere seg selv som kvinne, hindres når hun oppmuntres til å gå inn i en

maskuliniseringsprosess. I realiteten er dette egentlig et skalkeskjul for en underliggende kvinneforakt når kvinner ikke får være kvinner.

Slike argumenter er velkjente fra likestillingskampen i forrige århundre, men det betyr ikke at bekymringen er helt grunnløs. Den egentlige faren er vel snarere at de tradisjonelt maskuline områdene i en kjønnssegrert samfunnsstruktur anses som mer verdifulle og attraktive enn de tradisjonelt feminine – at de tradisjonelt kvinnelige arbeidsområdene blir nedvurdert, til tross for at de er nødvendige og verdifulle, om enn på en mindre målbar måte.

Om man anser konkurransementalitet, de sterkeste rett, imperialisme og krig som typisk modell for utviklingen av de typisk mannlige trekk, så blir jo ikke samfunnet bedre av at kvinner ureflektert lar seg forme etter samme mønster.

Guds bilde og lignelse i mennesket

Antropologi og teologi henger uadskillelig sammen – for antropologien dreier seg om gudbilledlighet, skriver JP II. Kvinnens verdighet og likeverd med mannen springer ut fra en gudvillet relasjon fra skapelsens morgen, og i åpenbaringens lys betyr skapelse samtidig begynnelsen på frelseshistorien.³

JP II slår fast at både mann og kvinne i lik grad er skapt i Guds bilde og lignelse, derfor tiltales begge som ansvarshavende for jorda iflg. 1 Mos 1,28, skriver han. Dette er selve utgangspunktet og det teologisk-antropologiske grunnlag for likeverdet mellom mann og kvinne. Gudbilledligheten gjør mennesket til «person» – og dette gjelder i samme grad for mann og kvinne.⁴

Syndefallet resulterte i en forstyrrelse av det opprinnelige konsept i Guds evige plan. Kvinneforakt og undertrykkelse er blant de råtne frukter av denne ulykksali-



Syndefallet resulterte i en forstyrrelse av det opprinnelige konsept i Guds evige plan. Kvinneforakt og undertrykkelse er blant de råtne frukter av denne ulykksalige fordervelse av Gud-menneske relasjonen.

ge fordervelse av Gud-menneske-relasjonen. Men med Kristus er menneskets relasjon til Gud gjenopprettet. Kristus fører oss tilbake til det guddomlige «sønnekår» (Ef 1,4–6).⁵

I denne gjenopprettelsen av menneskeheten som «gudesønner» i enhet med Kristus, er Maria den nye «kvinnen», den nye Eva:

Maria er den 'den nye begynnelsen' til kvinnens verdighet og kall – for alle kvinner og hver og en især. (...) I Maria gjenoppdager Eva hva som er kvinnens sanne verdighet, det å være kvinnelig menneske.⁶

I dette perspektivet er Maria helt sentral i forståelsen både av kvinnens betydning for frelsesverket og for kvinnens stilling i Kirken.

Liksom menneskeheten generelt ikke kan forstås eller fungere uten kvinnen – slik er det også med frelsesverket – man kan ikke forstå det uten Maria.⁷ Det ekte kvinnelige menneskeverd er realisert til fullkommenhet i Maria, og det er denne kvinnelige identitet kvinnen må gjenfinne i seg selv som kvinne, mener JP II.⁸

For JP II er ett av de viktigste skriftstedene i NT som bekrefter kvinners og menns likeverd, å finne i Paulus' brev til galaterne:

For alle er dere Guds sønner gjennom troen på Jesus Kristus, for så mange dere er som er blitt døpt i Kristus, er dere ikledt Kristus. Her er ikke jøde eller greker, heller ikke slave eller fribåren, her er ikke mann eller kvinne, for alle er dere én (person/mann) i Jesus Kristus. Om dere hører Kristus til, da er dere Abrahams ætt og arvinger ifølge løftet (Gal 3,26–29).

Det guddommelig «sønnekår», arven etter *adam* (hebraisk for «menneske» – altså ikke egennavn for mannen), er nå fornyet i Kristus (iflg. Paulus 1. Kor 15,45): «den siste Adam»; alle er likeverdige, også mann og kvinne.⁹

Mens «adam» i skapelsesberetningen inkluderte kvinnen, synes den gjenopprettede «adam» å kun personifiseres i mannen, Jesus, som hos Paulus vanligvis relateres til den første mannen, Adam. Men i de siterte versene over synes han likevel å annullere de gamle, kulturelle skillelinjene mellom mennesker som hører Kristus til.

Maria i sammenhengen mellom skapelsen av mennesket og frelsesverket

I sin encyclika *Redemptoris Mater* tar JP II sitt utgangspunkt i Det annet vatikankonsils dokument om Kirken, *De Ecclesia*, eller *Lumen Gentium* (LG).

Konsilet understreker at man ikke pretenderer å «legge frem en fullstendig lære om Maria». Det var ennå for tidlig å «avgjøre spørsmål som teologene ennå ikke har brakt full klarhet i».¹⁰

Mariologien befant seg den gang, som nå, i en meget uklar krysning mellom antropologi og teologi. Men mariologien kan gi et verdifullt bidrag til forståelsen av kvinnens del i mysteriet om menneskets gjenopprettelse, og det er dette JP II forsøker å belyse.

Det annet vatikankonsil slår i utgangspunktet fast at all mariologi er forankret i Den hellige skrift; kapitlet om Maria innledes med et sitat fra brevet til galaterne: «Men da tidens fylde kom, utsendte Gud sin Sønn, født av en kvinne ... så vi skulle få sønnekår» (Gal 4,4–5).¹¹



I Guds plan sto og falt den nye pakt med Marias tro, analogt med betydningen av Abrahams tro for den første pakt. Likesom Eva var «mor til alt liv» (1 Mos 3,20), slik ble Maria mor til alt gjenopprettet liv i Kristus.

Dette er det korteste og mest pregnante skriftbelegg for forståelsen av kvinnens medvirkning til inkarnasjonen som utgangspunkt for frelsesverket. Det dreier seg om Guds forening med mennesket og menneskets forening med Gud, menneskets «sønnekår», som Paulus lærer er den kristnes endelige mål.

Antitesen, Eva–Maria, uttrykker sammenhengen mellom skapelsen av den første kvinne og gjenopprettelsen av kvinnen i Kristus. JP II viser til de tidligste kirkefedrenes lære om dette, og siterer Ireneus: «Floken etter Evas ulydighet ble løst gjennom Marias lydighet; det som bandt jomfruen Eva pga. hennes vantro, ble oppløst og befridd av Maria pga. hennes tro» (*Adversus Haereses*) – og han forklarer: «Denne sammestilling av Eva og Maria er grunnen til at kirkefedrene – og også Det annet vatikankonsil – kaller Maria ‘alle levendes mor’ og ofte

uttaler ‘død gjennom Eva, liv gjennom Maria’.¹²

Maria er således å forstå som «kvinnen» i det gjenopprettede mennesket, den siste adam.¹³

Den teologiske betydningen av betegnelsen ‘kvinne’

Det bibelsk-teologiske grunnlag for Marias universelle stilling som «mor», finner vi fremhevet i Johannes-evangeliet når Jesus tiltaler sin mor «kvinne» (Joh 2,4; 19,26). Dette fører oss til selve hjertet av Marias del i Kristi mysterium, ifølge JP II:

Det er av grunnleggende betydning når han [Jesus] henvender seg til sin mor fra korset med å si «kvinne»; «kvinne se din sønn» Hvordan kan det betviles at det i denne stund på Golgata uttrykkes noe som går rett inn i hjertet av mysteriet Maria, at det indikerer

den spesielle plass hun innehar i hele frelses-verket.¹⁴

Forståelsen av Maria som «kvinnen», har to dimensjoner som ifølge JP II er helt fundamentale for forståelsen av det kvinnelige: Maria er *jomfru* og hun er *mor*. I en teologisk-antropologisk sammenheng gir disse dimensjonene mariologien et kristologisk innhold når Maria betraktes som «den gjenopprettede» kvinnen (den nye jomfruen Eva) og hennes del i og bidrag til den guddommelige inkarnasjon (Mor til det nye liv).

Kvinnens verdighet og kall er også forbundet med en kvinnes tro. I Guds plan sto og falt den nye pakt med Marias tro, analogt med betydningen av Abrahams tro for den første pakt. Likesom Eva var «mor til alt liv» (1 Mos 3,20), slik ble Maria mor til alt gjenopprettet liv i Kristus.¹⁵ Marias universelle moderskap har sitt utgangspunkt i hennes moderskap til Kristus, og hun virker til tidenes ende i Kirken gjennom sitt «moderlige nærvær».¹⁶ Kvinnens egenverd har ett av sine viktigste forankringspunkt i det universelle moderskap, representert ved Maria, hevder JP II.

Noen problemer ved JP IIs syn på Maria som kvinnelige modell

Det «kvinnelige» defineres hos JP II gjennom begrepene «jomfru» og «mor» – det som er fullkommengjort i Maria, er noe som alle kvinner har del i og som konstituerer deres kvinnelighet.

Men målet for det kristne liv er, som vi vet fra Paulus, det guddommelige «sønnekår». Hvordan kommer dette «sønnekåret» til uttrykk i Maria? Dette blir aldri virkelig berørt hos JP II. Han begrenser seg til Marias rent menneskelige medvirkning i frelsesmysteriet som «jomfru» og «mor», uten å utdype effekten og konsekvensen

av disse kvinnelige begreper for forståelsen av hennes guddommelige «sønnekår». Men mariologien må beskjefte seg med dette dersom Maria skal være en sann modell for kvinnens del i Kristi guddommelige «sønnekår».

Disse to dimensjonene i kvinnens egenart som «jomfru» og «mor», kunne man ha satt opp som en motpol til synet på mannen som «jomfru» og «far». Det gjør ikke JP II, så man får aldri et klart svar på hvorfor disse dimensjonene i kvinnens egenart skulle tilsi at hun skulle ha helt andre funksjoner enn menn i Kirken. Derimot presenterer han en av de nytestamentlige metaforene som anvendes på Kristus, nemlig Kristus som *brudgom*, og her vektlegges mannens kjønn som noe helt sentralt. I *Mulieris dignitatem* skriver han:

Når forfatteren av Efeserbrevet [5,21–23] omtaler Kristus som brudgom og Kirken for brud, er det en analogi som indi-

rette bekrefter sannheten om kvinnen som brud. Brudgommen er den som elsker. Bruden blir elsket: Hun mottar kjærlighet for å kunne bli istand til å elske ... [dette] lar oss forstå noe om spørsmålet angående kvinnens verdighet og har betydning for forståelsen av hennes kall: Kvinnens verdighet følger av kjærlighetens lov, som i hovedsak består av rettferdighet og nestekjærlighet (originale uthevelser).¹⁷

Han lar analogien mellom Kristus–Kirken og mann–kvinne illustrere et kjærlighetsforhold mellom ulike parter og mener dette er en beskrivelse av sann kjærlighet – en kjærlighetslov – som utgjør og preger kvinnens verdighet og uttrykker hennes kall som noe annet enn mannens.



Maria og mariologien må integreres i kristologien på en måte som gir et *teologisk budskap* om «kvinnen».

Men siden denne analogien utgår fra en kulturell setting der kvinner ble ansett som underordnet, er den begrenset til en spesiell kontekst, der poenget er Kristi *kjærlighet* til Kirken. Følgelig faller dette aspektet ved Jesus som mann utenfor de to dimensjonene JP II utgår fra som bestemmende for kvinnens egenart. Ser man derimot på forståelsen av mannen som «far», er vi innenfor samme teologisk-antropologiske forståelsesramme som motsvarer kvinnen som «mor», for heri finner vi de relevante uttrykk som dreier seg om åpenbaringen av Gud i menneskets to kjønn. Begge kjønn (som «far» og «mor») uttrykker Guds åpenbaring i mennesket og i Kristus, den nye *adam*.

Om man forstår begrepet *jomfru* som det opprinnelige mennesket (før syndefallet), mann og kvinne, som er gjenopprettet i Kristus, så betegner det mennesket som fullkomment skapt i Guds bilde og lignelse. Det dreier seg om det menneskelige utgangspunkt for det guddommelige «sønnekår». Den andre dimensjonen som dreier seg om kvinnen som mor, kan ikke være kvinnens endelige mål. Heller ikke for Maria. Å være «mor» og «far» kan forstås som uttrykk for menneskets gudbilledlighet; det representerer Gud i skaperverket som «far» og «mor», men målet er å bli Kristus-lik, dvs. å få del i det guddommelige sønnekår.

JP II synes ikke å ha reflektert over den frelsesteologiske betydningen av doktrinen om Marias opptagelse i himmelen. Maria kan kun være en prototyp for kvinnen fordi hun er nådd fram til kvinnens frelsesteologiske mål. Men her synes det å stoppe opp når det gjelder generell forståelse av hva Marias guddommelige «sønnekår» består i. Han fokuserer kun på Marias moderlige frelsesoppdrag. Men Marias fullkommenhet som kvinne kan ikke være noe annet enn hennes 'Kristus-identitet' – om man forstår denne identitet som uttrykt i menneskets spesielle gudbilledlighet. Ingen kan være mer lik Kristus enn Maria fordi Guds 'bilde og liknelse' i henne er fullkomment.

For JP II er fremdeles Kristus identisk med den jordiske mannen Jesus, og den guddommelige natur kun forbundet til mannens menneskenatur – ikke til kvinnens.

Forståelsen av menneskets gjenopprettelse og eskatologiske guddommeliggjørelse (*theosis*) har på en måte stagnert med en forestilling om at mens det mannlige er Gud i Kristus, så er kvinnen guddommelig-gjort gjennom Maria. Det er ikke klart om resultatet egentlig er det samme – altså om Maria er like guddommelig som Jesus i sin forening med Gud. Så lenge den kvinnelig dimensjonen forblir usynlig i menneskenaturens del «i Kristus» som guddommelig «sønn», har man fremdeles en vei å gå når det gjelder den fullstendige forståelse av Marias *assumptio* og fullkomne enhet med Gud.

Maria og mariologien må integreres i kristologien på en måte som gir et *teologisk budskap* om «kvinnen». Maria, den nye Eva, inngår i det gjenopprettede mennesket, *adam*, som kvinnen i Guds 'bilde og liknelse' i Kristus. Bare slik kan et reelt teologisk-antropologisk likeverd mellom mann og kvinne etableres. En teologi for kvinnen må ha sin rot og kilde i en forståelse av den oppstandne Kristus som ikke er eksklusivt mannlige.

Sammenblanding av kvinnelighet og kvinnelige funksjoner

En annen hindring i JP IIs mariologi er hans sammenblanding av kvinnelig egenart og kvinnelige funksjoner. Om man plasserer Maria og «kvinnen» i et overordnet teologisk konsept, dvs. i det guddommelige «sønnekår», ser man at «kvinnelighet» ikke kan la seg begrense til bestemte «kvinnelige» funksjoner. Når JP II f.eks. hevder at kvinnen ikke har del i den apostoliske suksessjon fordi Maria aldri mottok apostelkall fra Jesus, så måtte han ha visst at dette kun er en tolkning.¹⁸

Funksjonene og oppgavene i Kirken har forandret seg meget gjennom den tid som er gått siden Jesus valgte sine disipler – også Kirkens apostelembete.

Tiden bør nå være moden for å åpne for en utvidet forståelse av hva de ulike funksjonene representerer gjennom det mennesket som utfører dem – hvordan det kvinnelige og det mannlige gudsbildet kan berike funksjonenes rolle som tegn på det guddommelige nærvær i Kirken.

JP II tolker resultatet av syndefallet (1 Mos 3; kfr. 1 Tim 2,13–14) som en indikasjon på en allerede eksisterende rollefordeling mellom mann og kvinne.¹⁹ Men om man ser syndefallet som en forstyrrelse av skaperverket, gir det mer mening å se kjønnshierarkiets funksjonsdeling som en forstyrrelse heller enn et tegn på en gudevillet skaperordning. JP IIs tolkning er på kollisjonskurs med det opprinnelige oppdraget Gud ga mannen og kvinnen (adam) på skapelsesdagens morgen: «... dere skal råde over ... alt levende ...» (kfr. Gen 1,28). De har samme «herre»-oppdrag ifølge den opprinnelige skaperordenen. Med Kristus er menneskets opprinnelige tilstand gjenopprettet – Gud gir samme oppdrag til begge da mennesket ble skapt, men her kan det synes som man sitter fast i syndefallets hengemyr. Det hemmer utviklingen av den teologi som må ligge til grunn for funksjonene og som formidles gjennom funksjonene.

Kvinnens likestilling betyr ikke nødvendigvis at hun mannliggjøres, slik JP II frykter, det er ikke funksjonene som gjør et menneske til mann eller kvinne. Det var nok enklere før da man hadde en streng rollefordeling etter menns og kvinners oppgaver i samfunnet: Det kvinnelige var det kvinner *gjorde*, det mannlige var det menn *gjorde*.

JP II har en ganske så bestemt oppfatning av hva det kvinnelige består i: det er å være «mor» – også på åndelig vis. Han hevder at livets mysterium preger henne mer enn mannen, fordi mannen ikke kjenner det gryende liv fra dets begynnelse slik en svanger kvinne gjør.²⁰

Kvinnen kan ikke finne seg selv, om hun ikke skjenker sin kjærlighet til andre. (...) Kvinnens moralske og åndelige kraft er tett forbundet

med hennes visshet om at Gud på en spesiell måte har betrodd menneskenliv i hennes omsorg ...²¹

Samtidig er det slik at kvinnens moderskap er tett forbundet med mannens farskap, fordi foreldreskapet tilhører dem begge. JP II innrømmer at i forhold til barnet er de begge like nødvendige, og at dette kallet til omsorg og kjærlighet slett ikke er entydig kvinnelig. I Guds rike er både menn og kvinner kalt til å gi seg, sitt liv, til Gud, og til hverandre, i kjærlighet.²²

Rett forstått er kvinnen som «jomfru» og «mor» viktige kvinnelige egenskaper, som antyder kvinnens egenart når man sammenligner det med mannen som «jomfru» og «far». Men disse forskjellene lar seg ikke kategorisere i ulike funksjoner slik JP II forsøker i en eulogi om kvinnen som omsorgsperson.

Forskjellen mellom mann og kvinne kan således ikke ligge i *beskrivelsen* av kvinnelige egenskaper versus det mannlige, men på det biologiske og eksistensielle plan. Det dreier seg ganske enkelt om å *være* mann eller å *være* kvinne i Guds bilde og lignelse. Sammen utgjør de mennesket som helhet, men hver og en uttrykker det guddommelige, Guds bilde og lignelse, på sin egen måte.

Det er det menneskelige uttrykk for Guds bilde det dreier seg om – ikke Guds kjønn. Funksjonene preges av personen som utfører dem – et mangfold av gudbilledlighet – i personer som *alle* uttrykker sin Kristus-like identitet. At kvinnens rolle i kjærlighetens mangfoldige realiseringsaspekter skulle tilsi at hun skulle ha underordnete funksjoner i Kirken, skyldes trolig først og fremst en kulturell undervurdering av kvinnen som menneske og i mindre grad den teologiske antropologi, som egentlig i mesteparten av katolsk tradisjon har fremholdt det gudbilledlige likeverd uavhengig av kjønn. Man har bare ikke utviklet denne forståelsen av likeverd til sjelens legemlige uttrykk i mennesket som kvinne.

JP IIs mariologi som et fruktbart utgangspunkt for forståelsen av kvinnens menneskeverd

Det er nettopp i utviklingen av et teologisk-antropologisk konsept der kvinnens opprinnelige likeverd med mannen forstås som gjenopprettet i Kristus, at JP IIs mariologiske refleksjoner er et fruktbart utgangspunkt for en ny forståelse av Maria som kvinnens prototyp. Faktisk tror jeg at det er den eneste farbare vei om man vil forankre kvinners og menns likeverd i en likeverdig gudbilledlighet som de tidsmessige ordninger i Kirken kan springe ut fra.

Men om Maria skal være moderne kvinners modell, må man også revurdere noe av den tradisjonelle oppfatningen. Det menneskelige er alltid underordnet Gud – det gjelder det kvinnelige som det mannlige, Jesus såvel som Maria (kfr. 1 Kor 11,3). Det er riktignok en enhet mellom Kristi guddommelige og menneskelige natur, men ingen sammenblanding. Om det kvinnelige ikke forstås som del av Kristi menneskelige natur, er ikke den menneskelige natur fullstendig opptatt i Kristus.



Det er nettopp i utviklingen av et teologisk-antropologisk konsept der kvinnens opprinnelige likeverd med mannen forstås som gjenopprettet i Kristus, at JP II's mariologiske refleksjoner er et fruktbart utgangspunkt for en ny forståelse av Maria som kvinnens prototyp

Eva/Maria og Adam/Kristus. Av nåde – av natur

I sammenligningen mellom Jesus og Maria støter vi fort på et tradisjonelt teologisk problem; nemlig at Jesus blir forstått som den andre personen i Treenigheten med en dobbel natur; Maria har kun en menneskelig natur. Jesus må således stå over Maria, siden han også er Gud (altså egentlig ikke primært fordi han er mann).

Om man skal inkludere Maria i en kristologi som forstås som en *fullstendig* forsoning mellom (hele) mennesket og Gud, må man ta utgangspunkt i Kristi doble natur som selve virkningsmekanismen i forståelsen av 'frelse' som prosess. Guddommeliggjørelsen av mennesket skjer

gjennom opptagelse til og deltagelse i Kristi guddommelige «sønnekår». I Kristus er enheten mellom de to naturer selve forutsetningen for frelsesprosessen: «Gud ble menneske for at mennesket skulle bli guddommelig» (slik Ireneus og Athanasius lærte).

Marias opptagelse til guddommelig «sønnekår» dreier seg om at det mellom Kristus og Maria har foregått en gjensidig adopsjon til hverandres opprinnelige natur «av nåde». Ordet, det guddommelige logos, fikk del i Marias menneskelige nådefylde, og Maria har ved sin opptagelse til himmelen fått del i Kristi guddommelige natur (kfr. 2 Pet 1,4). Ifølge kirkefedre, som f.eks Efremer Syrerer (d.373), eksisterte det en gjensidighet mellom Jesus og Maria allerede før frelsesverket var fullbrakt.²³

Peter Blois, som levde i det 12. århundre, hevdet at Kristi himmelferd ikke var helt fullstendig før også hans mor, Maria var opptatt til himmelen.²⁴ Doktrinen om Marias opptagelse i himmelen dreier seg altså om frelsesverkets fullbyrdelse – og herav kommer kvinnens likeverd med mannen.

Guds forsoning med mennesket har som utgangspunkt gjenoppretelsen av Adams enhet mellom kvinnen og mannen i Maria og Jesus fra ett og samme legeme (likesom Adam og Eva). Denne 'enhet' er i dag enda mer tydelig 'enhetlig' enn det som var mulig å forstå før oppdagelsen av kvinnens ovum.²⁵

Det genetiske samsvar mellom Jesus og Maria kan betraktes som en ny manifestasjon av likeverdighet mellom mann og kvinne, et første tegn på den tilstand som Paulus senere skulle anføre som karakteristisk for de døptes enhet i Kristus (Gal.3,27–28).

Om *mariologi* skal bibringe en teologisk, og ikke bare en antropologisk, kunnskap, må målet for den videre utvikling av mariologien være at all lære om Maria uttryk-

ker kunnskap om Kristus som den feminine dimensjon i kristologien, dvs. en feminin dimensjon i menneskets, den nye *adams*, enhet med Gud. Maria er oppfyllelsen av kvinnens Kristus-identitet, oppfyllelsen av kvinnens del i det guddommelige «sønnekår» – dette må være den dypest årsak til å betrakte henne som en modell for kvinnen.

Jeanne Wreden (f. 1949) er teolog samt sykepleier ved st. Halvardshjemmet i Oslo. Hun har vært leder for legdominikanernes fraternitet i to perioder og koordinator for alle Nordens legdominikanerfraterniteter. Hun har blant annet skrevet bøkene *Dominiikanerne. Klosterliv i Norge* (1989) og *Kvinnens plass i Kirken* (2013).

Noter

- 1 *Mulieres dignitatem*, 1.15.16 – oversatt fra *Über die Würde und Berufung der Frau*.
- 2 Op.cit., 10
- 3 Op.cit., 9
- 4 Op.cit., 6
- 5 Op.cit., 9
- 6 Op.cit., 11
- 7 Ibid.
- 8 Ibid.
- 9 Ibid. I fortsettelsen vil «adam» med liten «a» referere seg til «mennesket» i enheten av begge kjønn. «Adam» med stor A referer seg til «mennesket» i mannlig form.
- 10 *Lumen Gentium*, 54
- 11 Gresk: *huiiothesia* – opptatt/adoptert som sønn. Jeg beholder den maskuline formen til Skriftens tekst og forutsetter forståelsen av at kvinnen er inkludert. Anførselstegnene indikerer at også kvinnen er «sønn» i den nytestamentlige konteksten.
- 12 *Redemptoris Mater*, 24
- 13 Kfr. 1 Kor 15,45 om Kristus som den siste Adam; gresk: *eschatos adam*.
- 14 *Redemptoris Mater*, 24
- 15 Op.cit.,19; kfr. *Lumen Gentium*, 56
- 16 Op.cit., 24
- 17 *Mulieres dignitatem*, 29
- 18 *Redemptoris Mater*, 26; *Ordinatio Sacerdotalis*, 3
- 19 *Mulieres dignitatem*, 9
- 20 Op.cit.,19
- 21 Op.cit., 29–30
- 22 Op.cit., 18
- 23 *Menschenwerdung*, 16,9–11; *Texte zur Theologie, Mariologie*, (1991),75
- 24 Graef, Mary, *A History of Doctrine and Devotion*, 256

- 25 Lenge trodde man menneskets urform var i mannens sæd og kun ble ernæret i kvinnens livmor. Kvinnens egg ble oppdaget av *Ernst Ritter* i 1827. Befruktningsmekanismen med sammensmeltning av sæd- og eggcelle ble påvist først i 1875 (M. Wagner, *Die himmlische Frau*, 1999), 336, FN.1494.



Ordenslivets år – det er nå!

I tilknytning til femtiårsjubileet for Det annet vatikankonsil har pave Frans valgt å stoppe opp også ved ordenslivet og har utropt et Ordenslivets år, som strekker seg fra advent 2014 til festen for Herrens fremstilling i templet, 2. februar, 2016. «Jeg håper dere vekker verden, for det karakteristiske kjennetegnet ved ordenslivet er profetien!» Intet mindre er pavens oppfordring til oss.

SE Ordenslivet stod på konsilets dagsorden og omtales i den dogmatiske konstitusjon *Lumen Gentium* om Kirken så vel som i dekretet *Perfectae Caritatis*, om ordenslivets fornyelse. Pave Frans satte ordenslivet tidlig på sin agenda. Allerede høsten 2013 uttalte han at ordenslivet burde fremme Kirkens vekst gjennom sin tiltrekning:

Kirken må være tiltrekkende. Vekk opp verden! Vær vitner om en annen måte å gjøre ting på, handle på, leve på! (...) Dette er vitnesbyrdet som jeg forventer av dere. Ordensfolk burde være menn og kvinner i stand til å vekke opp verden.

Kall – å se Guds ansikt og leve

Begrepet kall i sin grunnleggende bibelske betydning blir ikke definert ved en bestemt rolle eller funksjon,

men er noe langt større, en tekst skrevet på en stor tavle. Det er en ren gave med Gud som forfatter og livet som tema. Dette kallet gjelder ikke først og fremst en bestemt oppgave i livet, men er en avgjørende oppfordring til å søke Guds ansikt, et kall til hellighet og fyllden av selve livet. Det er målet for den bibelske søken: å se Guds ansikt og leve. Det er dette vi alle er kalt til, – hver og en av oss – som del av den menneskelige familie og som del av Kirken. Ordens- og klosterkallet er helt og fullt et personlig kall og én måte å virkeliggjøre det felles kristne kallet som vi alle har mottatt i dåpen.

Om ikke hver femte katolikk i Norge lenger tilhører et ordensfelleskap, slik tilfellet var i 1940 da det totale medlemstall i Kirken her til lands var 3000, så er ordenslivet fortsatt allikevel høyst nærværende i vårt hjemlige kirkelige landskap, med over 160 kvinner og menn knyttet til ulike ordener og kongregasjoner (per 2014). På verdensbasis er tilsvarende tall omkring 850.000.

Paven selv tilhører standen, det samme gjør en tredjedel av prestene, og tallrike er de institusjoner og det arbeid som utføres i kirkelig regi av ordensbrødre og -søstre. Ikke mindre viktig er bønningen for Kirken og verden. Alt dette og mer til løfter paven frem i sitt apostoliske brev til alle ordensfolk i anledning åpningen av året.

Et brev til ordensfolk som angår hele Kirken

Inspirert av den hellige Johannes Paul II i hans post-synodale apostoliske formaning *Vita Consecrata*, gjentar pave Frans: «Dere har ikke bare en ærefull historie å minnes og fortelle, men også en stor historie å bygge videre! Se mot fremtiden; Ånden planlegger å iverksette enda større ting med dere (nr. 110)». Og dermed er brevets disposisjon gitt. Likevel kan en oppmerksom leser ikke unndra seg de ransakende spørsmål paven stiller dem av oss som har fulgt dette kallet.

Paven oppfordrer til vitnesbyrd om fellesskap, glede og Evangeliet, og til aktivt å bringe det glade budskap til tilværelsens ytterkanter og steder hvor konflikt og uro råder. «Jeg håper at dere 'vekker verden', for det karakteristiske kjennetegnet ved ordenslivet er profetien. Dette er den prioritet som nå kreves.» Han oppfordrer ordensfolk til å fremme synergi mellom alle typer kall i Kirken for å svare på de fattiges rop.

Pave Frans inndeler brevet i tre hovedavsnitt:

I Målsetningene med Ordenslivets år

Den første målsettingen er å se på fortiden med takknemlighet og dessuten leve nåtiden med lidenskap. Hvordan kan vi på en stadig dypere måte realisere de grunnleggende sider ved ordenslivet? Selv om paven ikke nevner det ved navn, oppmuntrer han til *magis* – et ignatiansk begrep om alltid å hige mot det større gode.

Det er mange veier å velge mellom. Hvor er det Gud kaller oss? Å omfavne fremtiden med håp er årets tredje målsetting. Det er mange grunner til at vi kan miste håpet, men pave Frans gjentar for oss: «Vær ikke redd (...) jeg er med deg» (Jer 1,8).

II Forventningene til Ordenslivets år

I brevets midtre del retter paven oppmerksomheten mot forventningen knyttet til året han omtaler som et «nådens år for ordenslivet». Her er fokus på glede. Den som er fortrolig med pavens skrifter og taler, overraskes ikke over at han trekker frem gleden. Det faktum at vi ordensfolk – som andre – opplever svarte netter, vanskeligheter, skuffelser og sykdom, er ingen grunn til å være utilfreds og forarget. Og det er nærliggende å trekke inn

en setning fra *Evangelii Gaudium* der den samme pave minner oss om at vi kristne ikke skal se ut som om vi nettopp var kommet hjem fra en begravelse.

Hans poeng er at det nettopp er i prøvelsene vi finner den fullkomne glede, at vi må «lære å gjenkjenne Kristi ansikt, han som i alt ble lik oss, og derfor føle glede over å vite at vi ligner ham, som ved kjærlighet til oss ikke vek tilbake for å lide på korset».

Frans påpeker at vårt ordensliv vil virke tiltrekkende på andre når de opplever «et liv gjennomstrålt av glede og skjønnhet ved å leve Evangeliet og følge Kristus». Da kan vi «vekke verden» gjennom profetisk å utfordre kulturen vi lever i. Det betyr å stå opp for de fattige og hjelpeløse, for profeten vet at Gud selv er på deres side. Vi er frie, og derfor tilgjengelige for de mest nødstilte:

Hele menneskeheten venter: personer som har mistet håpet, familier i vanskeligheter, forlatte barn, ungdom som ikke ser noen fremtid, forlatte syke og gamle, rike som har all slags

gods, men tomrom i hjertet, menn og kvinner på let etter mening med livet, som tørster etter det guddommelige.

Dette er utfordringen. Vi ordensfolk må finne svaret.

III Ordenslivets horisonter

I brevets siste del henvender pave Frans seg til flere lesergrupper, også til legfolk «som deler de samme idealer, ånd og misjon». Dem oppfordrer han til større bevissthet om den gave som er deres. For «ordenslivets år handler ikke bare om ordensfolk, men om hele Kirken. Jeg henvender meg til *hele det kristne folk*, for at det stadig mer skal bli seg bevisst den gaven det er å ha så mange ordensfolk tilstede, arvtagere etter store helgener som har skapt kristendommens historie (...)». Og her stemmer paven med sin forgjenger, salige Paul VI, som uttalte: «Uten dette konkrete tegn ville den nestekjærlighet som gir liv til hele Kirken, løpe den risiko å kjøle av, Evangeliets frelsesgivende paradoks ville svekkes, troens salt ville fortynnes i en verden stilt overfor sekularisering» (*Evangelica Testificatio* 3).

Mer overraskende enn henvendelsen til legfolket, er at horisonten utvides til også å omfatte ordensfolk og medlemmer av brorskap og fellesskap som tilhører andre kirker enn den katolske. Slik bekrefter paven ordenslivets viktige rolle som økumenisk brobygger. Her er han på linje med søster Eva Dahl, leder for Norges eneste protestantiske kloster, når hun fastslår: «Kallet til å forlate alt for å følge Jesus gjenlyder i alle kirkefamilier, og de som har fått det, gjenkjenner hverandre i det ene kall. På den måten blir klosterlivet brobygger og enhetsskaper i en splittet kirke som søker å finne frem til den enhet Jesus selv bad om» (preken på Kristi Himmelfartsdag 1995). Dette har jeg tidligere utdypet i *SEGL* (2013).

Pave Frans oppmuntrer og støtter «møter med medlemmer som har erfaringer med gudviet og broderlig liv fra de forskjellige kirkene». Heller ikke overser han at

ordensliv og andre uttrykk for religiøst brorskap finnes i alle de store religionene. Klosterfolk fra Den katolske kirke har allerede lang erfaring fra samtaler med sine like i noen av de store religiøse tradisjonene. Også disse er relevante for Ordenslivets år. Paven ønsker at året «skal være en anledning til å vurdere veien man har gått», at ordensfolk blir oppmerksomme på dette området, og at man når en stadig dypere, gjensidig forståelse og et økende samarbeid i tjeneste for menneskenes liv.

«Å leve er for meg Kristus» (Fil 1,21)

Har man beskjeftiget seg med ordenslivets historie, er oppfordringen til å minnes sin egen ordens historie gledelig. Paven angir retningen:

Det dreier seg ikke om å drive med arkeologi og heller ikke om å dyrke unødvendig nostalgi, men å gjennomgå tidligere generasjoners vandring slik at man ut fra denne kan gripe inspirasjonens gnist, idealene, verdiene som beveget dem (...). Det er også en måte å bevisstgjøre seg hvordan man har levet ut nådegavene i løpet av historiens gang, hvilken kreativitet de slapp løs, hva slags vanskeligheter man måtte takle, og hvordan disse ble overvunnet (...). Å skildre egen historie er å lovprise Gud og takke ham for alle hans gaver.

Som paven minner om i brevets første del, har den grunnleggende regel for ordensstifterne i den kristne tradisjon vært Evangeliet:

– enhver annen regel har bare søkt å uttrykke Evangeliet og an vise en måte å leve det fullt ut. Idealet har alltid vært Kristus, å tilhøre ham fullkomment (...) (Fil 1,21). Løfteavleggel-sene har bare hatt mening som virkeliggjørelse av denne lidenskapelige kjærlighet.

Og vi oppfordres til stadig å spørre oss om Jesus virkelig er vår første og eneste kjærlighet, slik vi gav uttrykk for da vi avla våre løfter. Kristent klosterliv er og forblir Kristusetterfølgelse.

Sr. Else-Britt Nilsen OP (f. 1946) er dominikanerinne ved Katarinahjemmet og generalpriorinne for kongregasjonen Notre-Dame de Grâce.



En dag, da jeg var meget bekymret for hvordan jeg skulle komme ordenens behov i møte, sa Herren til meg: Gjør det du kan, ha tillit til meg og vær ikke bekymret for noe. Gled deg over det gode som er gitt deg, for dette er et meget stort gode. Min Far har behag i deg, og Den Hellige Ånd elsker deg.

Teresa av Avila: *Redegjørelser*



Saligkårede Paul VI

Paven som ikke ville være fange i Vatikanet

I årene etter hans død kunne det virke som om Paul VI (1897–1978) kom i skyggen av såvel sin forgjenger som sine etterfølgere. Johannes XXIII (1881–1963) og Johannes Paul II (1920–2005) var begge karismatiske personligheter, som i fjor også ble helgenkåret. Da Paul VI 19. oktober samme år ble saligkåret, var vi mange katolikker som gledet oss. For noen av oss visste at foruten hans innsats ville hverken Johannes Paul II eller vår nåværende pave Frans kunnet oppnå så mye – den første av dem i løpet av et langt paveliv, den siste så langt på bare vel tre år.

Mirakelmannen

STEIGLE Mange av oss hadde gått og sett frem til at saligkåringen av Paul VI måtte komme. Samtiden, og i hvert fall den umiddelbare ettertid, så ham som en stor administrator og en betydelig diplomat. Han var den første pave som i nyere tid reiste utenfor Italia. Pilegrimspaven er han derfor også blitt kalt. Men han var samtidig mye av en mirakelmann for vår kirke, utover det ene mirakel som før saligkåringen ble tillagt ham og godkjent: I 2001 ble et barn, som legene hadde anbefalt abort for da det var uhelbredelig sykt, på morens forbønn til ham helbredet i hennes mave.

Bakgrunn og tidlige år

Giovanni Battista Enrico Antonio Maria Montini, som Paul VI var døpt, begynte som diplomat i Vatikanets nuntiatur (utenriktstjenesten) og ble etterhvert en nær

medarbeider for pave Pius XII (1876–1958). Han viste seg som meget dyktig i mange sammenhenger.

Giovanni Battista Montini ble født 26. september 1897 i Concesio, nær Brescia. Hans far Giorgio Montini var advokat, journalist og direktør for Azione Cattolica, som i Italia og andre katolske land kjempet mot tidens antiklerikale tendenser. Moren, født Giudetta Alghisi, nedstammet fra en landadelsfamilie.

Som barn og ung var Montini mye borte fra skolen på grunn av sykdom. Han gikk først på Cesare Arici, en skole drevet av jesuitter, og tok studenteksamen fra den offentlige skolen Amaldo da Brescia i 1916. Samme år begynte han på presteseminar, og 29. mai 1920 feiret han sin første hellige messe. Hans lokale biskop sendte ham til videre studier i Milano der han tok doktorgrad i kanonisk rett samme år. Derfra bar det rett til Roma der han også studerte ved Gregoriana før han ble knyttet til utenriktstjenesten. Hans første utstasjonering var som medlem av staben til den pavelige nuntius i Warszawa

1923, men svak helse gjorde at han vendte tilbake til Roma senere samme år.

Snart ble han stadig tettere knyttet til Vatikanet, ikke minst som rådgiver for Italias katolske studentorganisasjon, hvis medlemmer ble utsatt for systematiske overgrep av fascistene. I 1922, da Pius XI (1857–1939) etterfulgte Benedikt XV (1854–1922) som pave, kom den tidligere anarkososialisten Benito Mussolini (1883–1945) til makten, etter fascistenes marsj mot Roma og deres påfølgende statskupp. Tre år senere utropte Mussolini seg til diktator med tittelen *il Duce*, Føreren.

Konkordatet

I 1929 inngikk pavestolen og Italia under Benito Mussolinis ledelse Lateran-pakten, eller konkordatet, der begge parter gjensidig anerkjente hverandres suverenitet. Kardinal Pietro Gasparri (1852–1934) undertegnet på Vatikanets vegne, statsminister Mussolini på Italias. Avtalen ble først ratifisert av Italia 1948.

Italias samling (*Risorgimento* – gjenoppstandelse) i perioden 1814–1870 (endelig fullført etter første verdenskrig, da den siste østerrikske del av del av Nord-Italia igjen ble italiensk), og Den hellige stols utvikling i samme periode er uløselig knyttet til hverandre. Dynamikken i den førstnevnte ble på lengre sikt til en velsignelse for kirken: Frigjort fra det timelige åk kunne den i sterkere grad konsentrere seg om det åndelige liv.

Artikkel 1 i Lateranpakten definerte byen Roma som sentrum for den katolske verden og et pilegrims mål. Mer problematisk uttrykte artikkel 20 at alle biskoper måtte avlegge en ed til den italienske stat og være italienske statsborgere. I artikkel 34 ble katolske ekteskap anerkjent som gyldige etter italiensk lov og underlagt kano-nisk lovgivning.



Hans utstråling vitnet om stor ydmykhet, men samtidig en naturlig og utvungen autoritet. Håndtrykket var bestemt, om ikke hardt.

Pius XII og krigen

1937 ble Montini enda nærmere knyttet til Vatikanets utenriksdepartement. Pius XI døde 1939 og ble etterfulgt av Pius XII. Montini ble da visestatssekretær. Under hele krigen hadde Pius XII selv ledelsen av utenriksdepartementet.

Etter krigen, særlig i 1960-årene, ble der fra radikalt hold – ikke minst i Tyskland – reist kritikk mot Vatikanet og Pius XII personlig. Kritikerne mente at for lite hadde blitt gjort for å redde jøder etter at det fascistiske stor-råd hadde avsatt Benito Mussolini og gått over til alliert side, og landet var blitt okkupert av Tyskland.

Blant de radikale forfatterne vil jeg nevne Rolf Hochut (f. 1931). Hans skuespill *Der Stellvertreter* om SS-Obersturmführer Kurt Gerstein (1905–1945) og Pius XII ble uroppført i Vest-Berlin i 1963, og senere også

satt opp i Norge. Allerede i 1942 prøvde Gerstein å vekke opinionen på alliert side, og før sin død fremla han bevis for jødeutryddelser. Disse ble senere benyttet under

Nürnberg-prosessen.

Da Roma i september 1943 kom under tysk okkupasjon, sørget Vatikanet for å skjule politiske flyktninger og jøder i byens kirker med tilhørende bygninger. Etter et alliert bombeangrep på et jernbaneknutepunkt i Roma erklærte Pius XII Roma for *åpen by*.

I senere år er der fremkommet dokumentasjon på at Vatikanet generelt, og ikke minst både Pius XII og Montini, gjorde en stor innsats for å hjelpe jødiske flyktninger ut av det okkuperte Italia. Pius XII var av legning og praksis en utpreget diplomat som sjelden gikk hardt ut offentlig, men heller i stillhet prøvde å megle og forme-ne.

Samtidig med at forslaget om saligkåring av Johannes XXIII kom i 2000, ble det også foreslått å saligkåre Pius XII. Det siste vakte en storm av protester over store

delar av den katolske verden, og ligger nok inntil videre på vent.

Etterkrigstiden

Pius XII oppfordret etter krigens slutt medlemmene av Azione Cattolica, den katolske legmannsbevegelsen som hadde vært politisk aktiv i kampen mot fascistene, til å engasjere seg parlamentarisk. Paven var selv svært skeptisk til Jalta-konferansen og delingen av Europa i to interessesfærer. Med utviklingen gjennom slutten av 40-årene og inn i 50-årene gikk det fra vondt til verre.

I 1950 proklamerte Pius XII dogmet om Jomfru Marias himmelske opptagelse. Det var første gang et dogme ble proklamert etter at Det første vatikankonsil i Roma 1869–1870 hadde vedtatt pavens ufeilbarlighet i lærespørsmål, *ex cathedra*. Marias kåring til *Himmeldronning* lettet nok ikke akkurat det økumeniske samarbeidet med evangeliske kirkesamfunn. I sin encyklika *Humani generis* støttet han tradisjonell lære om ekteskapelige forhold og fødselskontroll.

Allerede i 1953 ønsket Pius XII å gjøre Montini til kardinal. Men han var beskjedent, så det endte med at han året etter «bare» ble utnevnt til erkebiskop av Milano. I 1958 gjorde så pave Johannes XXIII (1881–1963) ham til kardinal.

Johannes XXIII og et nytt vatikankonsil

Med Pius XIIIs død i Castel Gandolfo 9. oktober 1958 endte en æra i kirkens historie. Og med valget av kardinal Angelo Roncalli, patriark av Venezia (født i Bergamo, Lombardia), begynte den moderne tid for vår kirke. Roncalli, som tok navnet Johannes XXIII, var i slutten av 70-årene da han ble valgt, og ble av de fleste regnet som en typisk «overgangspave».

Pius XII hadde vurdert å innkalle et nytt vatikankonsil. Kontrafaktisk kan man jo lure på hva som da ville ha blitt annerledes. Johannes XXII innkalte til det han først

omtalte som et økumenisk konsil 25. januar 1959, kort tid etter at han var blitt valgt og kronet. Den norske utgave av Wikipedia har en konsis oppsummering av mandatet for Det andre vatikankonsil: «Forslaget om et nytt konsil fikk ingen begeistret mottakelse, men den nye paven satte tre mål for dette, en bedre ordning av kirken, større enhet blant kristne i verden og fremme av fred. Det var sjelenes frelse som skulle fokuseres, ikke fordømmelser.» I 1960 ble en synode for bispedømmet Roma avholdt, og en revisjon av kirkeretten ble igangsatt (avsluttet 1963).

Andre vatikankonsil ble åpnet 11. oktober 1962 (som nå er festdagen for den hellige Johannes XXIII). I løpet av de nesten fire årene siden konsilet ble annonsert, hadde ti forberedende kommisjoner nedsatt av kurien utarbeidet flere hundre forslag og laget 70 tekstutkast. Siste avsluttende møte av konsilets fjerde og siste sesjon ble holdt 7. desember 1965.

Paul VI

Johannes XXIII døde 3. juni 1963, rett før andre arbeids-sesjon skulle begynne. Det var ingen stor overraskelse da konklaven allerede 21. juni valgte hans nærmeste medarbeider Montini til ny pave. Som erkebiskop av Milano og kardinal hadde han hatt ansvaret for Italias største bispedømme. Gjennom sin lange erfaring fra diplomatiet og statssekretariatet og som nærmeste medarbeider av Pius XII, hadde han utvist utpreget samarbeidsevne, stor smidighet og klar målrettethet.

Det var som om han skulle ha tatt seg Wallenberg-familiens devise som motto: *Esse, non videri* (Å være uten å synes) ...

På mindre enn to og et halvt år ledet og fullførte Paul VI de gjenstående tre arbeidssesjoner av konsilet på en effektiv måte. Han fikk også ansvaret for å sette vedtakene fra Det andre vatikankonsil ut i livet.

Katedralskolens audiens

29. juni 1966 hadde jeg den lykke å få treffe Paul VI. Den dagen er i Roma offentlig høytids- og fridag, da byens skytshelgener Peter og Paulus feires. Foranledningen var at jeg gikk på Oslo Katedralskole, der tradisjonen var at lektor Jørgen Fredrik Ording (1902–1987) sommeren mellom annen og tredje gymnasklasse tok latin-gresk-linjens elever med på en tre-ukers studietur Italia rundt.

Vi var selv ansvarlige for store deler av opplegget. I min klasse utviste Bernt Brendemoen (i dag professor i tyrkisk ved UiO) stort organisatorisk talent her. Jeg hadde i god tid forut for turen nevnt den for min mors skriftefar, dominikaneren fr. Hallvard Rieber-Mohn (1922–1982). Han foreslo med én gang at jeg skulle kontakte p. Ivar Hansteen-Knudsen (1912–1980), som var presteviet i Roma 1942 hvor han var kardinalsekretær til han vendte tilbake til Norge i 1946. Han var redaktør for *St.Olav* fra 1947 til 1959, og i 1965–1966 var han tilknyttet Vatikanets statssekretariat.

Jeg skrev til Hansteen-Knudsen, og vi ble invitert til en fellesaudiens med Paul VI på festdagen for Peter og Paulus. Han møtte oss i god tid ved Portone bronzo på Petersplassen og førte oss til salen der audiensen skulle finne sted. Lektor Ording, Bernt og jeg ble anvist plass oppe på podiet, nær pavens trone, mens resten av klassen satte nede i salen der folkelivet utfoldet seg. Mine medelever fortalte senere om spillere fra et fotballag som hadde flørtet uhemmet med noen unge nonner.

Paven ble båret inn av sveitsergardister på sin *sedes gestatoria*, bærestol. Selv gikk han de siste skrittene bort til tronen. Vi Katta-representanter på podiet prøvde å gjøre som man skal i Roma: å herme etter romerne. Hver gang en gruppe i salen klappet, klappet vi. Inntil vi etterhvert forstod at man klappet for å tilkjennegi hvem og hvor man var når paven nevnte en.

Paul VI brukte italiensk, fransk, spansk, engelsk og tysk etter hvem han snakket til og med. Oss tiltalte han på tysk, og vi fulgte lydig opp. Hans utstråling vitnet om

stor ydmykhet, men samtidig en naturlig og utvungen autoritet. Håndtrykket var bestemt, om ikke hardt.

Det som imponerte oss mest, var at han hadde satt seg så godt inn i Katedralskolens historie at han selv valgte å nevne sin forgjenger Hadrian IV (ca. 1100–1159), den eneste britiske pave, som i 1153, mens han ennå var kardinal Nicholas Breakspear, hadde besøkt Norge og grunnlagt Katedralskolen. Paven hadde også fått med seg at en klasse fra Katedralskolen i forbindelse med skolens 800-årsjubileum 1953 hadde bekranset Olavsalteret i San Carlo al Corso.

Rerum Novarum

Vi burde nok ha overrakt ham en gave fra Katedralskolen. I stedet gav han oss tre hver vår minnemedaljong som han hadde fått preget samme år til 75-årsjubileet for hans forgjenger Leo XIII (1810–1903) encyklika *Rerum Novarum*.

Medaljongen har jeg i dag på mitt husalter. Den setter bokstavelig talt, og i dobbelt forstand, den minneverdige audiensen i relieff: Den favner for meg et historisk spenn som går mer enn 850 år tilbake til Katedralskolen ble grunnlagt, via Leo XIII, som tok et ansvar for arbeidernes rettigheter, og frem til Paul VI, som ble den første pave som brøt ut fra Vatikanet og tok skrittet inn i hele verden.

Pave Paul VI hadde stor omtanke for de fattige og de nødlidende, ifølge sin nære venn Josemaría Escrivá 1902–1975 (helgenåret 2002), presten som i 1928 grunnla Opus Dei. Den 4. oktober 1965 talte han i FNs hovedforsamling i New York City, og med utgangspunkt i Kristi fred manet han fred i verden. Den gamle diplomat ble den beste ambassadør for vår kirke.

Steinar Wiik OP (f. 1948) er Mag.art. og tidligere mangeårig daglig leder av Aftenpostens kulturredaksjon. Han har senere vært redaktør for magasiner og hovedlærer i journalistikk ved Merkantilt institutt i Oslo.

Bibliografi

Dahl, Hans Fredrik, *Fra pax til paven* (Oslo: Aschehough, 2012)

Ivereigh, Austen, *The Great Reformer, Francis and the Making of a Radical Pope* (New York: Henry Holt, 2014)

Kaiser, Robert Blair, *Inside the Jesuits. How Pope Francis is Changing the Church and the World* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2014)



Anne Samuelsen

Hellighet i vår tid

«Å, sjeler, som er skapt og kallet til disse store ting! Hva gjør dere? Hva bruker dere tiden til? Deres ønsker er elendighet, deres eiendeler fattigdom. Å, elendige blindhet i deres sjelers øyne! Foran et så strålende lys er dere blinde, og foran slike mektige røster er dere døve! Dere ser ikke at så lenge dere søker storhet og ære, forblir dere elendige og små, uvitende om og uverdige så mange skatter.»¹

STE St. Johannes av Korset (1542–1591) gjør kort prosess med mitt elendige ønske om å skrive noe fornuftig og kunnskapsbasert om hellighet i vår tid. Den fattige realitet er at her blir det famling i mørke om noe jeg ikke kan. Jeg har sluttet å telle manusutkast og gjør et siste forsøk mens jeg trøster meg med at jeg er i «godt selskap», for er ikke dette Guds klage over oss troende opp igjennom hele skriften? – at vi nøyer oss med våre hovmodige prosjekter mens vi har en Gud som tørster, lengter, hvisker, roper etter våre sjeler, vår kjærlighet til ham og hans bud. Å skrive sant og ærlig om Guds kall og mitt eget svar gjør vondt. Jeg begynner med det viljen og fornuften relativt lett kan slutte seg til:

«Disse store ting!»

Som kristne tror vi på en Gud som siden tidenes morgen vært fullstendig utvetydig i sitt kall: «Jeg er HERREN deres Gud. Dere skal hellige dere og være hellige. For jeg er

hellig» (3 Mos 11,44). Han har aldri gitt opp å lengte etter sitt folk, og i denne fullstendig uforståelige Guds kjærlighet fikk mennesket én gang for alle se hans hellighet, det fikk ta på og ta til seg denne helligheten i Jesus Kristus – Ordet. Han som demonen i synagogen i Kapernaum gjenkjente som «Guds Hellige» (Mark 1,24, Luk 4,34), og som Peter bekjenner: «... vi tror og vet at du er Guds Hellige» (Joh 6,69). Han som én gang for alle setter våre liv i det eneste rette perspektiv: «Riv ned dette tempelet og jeg skal reise det opp igjen på tre dager» (Joh 2,19). Det er ikke kun for denne jordiske tilværelsen vi er skapt, nei, det er for *store ting!*: «For slik Faderen reiser opp de døde og gjør dem levende, slik gjør han levende hvem han vil» (Joh 5,21), «dere skal se meg, for jeg lever, og dere skal også leve» (Joh 14,19). Evig!

Som katolsk kristen tror jeg på Kirkens lære om at evig liv med Jesus er mulig fordi han, ved Den hellige ånd og i sin Kirke, kontinuerlig er til stede og gir seg selv til menneskene. Vi er ved dåpen allerede innlemmet i dette

livet som vi stadig kan vokse og modnes inn i. Ved å mot- ta Hans legeme og blod i Eukaristien får jeg være ham like nær som den disippelen som hvilte hodet på hans bryst. Jeg kan få erfare hans bønn over oss: «Jeg helliger meg for dem, så også de skal helliges i sannheten» (Joh 17,16–20). Dette sier han som lovet at han skulle ta bolig i dem som elsker ham og holder fast på hans ord. Så langt er alt perfekt og vakkert, inntil St Johannes av Korset bryter inn:

«Hva gjør dere, hva bruker dere tiden til?»

Hjelp! Han kaller oss til å bli fullstendig forvandlede men- nesker. Og jeg skjønner at veien til hellighet er noe helt annet enn en salig messefølelse. Den er også langt mer enn noen iherdige forsøk på nestekjærlige gjerninger.

Den er total, den banker på de dørene jeg lukker med mine «men»: Men jeg må jo lese nyhetene, jeg må jo ha litt avkobling, sier jeg, og har plutselig brukt 45 minutter på nett.

Men jeg må jo unne meg litt hvile og avveksling, og så har jeg brukt hele ettermiddagen på sofaen foran TV, tømt skapet for sjokolade, unnet meg en ny kjole eller tenkt ut en artikkel som gjør meg stolt og lykkelig. «Bli i meg», hvisker Jesus Kristus, og jeg hører ikke. Klokken er 23.30 og jeg har ennå ikke bedt vesper, tilbrakt tid med ham i bønn, lyttet til hans Ord. Kveldsnyttets bombedrønn overdøver Guds røst: «Dette er min Sønn, den elskede. Hør ham!» (Mark 9,7).

Hører jeg hans kall, hans kall til hellighet, eller fort- setter jeg å unnskyldte min åndelige latskap med kjente fraser? «Men jeg er aldeles ikke hellig», «jeg er bare en vanlig kristen». Men hellighet er da forbeholdt marty- rene og ekstraordinære troende, de som gjennom sine liv, gjerninger og forkynnelse blir forstørrelsesglass på

kristne dyder, nådegaver og karismer. Dette kan vel pa- ver, biskoper, prester og ordensfolk ta seg av.

Orker jeg å høre på den hellige Augustin? «Samtlige kristne, uansett stilling eller stand, er kalt til den fulle utfoldelse av det kristne liv og kjærlighetens fullkom- menhet.» Eller fortsetter jeg å dyrke min avmakt med tvil og unnskyldninger? Hellighet er som kjent forbe- holdt dem i himmelen, de døde som er tatt inn i Tree- nighetens brennende kjærlighetsflamme. Hvordan trak- te etter eller skrive om noe som aldri kan eies, forstås, erfares hos en selv, ei heller oppnås med menneskelige krefter? På den ene siden unnskylder jeg min manglende vilje til å gi det hellighet krever, på den annen side tror jeg fortsatt at jeg skal kunne skrive noe om dette. Å hvil- ken *elendighet*, hvilken *fattigdom*! Dette må da være det absolutte nullpunkt.



Orker jeg å høre på Den hellige Augustin? «Samtlige kristne, uansett stilling eller stand, er kalt til den fulle utfoldelse av det kristne liv og kjærlighetens fullkommenhet.»

Å, elendige blindhet i deres sjelers øyne!

Er det håp for oss mennes- ker som lever i dag, vi som er barn av en kultur som

ikke ser at vi har satt de to største dødssyndene, hovmod og misunnelse, i system – både på det kollektive og det individuelle plan? Vi som bekjenner Gud med vår munn mens vi tviholder på vår forblindede vane: Vi vurderer og bedømmer andre og vil være gud i vårt eget og i an- dres liv. Vi er opplært til å søke *storhet* og *ære* i dette livet, og derfor forblir vi *elendige* og *små*. Ubevisst søker vi egen ære, selv når vi antar at vi arbeider for Guds. Jeg leter et- ter en motgift mot denne villfarelsen, noe som kan gjøre det mulig å utrette noe – om så bare en liten ting – til Guds ære.

Jeg leter blant de store helgenene med deres selvfor- nektelse, faste, lydighet, overnaturlige mot og ukuelig vilje, og jeg skjønner at den motgiften vil ta livet av meg. Jeg sukker avmektig over mine egne askesemuskler som har visnet i et liv der jeg ikke rekker å bli sulten før jeg

fristet av overflødige goder, der alle typer smerte raskt kan bedøves av forskjellige medikamenter. Her, på grensen til å gi opp, finner jeg karmelittnonnen Thérèse av Lisieux:

Å, min Gud, hellige Treenighet, jeg ønsker å elske deg og få andre til å elske deg (...). Jeg ønsker å oppfylle din vilje til fullkommenhet (...). *Jeg ønsker å bli en helgen, men jeg føler min maktesløshet, og jeg ber deg, min Gud at du selv må være min hellighet.*

Hvilken trøst og oppmuntring!

Ved dette livs aften vil jeg tre frem for deg med tomme hender, for jeg vil ikke be deg, Herre, om å telle mine gjerninger. Alle våre rettfærdige gjerninger er ufullkomne i dine øyne.²



Vi vil ikke kjennes ved vår lidende Kristus. Vi tviholder på «mirakelmannen».

Vend om!

Thérèse gjør det hennes Herre og Mester ber oss å gjøre: Hun vender avmakten om til håp ved å vende blikket fra seg selv til Herren. Hun prøver ikke å gjøre noe selv, men lar Gud handle. Å hvilket bytte! Vi kan gi ham vår avmakt og vår tid; tid til ofte å ta imot hans legeme og blod, til daglig og i stillhet sitte «ansikt til ansikt» med «ham som vi vet elsker oss».³ Så skal han dele med oss av sin kjærlighet og åpne våre sjelers øyne slik at Helligåndens frukter kan modnes i dette strålende lys: Treenighetens fortærende kjærlighetsflamme.

Om jeg i avmakt gir ham mitt egosentriske mørke og løfter blikket, skal jeg se at jeg er kalt til å være sau i hans flokk. En flokk hvor hyrden leder til «grønne enger» og gir sitt liv for fårene. I vår del av verden er sauene på beite utstyrt med bjeller og leder seg selv. De er

spredt og hopper begjærlig fra gresstue til gresstue, går seg fast og rives i hjel av rovdyr. Men jeg skal få løfte blikket mot hyrden, høre hans røst, elske hans vilje, følge hans vei. Vi er kalt til en konstant veksling mellom å se på Ham (horisonten, evigheten), se på sauene som går foran (helgenene), og å se på sauene ved vår side – særlig de små og hjelpeløse som sitter fast i kjerret. Om vi holder oss nær dem, kan vi også være sikre på å være nær Den gode hyrde, for han forlater alltid de 99 for å finne disse.

Når vi så gradvis og kontinuerlig øver oss på å vende blikket bort fra oss selv, og heller ser hen mot Gud og flokken hans, vil det åpne seg muligheter for frigjørende øyeblikk, muligheter til omvendelse fra verdens tyranniske «nå» til det evige «nå». Vi vil også få små glimt av de *himmelens skatter* som gjennom Eukaristien er til stede og tilgjengelig her på jorden. For når jeg gradvis venner meg til å bli værende i denne Kristi kjærlighet – hyrdens kjærlighet – kan jeg bli

stadig mer mottagelig for hvilke veier til hellighet Kirken peker ut for oss alle.

Familien som vei til hellighet

Noen av oss er kalt til å helliggjøres i et familieliv. Kirken hjelper oss i dette kallet ved å peke på flere forbilder, blant andre ekteparet Louis og Zélie Martin, foreldrene til den hellige Thérèse av Lisieux.⁴ Familien Martin var en «uvanlig» familie (alle deres fem jenter ble nonner) med helt «vanlige» utfordringer. På slutten av 1800-tallet stod de overfor mange av de samme utfordringer som vi ser i vår egen tid: krig, sykdom, tap og sorg. De merket også at kirken var presset fra mange hold. I familien Martin ble disse utfordringene møtt med evigheten som horisont. De gikk «alt i møte under Guds blikk, idet de satte Jesus Kristus først i alle situasjoner både i gleden

og fortvilelsen, sikre på Guds omsorg og at de med hans hjelp skulle være i stand til å gjøre hva som helst og overkomme problemene». ⁵ De lærte sine barn at de kunne gi Gud små ofre – som juveler i evighetens krone.

Moren Zélie døde av brystkreft da Thérèse var bare fire og et halvt år gammel. Jeg kan lære mye av de ordene hun etterlot seg. I visshet om en nært forestående død rådet hun datteren Pauline til «ikke å håpe på for mange gleder her nede», for da vil det bli «alt for mange skuffelser». «Hvis jeg ikke hadde håpet om gleden i himmelen, skulle jeg være meget ulykkelig». ⁶ Og om jeg ser på enkemannen Louis Martins siste leveår, med hjerneslag og psykiatrisk lidelse, innlagt over flere år på psykiatrisk sykehus, skal jeg kanskje slutte å tenke at hellighet er en opphøyet menneskelig følelse for de vellykkede.

Kirken peker ikke bare på én familie, men på alle familier: «Gjennom sin gjensidige kjærlighet mottar (ektefellene) Kristi Ånd i gave og lever sitt kall til hellighet» (St. Johannes Paul). ⁷ Intet sted er det kan hende lettere å øve seg i å gi opp selvsentrerte prosjekter og lære seg å si «vi» fremfor «jeg», lære trygghet og glede så vel som skuffelser og avmakt, som i familiene.

Avmaktens og lidelsens vei

Det finnes imidlertid en fullkomment sikker vei for alle, uansett stilling eller stand: Avmakt og lidelse! Også gode kristne ender opp med ekteskap som havarerer, psykisk lidelse, avhengighet, sykdom, misbruk, forfølgelse, død. For noen knuses håpet og motet i disse livets store sjøslag. Vi klarer ikke å leve opp til idealene. Hvordan kan vi da tenke på hellighet?

Men også her, eller kanskje *spesielt* her, har Kirken et skattkammer. Godt skjult og vanskelig tilgjengelig fordi vi i vår angst for lidelse og smerte kontinuerlig gemmer oss i Peters fornektelse. Vi vil ikke kjennes ved vår lidende Kristus. Vi tviholder på «mirakelmannen». Her må vi igjen igjennom en radikal omvendelse i vår tolkning av oss selv og vår tro – vårt syn på egen og andres

smerte og lidelse. Kanskje må jeg, i stedet for å fortrenge og fornekte, ta min egen svakhet på alvor, ta den i eie, akseptere, sågar elske den som den skitne og uslepte diamant den kan være, og som det eneste jeg eier og kan gi Gud. Kanskje må jeg la Elisabeth av Treenigheten undervise meg:

Ha stunder med indre samling i ham og ofre til ham din lidelse som du må holde ut (...), det er det dyrebareste vi kan gi ham. Om vi virkelig kunne verdsette lykken i lidelsen, ville vi hungre etter den. Tenk på at takket være lidelsen kan vi gi Gud noe. ⁸

Så prøver jeg igjen å åpne meg opp for Herren Korsfestet, mens jeg lytter til den hellige Thérèse:

Kjære søster, (...) forstå at hvis man vil elske Jesus og være hans kjærlighetsoffer, jo svakere man er, uten lengsler eller dyder, desto mer er man egnet for denne fortærende og forvandlende Kjærlighetens virke ... Det er nok å *ville* være hans offer, men man må samtykke i å *forbli fattig* og uten styrke, og det er dette som er vanskelig. ⁹

Der jeg tidligere har tenkt at jeg hjelper en fattig eller lidende på forskjellig måte, kan jeg med Kirkens blikk og en rensket ydmyket også få lov til å erfare at den lidende kan hjelpe meg, få lov til å erfare at jeg selv er en som trenger hjelp, at jeg selv er en bortkomment sau som kun har én mulighet: å løftes opp i Herrens armer (jf. Luk 15,4–7). Der jeg ubevisst viker unna kors og smerte og oppfatter Gud som ansvarsløs og langt borte når jeg lider, kan jeg altså åpnes opp for smertens og korsets «skjønnhet». Veien til Oppstandelsens glede.

Korsmystikk

I korset får vi en mulighet til å tenke på lidelsen både som rop om hjelp, men også som en forbønn for menneskeheten i foreningen med Kristi lidelse. Hvilket fantastisk bytte! Lidelsen kan ha en mening! En lidende er altså en som kan utfordre vårt blikk, en vi kan bøye oss for i ærefrykt, slik St. Johannes Paul II uttaler det:

Kirken får hele tiden uendelige ressurser til oss alle fra denne frelsende Kristi lidelse (...) som fullføres kontinuerlig i vår menneskelige lidelse. Lidelsen setter fokus på den menneskelige og guddommelige Kirkens natur (...), av denne grunn har lidelsen en helt spesiell verdi i Kirkens øyne. Det er noe godt, som Kirken bøyer seg i ærbødighet for, med hele sin Frelsestro.¹⁰

Kirkens vakreste perler

Korsets herlighet kan altså skinne fra disse «hvite martyrer» iblant oss, ganske så usynlige, ganske så nedbrutte. Kanskje sitter de ved siden av oss i kirkebenken. Kanskje møtte jeg en den gangen jeg i 1986, som ung idealist med et arrogant og nedlatende forhold til kristen tro, var på kaffebrigade for å hjelpe sandinistene i Nicaragua? Han gikk forbi meg på plazaen utenfor kirken en søndags formiddag, gammel, barbeint, tannløs, med filer til klær. Han befant seg utenfor kirken (de med pene klær satt inne) ... Men med sin rosenkrans og det bønnebevirket i ham, bare med sitt blikk, vekket han mitt gudsavvisende sinn til å tro at det måtte finnes en Gud, til å skjønne at det var noe mer, til å begynne å lengte etter dette «NOE MER». Igjen, hvilket bytte! Idealisten som trodde hun skulle hjelpe fattige, fikk kime til tro i gavel! Ja, sannelig, det er hos disse «små», fattige, lidende, med alvorlig sykdom og svakheter, gjennom deres tro-



«Om vi virkelig kunne verdsette lykken i lidelsen, ville vi hungre etter den. Tenk på at takket være lidelsen kan vi gi Gud noe.»

(Elisabeth av Treenigheten)

fasthet og overgivenhet, at jeg finner de vakreste av de vakre perlene som Kirken i denne tiden kan smykke seg med – inspirasjon til hellighet i hverdagen. Og jeg undrer meg sammen med karmelittbroder Wilfrid Stinissen, som skriver følgende:

Kan det ikke være slik at Gud i denne stormfulle og utrygge tid lar oss oppdage en ny hellighetstype? En hellighet der svakhet og nederlag ikke nødvendigvis overvinnes, men frivillig aksepteres og ønskes velkommen med kjærlighet? Guds fremste attributt i sitt forhold til oss, barmhjertigheten, møter jeg hovedsakelig ut ifra min egen svakhet og fattigdom. *Om jeg stiller meg selv midt i min svakhet og derfra roper om barmhjertighet, er jeg absolutt sikker på å møte Gud.*

Der finnes mennesker med misbruksproblemer eller alvorlige psykiske lidelser som de kanskje aldri

skal komme ut av. Men hvis de fortsetter med å lengte og begynne på nytt, uten noensinne å gi opp, er hellighet mulig også for dem: en hellighet som ikke inneholder fantastiske gjerninger og synlige frukter, men som består av grenseløs tillit til Gud og tro på hans kjærlighet. (...) Han arbeider med det materiale han har for hånden. Han har ikke forandret sine planer for menneskeheten. Han ønsker fortsatt at vi skal bli hellige. Han er klar til å gi dispensasjon fra heroiske dyder, men ikke fra vår lengsel og stadig nye forsøk.¹¹

Kom, la oss være glad saueflokk på vårbeite! Kom, la oss elske vår plass! La oss løfte blikket mot hyrden, be i avmakt fra kjerr og myrhull. La oss tro på Evangeliet

sammen med henne som sa JA, sammen med Guds mor Maria, som er «helt fylt av Gud og utstråler hans lys».¹² La oss formes etter hennes forbilde «så vi i tanker, følelser og ønsker alltid går ut av selvopptatthetens fengsel og inn i Guds frihet».¹³ Ja, la oss på Elisabeth av Treenighetens oppfordring «bli helt små og bæres, slik som barnet i sin mors armer (...), la oss sammen gjøre vår dag til en uopphørlig kjærlighetsforening. La oss våkne opp om morgenen til kjærligheten og overgi oss i denne dagen igjennom ved å gjøre hans vilje, under hans blikk, med ham, i ham og for ham alene (...)».¹⁴

Hjelp meg å overgi meg helt, i tillit til at han alltid vet hva som er best for meg. Om dette ber jeg deg, du milde, du gode, du kjærlige Jomfru Maria. Amen.¹⁵

Anne Samuelsen OCDS er gift og mor til to voksne sønner. Hun er legkarmelitt med evige løfter, menighetsmedarbeider i St. Paul menighet og Cand. Polit. fra UiB.

Noter

- 1 St. Johannes av Korset: *Åndelig sang* (Bergen: Efrem forlag 2008), s. 325
- 2 St. Thérèse av Lisieux: *En sjels historie* (Oslo: St Olav forlag 2014), s. 280 og 281, min kursivering
- 3 St. Teresa av Avila: *Boken om mitt liv*. (Oslo: Aschehoug & Co. 2003), 8,7, s. 62
- 4 Louis og Zélie Martin er det første ektepar i kirkens historie som helligkåres sammen som ektepar: 18. oktober 2015 under Familiesynoden. Minnedagen er 12. juli, datoen for deres bryllupsdag.
- 5 P. Antonio Sangalli, www.louisandzelie martin.org, min oversettelse
- 6 Fr. Paulinus Redmond: *Louis og Zélie Martin, Parents of Thérèse av Lisieux* (London: CTS Biographies 2008), min oversettelse
- 7 St. Johannes Paul II i sitat fra synoderapport 5.–19. oktober 2014, pkt. 19
- 8 Elisabeth av Treenigheten: *Andlege skrifter* (Glumslöv: Karmeliterne 1979), s. 108, min oversettelse
- 9 Brev nr. 197, sitert i St. Thérèse av Lisieux: *En sjels historie*, op.cit., s. 13
- 10 St. Johannes Paul II: *Salvifici Doloris* (Roma 1984), min oversettelse
- 11 Br. Wilfrid Stinissen i *Karmel* nr. 2/2010, min oversettelse og kursivering
- 12 Fra bønn til Vår Frue av skapularet. Br. Wilfrid Stinissen, 2001
- 13 Ibid.
- 14 Elisabeth av Treenigheten, op.cit. s. 45
- 15 Stinissen 2001, Ibid.



Velsignet være du, Herre, for dersom alt bare var avhengig av deg, ville vi ikke gått glipp av noe.

Teresa av Avila: *Betraktninger over Guds kjærlighet*



Mirakler, ja, nei ... ja?

Historikeren Hans Fredrik Dahl undrer seg over Guds «mirakler». Kanskje er det noe der, likevel?

STE Det er februar, det er rått ute. Hans Fredrik Dahl sitter i sin stue, en av disse dagene som absolutt er som andre dager, litt grå. Hans bror, karteusermunken Dom Filip, har oversatt en av kristenhetens store «boksuksesser», Pave Gregors *Samtaler*, til norsk – og Dahl har, som historiker, skrevet et kyndig og tidsnært forord. Dom Filip gjør det som en åndelig øvelse og for å holde kontakt med sitt morsmål. – For alt jeg vet også for å veilede sin bror, sier Dahl.

Dette er rimelig langt fra den tidligere marxisten og Dagbladet-redaktørens yndlingslesning på 60–70-tallet. For ni år siden gikk det opp for ham at han måtte ha et forhold til Gud, i denne verden – og ble kristen, katolikk. Pave Gregors *Samtaler* passer en historiker som lempet på kravene til den «absolutte», historiske sannhet i alle ting. De gir et fargerikt, frodig og fromt bilde av hva kristne var opptatt av på 400–500-tallet: Jærtegn og mirakelhistorier, folkelig hverdagsliv, hva hellige menn og

kvinner tenkte og hvordan de oppførte seg – kort sagt, om Guds plan for skaperverket.

Gjorde rett

– *Samtaler* er ingen utlegging av evangelietekstene, leter en etter det, må en gå andre steder. Den er annerledes. *Samtaler* er en selvstendig og livlig bok, direkte, underholdende, men samtidig selvfølgelig meningsfull – som påminnelse dels om Italias eksistens som sentralområde for kristen praksis, dels om prøvelser forårsaket av pest og innvandring. Det betyr ikke at mange av de episodene som fortelles eller anekdotene som gjengis, ikke kan forstås som både allegoriske og moralske. Men de referer seg altså ikke til bibeltekster, snarere til hendelser som øyenvitner har opplevd som mirakler eller jærtegn. Og de utlegges gjerne på stedet for sin mening: Dette gjorde for eksempel Gud for å vise at abbed så og så gjorde rett, da han bøyde nakken for de grusomme gotere. Sier Dahl.

Bjørnen forstår

– God, gammeldags oppbyggelseslitteratur, med andre ord?

– Ja, hendelsene fremstår som tegn, jærtegn, altså varslende om noe utenfor seg selv. Når en ravn flyr over himmelen med et brød i nebbet; når et fremspring i fjellsiden tvinger en til å ta en annen vei; når en ung munk en sommerdag løper på vannet som om det skulle være islagt – så er det tegn på noe. Å tolke tegnet, og tolke det riktig, er å «lese» tegnet, vil vi si i dag. Og det er også forståelsen Gregor legger til grunn. En moderne leser ser nok naturfenomener i flere av de episodene som Gregor og hans samtidige fant gåtefulle og derfor meningsrike. Italia på 500-tallet er nå en gang et fremmed land hvor man gjorde tingene på en annen måte, som historikerne i dag sier. Andre ganger fremstår tegnet som mirakel. Når bjørnen reiser seg på to og plutselig forstår mennesketale, eller når døde står opp og lever videre, så må dette tolkes som tegn av mirakuløs art.

– Men helt fritt for evangelier er det ikke – en etterklang av Jesus-fortellinger av mirakuløs art?

– Mange av miraklene som skildres i *Samtaler*, har klare forelegg i evangeliene, slik som demonutdriving, helbredelse av kroniske sykdommer eller altså oppvekking fra de døde. I hvert tilfelle er det tale om Guds nærvær – her som i det hellige land noen hundre år tidligere. Guds – og djevelens nærvær, må det tilføyes.

Den store

– Det har vært mange slags paver, Gregor fikk navnet «den store». Hva betyr det – var han en despot, en maktperson, eller var han mild og snill?

– Han var nok en mann som med sin fromhet og hjertedannelse gjorde et sterkt inntrykk på samtiden. I tillegg

var han en svært dyktig administrator, så uten en fast klype kan han ikke ha vært. Men all tradisjon, all hans korrespondanse og alt som sies om ham, er at han er av de gode paver. Det er jo ikke mange som har fått tilnavnet «den store». Vi har Leo «den store» århundret før, og Gregor «den store». Han huskes for sitt enorme hjertelag, han delte ut mye av pavestolens formuer, én ting er penger, men i første rekke var det korn og landbruksprodukter. En pave for sin tid, sier Dahl.

Enorm utbredelse

Gregor den stores *Samtaler* hadde en enorm utbredelse i middelalderen, også i Norge. Det er en lærebok, men ikke lært på en teologisk kronglet måte. Dialogen er frisk og lett, den er umiddelbar og tilstede. Sånn sett ligner den på Augustins (også populære) *Bekjennelser*. Den tar mål av seg å fortelle leseren noe leseren ikke vet og å gi kunnskap om kristendommens tro og utbredelse, noe ellers ikke ville hatt. Den er skrevet som en samtale mellom to: Gregor og Petter Djakn, som står i et asymmetrisk forhold til hverandre – den ene spør fordi han lurar, den andre svarer fordi han vet. *Samtaler* var en av tidens mest populære bøker.

– Den slo ned i europeisk klosterliv, ikke minst fordi det er boken som beviser at den «store» Benedikt av Nursia virkelig har levd, denne mytiske personen som gjennom sine klosterregler spilte en stor rolle over hele Europa, også i Norge. Han er nokså anonym i historieskrivingen, bortsett fra i pave Gregors *Samtaler*. Han forteller med navngjetne vitner at – jo – Benedikt het han, og han har skrevet den berømte boken, som sikkert nok har vært brukt overalt, også hos cistercienserne på Hovedøya, Tautra, Munkeliv og andre steder.

Mirakler og jærtegn

– Du er historiker, vitenskapsmann. Hvordan er det for deg å forholde seg til en så lite eksakt vitenskap som Gregors mirakelberetninger og – ved siden av det eksakte som skjer – underlige ting?

– Ja, du spør. Da jeg leste *Samtaler* for første gang, leste jeg det som en samling eventyr, historier om ravner som snakker og bjørner som reiser seg og forteller – ja, du skjønner – det er eventyr. Etter hvert fikk disse miraklene meg til å tenke: Hvorfor skjer det ingen mirakler i dag? Hvorfor kunne man for 1300–1400 år siden se overnaturlige hendelser, mirakler – og hva gjorde at de brukte dyr som snakker, ravner som flyr gjennom lufta med et bein i nebbet og fjell som blir borte, som bevis for Guds eksistens og en slags teologisk sannhet. Gregor tar det som tegn på at det finnes en annen verden.

– Og da tenker du?

– Ja, så er det vår verden, da – bryter dette gjennom vår hinne av erfaring og kunnskap, vi er jo så fornuftige, ikke sant? Jo, det gjør vel det, en gang i blant. Så, er det én høyere makt ... må vi tro på mirakler for å bli faste i troen ...? Ja, kanskje. Den veldige opprinnelige, naive eventyrstilen i *Samtaler*, hvor mirakelhistoriene fortelles, får meg i det 21. århundre til å tenke som så ... ja, hvilke tegn har vi i dag? Sånn utfordrer denne boken meg.

En skarve filolog

– Ja, hvilke tegn har vi?

– Det er vanskelig å si, jeg kan ikke vise til noe. Jeg kan bare peke på min egen fattige sjel, jeg er jo – som vi alle – oppdratt i en superfornuftig omgivelse av ... ja, vi har en forklaring på alt. Og likevel er det visse ting som er rare. Kanskje må vi innse at det finnes overnaturlige hendelser som vi må se for å kunne forstå dem. Og for å forstå,

må vi som mennesker innse at det er mye vi ikke vet. En skarve filolog som meg tror jo at det er en årsak til alt ... og likevel er det så uendelig mange ting vitenskapen ikke vet. Kanskje er det noe av det underlige som slår igjennom i dag også? – det gjelder å se det. Dette gjør meg tankefull, kanskje endatil ydmyk.

– Tror du pave Gregors Samtaler kan «åpne» noen øyne i dag, slik den gjorde det i sin tid? Eller hjerter, for den saks skyld?

– Ja, det tror jeg. De har satt i gang en rekke ting i meg, så hvorfor skulle det ikke ha betydning, også for andre.

Vitnefestet

– Hvor mye er eventyr, og hvor mye er sant?

– Ser vi på det med kildekritiske briller, kan vi slå fast at forfatteren Gregor har anstrengt seg for ikke bare å gjenfortelle episoder, men å tidfeste dem, stedfeste dem og knytte dem til bestemte personer. Det vil si, når han forteller om en abbed som gjorde merkelige ting, så er det fordi han har hørt det fra en annen person som levde da og da og som han husker og har tillit til. Han har vitnefestet hver forklaring. Og så kan vi si: Selvfølgelig er det ikke sant ... nei, vel? Det er i hvert fall vitnefestet i den forstand at hvis vi ville gå inn for å finne personen, ville vi sannsynlig nok også funnet ham eller henne.

– Det er jo oppmuntrende, dette her ... hvordan bruker du selv fortellingene?

– Jeg bruker dem som gode historier, som eventyr, det er den ene dimensjonen: Det skjer overraskende ting, det river deg med. Dernest betrakter jeg dem som kilder fra en «annen» tid og tenkemåte. Jeg merker meg hvordan historiene er komponert, hvordan de er satt sammen – jeg fester en viss troverdighet til dette. Det er jo en sjan-

ger som i utgangspunktet ligger veldig langt fra meg, men den taler til meg, likevel. Og så – og det er jo meningen – får *Samtaler* meg til å tenke på meningen med det hele, de største og vanskeligste ting. Så om du vil, det er den teologiske (fryktelig ord, naturligvis, men vi har ikke noe bedre) dimensjonen som til syvende og sist berører meg. Det er tekster som forteller om noe evig. Enten det nå er evig eller menneskelig eller kanskje noe utenfor det menneskelige også.

Ved middagsbordet

– Vil historiene, syns du, kunne leses ved middagsbordene rundt omkring?

– Ja, det tror jeg. Vel, man ville le, kanskje. Men jeg tror alle generasjoner vil kunne more seg med mening over en god del av disse historiene.

– Hvis jeg sier tro, hva sier du da?

– Tvil. Lys og mørke, det er en blanding av lys og glede og mørke og tvil. Et spenn. Jeg opplever det selv i arbeidet med dyptgripende tekster som *Samtaler* – at det åpner et større spenn i min og andres personlighet, spennet mellom det mørke og det lyse. Til hverdags er det jevnt grått, men når du får en stimulans til å tenke dypt gjennom tingene, er det som det åpner seg ytterpunkter i den personligheten du ikke ser og erfarer i det daglige. Som agnostiker på den gylne middelvei mellom alle mulige ting, opplever man ikke dette. Nei, det finnes ikke noen rimelig middelvei – tro er at du våger å ta et sprang. Selvfølgelig rives du tilbake, men det er blitt et større spenn i ditt liv. Slik tenker jeg.

Sier historikeren Dahl.

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



Jeg vil bare si at når det gjelder de store nådegaver han har gitt meg, er det bønnen som er porten; er den lukket, forstår jeg ikke hvordan han skulle kunne gi meg noe som helst. For selv om han vil tre inn i sjelen for å frydes ved den liksom sjelen frydes ved ham, er det ingen vei han kan komme inn, for han vil at sjelen skal være alene og ren og ivrig for å ta imot hans gaver.

Teresa av Avila: *Boken om mitt liv*



Kirkekritikk og lojalitet

Segl har utfordret to sentrale katolske teologer til å reflektere rundt spørsmålet om kirkekritikk i katolsk sammenheng. Hvordan kan Kirken utvikle en sunn kirkelig offentlighet hvor kirkekritikk og lojalitet ikke ses som motsatte størrelser?

Den første refleksjonen om dette spørsmålet er skrevet av Werner Jeanrond – tidligere professor ved Lunds Universitet, nå ved Universitetet i Oxford. Han er kjent som en engasjert kirkelig debattant – nå nylig i diskusjonene rundt bispesynodene om familien. Den andre teksten er skrevet av Serge-Thomas Bonino OP, som er generalsekretær for den internasjonale teologkommisjonen i Roma.

Tonen for temadelen settes av pave Frans selv. Hans kraftfulle botstale til den romerske kurie fra 2014 viser konteksten for all sunn kirkekritikk: selvransakelse og vilje til omvendelse. Kritik er ikke et mål i seg selv, dens mål er å lede Kirken, som helhet og i sine lemmer, til større trofasthet mot ham som er hennes Herre og Mester.



Pave Frans

Femten åndelige sykdommer

Juletale til kurien 2014

Pave Frans' tale til den romerske kurie i forbindelse med utvekslingen av juleønsker i 2014 fikk stor medieoppmerksomhet på grunn av sin direkte tone og overskriftsvennlige ordvalg. SEGL bringer her pavens analyse av «femten åndelige sykdommer» i sin helhet og i sammenheng.

Kjære brødre og søstre!

SEGL (...) Sammen med dere vil jeg løfte frem for Herren en dyp og hjertelig takk for året som nå nærmer seg sin slutt, for alt vi har opplevd, for alt det gode som han nådig har villet fremme gjennom vår tjeneste for Den hellige stol, samtidig som vi ydmykt ber om hans tilgivelse for feil vi har begått «i tanker og ord, gjerninger og forsømmelser».

Samvittighetsransakelse

Når jeg gjør denne bønnen om tilgivelse til mitt utgangspunkt, så ønsker jeg at dette møtet og tankene som jeg vil dele, skal være til hjelp og stimulere til en sann samvittighetsransakelse slik at vi forbereder våre hjerter på julehøytiden.

Idet jeg tenkte på dette møtet, kom et bilde frem i tankene mine, nemlig bildet av Kirken som Jesu Kristi mystiske legeme. Pave Pius XII forklarte at dette er et uttrykk som «springer frem og vokser ut av det som Skrif-

ten og kirkefedrene gjentatte ganger lærer oss». Som den hellige Paulus skrev: «Slik kroppen er én selv om den har mange lemmer, og alle lemmene utgjør én kropp enda de er mange, slik er det også med Kristus» (1 Kor 12,12).

På samme vis minner Det annet vatikankonsil oss om at «oppbyggelsen av Kristi legeme forutsetter et mangfold av lemmer og av oppgaver. Ånden er én, men Han fordeler sine forskjellige gaver til Kirkens beste, alt etter sin rikdom og etter legemets behov» (jf. 1 Kor 12,1–11). Kristus og Kirken utgjør altså «den hele Kristus» (*Christus totus*). Kirken er ett med Kristus.

Det er vakkert å tenke på den romerske kurie som en liten utgave av Kirken, et «legeme» som hver dag forsøker å bli mer levende, mer sunt, mer harmonisk, mer forenet med seg selv og med Kristus.

Saken er den at den romerske kurie er en kompleks kropp satt sammen av mange kongregasjoner, råd, kontorer, tribunaler og kommisjoner som ikke alle har den samme oppgave, men likevel må være koordinerte og

samstemte slik at deres arbeidsmåte bygger opp, er disiplinert og til eksempel for andre, uavhengig av medarbeidernes kulturelle, språklige og nasjonale forskjeller.

Siden kurien er en levende kropp, kan den ikke leve uten næring og omsorg. Faktisk kan kurien, i likhet med Kirken, ikke eksistere uten et levende, personlig, ekte, forankret forhold til Kristus. Et medlem av kuren som ikke hver dag næres av en slik diett, ender opp med å bli en byråkrat (en formalist, en funksjonær, en som bare er ansatt), en gren som tørker inn og sakte dør før den blir kastet bort. Daglig bønn, et bevisst sakramentalt liv, en særlig bruk av eukaristien og skriftemålet, daglig omgang med Guds ord og et åndelig liv som resulterer i en levende barmhjertighet, er livsnødvendig næring for oss alle. La det være helt klart at uten ham (Kristus) kan vi ikke gjøre noe (jf. Joh 15,8).

Av det følger at et levende forhold til Gud også nærer og styrker forholdet vi har til andre mennesker. Det betyr igjen at jo mer inderlig vi er forbundet med Gud, jo mer forenet er vi også med hverandre, for Guds Ånd forener, mens den ondes ånd splitter.



Det er vakkert å tenke på den romerske kurie som en liten utgave av Kirken, et «legeme» som hver dag forsøker å bli mer levende, mer sunt, mer harmonisk ...

Sykdommer og fristelser

Kurien er kalt til stadig å forbedre seg, og vokse i fellesskap, hellighet og visdom, så den kan utføre sitt oppdrag helt og fullt. Og likevel er den, som enhver menneskelig kropp, utsatt for sykdom, funksjonssvikt og skrøpeligheit. Her vil jeg gjerne benytte anledningen til å gå inn på noen av disse mulige «kuriale» sykdommene. De utgjør de mest vanlige sykdommene i vårt felles liv i kurien. Det er sykdommer og fristelser som er med på å svekke vår tjeneste for Herren. Jeg tror at denne «opplistingen» av sykdommer som vi skal dele i dag, er en opplisting som følger ørkenfedrenes eksempel og hjelper oss med forbed-

redelsene til forsoningens sakrament, som er et vakkert skritt i våre forberedelser til jul.

1. Sykdommen hvor man ser på seg selv som «**udødelig**», «**immun**» eller til og med «**uerstattelig**» og overser behovet for regelmessig ettersyn. En kurie som ikke er selvkritisk, som ikke fortsetter å lære, som ikke forsøker å forbedre seg, er et sykt legeme. Et besøk på en vanlig kirkegård kunne hjelpe oss, for da ville vi se navnene på mennesker som nok mente at de var udødelige, immune og uerstattelige! Dette er sykdommen til den rike bonden i Evangeliet som trodde han skulle leve evig (Luk 12,13–21), men også til dem som forvandles til herskere og ser på seg selv som hevet over andre og ikke står til deres tjeneste. Sykdommen skyldes en maktens patologi, et overlegenhetskompleks, en narsissisme der man er

lidenskapelig opptatt av å betrakte sitt eget bilde og ikke ser Guds bilde i den andres ansikt, særlig hos de svakeste og mest nødlidende. Medisinen mot denne epidemien er nå-

den å innse at vi er syndere, og av hele sitt hjerte si til Herren: «Vi er unyttige tjenere og har bare gjort det vi var skyldige til å gjøre» (Luk 17,10).

2. En annen sykdom er «**Martha-komplekset**», en overdreven opptatthet. Det er sykdommen hos alle dem som synker ned i arbeidet, og hvor det blir nærmest uunngåelig at de glemmer «den gode del»: å sitte ved Jesu føtter (Luk 10,38–42). Derfor har Jesus oppfordret sine disipler til å «hvile litt» (Mark 6,31). Å overse behovet for hvile fører til stress og rastløshet. For den som har utført arbeidet sitt, er tiden med hvile en nødvendighet og en plikt, den må respekteres slik at man tilbringer tid med familien og ser på ferier som en anledning til legemlig og åndelig påfyll. Man må lære seg det som Forkynnerens bok sier om at «det er en tid for alt» (Fork 3,1).

3. Og så er det den sykdommen som leder til en mental og åndelig «forstenethet». Det er sykdommen hos dem som har et hjerte av sten, de «stivnakkede» (Apg 7,51–60), de som etter hvert som tiden har gått, har mistet indre ro, beredskap og vågemot. Istedenfor å være menn av Gud gjemmer de seg bak bunker av papir og blir til «saksforberedere». Det er farlig å miste sin menneskelige følsomhet, den er nødvendig dersom vi skal gråte med dem som gråter, og glede oss med dem som er glade! Det er sykdommen til dem som har mistet Jesu sinnelag (Fil 2,5–11) fordi hjertet deres over tid er blitt forherdet og de er ute av stand til å elske Faderen og sin neste betingelsesløst (Matt 22,34–40). Å være kristen betyr nemlig «å vise det samme sinnelag som var i Kristus Jesus» (Fil 2,5), en indre holdning preget av ydmykhet, uselviskhet, frigjorthet og generøsitet.

4. Overdreven planlegging og en form for funksjonalisme kan også arte seg som en sykdom. Dersom en apostel planlegger alt ned til minste detalj og tror at han med perfekt planlegging kan være i forkant av ting, blir han på dette viset til en bokholder eller en kontorleder. Å forberede alt vel er nødvendig, men uten å falle for fristelsen til å fange eller styre friheten til Den hellige ånd, som er større og mer generøs enn alle menneskelige planer (Joh 3,8). Man pådrar seg denne sykdommen når det blir «lettere og mer bekvemt å holde seg til sin egne statiske og ubevegelige posisjoner». I den grad Kirken ikke gjør krav på å kontrollere eller temme Den hellige ånd, er hun trofast! Ånden er friskhet, skaper nye bilder, fornyer.

5. Sykdommen som kommer av dårlig koordinering, kommer når medarbeidere ikke lenger er bundet sammen i et fellesskap og legemet mister sin harmoniske funksjonsdyktighet og likevekt. Da blir det til et orkester som bare skaper ulyd fordi dets medlemmer ikke spiller sammen og det ikke eksisterer en fellesskaps-lagånd mellom dem. Om foten sier til armen: «jeg trenger deg ikke», eller

hånden til hodet: «det er jeg som bestemmer», skaper de ubehag og skandale.

6. Det finnes også en «åndelig Alzheimers-sykdom», hvor man glemmer sin egen «frelshistorie», den personlige historien med Herren, vår «første kjærlighet» (Åp 2,4). Det dreier seg om et fremadskridende forfall hvor man mister sine åndelige ferdigheter; før eller senere blir det et alvorlig handicap og gjør mennesket ute av stand til å handle selvstendig. Det lever i en tilstand der det er fullstendig avhengig av sine egne, ofte uvirkelige, forestillinger. Vi ser det hos dem som ikke lenger har noen erindring om sitt møte med Herren, hos dem som ikke lenger har noen «deuteronomistisk» livsfølelse. De er fullstendig oppslukt av øyeblikket, av sine lidenskaper, luner og besettelser. De murer seg inne og omslutes av sine vaner og blir mer og mer til slaver av sine gudebilder, som de egenhendig har laget seg.

7. Sykdommen som skyldes rivalisering og forfengelig-het. Når ytre ting blir den viktigste hensikten med livet, slik som fargen på klærne og æresbevisningene, da har man glemt den hellige Paulus' ord: «Gjør ikke noe av selvheldelse og tom ærgjerrighet, men vær ydmyke og sett de andre høyere enn dere selv. Tenk ikke bare på deres eget beste, men også på de andres» (Fil 2,3–4). Det er en sykdom som gjør oss til uoppriktige mennesker og bidrar til et liv med en påtatt «mystisisme» og en påtatt «kvietisme». Den hellige Paulus selv beskriver slike som «fiender av Kristi kors» fordi de «gjør skam til ære, og de søker bare det jordiske» (Fil 3,18.19).

8. Sykdommen som er som en eksistensiell schizofreni. Det er sykdommen til alle dem som lever et dobbeltliv, en frukt av et typisk hykleri hos de middelmådige og en tilstand av fremadskridende åndelig tomhet som ikke kan erstattes av utmerkelser eller akademiske titler. Det er en tilstand som ikke sjelden rammer dem som har forlatt en pastoral tjeneste for å beskjeftige seg med byråkratis-

ke anliggender og slik mister kontakten med virkeligheten og alminnelige mennesker. På det viset skaper de en parallell verden hvor de setter til side det de med stort alvor har pålagt andre, mens de selv lever et avviken-de liv i skjul. For denne ytterst alvorlige sykdommen er behovet for omvendelse temmelig presserende og uunn-værlig (Luk 15,11–32).

9. Sykdommen som kommer av **baktalelse, klaging og sladder**. Denne sykdommen har jeg snakket om mange ganger, men det blir aldri nok. Det er en alvorlig sykdom som gjerne begynner i det små – kanskje til og med i løpet av en kort samtale hvor den får makt over et men-neske og gjør det til en «urostifter» (som Satan) som i mange sammenhenger fremstår som en «kaldblodig morder» av egne kollegers og medarbeideres gode navn og rykte. Det er feingenge-nes sykdom, de som ikke har mot til å snakke ut, men isteden snakker når andre har snudd ryggen til. Den hellige Paulus for-maner oss: «Gjør alt uten murring og misnøye, så dere kan være uklanderlige og rene» (Fil 2,14–15). Brødre, la oss være på vakt mot den terror som baktalelsen er!

10. Sykdommen hvor man **forguder sine ledere**. Det er sykdommen hos dem som innnyder seg hos sine over-ordnede for å vinne deres gunst. De er ofre for karriere-jag og opportuniste, de søker ære av mennesker og ikke Gud (Matt 23,8–12). Det er mennesker som bare har ett mål i sinne, hva de kan få ut av noe, ikke hva de kan bidra med. Dette er smålige og ulykkelige mennesker som bare lar seg lede av sin egen dødelige egoisme (Gal 5,16–25). Denne sykdommen kan også ramme de overordnede idet de innnyder seg hos egne medarbeidere i den hensikt at de skal underkaste seg, det skapes en form for lojalitet

og psykisk avhengighet hvor sluttresultatet blir virkelig galt.

11. Sykdommen som gjør oss **likegyldige overfor andre**, når man bare tenker på seg selv og mister evnen til opp-riktighet og varme i menneskelige relasjoner. Når den som er mest kyndig, ikke bruker sin kunnskap for å hjelpe de kollegene som kan mindre. Når man lærer noe nytt, men beholder det for seg selv istedenfor å dele det med andre på en positiv måte. Når man av ærgjerrighet eller utspekulerthet finner glede i andres fall istedenfor å oppmuntre og hjelpe dem til å reise seg igjen.

12. **De dødsalvorlige ansiktets sykdom**. Det er sykdom-men hos de gretne og dystre som mener at den som vil bli tatt på alvor, må sette opp et bedrøvet og strengt ansikt

og behandle andre, særlig dem man anser som un-derordnede, med streng-het, hardhet og arrogan-se. I virkeligheten er en påtatt strenghet og steril pessimisme ofte symp-tomer på angst og man-

glende selvtilit. En apostel må bestrebe seg på å være et menneske som er vennlig, ubesværet, begeistret og glad, og som sprer glede over alt hvor det ferdes. Et hjerte som er fylt av Gud, er et lykkelig hjerte. Det utstråler en smit-tende glede som umiddelbart lar seg se! Vi må ikke miste den glade og humorfylte Ånd som til og med gjør oss i stand til å se på oss selv med et selvironisk blikk og selv i vanskelige situasjoner gjør menneskene verd å elske. Hvor godt gjør ikke god dose sunn humor oss! Det ville være nyttig for oss om vi ofte bad den hellige Thomas Mores bønn. Selv ber jeg den hver dag, det gjør meg godt.

13. **Samlerens sykdom**, når en apostel forsøker å fylle den eksistensielle tomheten i hjertet med å samle på materi-elle ting, ikke fordi det er nødvendig, men bare for å være



Helbredelse er en frukt av innsikt i egen sykdom, og den kommer av en personlig så vel som fellesskapsmessig beslutning om å la seg behandle og bære den med tålmod og utholdenhet.

på den sikre siden. I virkeligheten får vi ikke ta med oss noe materielt når vi dør, en likskjorte har ingen lommer. Våre jordiske skatter, også dem vi har fått som gaver, kan aldri fylle dette tomrommet. Tvert imot vil de gjøre at det krever mer og blir dypere. Til disse menneskene sier Herren på nytt: «Du sier: 'Jeg er rik, jeg har overflod og mangler ingenting.' Men du vet ikke at nettopp du er elendig og ynkelig, fattig, blind og naken. (...) La det bli alvor og vend om!» (Åp 3,17.19). Opphopningen av goder blir en belastning og gjør veien langsam og nådeløs! Her tenker jeg på en anekdote. De spanske jesuittene beskrev Jesu Selskap først og fremst som «Kirkens lette kavaleri». Jeg husker en ung jesuitt som skulle flytte. Idet han lastet alle sine eiendeler, koffertene, bøker, gjenstander og gaver inn i varebilen, sa en gammel jesuitt smilende til ham: «Og dette er altså 'Kirkens lette kavaleri'?» All vår flytting kan være et utslag av denne sykdommen.

14. De sluttete sirklers sykdom. Her er tilhørigheten til en gruppe sterkere enn den man har til Legemet (dvs. Kirken), noen ganger også til Kristus selv. Også denne sykdommen begynner med gode hensikter, men etter hvert som tiden går, gjør den medlemmene til slaver og blir til en kreftsvulst som truer Legemets harmoni og forårsaker mye ondt og vekker anstøt, særlig hos de svakeste. Selvskading eller «vennlig ild» fra medsoldater utgjør den alvorligste av alle farer. Det er den ondskap som rammer innenfra, og om den sier Jesus: «Hvert rike som kommer i strid med seg selv, blir lagt øde» (Luk 11,17).

15. Og til slutt: sykdommen som handler om verdslig fortjeneste og å vise seg frem. Når apostelen forvandler tjeneste til makt, og makt omsettes til en vare for at man skal sikre seg verdslige goder eller innflytelse. Det er sykdommen hos mennesker som er umettelige i sin streben etter å vinne innflytelse og som ikke går av veien for å bakvaske, sverte og diskreditere andre for å nå dette målet, til og med ved hjelp av aviser og tidsskrifter. Naturligvis skjer det på en slik måte at de fremstår

som dyktigere enn andre. Også denne sykdommen påfører Legemet stor skade, for den leder til at mennesker bruker ethvert middel for å rettferdiggjøre seg selv, så de kan nå sine mål, ofte under et dekke av å fremme rettferdighet og gjennomsiktighet! Jeg husker en prest som kontaktet journalister for å fortelle dem om private og fortrolige forhold, også oppdiktete, som gjaldt hans kolleger og menighetsmedlemmer. For ham gjaldt det å synes på forsidene, det fikk ham til å føle seg mektig og interessant, men han påførte andre og Kirken mye ondt.

En fare for enhver kristen

Brødre, disse sykdommene og fristelsene utgjør naturlig nok en fare for enhver kristen og enhver kurie, fellesskap, kongregasjon, menighet og kirkelig bevegelse, og de kan opptre på et individuelt nivå så vel som i et fellesskap.

Det må være helt klart at det er Den hellige ånd alene som kan helbrede all sykdom. Han er sjelen i Kristi mystiske legeme, slik som det lyder i trosbekjennelsen fra Nikea-Konstantinopel: «Jeg tror på Den hellige ånd, Herre og levendegjører.» Ånden støtter og styrker ethvert oppriktig forsøk på renselse og all god vilje til omvendelse. Det er Ham som lar oss begripe at ethvert lem er delaktig i helligelsen eller svekkelsen av Kirkens legeme. Ånden skaper harmoni: «Ipse harmonia est», sier den hellige Basilius. Den hellige Augustin sier: «Så lenge et lem fortsatt er forbundet med legemet, er helbredelse ikke utelukket, men med en gang det er adskilt fra det, kan det hverken bli pleiet eller helbredet».

Helbredelse er en frukt av innsikt i egen sykdom, og den kommer av en personlig så vel som fellesskapsmessig beslutning om å la seg behandle og bære den med tålmod og utholdenhet.

Vær tro

I denne juletiden og under hele vår tjeneste og liv er vi kalt til å «være tro mot sannheten i kjærlighet og i ett og alt vokse opp til ham som er hodet, Kristus. Ut fra ham blir hele kroppen sammenføyd og holdt sammen av hvert bånd og ledd, alt etter den oppgave hver enkelt har fått tilmålt, så kroppen vokser og bygges opp i kjærlighet» (Ef 4,15–16).

Kjære brødre!

Jeg har en gang lest at prester er som fly, de skaper nyheter bare når de faller ned, selv om de fleste av dem holder seg i luften. Mange kritiserer dem, mens færre ber for dem. Det er en underholdende, men likevel sannferdig beskrivelse som peker på betydningen av, og skrøpeligheten i, vår prestetjeneste og hvilke skade enkelte prester som «faller ned», kan påføre hele Kirkens legeme.

Vi betror oss til Maria

For ikke å falle, forbereder vi oss disse dagene til skrifte, og vi ber Jomfru Maria, Guds mor og Kirkens mor, om å helbrede de syndens sår som vi bærer i vårt hjerte. Om støtte i arbeidet i Kirken og kurien for at de begge skal være helbredet og helbredende, helliget og helliggjørende, til hennes Sønns ære og til vår og verdens frelse. La oss be henne om å tenne i oss en kjærlighet til Kirken, lik den som Kristus, hennes Sønn og vår Herre har til henne, og om mot til å erkjenne at vi er syndere som trenger hans barmhjertighet og ikke frykter for å legge våre hender i hennes moderlige hender.

Til dere alle, deres familier og medarbeidere går mine lykkelige ønsker om en velsignet julefest. Og, vær snill og ikke glem det! – be for meg! Hjertelig takk!

Oversatt av Morten E. Stensberg



Det finnes ingen gift i verden som dreper kroppen raskere enn ærelysten dreper fullkommenheten!

Teresa av Avila: *Fullkommenhetens vei*



Der man holder fast ved anseelse eller er bundet til eiendeler, der skal man aldri gjøre store fremsteg eller få nyte bønnens sanne frukt, selv om man har øvet indre bønn, eller rettere sagt, øvet betraktning i mange år, for hadde bønnen vært fullkommen, hadde den til slutt kvalt disse dårlige vanene.

Teresa av Avila: *Fullkommenhetens vei*

Hvordan overvinne polarisering i Kirken?

Både kirken og samfunnet preges i dag av en type polarisering som gjør at alle forsøk på å nærme seg viktige og aktuelle spørsmål ut fra evangeliet, lett avvises av den ene eller andre fraksjonen.

**SE
GJL** Noen argumenterer ut fra en tanke om at den tradisjonelle læren i Den romersk-katolske kirke må bevares *in toto* (i sin helhet) uten endringer og tolkninger, fordi alternativet vil innebære en total tilpasning fra Kirkens side overfor postmoderne kultur. Fremstillingen av slike ekstreme alternativer er egentlig ikke uttrykk for en kristen holdning, og er heller ikke til særlig stor hjelp. Snarere gjenspeiler denne tenkemåten den innebygde forbannelsen i en type identitetspolitikk som knytter seg til bestemte grupper, hvor man forsøker å beholde eller styrke gamle posisjoner ved å kreve at andre respekterer deres følelser og «identitet» – et krav som impliserer retten til å forbli den man alltid har vært uten noen mulighet for endring. Det som trengs, er heller dyptgripende samtaler om hvordan man skal kunne nærme seg det troens sentrum som den kristne tradisjon har gitt oss og fortsatt styrker oss gjennom i vårt møte med dagens mange utfordringer. Siden vi mangler en kirkelig offentlighet, er det risikabelt å oppfordre til

en slik samtale og til den kritiske og selvkritiske mentalitet som den forutsetter. Fremfor alt må begge disse etableres, helt uten frykt, bebreidelse og polarisering. I denne artikkelen drøftes noen mulige steg som kan tas i denne retning.

Læreembetets utfordringer

I dagens situasjon ser Den romersk-katolske kirke ut til å være splittet i spørsmålet om hvorvidt det er nødvendig å vurdere Kirkens seksualmoral, og dessuten i dens tilnærming til spørsmål om kjønn, familieplanlegging, «naturlige» og «kunstige» prevensjonsmetoder, sølibatære og ikke-sølibatære embetsformer, utradisjonelle familiestrukturer og så videre. Det tilhører sjeldenhetene at de ulike fraksjonene deltar i en åpen samtale med hverandre omkring mer underliggende spørsmål: hvordan vi bør nærme oss en forståelse av tradisjonen, bibeltolkning, lærens utvikling, og magisteriets mulig-

heter og begrensninger når det gjelder å klargjøre og utforme gjeldende lære. Selv om så godt som ingen i Kirken setter spørsmålstegn ved behovet for og fordelene med et læreembete, stiller mange kritiske teologer – både lek-teologer og geistlige teologer – spørsmål omkring hvordan kirkens læreembete faktisk fungerer i dag.

Det ser ut til at mange av dagens biskoper faktisk har gitt opp når det gjelder den plikt de har til å virke – sammen med paven – som Kirkens lærere. Og det ser ut til at de i stedet har akseptert deres nye rolle som forvaltere av menneskelige ressurser og talerør for Vatikanets tenkning og proklamasjoner. Videre er stadig færre biskoper tilstrekkelig teologisk skolerte til å leve opp til rollen som Kirkens lærere. De mangler ofte hermeneutisk bevissthet og teologisk kompetanse, og virker overrasket når de utfordres til å forklare teologisk og med egne ord hva de forsøker å formidle til de troende. Som en ledende biskop nettopp påpekte, kan man ikke lenger ta for gitt det samme nivået i den teologiske samtalen som man kunne ved det forrige konsilet.



Bare en kjærlighetens hermeneutikk kan hjelpe oss i å utvikle en virkelig og genuin kirkelig offentlighet.

Utfordringer fra lekteologene

Siden Det annet vatikankonsil har det vokst frem en ny gruppe teologisk skolerte lekfolk – kvinner og menn – i Kirken. Disse går ikke uten videre med på forenklete forklaringer på hvorfor en læremessig formulering er riktig, og godtar heller ikke kravet om naiv tilslutning helt uten videre. De fremholder at troens vitalitet ikke må reduseres til en tilslutning til isolerte læresetninger. Troen må mottas som en gave fra Gud, en gave som innebærer en guddommelig-menneskelig forening her og nå. Derfor ser vi stadig motsetningen mellom forenklete proklamasjoner av læren fra biskopenes side, og en motstand hos de teologisk skolerte mot å bli redusert til ikke-tenkende mottakere av slike proklamasjoner. Og

denne motsetningen har gitt oss et kirkelig klima som er preget av skuffelse og bitterhet på begge sider. Mange biskoper har følt seg sviktet av teologene, og vice versa. Vi ser også at begge grupperingene søker støtte og forståelse fra presteskapet og fra «vanlige» kirkegjengere. Som en følge av alt dette utvikler det seg et kirkelig klima hvor bakvaskelser, mistanke og fordømmelse får grobunn, et klima preget av frykt og fortvilelse i stedet for kjærlighet, håp og felles tro.

Selv kjente jeg på frustrasjonen knyttet til denne situasjonen da jeg nylig sa ja til invitasjonen fra en gruppe europeiske biskoper om å delta i en teologisk samtale omkring brennende aktuelle tema i vår tid. Allerede på vei til møtet i Roma kunne jeg lese i pressen og på internett hvordan man avskrev betydningen av møtet som enda ikke var avholdt. Denne «bakvaskelses-kulturen»

må det bli slutt på. Det vi trenger, er en kultur som løfter frem den genuine samtalen, og en slik kultur forutsetter respekt, tillit, og en felles forpliktelse

på den sannheten som Gud har gjort tilgjengelig for alle mennesker gjennom sin kontinuerlige skapelse og kontinuerlige gjenopprettelse – det trengs menn, kvinner og barn som er villige til å gi seg hen til Gud, til hverandre, til Guds skaperverk, og som samtidig forholder seg til seg selv og til deres egen utvikling og sårbarhet.

Den hermeneutiske situasjonen

Det kan være fruktbart å reflektere på ny over den hermeneutiske utfordring alle generasjoner av kristne før oss har stått overfor. Bibelen og tradisjonens mange tekster leses og høres innenfor mange kontekster i vår verden. Gud kommuniserer i og gjennom språket. Derfor kan vi ikke vente å finne en utenomspråklig tilnærming til Guds selvkommunikasjon i historien. Den guddommelige åpenbaring har valgt det menneskelige språket som

medium for forkynnelsen av det gode budskap om Guds skapervirksomhet og hans prosjekt om å gjenopprette verden. Derfor bør vi reflektere stadig grundigere over den hermeneutiske situasjonen som er felles for oss alle.

Hermeneutikk handler om kunsten å forstå. Det handler ikke bare om litterær kompetanse, men om genuin kjærlighet til Gud og Guds inkarnerte Ord i menneskets historie, samt en beredskap og villighet til å la seg engasjere i den pågående søken etter hvordan troens sannhet og betydning kan influere historiske, kulturelle og mellommenneskelige hendelser. Fortolkningen opphører aldri. Alle våre tekster, læresetninger og trosbekjennelser krever tolkning. Videre trenger vi kristne hverandre når vi reflekterer over troens overlevering og praksis. Det som derfor kreves av kirkeledere, lærere og alle tenkende kristne, er en kritisk og selvkritisk utlegning av troen, dens tradisjon og dens nåværende utfordringer. Ingen bør gjemme seg bak påstanden om lærens uforanderlighet. Det annet vatikankonsil minner oss nettopp om at vi kan glede oss over muligheten for vekst i troen og forståelsen av troen gjennom Den hellige ånds hjelp (*Dei Verbum* 8). Konsilet nevner spesielt betydningen av kontemplasjon og studium når de troende grunner over alt dette i deres hjerter, dessuten betydningen av sansen for åndelige realiteter, og magisteriets proklamasjon. Kristne menn og kvinner, geistlige og lekfolk, må engasjere seg sammen i denne tolkningsprosessen. Og vi må overvinne både klerikalisme og hermeneutisk arroganse.

Den pluralisme som nødvendigvis springer ut av enhver hermeneutisk aktivitet, utgjør ingen trussel mot den kristne forståelsen av sannhet. Gud ønsker å nå inn til alle mennesker der disse er, det vil si i deres aktuelle livssituasjon, og de mange ulike responsene, reaksjone-

ne og forståelsene av Guds kall til menneskene er en helt normal konsekvens av dette. Enhver kristen vil i sin forståelse av evangeliet forstå litt annerledes i forhold til hva andre forstår, både når det gjelder evangeliets mening og dets betydning. Dette betyr igjen at vi alle må lytte til hverandres erfaringer med og tolkninger av det gode budskap, for å kunne vokse i tro, håp og kjærlighet. Denne formen for lyttende holdning krever både oppmerksomhet, respekt, engasjement og kjærlighet. Bare en kjærlighetens hermeneutikk kan hjelpe oss i å utvikle en virkelig og genuin kirkelig offentlighet.

Ånden og kjærligheten

Den kjærlighet vi snakker om i denne sammenheng, har ingenting med sentimentalitet og romantisering å gjøre.

Det dreier seg om en viljesakt og et sterkt ønske om å trenge stadig dypere inn i mysteriet om Guds selvåpenbaring, i våre liv og i verden. Gud lengter etter dypere samfunn med oss. Han sendte sin sønn for å forsone oss i den kjærlighet

som ene og alene har kraft til å forandre verden. Gud har nådig gitt oss både subjektivitetens og ansvarets gave. Subjektiviteten blir til noe negativt når den blir subjektivisme, identitetspolitikk og ren og skær demonstrasjon av makt. Gud har kalt oss som subjekter til å forholde oss til hverandre i et kjærlighetens fellesskap som er inspirert av Guds egen kjærlighetsånd. Ånden lever midt i Kirken.

All genuin omsorg for Kirken må forholde seg til denne kritiske og selvkritiske kjærlighetens ånd. Derfor har kritikk en helt nødvendig plass i Kirken. Men kritikken må tjene Guds hensikt med oss, hans kjærlige forvandling av våre liv. For eksempel er alle kristne kalt – som frie og samtidig hengivne subjekter – til å kritisere alle



All genuin omsorg for Kirken må forholde seg til denne kritiske og selvkritiske kjærlighetens ånd. Derfor har kritikk en helt nødvendig plass i Kirken. Men kritikken må tjene Guds hensikt med oss, hans kjærlige forvandling av våre liv.

former for misbruk av lederskap – i Kirken, i samfunnet, og i academia. Så snart en bestemt filosofi eller en administrativ modell får dogmatisk karakter, må man reagere. Historiske eksempler på slike mekanismer er opphøyelsen av nythomismen som eksklusiv teologisk metode, restriktive forståelser av naturretten, og senere forståelsen av personalistisk filosofi som den eneste mulige tilnærming til moralske spørsmål; men også varianter av romersk sentralisering som utarmer lokalkirkene. Kristen etterfølgelse kan ikke gi sin tilslutning til ett bestemt filosofisk eller administrativt system, selv om det skulle kunne fungere aldri så godt innenfor en bestemt periode. Kristen etterfølgelse handler snarere om stadig dypere forståelse for Guds skapende og gjenopprettende virksomhet i Kristus. Derfor må ikke det teologiske og magisterielle lederskapet i Kirken knytte bånd kun til én tilnærming til troen, håpet og kjærligheten. Det ville være idolatri eller avgudsdyrkelse. Kristent lederskap må heller oppmuntre til stadig mer adekvate tilnærminger – kritiske og selvkritiske – for å kunne tolke både troen og dagens verden på en måte som former kristen praksis.

Påstander om at den kristne tradisjonen var monolitisk og enhetlig, eller at «enkle» lesninger av Bibelen løser alle våre menneskelige problemer, er ikke bare naive, men uansvarlige, villedende og farlige. Kristne trenger ikke først og fremst totalløsninger, men oppmuntring til å delta i en felles vurdering av hvordan Jesu Kristi evangelium kan forstås og praktiseres i dag – innenfor de mange ulike kontekstene i vår verden. Dette må ikke forstås som relativisme – som er en annen totalitær ideologi – men som en pluralisme som er helt nødvendig og legitim for kristen etterfølgelse. Jesus gav oss ikke blåkopier av hvordan vi skal handle i enhver situasjon i livet her i verden, men bød oss å følge ham som disipler gjen-



Kristne trenger ikke først og fremst totalløsninger, men oppmuntring til å delta i en felles vurdering av hvordan Jesu Kristi evangelium kan forstås og praktiseres i dag – i de mange ulike kontekster i vår verden.

nom de mange veier og omveier livet vårt tar. Gode ledere sier ikke til oss at vi heller burde levd et annet sted eller i en annen tid. Gode ledere gir mot og mulighet til å bevege oss fremover i frihet, fra det stedet vi befinner oss, så vi kan gå Guds rikes komme i møte. Og gode ledere er ikke redde for genuin og kjærlig kritikk og for forslag til forbedringer.

Å forstå på ny

Kristent disippelskap må altså ikke forveksles med det å kun akseptere en samling læresetninger og regler. Å følge Kristus vil si å leve ut kjærligheten i praksis. Kirkelæren skal følge denne praksis tett, gjennom hermeneutisk kompetanse, kloke og fintfølede rammer for det lokalkirkelige livet, og nær teologisk og åndelig veiledning. Den kristne tradisjonen tilbyr oss et vell av visdom i hvordan vi kan praktisere etterfølgelse og disippelskap. Den gir oss adekvate måter å tolke Bibelen på, viser hvordan vi kan kommu-

nisere utover kirkelige og nasjonale sammenhenger, og tilbyr gamle og nye former for bønn, liturgi og åndelig fellesskap. Men den kristne tradisjonen er ikke et museum hvor gjenstandene må plasseres på rett sted for å beundres. Snarere skal den kristne tradisjonen utforskes på en modig måte, tolkes kreativt og anvendes kritisk og selvkritisk, i bevissthet om at Gud taler til oss gjennom visdommen fra troens mødre og fedre – og det samme gjelder den visdom vi møter hos våre samtidige utenfor vår egen romersk-katolske tradisjon.

Nyere forsøk på å definere grensene for den romersk-katolske tro har tatt mye energi og oppmerksomhet bort fra det mer fruktbare arbeidet med å forstå på ny det sentrale kallet og den relasjonelle dynamikk som ligger i vår tro. Derfor er pave Frans' betoning av bevegelse i

Kirken en befriende invitasjon til å gi slipp på de deler av tradisjonen som har hindret oss i å bevege oss fremover som Kristi disipler, og med tillit møte utfordringene relatert til kristen praksis innenfor ulike kontekster rundt i verden. Kjærlighet, rettferdighet og omsorg for de fattige, undertrykte og utstøtte er kjennetegn på denne praksis – heller enn det å forsvare lærens renhet og bibelsk eller pavelig ufeilbarlighet. Petersemetet klarer å tjene Kirken gjennom oppmuntring og utfordring og ved å lede kvinner og menn til det sentrale i kristen praksis, nemlig til Jesus Kristus, ham i hvem Gud ønsker å gjenopprette verden. Tilsvarende bør alle romerske katolikker støtte petersemetet i å utøve denne tjenesten, heller enn gjøre denne tjenesten om til et slags tilbedelsesobjekt eller en garantist for Kirkens ubevegelighet.

Åpenhet for det andre

Til sist: Kristne må være forberedt på å stå til ansvar for måten vi lever ut kallet til disippelskap på, både overfor Gud, overfor egen samvittighet og overfor hele det kristne fellesskapet. Gud har gitt oss frihet til enten å følge eller ikke følge Kristus i dette livet. Vi har plikt til å informere vår samvittigheten i forhold til hvordan vi i frihet velger vår egen trosvei innenfor og båret oppe av fellesskapet av de troende. Vi må lytte til de beste rådene og oppmuntringene som er tilgjengelige for oss i Kirken, og følge disse. Vi må lytte til innsikten fra andre kristne og både lære av og bidra til den offentlige teologiske samtalen om vår tro og dens betydning for etiske beslutninger i vår tid. Denne samtalen krever en kritisk og selvkritisk holdning, men også genuin kjærlighet til det andre, det som er annerledes – inkludert Guds annethet. Annethet og konflikt er ikke motsetninger til kjærlighet – de kan heller ses som aktuelle muligheter hvor kjærlighetens forvandlende kraft blir avgjørende nødvendig og kommer til sin rett.

Polarisering i Kirken og samfunnet er alltid et svik mot kjærligheten. Både det å oppdage annethet og å

åpne for pluralisme i Kirken er utfordringer som må møtes med stadig dypere kjærlighet. La oss ta imot kallet som den oppstandne Herre gav sine disipler: «Vær ikke redde!»

Oversatt av Ståle Johannes Kristiansen

Werner G. Jeanrond er rektor ved St Benet's Hall og professor i teologi ved Universitetet i Oxford.



Bekvemmelighet og bønn
kan ikke forenes.

Teresa av Avila: *Fullkommenhetens vei*

Guds folks lydhørhet

Sensus fidei i Kirkens liv

Franskmenn kaller hæren for «Den store tause». Republikkens armé regnes for å være strengt nøytral i politiske spørsmål og nøyer seg med å utføre ordre fra de legitime myndigheter – til punkt og prikke og uten diskusjon. Det er ikke lenge siden katolikker var fristet til å tenke relasjoner i Kirken ut fra en slik modell.

STE Etter Den franske revolusjon kjente katolikkene seg (ikke uten grunn) truet av en aggressiv modernitet og valgte å slutte rekkene tett rundt paven. Enhver diskusjon ble oppfattet som svik mot sine egne. På et dypere nivå, som en reaksjon mot den protestantiske «frie undersøkelse», har moderne katolisisme skjerpet skillet mellom en lærende kirke (Magisteriet), som alene er betrodd den åpenbarte sannhet, og en belært kirke, som er rent passiv og hvis fremste dyd burde være ubetinget lydighet.

Etter at våre samfunn er gått for fullt inn i demokratiets tidsalder, er en slik modell på kollisjonskurs med den gjengse kulturelle mentaliteten. Det annet vatikankonsil var oppmerksomt på dette «tidens tegn» og ville gi den tradisjonelle læren om at det er hele Guds folk som deltar i Jesu Kristi profetiske misjon, tilbake sin rette plass. For da Ånden ble utgytt over disiplene pinedag, ble det inspirerte ønsket oppfylt som Moses uttrykker: «Om bare alt Herrens folk var profeter!

Måtte Herren gi dem alle sin Ånd!» (4 Mos 11,29). Den dogmatiske konstitusjonen om Kirken, *Lumen gentium*, minner således om at

Guds hellige folk får (...) del i Kristi profetiske embede (...). Det troende folk som helhet, salvet av Den Hellige (kfr. 1. Joh 2,20 & 27), kan ikke fare vill i sin tro. Denne spesielle egenkap gir seg til kjenne gjennom hele folkets overnaturlige trosinstinkt [latin: *sensus fidei*] når det, «fra biskopene til de ytterste rekker i det troende legfolk», fremviser en enstemmig tilslutning i tros- og moralspørsmål (12).

Fårene i Kristi flokk har en «teft» som gjør at de kan gjenkjenne den gode hyrdes stemme. Et ferskt dokument fra Den internasjonale teologikommisjonen («*Sensus fidei* i Kirkens liv») har på nytt understreket den uerstattelige rollen dette overnaturlige instinkt, kalt *sensus fidei*,

har i de ulike aspektene ved Kirkens liv. Med andre ord er alle døpte solidarisk ansvarlig, i Kirken, for det vitnesbyrd som skal avlegges om Evangeliets sannhet.

Magisteriets rolle

Dokumentet fra teologikommisjonen inneholder imidlertid to viktige presisjoner. For det første: Selv om det er hevet over tvil at utviklingen av samtidens demokratiske ånd har hatt en katalysatorrolle i denne revalueringen av *sensus fidei*, innebærer dette på ingen måte at Kirken er strukturert etter «prinsippene for et sekulært politisk samfunn. Kirken, mysteriet med menneskenes gudssamfunn, mottar sin konstitusjon fra Kristus. Det er fra ham hun får sin interne struktur og sine styringsprinsipper» (114). Like lite som pавens primat gjør Kirken til et autoritært monarki,

like lite er hun et liberalt demokrati grunnlagt på folkesuvereniteten. Man kan derfor ikke likestille uttrykket for de troendes

sans i trosspørsmål og i Kirkens liv, med folkeopinionens rolle i et demokrati. For det andre: Det er ikke slik at enhver mening ytret av en døpt eller en gruppe døpte, *ipso facto* er et uttrykk for troens overnaturlige instinkt. For *sensus fidei* er strengt proporsjonal med graden av den troendes deltagelse i det nådens og hellighetens liv som utgjør Kirkens dype realitet. Det er ikke nok å stå i dåpsbøkene for å være i besittelse av trosinstinktet! Autentiske uttrykk for *sensus fidei* kan altså eksistere i de troendes sinn side om side med rent menneskelige oppfatninger betinget av ennå ikke evangeliserte kulturelle fordommer. Derav følger behovet for en avklaring, som hører inn under Magisteriets oppdrag:

Bedømmelsen av *sensum fidelium*s ekthet tilhører i siste instans ikke de troende selv, og heller ikke teologien, men Magisteriet. Ikke

desto mindre (...) er den troen som magisteriet er tjener for, Kirkens tro, som er levende i alle de troende; det er alltid innenfor Kirkens fellesskapsliv at Magisteriet utøver sitt essensielle tilsynsembede (77).

Ja, om det er nødvendig å unngå en «verdslig» eller sosiologisk forestilling om *sensus fidei*, må man insistere like mye på at det er vitalt nødvendig for hyrdene å «være lydhøre for *sensus fidelium*, som er Guds folks levende stemme. De døpte har ikke bare rett til å bli hørt, men deres reaksjon på det som fremsettes som å tilhøre apostlenes tro, må tas ytterst alvorlig, for det er gjennom Kirken som helhet at den apostoliske tro blir båret i Åndens kraft (74).» I en skjellsettende artikkel fra 1859 understreket den salige John Henry Newman den teo-

logiske nødvendighet av å konsultere de troende (*On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*). Det gjenstår å finne konkrete måter for ekte samråd i

Kirken og å utvikle forutsetningene for en fruktbar lytting hinsides all maktkamp.

Uenighet

I forkynnelsen av Evangeliet, som er betrodd hele det kristne folk, må det nødvendigvis oppstå uenighet. Dette er ikke noe nytt! Paulus sa Peter imot «rett opp i ansiktet» (Gal 2,11), og Lukas, som er så omhyggelig med å trekke frem urkirkens eksemplariske enhet, hvor «alle de troende var ett i hjerte og sinn» (Apg 4,32), er likevel nødt til å nevne at «de gresktalende jødene [kom] med klager mot de hebraisktalende» (Apg 6,1) ... Hvordan skal man håndtere disse «klagene»? Særlig dem som noen ganger kommer fra troende (ikke bare teologer!) som har vanskelig for å «ta imot» en lære fra Magisteriet? Det mangler ikke på samtidige eksempler, fra den så vanske-



Fårene i Kristi flokk har en «teft» som gjør at de kan gjenkjenne den gode hyrdes stemme.

lige resepsjonen av *Humanae vitae* (1968) på den ene siden, til – på den andre – lefebvristerens vegring mot å anerkjenne konsilets normative lære om religionsfrihet eller biskopenes kollegialitet.

Først og fremst må man selvfølgelig spørre etter hvilken grad av autoritet den læren har, som man har vanskeligheter med. Det sier seg selv at sogneprestens personlige oppfatninger om lokalpolitikk eller private fromhetsformer ikke har samme grad av autoritet som en pavelig encyklika. Ved begynnelsen av det tyvende århundre fordømte Bibelkommisjonen dem som trakk Første Moseboks mosaiske autenticitet i tvil. Tiltaket var uten tvil forståelig i samtidens kontekst, men det sier seg selv at man idag kan ignorere det uten for mange skrump-ler.

Likevel, «klagene» kan gjelde mer essensielle spørsmål. Må den troende da innta en kritisk distanse overfor Magisteriets lære, «velge og vrake»? Som kjent har Den katolske kirke avvist den teologiske gyldigheten av konseptet «dissens» (jf. instruksjonen *Donum veritatis* om teologens kirkelige kall). For bak påberopelsen av retten til dissens – «Magisteriet lærer 'A', men i kraft av min erfaring og min personlige refleksjon, mener jeg i min samvittighet 'ikke-A'» – skjuler det seg en for verdslig og sekulær, utilstrekkelig evangelisert, tilnærming til Kirkens mysterium. Man tenker, litt tilsvarende klassekampmodellen, at (selverklærte) profetiske minoriteters protest mot en institusjonell makt, som per definisjon er stivnet og klamrer seg til sine privilegier, utgjør den dialektiske motor for utvikling i Kirken.

Jeg husker en modig preken av Jean-Marie Lustiger fra da han var fersk erkebiskop av Paris på begynnelsen av 80-tallet. Den var rettet til en gruppe ordensfolk hvor flere av medlemmene var kjent for sine svært kritiske posisjoner overfor Kirken (merk at jeg vokter meg



Med andre ord er alle døpte solidarisk ansvarlig, i Kirken, for det vitnesbyrd som skal avlegges om Evangeliets sannhet.

vel for å si «den institusjonelle kirke», det ville allerede være å anerkjenne motsetningen mellom institusjon og karisma). Første lesning beskrev hvordan Elia ble tatt opp til himmelen og alluderte til profetlaugene som på den tid fantes i Israel (jf. 2 Kong 2). Lustiger forklarte at etter Messias' komme var tiden for profetgrupper definitivt forbi. Spenningen som skinner gjennom i Det gamle testamente mellom profeter, prester og konger, har som sådan ikke lenger noen eksistensberettigelse. Siden alle de troende er lemmer på Kristus, som er prest, profet og konge uløselig knyttet sammen, finnes det ikke tre spesialiserte «klasser» (i dialektisk spenning), men et eneste Guds folk, som i Åndens kraft tar del i Kristi kongelige, prestelige og profetiske embeder. Dette folket er ikke en udifferensiert masse eller en samling individer, men er strukturert ved ordinasjonens sakrament, som sik-

rer Kristus-Hodets aktive nærvær i folkets midte. Grupper som ser seg selv som Den gamle pakts profeters direkte arvtagere og påtar seg en kritisk mi-

sjon overfor Kirkens hyrder, som sidestilles med Israels prester eller konger, bommer altså på det spesifikt kristne i Kirken.

Vanskeligheter

Sant å si er «dissens» i streng forstand – bestemt og offentlig å gå i mot Magisteriets lære i sin tros navn – rett og slett en selvmotsigelse fordi hver enkelts tro tas imot fra Kirken og leves i Kirken. Ingen kan sette seg over Kirken og gjøre seg selv til dommer over henne under påberopelse av en tro mottatt direkte fra Gud.

Når det er sagt, kan – og noen ganger må – en kristen «stille seg spørsmål som, alt etter tilfellene, gjelder hensiktsmessigheten til, formen på eller sågar innholdet i en intervensjon fra Magisteriet» (*Donum Veritatis*, 24). Det kan være at han i sin samvittighet ikke klarer å se

sannheten i en uttalelse fra læreembedet eller anser at hyrdene slår inn på en blindvei på det ene eller det andre særskilte punktet.

Hvordan leve en slik situasjon? Jeg vil her nøye meg med fire bemerkninger.

1. «Ti tusen vanskeligheter utgjør ikke én tvil», sa Newman. Vanskeligheten med å godta et bestemt punkt må aldri innebære at den grunnleggende teologale tilliten til Kirken eller viljen til lojal tilslutning til Magisteriet bestrides.

2. Det er viktig å «relativisere» vanskeligheten. Det vil ikke si å fornekte den, men å sette den i relasjon. Som mgr. Augustine Di Noia skrev i 2013 til medlemmene av det dissenterende prestebroderskapet St. Pius X:

Vi kan ikke fokusere utelukkende på kontroverser. Teologiens vanskelige spørsmål kan bare behandles hensiktsmessig gjennom troens analogi, det vil si syntesen av alt Herren har åpenbart for oss. Vi må se at enhver lære og trosartikkel understøtter de andre, og lære å forstå de indre sammenhengene som finnes mellom hvert av elementene i vår tro.

Å ikke se annet enn kontroverspunktene gjør blind og skaper ubalanse i trosinstinkt.

3. Man bør også, med ydmykhet, beholde en viss avstand vis-à-vis seg selv og ikke presentere sin oppfatning, selv om den skulle være underbygget, som ubestridelig. Man må ikke av hovmod lukke seg inne i sin egen mening, men akseptere å fortsette sin refleksjon, og høre den andres argumenter. Man må si til seg selv at man kanskje ikke ser alle aspekter ved problemet. Dette er holdninger som er uunnværlige for en sunn forstandsetikk generelt og for debatten mellom kristne spesielt.

4. Taushet (på grunn av disiplin, manglende interesse eller andre faktorer) kan noen ganger være en for lettvinnet løsning. Hvis jeg er overbevist om at det står om

Kirkens beste, har jeg plikt til å gjøre mitt synspunkt gjeldende, ydmykt, men bestemt, uten derfor å ty til en malplassert offentlig protest.

Teologen har plikt til å gjøre læreautoritetene kjent med de problemer som en lære i seg selv, begrunnelsene som gis for den, eller måten den presenteres på, medfører. Han vil gjøre det i en evangelisk ånd, med et dypt ønske om å løse vanskelighetene. Hans innvendinger kan da bidra til et virkelig fremskritt ved å stimulere Magisteriet til å fremlegge Kirkens lære på en grundigere og bedre begrunnet måte (*Donum veritatis*, 30).

Å tie ville være en forsømmelse mot kjærligheten.

Som man har forstått: Det finnes ingen «vidunderkur» mot spenningene som kan oppstå i Kirken. De troende slipper ikke unna å stille seg under Kristi blikk, å lytte til hverandre, å verdsette hverandre i respekt for hver enkelts egen karisma og oppgave. Dette er kanskje ikke den mest «effektive» metoden i verdens øyne, men det er slik Kristi legeme, som er Kirken bygges opp i sannhet og kjærlighet, beveget av Den hellige ånd.

Oversatt av Heidi H. Øyma

Fr. Serge-Thomas Bonino OP er siden 2011 generalsekretær i den internasjonale teologikommisjonen i Den katolske kirke.



Å Guds hemmeligheter! Her må vi bare la vår forstand kapitulere og erkjenne at den ikke har evnen til i det hele tatt å forstå Guds storhet. Her gjelder det å huske på hvordan Vår Frue og Jomfru i all sin visdom handlet og hvordan hun spurte engelen: Hvordan skal dette kunne skje? Og da han svarte: Den Hellige Ånd skal komme over deg og Den høyeste kraft skal overskygge deg (Luk 1,34–35), ville hun ikke stille flere spørsmål. Siden hun hadde så stor tro og visdom, forstod hun med det samme at når nå disse to tingene virket sammen, trengte hun hverken å tvile eller å vite mer.

Teresa av Avila: *Betraktninger over Guds kjærlighet*

William Shakespeare.

В Батумском,

А. Плещинский

А. Тарасов

И. Мухоморов



Voltaire

Красовский

А. Пушкин

И. Крылов

Кривошеин

М. Горький

Litteratur

Sigrid Undset fotografert av Ernest Rude mellom 1900 og 1905.
© Oslo Museum | Wikimedia Commons



Hvorfor

blir jeg aldri ferdig med Sigrid Undset?

Først var det *Kristin Lavransdatter*, som på mange måter har fulgt meg gjennom livet. Kransen ble min første store litterære opplevelse. Senere ble det *Husfrue* – sterkest under lesningen da vi var i Skjåk om sommeren, midt i familie- og slektsforpliktelser. Nå – som jeg selv er blitt gammel, er det *Korset*. Og jeg forundres over alt Sigrid Undset visste også om det å være gammel – hun var ennå ikke fylt 40 år!

STE Jeg husker da jeg bestemte meg for å skrive en biografi om Sigrid Undset og kom hjem og sa det til mannen min, Jo Ørjasæter. Han så på meg og sa: Tør du? Og jeg svarte heldigvis: Ja – jeg tør. Senere gikk jeg i hennes fotspor i Roma – og dermed ble jeg slett ikke ferdig med henne – men fikk Roma i tillegg. Som man jo heller ikke blir ferdig med.

Det er ulike sider av hennes diktning og betraktninger som har engasjert meg til forskjellige tider. Jeg opplever henne så forbausende aktuell, uansett hvor jeg selv befinner meg i livet. Hun brukte sitt livs problemer og erfaringer og var modig i debatter og synspunkter. Ikke fordi jeg alltid er enig med henne – langt derifra! Men hvor jeg ikke er enig, virker hun så provoserende at jeg blir engasjert, og det i seg selv er en viktig erfaring og inspirasjon. Jeg skal ta for meg de forskjellige områder hvor Sigrid Undsets liv og diktning har vært særlig viktig for meg.

Barneår og eventyr

Fordi jeg alltid har vært opptatt av barn, gjennom eget liv og i studier, ble jeg betatt av Sigrid Undsets forkynelse av barneårenes betydning og viktigheten av et samliv mellom generasjonene. Her var hun forut for sin tid, som i så mye annet. Den voksne Sigrid Undsets minner fra egen barndom finner vi i selvbiografiene, *Elleve år* og *Tolv år*, og ikke minst i flere av hennes essays. Slik hun blant annet skrev i USA under krigen:

Alle barndommens sanseintrykk, av det vi har følt og hørt, av smak og lukt, den sanse-
lige lykken barnet kan oppleve ved ensomhet
og ved fortrolighet, ved å føle seg kjærtegnet
av sol og vann og jord og gress. Latent i våre
nerver er de der.

Nå er vi opptatt av fars rolle i småbarnas liv. Det visste Sigrid Undset mye om. Hun fortalte om seg selv som små-

jente ute i naturen på tur med far: den lange mannen og den lille småjenta hånd i hånd, hun spurte og han svarte, det var ikke så ofte hun hørte etter hva han sa, det viktige var at han var der – denne store faren – allerede internasjonalt berømt arkeolog, som ville at hun også skulle studere arkeologi når hun ble stor, så kunne hun og far arbeide sammen bestandig. Men det var mor som hver søndag ettermiddag tok eventyrbøker ut av bokskapet og leste høyt fra H.C. Andersens og Asbjørnsen og Moes samlinger. Sigrid Undset skriver i et essay om eventyrenes betydning i barnas utvikling: «Et riktig godt eventyr skal man kunne forstå om igjen, for hvert år man blir eldre og hver erfaring man blir rikere eller fattigere av.» I *Tolv år* leser vi om «det vidunderligste» – det var Pantomimeteatret, Harlekin og Columbine i Københavns Tivoli. Sigrid Undset tok barndommen på alvor, og barna på alvor. Det betydde ikke minst at man skulle gi dem storartede kunstneriske opplevelser. «Alt kulturarbeid er gudskapende», skrev Sigrid Undset. Uansett hvor travelt livet var, brukte hun tid på å være med i eventyrforestilling på Maihaugen, og hun dramatiserte eventyr for sine egne og venners barn. Siden sa hun at det var det morsomste hun hadde vært med på. Det er vel slikt som vi i vår tid ville kalle kvalitetstid med barna.

Natur og mat

Jeg har arbeidet med barnelitteratur i mye av mitt voksne liv. Senere har det blitt mest Sigrid Undset. Men også da kunne jeg gå tilbake til barndom, da jeg i 2005 skrev *Inn i barndomslandet* om ikke bare Sigrid Undset, men også om Selma Lagerlöf og Tove Jansson. Der ble jeg oppatt av hvor intenst opplevelser av naturinntrykk preget Sigrid Undset i barndommen, og dermed all hennes diktning senere. Det var viktig for henne å ta styrke av



Å fortjene sine barns respekt er i virkeligheten foreldres første plikt.

(Sigrid Undset)

naturen og å dele opplevelsene med barna. Hun skrev naturskildringer som vi ikke hopper over og hvor alt stemte, hun var jo nesten ufattelig kunnskapsrik. Fjellet elsket hun fra ungdommen av. Interessant å merke seg at hun i *Kransen* – når Kristin og vennen Arne drar til se-ters, plutselig innfører sin egen fortellerstemme – vekk fra tonen i *Kristin Lavransdatter*, hvor vi ellers konsekvent er i middelalderen, og hun sier: «For det var skog over hele Høvringsvangen den tiden.» Så viktig var dette for henne, her var hennes egne fjelltrakter. Jeg opplever vel Sigrid Undsets diktning som videre inspirasjon til mine egne intense opplevelser i fjell-naturen. Og når vi leser om at «broder Edvin var blitt så rynket bare av å smile til menneskene», tenker jeg – midt i min travle og gamle tilværelse: Hvorfor i all verden skal det nå være så viktig å bli kvitt rynkene og se yngre ut enn vi er?

Det er ofte jordnære skildringer hos Sigrid Undset, som jeg i hvert fall opplever som inspirasjon i mitt eget daglige liv, om mat for eksempel.

Allerede på de første sidene i *Kransen* får vi vite hva liten Kristin spiser til frokost: «Ragnfrid laget også en sur mask av tyttebær og tranebær som Kristin spiste til brødet i stedet for smør i langfasten.» Og videre frem til *Korset*, når Kristin Lavransdatter er død, og Sira Eiliv og Ulf Haldorsson går sammen ut, da sier presten:

Sulten må du vel være – du får bli med bort i ildhuset, Ulf. Takk, jeg har ikke mathug, sa Ulf Haldorsson. Likevel får du nu bli med bort og få mat, sa Sira Eiliv, la sin hånd på hans erme og drog ham med seg. De gikk ut i tunet og nedover mot ildhuset.

I den forferdelige scenen på Haugen, hvor Eline Ormsdatter kommer uventet og hun dør, sier fru Åshild, og jeg føler vel nærmest det er en slags gjenklang av Sigrid

Undsets egen stemme: «Kveldsmat må vi ha, enten det er slik eller slik, og hun øste opp av gryten.» Vår store Undset-forsker Ellisiv Steen skriver i denne forbindelsen: «Sigrid Undset er ikke den som sender sine personer ut i vinterkulde og uhygge på tom mave for spenningens skyld.»

I brev fra Sigrid Undset kan vi lese om at hun bestilte oliven og olivenolje fra Frankrike til seg og til Ingeborg Møller. Hun skriver også om «den vidunderlige italienske maten og vinen – om blekksprutunger og artiskokker og omeletter», og om den italienske hvitvinen som man «aldri blir full og dum av, men bare glad og i stemning». I et essay senere skriver hun: «Mat er gudslån, vin en Guds velsignelse.» Bordfellesskap er viktig.

Foreldrerollen

Sigrid Undset var nådeløs i sine krav til oss som foreldre – slik tolker hun det 4. bud:

Det er ikke foreldrenes rett å kreve du skal hedre din far og din mor, fordi de er far og mor. Men det er foreldrenes plikt å leve slik at deres barn kan hedre dem som de mennesker de er – fordi de lever opp til den standard av menneskelighet som man normalt respekterer som naturens mening med mennesket eller Guds mening med mennesket – det vil si menneskets mening om seg selv. Å fortjene sine barns respekt er i virkeligheten foreldres første plikt.

Og så vet vi jo samtidig at hun selv ikke strakk til – det kan være en trøst. Ingen av oss heller strekker til.

I 1970- og 80-årene ble Sigrid Undset kritisert for å være reaksjonær, for at hun ikke stilte opp i viktige kvin-



Endelig var det noen som skrev om deres dagligliv: de slitne kvinnene fra småborgerskapet eller arbeiderklassen. Dette er for meg, om ikke kvinnesak, så i hvert fall kvinners sak.

nesaker. For kvinnesakens pionerer derimot følte hun ærbødighet, særlig for de som ble latterliggjort, hun husket jo selv fra barndommen at det aller verste var å bli ledd av. Men hun mente at kvinnesaken hadde sporet av underveis. De bedrevitende og egentlig uvitende overklassekvinner som førte det store ord i kvinnekampen, hadde ingen kontakt med alminnelige mødre og husmødrenes hverdag, hevdet hun. Den kvinnefrigjøringen de kjempet for, var en frigjøring på mennenes premisser, og derfor ville den føre til dobbelt arbeid og økte byrder på kvinnene, en dårligere livskvalitet og en nedgradering av kvinners primæroppgave som hustru og mor. I arbeidet med biografien om Sigrid Undset – ikke minst under lesningen av de tidlige samtidsromanene – opplevde jeg at hun driver en kvinne-opplysning vi den gangen ikke hadde maken til, som utvilsomt kunne hjelpe kvinner til bevissthet om

sin egen situasjon. Endelig var det noen som skrev om deres dagligliv: de slitne kvinnene fra småborgerskapet eller arbeiderklassen. Dette er for meg, om ikke kvinnesak, så i hvert fall kvinners sak.

Hun er nådeløs i sine krav

Kvinnen er og blir forskjellig fra mannen i og med sin naturgitte biologiske oppgave og bestemmelse, forkynner Sigrid Undset. Hun ble aldri trett av å understreke slektssammenhengens verdi, familiens kulturdannende betydning og ekteskapets og morsrollens ukrenkelighet. Ingenting er bedre enn en god mor, og ingenting verre enn en dårlig mor, hevdet hun utfordrende. Hun er nådeløs i sine krav til kvinnen – til de gifte kvinner om «en hustrus hensynsløse og ubrytelige troskap. For de lærde og kloke kvinner føler kanskje best at en mann er det naturgitte midtpunkt i en kvinnes liv. Og et midtpunkt går det ikke an å bytte ut eller flytte uten at alt går i styk-

ker.» Sterkt! Og hva krever hun ikke av en mann: «For en kvinne skal gifte seg med den mann som hun kan kalle sin herre. Og ikke med noen av alle de andre» – skrev hun i 1910, i artikkelen *Père Lachaise og Belleville*. Selv var hun da forelsket i en gift mann – på hemmelig kjærlighetsreise til Paris! NEI – Vi går definitivt ikke inn i en nesegrus tilbedelse av Sigrud Undset – tvert imot: til en stadig opposisjon i våre tanker. Men det gjør oss jo levende.

Vi undres: Hvordan våget hun – det familiemennesket hun var oppdratt til å være, og med de store krav til seg selv – å binde seg til denne mannen som kunne forlate familien for halvår av gangen, og med barn hjemme i Norge som var seks, fire og ett år gamle. Det må ha vært den store pasjon hun opplevde i møtet med den voksne, erfarne mannen. Vi kan jo legge merke til at hun lar det være samme alders-

forskjell mellom Kristin Lavransdatter og Erlend Nikulaussøn – tretten år – som det er mellom henne selv og Anders Castus

Svarstad. Det er og blir et eneste stort spørsmål hvordan det måtte være for henne å alltid forkynne ekteskapets ukrenkelighet i hennes egen livssituasjon, som innbryter i et ekteskap hvor det var tre mindreårige barn. Det er ikke den eneste motsigelsen i Sigrud Undsets liv og personlighet. Hun var en motsigelsesfylt personlighet med store spenninger i seg. Kanskje ikke uten grunn at hun skriver i et privatbrev: «Middelalderens betraktningssmåte tiltaler meg mest fordi den har lover for menneskene som de er, og en religion for menneskene som de burde være.» Det er vel noe av alt dette motsetningsfylte som engasjerer oss.

Fra hun er 37 til 40 år er det altså hun skriver *Kristin Lavransdatter* – samtidig en tid da hun måtte erkjenne at den mellomste, småpiken Maren Charlotte, Mosse som hun oftest ble kalt, var psykisk utviklingshemmet. Da har hun flyttet inn i et stort og upraktisk hus på en diger

tomt, Bjerkebæk, og altså forlatt mannen hun var stormende forelsket i i Roma noen år før. Hun var i realiteten alenemor som vi ville sagt i dag. Sigrud Undset visste mye om kjærlighet, ensomhet, slit og strev, store forventninger og tilsvarende voldsomme skuffelser – når den ekte mannen hun valgte seg, ikke var i stand til å være den mannen hun drømte om, og hvem kunne nå det? I hvert fall ikke kunstneren Anders Castus Svarstad.

Sigrud Undset var trett av sin egen tid, av den uforpliktende individualismen og materialismen. Hva ville hun sagt om vår tid! Hun gikk tilbake til middelalderen – i det store middelalderverket *Kristin Lavransdatter* ville hun skrive om tiden før Svartedauden, da gudstroen var levende til stede i menneskers dagligliv, som renningen i veven. Og med elskoven som islaget, mens kirken hadde makt over sinnene.



Ingenting er bedre enn en god mor, og ingenting verre enn en dårlig mor, hevdet hun utfordrende.

Å bli katolikk

En religiøs omvendelse, brå eller gradvis, kan vel dypest sett aldri forkla-

res. Men av hennes egne uttalelser kan vi se noen hovedtrekk i hennes personlige utvikling frem mot det avgjørende skrittet. Allerede fra tidlig i barndommen hadde hun fått en opplevelse av å være noe for seg selv, noe særskilt, egentlig hevet over de andre, og dypt kritisk og skeptisk til de konvensjonelle sannheter, særlig til de statskirkelige vedtatte. Denne kritiske og opposisjonelle holdningen var med til å gjøre henne ensom blant jevnaldrende. Etter noen år som forfatter tilfredsstilte heller ikke samværet med kolleger hennes trang til tilhørighet med likesinnede. Det var bare i den første tiden i Roma at hun tilhørte et kunstnermiljø, og nøt det. Senere møtte hun livets harde realiteter. Først og fremst kom hun til å savne en autoritet overordnet henne selv, noe hun kunne holde for absolutt og sant og som hun ikke kunne sette sin egen vilje og dømmekraft opp mot. Og hun

betrodde seg til den eldre katolske kollegaen, svenske Helena Nyblom:

Det er gått meg slik, eftersom jeg er blitt eldre, at hver gang jeg syntes å stå overfor noe uforklarlig eller meningsløst i livet, forekom det meg alltid sikrere at den katolske kirke, og den alene, hadde en løsning å by på og et svar på alle livsspørsmål, som det kan være behagelig eller ubehagelig å akseptere, men som i alle fall er den eneste, som tilfredsstiller min sans for logikk.

Sigrid Undset hadde gått en lang vei fra den gangen hun hadde skrevet til Nini Roll Anker fra London i 1912 – nygift og lenge før *Kristin Lavransdatter*: «Jeg leter etter et holdepunkt, jeg lengter etter den gamle kirken på klippen som aldri har sagt at en ting er god fordi den er ny, eller god fordi den er gammel, men tvert imot har til sakramente vinen som er best når den er gammel og brødet som er best når det er nytt.» Jeg er ikke selv katolikk, men opplever vel – ikke minst gjennom arbeidet med Sigrid Undset – at en slags nærhet til Den katolske kirken beriker mitt eget liv.

Enfant de Dieu

I romanen *Gymnadenia* fra 1929, hvor forretningsmannen Paul Selmer blir katolikk, bearbeider hun utvilsomt sin egen konversjon. I fortsettelsen, *Den brennende busk*, året etter i 1930, bearbeider hun vel en av sitt livs viktigste erfaringer: å få et handikappet barn, som Sigrid Undset opplevde da hun fikk datteren Maren Charlotte. Og dette var noe av det viktigste for meg å skrive om – som selv har en handikappet sønn. To personer har vært

en slags inspirasjon for meg til å skrive *Menneskenes hjerter*. Sigrid Undset – en livshistorie: Maren Charlotte Undset Svarstad og Dag Tore Ørjasæter.

Johannes, eller Bubbe som han ble kalt i *Den brennende busk*, var frukten av en tilfeldig forbindelse da Paul Selmers hustru Bjørg hadde reist fra ektemannen og levde såkalt glade dager i København. Barnets far forlot henne temmelig raskt, og Paul henter henne hjem igjen og tar barnet til seg som sitt eget. Og så viser det seg at Bubbe er sterkt psykisk utviklingshemmet. Det setter Bjørg Selmer på den tanken at det var hennes utroskap som gjorde Bubbe slik. Det ligger mange århundres tradisjon bak ideen om at ulik uførhet er straff for synd man selv eller forfedrene har begått – straffen i tredje og fjerde ledd. Selv om de ytre forhold er svært forskjellige i boken fra Sigrid Undsets egen virkelighet, og Bjørg Selmer og



«Middelalderens betraktningssmåte tiltaler meg mest fordi den har lover for menneskene som de er, og en religion for menneskene som de burde være.»

(Sigrid Undset)

Sigrid Undset så ulike som to kvinner kan bli, er det vel grunn til å tro at også Sigrid Undset har måttet bearbeide noen av de samme tanker om skyld og straff. Skyldfølelse ligger ofte nær hos mødre til funksjonshemmede barn, for der strekker vi aldri til. Og vi kan bli ensomme.

Pauls Selmers sterke og rasjonelt intellektuelle mor omtaler Bubbe som bytting og vil at han skal anbringes på et pleiehjem, så de slipper å trekkes med ham, som hun sier. Men Paul nekter og går like sterkt i rett med denne tankegangen som med hustruens. Når moren omtaler Bubbe som bytting, er hun tilbake i tradisjonen med å sette handikappede barn ut i skogen. Dermed trekker Sigrid Undset tråden tilbake til en roman tidlig i hennes forfatterskap, fra 1909 da hun bare var 27 år gammel: *Fortellingen om Vigaljø og Vigdis*, der Vigaljø nekter å sette sin ynkelige nyfødte sønn ut i skogen, fordi han er en kristen mann. I essayet fra 1930 skrevet til 900-årsjubileet, om *Hellig Olav – Norges konge*, skriver Sigrid Undset:

«Mot foreldrenes rett til å skille seg av med et uvelkomment barn – en rett som hedninger alltid vil kreve – setter St. Olavs lov barnets rett til livet, fordi det har fått sitt liv av Gud.» Unødvendig å si at problemstillingen er aktuell også i dag.

I Paul Selmer utløste Bubbe alt det beste – som vi har grunn til å tro at Mosse gjorde hos Sigrud Undset. Gjennom Bubbe i *Den brennende busk* fikk hun også demonstrert sin kirkes syn på at det åndssvake og totalt hjelpe-løse individ er intet mindre enn *Enfant de Dieu* – Guds barn. Nobelprisen Sigrud Undset fikk i 1928, gav hun bort i sin helhet, det meste av den til et fond som skulle hjelpe foreldre til åndssvake barn å ha sine barn boende hjemme: Maren Charlotte Undset Svarstads fond. Og dette var i en tid det var innlysende å sende sine åndssvake barn til institusjoner – igjen et eksempel på at Sigrud Undset var langt forut for sin tid.

Maren Charlotte døde en januarmorgen i 1939. Bjerkebæk ble annerledes etter det, for Mosse hadde preget tilværelsen for dem

alle. Livet ville bli enklere for Sigrud Undset. Hun kunne reise bort nå uten å måtte skynde seg hjem igjen, hun skulle ikke mer engste seg for datterens fremtid, hun kunne få lov til å dø. Men hun savnet byrden og skrev til vennene Stina og Fredrik Paasche: «Jeg er jo ikke bare bedrøvet skjønner dere – kanskje det kommer dager da jeg blir meget gla for at Vår Herre har tatt fra meg omsorgen og engstelsen for et så hjelpeløst vesen. Men nu er det vanskelig å venne seg til å være henne foruten.» Og de dager skulle komme et år etterpå, da krigen kom til Norge og Sigrud Undset måtte flykte fra landet på Regjeringsens påbud. Sjansen var stor for at hun øyeblikkelig ville bli arrestert. For den historisk kunnskapsrike og kloke Sigrud Undset hadde kjempet aktivt mot nazismen i tyskspråklige tidsskrift ut gjennom 1930-årene – før de fleste andre så farene ved denne ideologiens menneskeforakt. Nazismen som ideologi gjorde henne forferdet og



Denne kritiske og opposisjonelle holdningen var med til å gjøre henne ensom blant jevnaldrende.

redd for fremtiden. Hennes bøker ble forbudt i Tyskland. Min personlige tro er også at kjærligheten til et så hjelpe-løst barn som Mosse måtte utløse et hat mot en ideologi som vil likvidere mentalt handikappede mennesker.

Det politiske mennesket Sigrud Undset

Sigrud Undset skriver ut fra en enestående opplagthet når det gjelder samtidens aktuelle spørsmål. Allerede i 1931 hadde hun skrevet om «det lille enkelte, ganske almindelige menneskes hellige rettigheter, som er blitt voldtatt og trues med fullkommen knusning like meget av det moderne kapitalistiske system, som av fascistiske og bolsjeviske statsdespotier.» Sannelig var hun også her langt forut for sin tid. I 1936 skrev hun i et essay:

«Den som har sett dypt i den menneskelige natur, har ikke lett for å være optimist, med mindre han kan sette sin lit til noe utenfor det som vi ser av livet.» Og i 1939: «Hvor farlig det er for mennes-

ker å leve der hvor godhet og glede mangler».

Før krigen kom til Norge, mens den raste i Finland, skrev hun til den svenske forfatteren Vilhelm Moberg, som var blitt hennes venn:

Jeg er syk av fortvilelse. Og jeg ber, sammen med andre katolikker, for snarlig rettfærdig fred, men er redd likevel. For rettfærdighet er en farlig ting å be om. Men Finland iallfall må da ha rett – og Hitler og Stalin mangler hver skygge av rett!

Samme år – i 1939 – gav hun tillatelse til at Nini Roll Anker kunne få skrive en bok om henne: *Min venn Sigrud Undset*. Det kostet nok den sky og reserverte Sigrud Undset meget å gi sin tillatelse. Det ble en vakker liten bok, som

kom ut etter freden, i 1946 – etter at Nini Roll Anker var død.

Sigrid Undsets begrunnelse for at venninnen kunne skrive om henne, gir hun i et brev januar 1940:

Verden kan gjerne få vite at jeg har aldri trodd på 'den hellige egoisme' verken for kunstnere eller andre. Individualisme i den forstand at en krever rett til sin egen individualitet på bekostning av andres, tror jeg ikke kan føre til annet enn at det blir lettere for voldsmentalitet å underkue individene.

Sigrid Undset er for meg en stadig utfordring til å følge med i samfunnet og våge å ta stilling. Nini Roll Anker selv gir følgende begrunnelse for å skrive denne boken om venninnen, at da kunne hun få belyst «de vidt forskjellige forhold en kvinnelig og en mannlig skribent arbeider under, de ulike krav som stilles til en kvinne som samtidig er mor, husmor og dikter, og til en diktende mann, og som enda for begges vedkommende kan gi samme lysende resultat».

Krigen ble slutt, Sigrid Undset forlot USA og kom hjem igjen til et Bjerkebæk med savnet av Anders, som ble skutt en aprildag i Gausdal i 1940. Jeg vet få ord som beveger meg så sterkt som essayet *Hjemme på Værskjei*, som hun skrev i USA for Lille Norge Avisen i 1944: «Og skyggene til de unge som hørte hjemme her en gang – som gav sitt liv for landet vårt, som aldri mer skal ferdes i kjøtt og blod på de kjente stiene, ikke stryke innover her på ski, ikke ligge og sole seg under vardene, de kommer til å være der alltid, alltid, som de blå skyggene av skyer som flytter seg over vidda.» Det er vel ikke bare jeg som får assosiasjoner til 22. juli når vi leser dette. Det handler om å leve med sorgen.

Det er underlig å være biograf

Det er underlig å være biograf. Det er alltid å vite mer enn den man skriver om om livet fremover. Da jeg skrev om den voldsomme forelskelsen i Svarstad, Sigrid Undset skrev at hun kunne kysse jorden av lykke, så visste jeg at om noen år var hun utslitt av ham, orket ham ikke mer – den største skuffelsen i hennes liv til da. Og da jeg skrev om at Anders var født i Roma, som var nær ved å dø fra henne den gangen, og lykken over at han overlevde – visste jeg at 27 år etterpå skulle han dø for en tysk kule i Gausdal en aprildag i 1940. Men dette kunne ikke farve beretningen når jeg skrev om Anders, for så lenge han levde, var han Sigrid Undsets lykke. Og jeg visste da jeg skrev om at Mosse ble født og alt så vel og bra ut til å begynne med, skulle denne datteren dø som en hjelpeløs pleiepasient 23 år gammel.

Jeg husker min egen hjelpeløshet da jeg skulle nærme meg å skrive om hennes egen død, for der hadde jeg hverken skriftlige eller muntlige kilder å øse av. Jeg visste at det gikk fort – hun ble lagt

inn på Lillehammer sykehus med nyrebetendelse den 9. juni 1949, og døde dagen etter. Jeg ville vite hvordan været var på Lillehammer denne dagen, og det kunne de fortelle meg da jeg ringte til Meteorologisk Institutt på Blindern: Det var morgensol. Jeg ringte til Katarinahjemmet for å få rede på hva slags bønner søster Xavier bad ved Sigrid Undsets seng på sykehuset denne siste natten i hennes liv. Så kunne jeg skrive:

Det var godt å ha den gamle nonnen ved sengen, med raslingen av rosenkransen i nattestillheten, det litt gebrokne tonefallet: Hil dig, Maria, full av nåde, Herren er med dig, velsignet er du iblant kvinnene, og velsignet er ditt



Først og fremst kom hun til å savne en autoritet overordnet henne selv, noe hun kunne holde for absolutt og sant og som hun ikke kunne sette sin egen vilje og dømmekraft opp mot.

livs frukt, Jesus. Hellige Maria, Guds mor, be
for oss syndere nu og i vår dødstime. Amen.

Vi er mange som husker Kristins død i *Korset*, når Ulf Haldorssøn og Sira Eirik etterpå går ut i tunet, den siste setningen i hele verket *Kristin Lavransdatter*: «Uvilkårlig trådte de begge så lett og nensomt som de evnet på nysneen.» Jeg ønsket å gi en assosiasjon til denne dødssce-
nen da jeg skrev om at Sigrid Undset selv døde, og slik ble det: «Søster Xavier gikk hjem til Bjerkebæk i det va-
kre forsommerværet. Fruktblomster og spirea var som
snedryss i havene. Høyt til fjells lå sneen fremdeles. Si-
grid Undset var alene. Klokken halv elleve fikk hun et
hosteanfall. Og døde.»

Jeg blir ikke ferdig med Sigrid Undset, hennes reflek-
sjoner og diktning og liv. Hun så og skildret menneskene
og samfunnet med bister realisme, men hennes religiø-
se tro reddet henne fra misantropi. Kanskje var det slik
at nettopp de smertefulle erfaringene utdypet hennes
kunnskap og innsikt i de menneskelige kår og derved
beriket hennes fortellerbegavelse. Slik at hun ble i stand
til å skape verker av tidløs verdi.

Artikkelen er basert på et foredrag i Sigrid Undset Selskapet 6. mars 2014.

Tordis Ørjasæter (f. 1927) er professor em. i spesial-
pedagogikk. Forfatter og tidligere litteraturkritiker.

Litteratur:

- Anker, Nini Roll: *Min venn Sigrid Undset* (Oslo: Aschehoug 1946).
Undset, Sigrid: *Artikler og taler fra krigstiden* (Oslo: Aschehoug
1952). Red: A.H.Winsnes.
Undset, Sigrid, *Den brennende busk* (Oslo: Aschehoug 1930).
Undset, Sigrid: *Elleve aar* (Oslo: Aschehoug 1934).
Undset, Sigrid: *Essays og artikler 1930–1939* (Oslo: Aschehoug 2007)
Red. Liv Bliksrud.
Undset, Sigrid: *Et kvindesynspunkt* (Oslo: Aschehoug 1919).
Undset, Sigrid: *Etapper* (Oslo: Aschehoug 1929).
Undset, Sigrid: *Etapper. Ny række* (Oslo: Aschehoug 1933).
Undset, Sigrid: *Fortællingen om Viga-Ljot og Vigdis* (Oslo: Aschehoug
1909).
Undset, Sigrid: *Gymnadenia* (Oslo: Aschehoug 1929).
Undset, Sigrid: *Kristin Lavransdatter. Kransen, Husfrue, Korset* (Oslo:
Aschehoug 1920–1922).
Undset, Sigrid: *Norske helgener* (Oslo: Aschehoug 1937).
Undset, Sigrid: *Tolv år* (Oslo: Aschehoug 2000).
Ørjasæter, Tordis: *Blomstergleder hos Kristin Lavransdatter* (Oslo:
Aschehoug 2006).
Ørjasæter, Tordis: *Inn i barndomslandet. Tove Jansson – Sigrid Und-
set – Selma Lagerlöf* (Oslo: Aschehoug 2005).
Ørjasæter, Tordis: *Menneskenes hjerter. Sigrid Undset – en livshistorie*
(Oslo: Aschehoug 1933).
Ørjasæter, Tordis: *Sigrid Undset og Roma* (Oslo: Aschehoug 1996).
Ørjasæter, Tordis og Jo: *Nini Roll Anker – en kvinne i tiden* (Oslo:
Aschehoug 2000).

Bernt Torvild Oftestad

Livet, loven og nåden i Sigrid Undsets *Kristin Lavransdatter*

Romanen om Kristin Lavransdatter interpreteres her ut fra et rettsperspektiv. Det gir mulighet til å se romanens etisk-eksistensielle tematikk på en annen måte enn i tidligere litteratur.

STE Sigrid Undset mottok Nobelprisen i litteratur for sin ypperlige skildring av menneskers liv i nordisk middelalderen. I 1922 hadde hun utgitt det tredje og siste bindet av det store epos om *Kristin Lavransdatter*. Snart ble romanen oversatt til fremmede språk. Det åpnet for internasjonal anerkjennelse.¹

Det var klart allerede i 1919 at Undset var på vei til katolisismen. Fem år senere ble hun opptatt i Kirkens fulle fellesskap. Konversjonen førte til store endringer i hennes utvikling som dikter. I de monumentale middelalderromanene på 1920-tallet (*Kristin Lavransdatter* 1920–1922 og *Olav Audunssøn fra Hestviken* 1925–1927) lever romanfigurene i et katolsk miljø og har en katolsk horisont for sine liv. Dette var ikke bare et uttrykk for historisk realisme, men reflekter også forfatterens katolske livsorientering. Undset var ikke alene om ha en slik profil. På denne tiden ble den såkalte «katolske roman» utviklet.²

Romanen om *Kristin Lavransdatter* har inntatt en særstilling i Undsets forfatterskap.³ Den er mest lest av alle hennes romaner. Den har også stått sentral innen undsetforskningen og er blitt analysert ut fra ulike teoretiske og metodologiske forutsetninger. Men den er ikke blitt analysert ut fra perspektivet retten i skjønnlitteraturen. En slik metodisk tilnærming kan gjøres ut fra forskjellige vinkler. Juridiske tekster kan underlegges litterær analyse, eller man kan anlegge et rettsperspektiv til forståelse av fiksjonstekster.⁴ I denne fremstilling er det den sistnevnte tilnærming som blir brukt. Kristin Lavransdatters liv og skjebne er innfattet også i en rettslig referanseramme. Men det gis flere rammer – en verdslig og en kirkelig. Oppgaven er å kartlegge dem for å kunne se hvilken funksjon de får når forfatteren skal fremstille Kristins liv og da særlig de eksistensielle og etiske-religiøse utfordringer. Det rettslige lar seg imidlertid ikke skille fra kultur. Og middelaldersamfunnet blir bestemt

av det grunnleggende kulturskifte fra det førkristne til det kristne, en prosess som gikk over lang tid.

Et kvinneliv i en middelaldersk sosio-kulturell kontekst

I romanen om Kristin Lavransdatter gestaltet et kvinneliv under norsk høymiddelalder. Fortellingen om Kristin har flere fasetter. Den er en intens kjærlighetshistorie, en ekteskapsroman, en historisk roman og en *katolsk* roman. Leseren følger en kvinnes utvikling fra fødsel til grav – fra slutten av det 13. århundre til midten av det 14. Hun vokser opp på en storgård i det sentrale Norge, der faren tilhører det lavadelige bondearistokratiet. Kristin blir hustru, mor og husfrue ansvarlig for et stort hushold. Etter ektemannens død vandrer hun til St. Olavs grav i Nidaros, der hun skal avslutte sitt liv i et nonnekloster. Svartedauden, som kom til Norge i 1349–50, rammer også Kristin. I relasjonen til faren Lavrans Bjørgulfson og til elskeren og ektemannen Erlend Nikulaussøn finner vi de drivende motiver i fortellingen om Kristin. Men hun tilhører et videre rom – slekt og familie, og en kulturell, religiøs og sosial verden, der Undset tegner en rekke karakterer. Fortellingen begynner med barndommen hjemme på Jørundgård i Sel i Gudbrandsdalen og fortsetter med samlivet sammen med Erlend på hans ættegård Husaby i Trøndelag.

Det norske middelaldersamfunnet var et germansk ættesamfunn. Men under det 13. og 14. århundre, på den tiden Kristin levde, begynte det å vokse frem en sterke individuell bevissthet. Undset bruker den til å tegne Kristin som et «etisk subjekt», hennes liv blir også en personlig dannelsesprosess.

Den nye bevissthet om eget selv sto selvsagt i spenning til normer og konvensjoner i ættesamfunnet, der plassering i det sosiale og politiske rommet ble bestemt

av fødsel, slektsrøtter og familiens – særlig farens – posisjon i samfunnet. Den biologiske relasjon var viktig, men også den (etiske) kultur som skulle sikre den etablerte sosio-biologiske virkeligheten. Ære var et begrep som på sin måte forbandt biologi og kultur. Ære var noe man arvet fra den familien man var en del av. Man kunne bidra til å styrke eller undergrave dens og dermed egen ære. Ære ble vist og tilkjent innen fellesskapet. Æren var en gave, men også noe man manifesterte og vant ved å vise mot, gavmildhet, veltalenhet, trofasthet og tapperhet i strid. Ære var nødvendig for enhver fri mann som ønsket å delta i det større og videre sosiale og politiske fellesskap. Tap av ære førte til at man ble forkastet av fellesskapet. Tapt ære kunne gjenvinnes, om ikke på annen måte enn ved å satse eget liv. Familiefeider og holmgang (duell) kunne bli resultatet når ære sto på spill, om



Undsets historiske realisme tjener til eksponeringen av de etisk-eksistensielle temaer som bærer hennes karakterer.

man da ikke løste saken ved ikke-voldelige midler. Ved kristningen av Norge ble feider og holmgang forbudt. Æresbegrepet ble nyinterpretet ved utvik-

lingen av en ny adelskultur. Det var ærefull ferd å holde lidenskaper i tømme og leve etter de fire kardinaldyder. I det 13. århundre hadde en slik mentalitet fått sitt gjennombrudd også i Norge, noe som reflekteres i Undsets middelalderromaner.⁵

Tradisjoner og verdier fra det gamle ættesamfunnet levde videre i mentalitet og konvensjoner også etter at kristningen var skjedd. Ulike verdier og virkelighetsbilder bestemte menneskers liv. Undset lar dette konfliktmønster skinne igjennom i fremstillingen av Kristins liv. Her er spenninger mellom tradisjonell mentalitet så vel i forhold til kristendommens nye moralbud som den nye bevissthet om eget selv. Hos Kristin ser vi dette klart eksponert. I forhold til Erlend blir hun drevet frem av sin erotiske pasjon, i skarp konflikt med ættesamfunnets ordninger og normer. Hennes pasjon bringer henne i

konflikt med Kirkens bud og lover. Men i konflikten ligger også persondannelse.

Den katolske kirke var veletablert Norge i det 13. århundre. Kristningsprosessen som begynte som kongelig politikk, fikk sin institusjonelle og organisatoriske avslutning ved at Norge fikk sin erkebiskop i 1152–53 og ble en provins av Den romersk-katolske kirke. Bærende for det nasjonale fromhetsliv ble kristningskongen, *Olav Haraldsson*, som ble helgen etter sin martyrdød i 1030.

I begynnelsen av det 13. århundre kom en rettsreform som samlet alle regionale lover i ett lovverk. Det inneholdt også en *kristenrett* som hadde røtter i den retten som kristningskongen hadde innført. Kristenretten omfatter kirkebygninger og kirkelig administrasjon, og regler for dåp og det kristne livet. Særlig viktig var forbud mot utsettelse av barn, regler for ekteskap, faste, begravelse, søndagsfred og forbud mot trolldom.⁶ Visse saker i kristenretten var også kriminalsaker slik som mened, incest, ekteskapsbrudd, heresi.



Den skapte verden er inflammet av kaosmakter, men for den enkelte er det ikke lett å identifisere dem når de trer frem og gjør seg gjeldende – ofte under skinn av noe annet. På ett felt er det særlig vanskelig: det *erotiske*.

Det erotiske som kaosmakt

Undsets historiske realisme tjener til eksponeringen av de etisk-eksistensielle temaer som bærer hennes karakterer. Slik er det også i fortellingen om Kristin Lavransdatter. Den etisk-eksistensielle tematikk som Undset utvikler, kan vi i utgangspunktet identifisere som en konflikt mellom *kaos* og *ordo*. Ordo er gitt, men er truet av kaosmakter, som representerer en annen og annerledes verden, en ødeleggende verden. Konflikt er grunnleggende for vår tilværelse, metafysisk forankret, men manifesterer seg i det konkrete liv. Som skapte vesener er vi satt inn i et liv ordnet blant annet ved sosiale og

kulturelle mønstre opprettholdt ved konvensjoner og lover. Kirken med sin organisasjon, sin kanoniske rett og sine kristne moralnormer var en del av den ordo som middelaldermennesket levde i forhold til.

Alt som liten pike møter Kristin på sin måte «den andre verden». Hun er med sin far i utmarken. Mens faren og hans følgesvenner hviler, går hun ned til en bekk. Der ser hun plutselig et speilbilde av en underjordisk alvedronning i vannet. Hun er vakker og lokker Kristin, men hun blir livredd og springer til faren. Han blir dypt forskrekket over den fare hun hadde vært utsatt for (*Kransen* 23–25). Alvedronningen symboliserer «den andre verden», den som frister og truer for å drive mennesket ut av den trygge orden. For Kristin manifesterte den seg gjennom overtro og rester av forestillinger fra hedensk tid, som ennå har sitt tak på sinnene. Men den

kan også tre frem på andre måter – i moralsk svik, løgn, vold, mord, egentlig i alle former for revolt mot ordenen – dens regler, lover og autoriteter. Den skapte verden er inflammet av kaosmakter, men for den enkelte er det ikke

lett å identifisere dem når de trer frem og gjør seg gjeldende – ofte under skinn av noe annet. På ett felt er det særlig vanskelig: det *erotiske*.

Etter hvert som Kristin vokser til, blir hennes sinn åpnet for den erotiske livsverden. Den gåtefulle *Fru Åshild*, som av og til besøker Jørundgård, samtaler gjerne med Kristin. En dag sier hun at Kristin har ingen fremtid i hjembygden. Hun burde reise ut og møte flotte, vakre og høviske menn som kvinner har glede av. Kristin synes at Fru Åshild har ansiktstrekk som minner om Alvedronningen fra utmarken (*Kransen* 54–61).

Kristin er allerede underlagt den trygge og gitte ordo når det gjelder forholdet et til det annet kjønn. Det er bestemt at hun skal giftes bort til en av bygdas egne unge

menn. De to familiene har arrangert ekteskapet. Kristins forlovede *Simon Darre* er av god ætt, men ikke noe for øyet – nokså kort og rund. Ingen kvinnes mann. Det er heller ikke noen erotisk følelse som ligger bak dette ekteskapet, men sosiale og økonomiske overveielser typisk for ættesamfunnet. For Simon er det ærefullt å bli gift med *Lavrans Bjørgulfssons* datter, en av bygdas fremste menn og av god ætt (*Kransen* 160).

Kristin skal lære å bli hustru og husfrue. Faren sender henne til et kloster i Oslo. Der kommer den dramatiske vendingen. Den unge og staselige adelsmannen, *Erlend Nikulasøn*, kommer inn i hennes liv. Møtet med ham vekker den erotiske pasjon, og et lidenskapelig kjærlighetsforhold begynner, og hun forlater den sikre og trygge ordo som rådde i barndomshjemmet (*Kransen* 128ff.).

Forholdet mellom dem er et illegalt forhold, siden Kristin alt er festet til en annen. Dette er en opprørsk kjærlighet som ikke kan stanses av konvensjoner, familieband, farsautoritet eller Kirkens bud. Derfor er dette en kjærlighet *uten ære*. Erlend vinner hennes hjerte, men han møter henne i hemmelighet på de mest skammelige steder. Etter hvert blir det klart at hun bærer hans barn under hjertet (*Kransen* 165, 191ff.).

Erlend vil ikke svikte, men gifte seg med henne. Til tross for sin høye byrd har han ikke noe godt rykte. Kan han egentlig noe annet enn å bedåre kvinner? Han kan ikke få henne uten å gå inn i den sosiale orden med dens æreskrav. I utgangspunktet står Erlend sterkt overfor Kristins far og familie, siden han har mektige venner og slektninger og tilhører den høyere adel i landet. Mens Kristins far bare er en lavadelsmann. Det er lite trolig at han vil motsette seg giftermålet. Men Lavrans har sin ære. Han har gitt Simon Darre og hans slekt sitt ord på at Kristin ville bli hans. Å bryte et slikt løfte vil alvorlig svekke Lavrans ære, for Simon har på sin side holdt avtalen. Å gi datteren til en mann med tvilsom fortid er også ødeleggende for ham. Men motstrebende godtar Lavrans giftermålet og holder bryllup for Kristin og Erlend. At Kristin er med barn, vet han ikke, men det blir

snart kjent. I bygda blir det sagt at på Jørundgård setter de brudekronen på en konkubine. Brudekronen er selve symbolet på feminin renhet og jomfruelighet. Datteren har sveket sin far på det skammeligste (*Husfrue* I, 63).

Kaosmaktene utnytter Kristins og Erlends pasjon til å bryte ned ordenen i det menneskelige fellesskapet. De ble endog drevet til å myrde Erlends tidligere elskerinne (frille) Eline Ormsdatter da hun truer med å ødelegge deres kommende giftemål. Liket blir gravlagt i hemmelighet (*Kransen* 252–255). Et mord raserer det sosiale fellesskap og er et alvorlig brudd på Guds bud.

Ekteskapet og gammel orden

For Undset lar ikke livet seg modellere ved reglementer. Hun er ingen moralist. Derfor ser hun i forholdet mellom Kristin og Erlend noe mer og noe annet enn bare lidenskap. Her er noe som transcenderer konflikten mellom lidenskap og moral. For i pasjonen er det også en genuin kjærlighet. De fullbyrder sitt seksuelle forhold uavhengig av ekteskapet og på tross av samfunnets og Kirkens normer. De har begått den alvorligste synd, mordet, for å nå sitt mål. Men de vil kjempe for sin kjærlighet også dens legitimitet. Kristin og Erlend søker å legitimere den relasjon til hverandre som de gikk inn i, ved en «ny lov», som har kommet inn i ættesamfunnet utenfra og som strider mot dets normative sosiale og rettslige mønster. De oppfatter sitt forhold som opprinnelig forankret i et «hemmelig ekteskap» (*Kransen* 156, 161, 174).

For Kirken hviler ekteskapet på to søyler. Den første består i at de to parter bekrefter og fullbyrder sitt forhold ved seksuelt samliv. Den annen søyle er forholdets basis i den *frivillige konsensus* dem i mellom. Ifølge loven skulle deklarasjonen om konsensus presenteres for en prest, vanligvis foran kirkedøren. Det kommende ekteskap ble da *offentlig*, slik at protester mot relasjonen kan komme frem. Under tidlig middelalder ble Kirken konfrontert med germansk og norrøn ekteskapspraksis. I det kollektivistiske ættesamfunn var det ikke rom for

at kravet om frivillig konsensus mellom partene skulle være en nødvendig forutsetning for rett ekteskapsinngåelse. Ekteskapet var en avtale mellom familier, betinget både av sosiale og økonomiske hensyn og med det formål å gi ære til begge familier.

Kirkens oppfatning av ekteskapet ble derfor en provokasjon overfor ættesamfunnet – moralsk, rettslig og sosialt. Stilt overfor denne konflikt fant man i Kirken det rett å introdusere ordningen med det *hemmelige ekteskap*. Om ikke-gifte personer levde sammen seksuelt og gjensidig lovte hverandre troskap ved håndslag og ved å utveksle gaver, bedømte Kirken denne «ekteskapspakt» som legitim. Erlend og Kristin hadde gått inn i et «hemmelig ekteskap» og oppfylte de ytre forutsetninger for en slik pakt.

Undset hadde kunnskap om middelalderens «hemmelige ekteskap», og hun var også innforstått med hvor kontroversiell denne ordningen var – også i Kirken. Når Kristin drøfter dette tema med Gunnulf, Erlends bror, som er prest, blir dette klart. «Hemmelige ekteskap» var et konfliktpunkt mellom Kirken og kongemakten gjennom hele det 13. århundre. Tridentinerkonsilet, ved midten av det 16. århundre (1545–1562), avskaffet denne ordningen.⁷

De synder Kristin hadde gjort seg skyldig i, var først sviket mot faren. Hun hadde trosset hans autoritet som far og alvorlig krenket hans ære. Den andre og virkelige store synden var hennes medvirkning ved drapet på *Eline Ormsdatter*, Erlends tidligere frille, som prøvde å ødelegge fremtiden for Kristin og Erlend. Begge synder krevde oppgjør og bot. Hun blir forsonet med sin far. Men for å gjøre bot for mordet på Eline Ormsdatter, må hun reise til biskopen i Nidaros. Men gjennom sin synd, som ble næret av lidenskapen, ble imidlertid Kristin et *voksent* menneske, målrettet og med en selvfølelse som kom til uttrykk i hennes vilje. Hun ville ha Erlend. Hennes vilje og selvfølelse kommer særlig klart frem da hun konfron-

teres med Eline. Hun forlanger av Erlend at han velger mellom Eline og henne. Kristin var helt innforstått med at det som deretter skjedde, var et mord. Metafysisk sett lå synden i det at hun hadde gitt seg kaosmaktene i vold. På den måten ble hun også adskilt fra fellesskapet. For Kirken var denne synd et kriminelt brudd med kanonisk rett forankret i det femte bud. Selv om dette også hadde gjort henne til en moden og bevisst person, hadde hun gitt seg inn under det ondes herredømme. Mordet ble etterfulgt av den skammelige ferd å bære brudekronen med et barn under hjertet.

Det var Kirken som alene kunne fri henne fra de onde maktene, forsonne henne med Gud og fellesskapet. Kirken hadde sitt *botssakrament* som gav gjenopprettelse av det som var ødelagt, kraft til et nytt og annet liv.



Veien til den mystiske likedannelse med Kristus ligger nå foran henne.

Boten

Kirken var både formidleren av nåden gjennom sakramentene og det rett-

sinnstitutt som forvaltet Guds lov. I botens sakrament kommer denne dobbelthet særlig klart til uttrykk. Den katolske presten forvalter botssakramentet ved å ta imot syndsbekjennelsen og bedømmer den botssøkende for få klarhet i om de nødvendige forutsetninger er oppfylt for å kunne meddele absolusjon, som gir forsoning med Kirkens fellesskap. Dette blir fulgt av «reparasjon» av de skader synden har gjort ved å gjøre gode gjerninger som skriftefaren har foreskrevet.

Boten er et sakrament som er instituert av Kristus for å gi tilgivelse for synd gjort etter dåpen. Tilgivelsen blir gitt ved prestens absolusjon til dem som i sorg bekjenner sine synder og som lover å gjøre opp for dem. Nåden som blir meddelt, frigjør fra syndens skyld, også om synden er en dødssynd fra den evige straff. Den botferdige bekjenner synden for en rett ordinert prest som er gitt fullmakt til rettsutøvelse ved nøklemakten, det

vil si den myndighet til å tilgi synd som Kristus gav sin Kirke.⁸

Kristin går inn i botsprosessen. Hennes synds-erkjennelse består ikke i frykten for syndens onde konsekvenser. Hun bærer på en reel sorg over å ha forbrutt seg mot både Gud og mennesker. Etter å ha båret frem sin førstefødte, Nåkkve, tar hun den lille gutten med seg og begynner på botsgangen til Nidaros.

Det viktigste for Kristin er å få absolusjonen fra biskopen. Men i St. Olavs kirke i Nidaros, der kristningskongen hviler i sitt helgenskrin, får hun ved en visjon av St. Olav fordypet sin innsikt i det hun har gjort. Mens hun kneler ved helgenskrinet, møter hun kristningskongen i et syn. Han hadde gitt sitt liv for at folket skulle lære Kristi lov. Kristin skjeller under hans blikk når han sier: Nord i bygden din Kristin, der hvilte jeg da mine egne landsmenn fordrev meg fra mitt kongedømme, fordi de ikke ville holde Guds bud. Er ikke en kirke bygd på det sted? Kom ikke kyndige menn for å lære deg Guds ord? Du skal ære din far og din mor. Du skal ikke slå i hjel. Gud hjemsøker fedrenes synder på barna.

Jeg døde for at du skulle lære kristendom. Har ikke ordene blitt gitt også deg, Kristin. Ja, ja, min herre og konge, svarer Kristin. Har du glemte det? spør St. Olav. Hvor er de gjerninger som på Dommens dag skal bære vitnesbyrdet om at du er et lem på Kristi kirke?

Kristin innser at det gode hun hadde gjort, var på grunn av det andre hadde gjort for henne. Men det onde hun hadde gjort, var noe hun selv hadde fått i stand. Hun har ingen unnskyldning. Hun protesterer ikke mot kongens anklager, men innser sin skyld. Og hun ber St. Olav om hjelp slik at hun ikke vender seg bort fra Gud igjen: St. Olav, be for meg (*Husfrue* I, 131).



Hvem vil være så uvettig ikke å godta smerte og prøvelser om det er veien til den trofaste brudgom som venter med åpne armer med et blodig bryst som brenner av kjærlighet.

Når Undset bruker St. Olav og hans kristningsverk, hans lov og martyrium, som en læring til bot, blir den rettslige og den politiske dimensjon ved kristningen transcendent. Først og fremst fordi Olavs lov inneholder Guds Ord forvaltet av Kirken ved forkynnelse, opplæring, disiplin og veiledning. Gjennom Kristins synderkjennelse blir Olavs kamp for å innføre Guds lov og opprette en kristen kirke i landet en motivering for et liv i fromhet. Denne objektive historiske forutsetning blir hos Kristin tatt personlig inn i hennes religiøsitet.

Katolsk lære og liv har et rettslig aspekt. Guds lov er både kilde til og opprettholderen av menneskelig liv. Loven er gitt både i den naturlige og den positive, menneskelige lov. Kirken er styrt etter den kanoniske lov som er gitt med åpenbaringen i skrift og tradisjon. Det er det sakramentale livet i Kirken lovene først og

fremst skal verne og sikre. For det er ved sakramentene den fornyende nåde formidles, den som leder mennesket til hellighet og til sist del i guddommelige liv.

Undsets fortelling om Kristins religiøse og personlige utvikling har to grunntemaer. Det første er konsentrert om botens sakrament som inngang til et nytt liv og oppbrudd fra det gamle. Det andre er konsentrert om hennes *mystiske* tilegnelse av nåden som leder mot å bli Kristus lik, en likedannelse som gis på skjult og mystisk vis – først og fremst ved alterets sakrament.

Veien i mystisk fellesskap med Kristus

Erlend dør (ved en misforståelse) under en konflikt med bygdefolket. Hennes ekteskap med Erlend har gått igjennom flere tunge kriser. Han var utro, han forsømte gjerne familien, var for fornem til å bære arbeidets byrde. Til tross for vansker og konflikter sto Kristin ved hans

side. Hun ville forbli hans, slik hun minnes første gang de gav seg hen til hverandre. Selv oppe i årene kan den gamle lidenskapen flamme opp mellom dem. Den dype hengivelse forblir. Når Erlend dør, er det som ilden slukner i Kristins liv. Ved Erlends død blir hennes liv dramatisk endret. Kristin er ikke lenger husfrue, men enke. Det åpner for den siste fase i hennes liv. Et liv under *korset*. Veien til den mystiske likedannelse med Kristus ligger nå foran henne. Den har ligget der som en mulighet helt siden hun som liten pike besøkte domkirken i Hamar og så glassmaleriene av helgenene, både menn og kvinner, så vel av Jomfru Maria som av Kristus.

Den omvandrende fransiskanermunken *broder Edvin*, som stadig har dukket opp i Kristins liv, pekte på helliggjørelsens vei, og på sin måte veiledet han henne mot det høyere mål. Edvin representerer den oververdslige nåden som kan løfte henne over denne verden. Kristin har på et vis vært hans elev, og han hadde det håp at hun ville ha ofret brudekronen for å motta en helt annerledes og uforgjengelig krone, gitt med nonnesløret. Livet ble ikke slik. Men nå i dets siste fase, som enke, erfarer hun den åndelige utvikling som Edvin hadde ønsket for henne.

Den andre som har hjulpet Kristin til å gå helliggjørelsens vei, er Erlends bror, Gunnulf, som hun ofte har rådført seg med om åndelige ting. Gunnulf gir henne del i den åndelige visdom som hennes liv skulle komme til å prege hennes liv. Den tegner det rette forhold mellom *natur, lov og nåde*. Viktig for å komme i et rett forhold til livet.

Gunnulf er prest i Nidaros, og Kristin får et nært forhold til ham da hun blir husfrue på Husaby, Erlends ættegård i Trøndelag. Gunnulf forstår hennes åndelige behov. Og han underviser henne om menneskenes skjeb-



Hun fremstiller et kvinneliv i nær sagt alle dets aspekter og det med stor historisk og teologisk fagkunnskap og den dikteriske intrusjon som gjør at Kristins liv fremtrer med en «realisme» som avdekker allmennmenneskelige dimensjoner ved våre liv.

ne og virkningene av Adam og Evas fall. I sine sjeler svek de sin herre, som deres kropper svek sin herre som er sjelen. Men Gud kom for å redde den falne menneskehet ved å bringe hjelp ved sin nåde. Kristin har vansker med å gripe dette, for hun forstår ikke sin egen vilje, og hun ber Gunnulf om hjelp. Han ber henne åpne sitt hjerte for Guds kjærlighet og elske ham av hele sitt hjerte. For Guds kjærlighet overgår all menneskelig kjærlighet. All annen kjærlighet er bare som et gjenskin av himmelen i vannspeilet i søledammene om høsten. Menneskelig kjærlighet er slik en refleks av den guddommelige kjærligheten. Men Guds brennende kjærlighet er både lik og ulik menneskelig kjærlighet. Om mann og kvinne holder fast ved at deres kjærlighet er en speiling av den guddommelige, da vil de kunne juble over sin kjærlighets skjønnhet og hindre at de synker ned i søledammen slik at grumset virvles opp.

Gunnulf holder frem at det alltid har vært konflikt mellom sjel og legeme om hvordan kjærligheten skal leves ut. Det er derfor man har ekteskap og brudemesse, slik at mann og kvinne kan få hjelp til å leve slik at ektefolk og foreldre, barn og husfolk kan bistå hverandre på veien mot fredens hjem. Livet i nåden overgår og er høyere enn det som lov og ordning kan frembringe. Her står vi overfor det liv helgenene virkeliggjør i lidelse og nød, ja, endog ved martyrium.

Det beste bilde på den guddommelige kjærlighet er kjærligheten mellom *brud og brudgom*. Hvem vil være så uvettig ikke å godta smerte og prøvelser om det er veien til den trofaste brudgom som venter med åpne armer med et blodig bryst som brenner av kjærlighet. For Gunnulf er Guds kjærlighet så uimotståelig at ikke noe kan hindre den i å nå målet, som er brudgommens, Kristi, forening med bruden som er sjelen. Ingen kan motstå denne kjærlighet, for når all motstand mot Gud er borte,

det som da blir tilbake, er lengselen etter Guds kjærlighet lik stålknagler som blir igjen i asken når bålet er brent ut. Gunnulf spør om noen sjel vil bli tapt for evig. Det er denne kjærlighet Kristin vil kunne erfare. Hun bør ikke nøye seg med noe mindre enn den kjærlighet som er mellom Gud og sjelen (*Husfrue* I, 137–185).

Kristin er både redd og tiltrukket av en slik utfordring. Men det er først i den siste fase av livet, under hennes vandring til Nidaros for å finne sin plass i klosteret, at hun for alvor begynner å vokse inn i den guddommelige kjærligheten. Hun går inn i et liv etter Kristi mønster. Han som er den inkarnerte Guds Sønn, som er ett med mennesket i sin lidelse og død. Gjennom sin lidelse og sitt kjærlighetsoffer på korset forsoner han mennesket med Gud og gir delaktighet i guddommelig liv.

Det mystiske forholdet mellom Gud og menneske blir tolket ved bryllupet som analogi. Det er inkarnasjonen av Sønnen, hans død og oppstandelse, som gjør dette forhold til Gud og erfaringen av ham mulig. Det kristne livet består i å bli Kristus lik gjennom et sakramentalt forankret liv ved dåpen (Rom 6,1), realisert i pakt med det inkarnatoriske ideal apostelen Paul har tegnet (Fil 2,2ff.). Når Kristin drar til Nidaros for å finne sitt siste hvilested i nonneklosteret, går hun sammen med andre pilegrimer. Hun går inn i rollen som en fattig enke og oppgir den ære som ætt og tidligere verdighet som mektig husfrue kunne ha gitt henne. Hun er en av de fattige, vanføre og usle som er på vei mot helgenkongens sted (Korset II, 186–189).

Sammen med nonnene går hun inn i den selvhengivende tjeneste for de syke og døende ofre for Svartedauden som nå raser. Til sist rammes hun selv av pesten. Alt har hun gitt til klosteret, som skal ta hånd om henne. Hun har bare beholdt korset hun fikk av faren og bruderingen fra Erlend. De symboliserer de fundamentale relasjoner i livet, som også har bestemt hennes skjebne. Korset hadde faren gitt henne til beskyttelse rett etter at hun hadde sett alvedronningen. Bruderingen var fra den hun hadde elsket siden hun møtte ham som blotten-

de ung kvinne. Ringen hadde viet henne til et liv i ond og godt. Hun hadde knurret og rast, men hadde elsket det, og tungt var det å gi det fra seg og tilbake til Gud. Da ringen var tatt av, sto Jomfru Marias merke, bokstaven M, igjen som et avtrykk i huden. Hun ville dø før det forsvant.

Gud hadde øst sin kjærlighet over henne, og noe av den hadde blitt i henne – til tross for hennes egenvilje og jordbundethet. Kjærligheten hadde båret frukt og var ikke blitt lagt øde av elskovens heteste brann. Maria-merket viste at hun hadde vært en Herrens «tjenestekone», vrang og utro i sitt hjerte og uten tålmod. Men Gud hadde holdt fast ved henne. Kort før dødsøyeblikket fikk hun del i Ham som var hennes Herre og konge, båret til henne på prestens viede hender (Korset II, 248ff.).

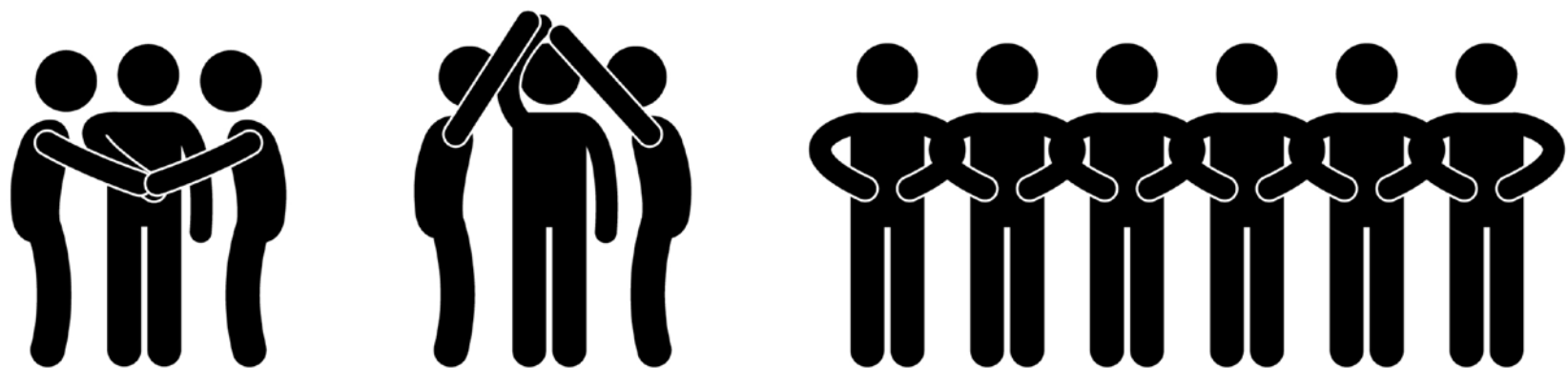
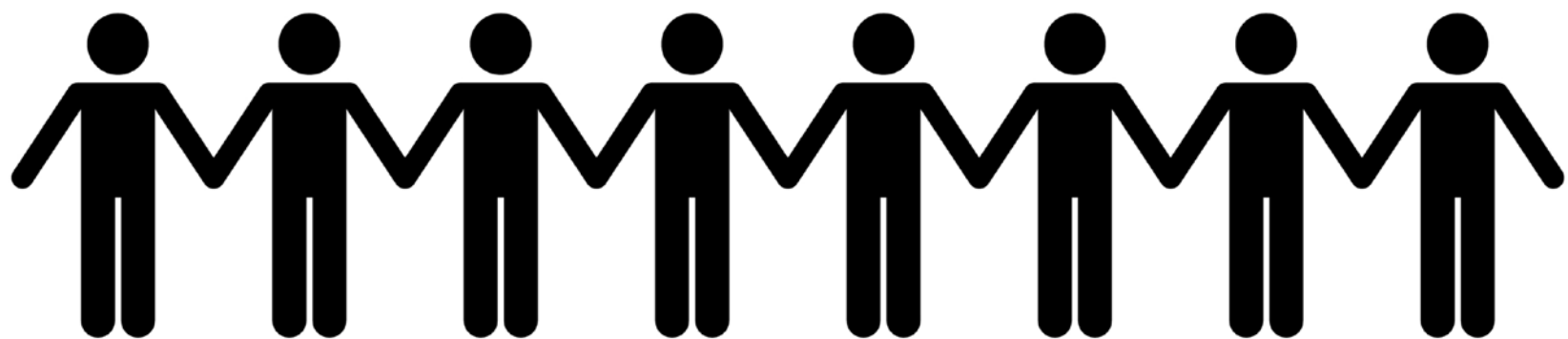
Lov og nåde er de to grunnleggende forutsetninger for fremstillingen av Kristin Lavransdatters liv. Lov og nåde er relatert til hverandre på forskjellige måter. Bruddet på loven både i det sosiale fellesskap og i Kirken gir skyld og behov for nåde. Bare Kirken kan gi nåden, og den leder til et liv som oppfyller alle lovens krav, men mer enn det. Den leder inn i kjærlighetens mystiske fellesskap med Gud i Kristus gitt ved delaktighet i hans legeme og blod.

Undsets epos om Kristin Lavransdatter reflekterer den middelalderske katolisisme. Ja, katolsk tro i alminnelighet. Men fortellingen om henne er noe helt annet enn en demonstrasjon av katolsk dogmatikk. Hun fremstiller et kvinneliv i nær sagt alle dets aspekter, og det med stor historisk og teologisk fagkunnskap og den dikteriske intrusjon som gjør at Kristins liv fremtrer med en «realisme» som avdekker allmennmenneskelige dimensjoner ved våre liv.

Bernt Torvild Oftestad (f. 1942) er professor emeritus i europeisk kulturhistorie ved Det teologiske menighetsfakultet i Oslo.

Noter

- 1 To oversettelser til engelsk av *Kristin Lavransdatter. Kransen* ble publisert i 1922–23: *The Garland. Kristin Lavransdatter*, Gyldendal, London 1922; *The Bridal Wreath*, Grosset & Dunlap, New York 1923. En oversettelse til tysk: *Kristin Lavransdatter*, Rütten & Loening, Frankfurt am Main, fra 1926–27
- 2 Joseph Pearce: *Literary Converts. Spiritual inspiration in an age of unbelief* (Ignatius Press, San Francisco 1999).
- 3 *Kristin Lavransdatter. Kransen* Kristiania 1920; *Husfrue*, Kristiania 1921; *Korset*, Kristiania 1922. *Sigrid Undset: Middealder-romaner I–V*, (Aschehoug, Oslo 1949) er lagt til grunn for fremstillingen og referansene i teksten.
- 4 James Boyd White: *The Legal Imagination* (The University of Chicago Press, Chicago and London 1985); Arild Linneberg 12 ½. *Tale om litteratur og lov og rett* (Gyldendal Norsk forlag, Oslo 2007).
- 5 Bernt T. Oftestad: *Sigrid Undset. Modernitet og katolisisme* (Universitetsforlaget, Oslo 2003) s. 165–169.
- 6 *Magnus Lagabøters Landslov* (Universitetsforlaget, Oslo 1979).
- 7 Rudolf Weigand: *Liebe und Ehe im Mittelalter* (Keip Verlag, Goldbach 1998); Arnold Angenendt: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997), s.261–289.
- 8 Catholic Encyclopedia, <http://www.newadvent.org/cathen/11618c.htm>



Samfunn



Da Midtøsten ble deinkarnert

Jeg visste ikke at jeg besøkte en kirke som sto foran undergangen da jeg besøkte Syria og Irak for vel 15 år siden.

STE Tre notisbøker har ligget i skrivebordskuffen min i mange år. Da jeg tok notatene, trodde jeg de skulle bli til en bok. I stedet er de blitt et minne om noe verdifullt som har gått tapt: De kristne samfunnene i Syria og Irak.

– Vi har levd sammen i fred i 1000 år, men plutselig kan muslimene endre seg og se på meg som en vantro de ikke kan leve sammen med, sa Samer Laham, en nøkkelperson i Midtøstens kirkeråd, da jeg traff ham i Damaskus i 2003. Da jeg traff ham fire år tidligere, hadde han bare snakket om hvor godt forhold det var mellom muslimer og kristne i Syria. Nå hadde det sneket seg inn en forutelse hos ham om hva som kunne komme.

Mellom mine to besøk i Damaskus lå 9. september 2001. USA truet med invasjon i Irak. På fjernsynet i muslimske land hadde det dukket opp predikanter som preket hat mot kristne. Men at den eldgamle kristne kirken

skulle bli revet i stykker i løpet av ti år, var det ingen av oss som kunne forestille seg.

Den rette gaten

Jeg møtte Laham i den gresk-ortodokse kirkens moderne gjestehus noen steinkast fra Den rette gaten, der en blindet Saul kom vaklende for å bli døpt av Ananias for 2000 år siden. Allerede da, noen år etter Jesu korsfestelse, var det en menighet i Damaskus.

– Dette er kristendommens vugge. Dere i Vesten ser bare dere selv. Men Jesus ble ikke født i Roma eller Amsterdam. Kristendommen kom til dere herfra, sier patriark Hasim. Han er en liten mann i grå prestekjole. På veggen henger et langt mer imponerende bilde der han har fulle pontifikalier, for han er overhode for alle gresk-ortodokse i Levanten og tituleres patriark Ignatius IV av Antiochia og Hele Østen. Vi er i 1999, og patriarken målbærer en advarsel.

– Hvis kristendommen forsvinner herfra, er kristendommen de-inkarnert. Hvis ikke vi er her, blir evangeliet bare en bok. Da blir troen en abstraksjon, sier han.

Nå er Hasim død. Han døde av slag i Beirut i 2012, men hadde rukket å se begynnelsen på slutten for de kristne i Syria. Ante han at han talte profetisk den gangen?

Hasim var ikke den eneste patriark av Antiokia. I 1999 skulle jeg sammen med kollega Johannes Morken møte den syrisk-ortodokse patriarken. Vi lette etter patriarkatet i de trange smugene nord for Den rette gaten. Mot oss kommer en mann med turban, prestekjole og bispestav, og det er naturlig å spørre ham om veien. Det viser seg å være patriarken selv. Han skal bare en snar- tur bortom sin gode venn Hasim, og ber oss vente til han kommer tilbake.

Kirkehistorie

Jeg aner kirkehistorie av store dimensjoner. Den syrisk-ortodokse og den gresk-ortodokse kirken skilte lag etter kirkemøtet

i Kalkedon i 451. Det var den første store kirkesplittelsen, med gjensidige anklager om vranglære og gjensidig ekskommunikasjon. Det vestlige flertallet forfulgte i århundrene etter det østlige mindretallet, noe som preget kirkesituasjonen i Irak og Syria for alltid.

– Hasim og jeg er enig om at splittelsen var en misforståelse. Det var bare politikk. Vi har den samme tro, vi er to familier i den samme kirke, sier Hans Hellighet patriark Ignatius Zakka I Iwas, også han patriark av Antiokia og Hele Østen. Men ikke bare det. Han er assyriernes pave, overhodet for alle assyriske kirkesamfunn i hele verden. Han har tre millioner sjeler i India, en frukt av den syriske kirkens misjonsinnsats for tusen år siden. Og han har ansvaret for menigheter i Canada, Argentina og Södertälje.



– Dette er kristendommens vugge. Dere i Vesten ser bare dere selv. Men Jesus ble ikke født i Roma eller Amsterdam. Kristendommen kom til dere herfra.

Han er ikke bare venn av sin patriark-kollega Hasim, men også av stormuftien av Syria. «Jeg har preket i moskéen hans», forteller han.

– Kommer du hit i julen, vil du se at muslimene feirer jul med oss, akkurat som vi kristne deltar i markeringen av Ramadan, fortalte han den gang.

Arameisk

Jeg skulle møte patriarken igjen fire år senere, i den syrisk-ortodokse kirkens presteseminar i Sednaya noen mil nord for Damaskus. Det var i kveldingen jeg sa takk for meg til sjåføren jeg hadde haiket med og banket helt uanmeldt på porten. Jeg ble ikke bare sluppet inn, jeg ble invitert til å bli så lenge jeg ville. Jeg fikk et lite rom til disposisjon og en hyggelig svensk prestestudent som følgesvenn. Han geleidet meg gjennom forelesningene i liturgi, som selvsagt foregikk på arameisk.

Arameisk er den syriske kirkens latin. De har holdt på språket som Jesus og disiplene snakket som kirkespråk. Men for ti år siden fantes det også lokalsamfunn der man snakket arameisk som dagligspråk. Ett av dem var Maloula – noen mil nord for Sednaya.

Maloula står på UNESCOs verdensarvliste. Det er – eller var – en utrolig vakker by. Pastellfargede hus klamrer seg til den stupbratte fjellsida. Til høyre ser vi et kirketårn, det er bygget ved en av verdens aller eldste kirker. Selve kirken er i en hule i fjellet, og der inne er det en kilde som tilskrives den hellige Tekla, en elev av Paulus, som søkte tilflukt her mot sine forfølgere i det første århundret etter Kristus.

Det er lang kø av mennesker som vil drikke av det hellige vannet, som øses opp av en liten jente fra klosteret. De aller fleste er muslimer. Hellige steder er hellige

for alle, og vannet her er undergjørende enten man er kristen eller ei.

Akkurat slik var det også i klosteret oppe i fjellet i Sednaya, der muslimske kvinner overnattet foran ikonet av jomfru Maria. Det skal være malt av selveste evangelisten Lukas og skal kunne hjelpe barnløse kvinner.

Assyrisk

Høsten 2013 erobret den islamistiske al Nusra-fronten Maloula. Nonner ble tatt til fange, det var rykter om folk som ble tvunget til å omvende seg, og resultatet var at de fleste kristne rømte. Den syriske hæren fikk sammen med Hizbollah til slutt tatt byen tilbake våren 2014. Hvordan den ser ut etter de kraftige artillerikampene, der opprørerne også rullet eksplosiver ned på byen fra toppen av fjellet, har jeg ingen informasjon om. Men alt tyder på at historien er over for dette eldgamle kristne samfunnet, og for det siste arameiske lokal-samfunnet.

Den assyriske kirkens viktigste by var Aleppo, Syrias største by, med sin fantastiske souk og citadellet som kneiser over hustakene. I den store og lyse syrisk-ortodokse kirken lyttet jeg fascinert til liturgien. Den lignet ikke noe annet jeg har hørt. Det skal være den eldste kjente kristne liturgien, og den har vært brukt helt siden 300-tallet – praktisk talt uforandret.

Dette får jeg vite dagen etter, da erkebiskopen av Aleppo, Ioannas Ibrahim, overrekker meg et eksemplar på sitt støvete og rotete kontor. Han har nylig besørget ny opptrykking av den eldgamle liturgien.

De assyriske kristne i Aleppo har for en stor del sine røtter i det gamle kristne senteret Edessa, som i dag ligger i Tyrkia. De kristne rømte fra Edessa på slutten av 1800-tallet på grunn av tyrkisk utryddelsespolitikk.

Mange av dem havnet i Aleppo, hvor de da jeg besøkte byen i 2003 telte 25.000.

Men enda flere av de kristne i Aleppo var armenere. Det tyrkiske folkemordet for hundre år siden førte til at mange fant veien til Aleppo, hvor det helt fra middelalderen hadde vært et betydelig innslag av armenske kirker.

– Vi tenker ikke på framtida. Det holder med nåtida. Jeg er ikke optimistisk med tanke på det som kommer, sa Boukhara Moussa Oghli, som var pastor i en evangelisk armensk menighet i Aleppo.

Syndebukker

Men hvor ille det skulle bli, ante han nok ikke. Nå har kampene om Aleppo vart i fire år. Regjeringsstyrkene og

de islamistiske opprørerne holder hver sin del av byen, og de bombarderer hverandre – og ikke minst sivilbefolkningen – hver dag. Store deler av byen er ødelagt. Mange, også

kristne, bor der fortsatt. Noen fordi de ikke makter å flykte, noen fordi de ser det som sin oppgave å tjene befolkningen.

Erkebiskop Ioannes Ibrahim ble kidnappet av islamistene for tre år siden. Ingen vet om han fortsatt er i live.

– Vi kristne får skylden for at USA og andre vestlige land kriger mot oss. Muslimene sier at det er kristne land, og at vi sikkert er med på det, sa en irakisk biskop jeg møtte i 2002. Han snakket med meg på betingelse av at han fikk være anonym.

Vi møttes på gangen i en konferanse for kristne ledere i Bagdad, og når han ville holde lav profil, var det nok mest på grunn av at han også ytret seg kritisk om Saddam Hussein. Han fortalte at regjeringen akkurat nektet



– Hvis kristendommen forsvinner herfra, er kristendommen de-inkarnert. Hvis ikke vi er her, blir evangeliet bare en bok. Da blir troen en abstraksjon.

ham å publisere en bok fordi han hadde skrevet at Jesus er Guds sønn.

Dette var før flyene hadde brast inn i tvillingtårnene, og før George W. Bush truet med å angripe Irak. Men Vesten hadde allerede i ti år vært i krig med Irak. Kri-gen ytret seg i bombetokter mot bruer, kraftstasjoner og lignende viktig infrastruktur. Og i sanksjoner som gikk hardt ut over sivilbefolkningen. Et besøk på et sykehus med utrangert utstyr og nesten tom medisinbeholdning gjorde inntrykk. Jeg måtte kjøre gjennom ørkenen fra Jordan for å komme til Irak, fordi flytrafikken var blokkert.

35 års krig

Irak har faktisk hatt sammenhengende krig i 35 år. Store deler av befolkningen har aldri opplevd annet enn krig. Det begynte med Saddam Husseins angrep på Iran i 1980.

Jeg traff en veteran fra krigen mot Iran utenfor kirken i Karakosh, en kristen by på Ninivesletta ved Mosul. Han fortalte at han ble tatt til fange av iranerne. Alle de kristne fangene var plassert i den samme cella, fordi de stadig ble utsatt for press for å omvende seg til islam. En natt kom et jordskjelv, som fikk fengselet til å rase sammen. Mange fanger ble drept. Men veggen der de kristne hadde hengt Bibelen, ble stående, og derfor overlevde alle de kristne.

Han var overbevist om at det var Gud som hadde reddet ham. Men hvordan har det gått med ham og familien nå, tro? I fjor erobret IS Karakosh, og byens 50.000 kristne innbyggere rømte, de fleste til de kurdiske områdene.

Karakosh

På bussen til Mosul fra Karakosh traff jeg søster Mariam, en spinkel kvinne i den enkle blå drakten til «Jesu små

søstre». Da hun var tenåring, fikk hun en gang spørsmålet om hvorfor hun var kristen. «Fordi far er det», svarte hun. Men spørsmålet fikk henne til å lete etter svaret. Hun leste både Bibelen og Koranen.

«Etter hvert skjønte jeg at Bibelen ikke bare var gamle historier, men at jeg kunne møte Jesus der og få et forhold til ham i hjertet mitt», fortalte hun. Hun ble sykepleier fordi hun ville vise Jesu kjærlighet i praksis. Jeg lurte på hvor hun er nå, etter at IS har erobret Mosul.

Mosul var sentrum i et område der de fleste irakiske kristne bodde. Mange tilhørte den kaldeiske kirken, en av de ortodokse kirkene som hører inn under paven i Roma. Men mange var også assyrere. I Mosulområdet var det ikke noe skille mellom disse kirkene. Folk gikk gjerne i gudstjeneste i dem begge.

Mosul ligger på begge sider av Tigris, som flyter bred og doven gjennom slette-landet. Like utenfor byen er ruinene av assyrernes hovedstad Ninive. Den islamske staten IS la nylig ut en video av hvordan

de knuste de eldgamle statuene fra Ninive på museet i Mosul. Til Ninive var det Jona kom etter å ha sluppet ut av fiskens buk, for å forkynne dom over byen.

«Skulle ikke jeg ha omsorg for storbyen Ninive, hvor det er mer enn tolv ganger ti tusen mennesker som ikke vet forskjell på høyre og venstre, og hvor det også er en mengde dyr?» sa Gud den gang. Jeg føler en sterk trang til å minne Gud om dette løftet – nå som slaget om Mosul star for døra.

Fritt vilt

Da de amerikanske styrkene avsatte Saddam Hussein i 2003, ble Irak et lovløst land. De kristne, som ikke hadde noen væpnede grupper til å forsvare seg, ble fritt vilt. Først kom de kriminelle gjengene, som kidnappet kristne for å få løsepenge, eller som skremte kristne vekk for



Mariam ble sykepleier fordi hun ville vise Jesu kjærlighet i praksis. Jeg lurte på hvor hun er nå, etter at IS har erobret Mosul.

å få eiendommene deres. Så begynte islamistene å angripe kirkene og prestene. I 2006 ble den kaldeiske erkebiskopen i Mosul kidnappet og drept. Året etter ble en prest og flere diakoner drept. I 2008 eksploderte det bomber ved ni kirker en søndag. Etter det begynte de kristne å rømme fra Mosul til landsbyene rundt.

I en bratt fjellside nordøst for Mosul klorer et eldgammelt kloster seg fast. Sankt Mattias kom fra Tyrkia på 300-tallet og grunnla klosteret, og en gang skal de ha hatt 10.000 munkere. I 2001 var det en abbed, en biskop og to menige munkere der. Jeg sto på terrassen utenfor klosteret sammen med abbeden og så utover den vide Ninivesletta under oss. Og så fortalte han en historie om munken Fader Grigorios.

Grigorios hadde reist til Mosul for å kjøpe inn mat til klosteret. Da han kom forbi profeten Jonas grav, var det to muslimer som sto utenfor og spottet Jesus. Grigorios ba i Jesu navn om at de skulle omskapes til hester.

De andre munkene undret seg storlig da Grigorios kom ridende tilbake til klosteret med varene lastet på hester. Kristne hadde nemlig ikke lov til å ha hester. Hestene oppførte seg også merkelig. De ville ikke ha høy, bare brød, og de gråt. Grigorios fortalte abbeden hva som hadde skjedd, og ba så Jesus om å gjøre hestene til mennesker.

1300 år i fred

En underfundig historie som forteller sitt om de kristnes situasjon i det muslimske riket. Men de var ikke truet på livet. De fikk ha sin tro og leve sitt liv og være en del av samfunnet. Slik var det i mer enn 1300 år. Men så kom islamistene, med en helt ny forståelse av islam.

Nå er det folksomt i Sankt Mattias-klosteret. Mange av de kristne som flyktet fra slettelandet nedenfor, har søkt tilflukt i klosteret, som er vaktet av kurdiske styrker. Men de mange byene og landsbyene nede på sletta som har vært kristne i 2000 år, de er nå tømt for kristne.

Det er usigelig trist å tenke på. Men jeg er likevel glad for at jeg traff dem, og kan være med og vitne om den rikdommen som en gang fantes, og som vår tid gjorde slutt på.

Erling Rimehaug er redaktør i Vårt Land.



Et kulturelt og menneskelig folkemord

Iraks kristne er under sterkt press. Gjennom brevene til den irakiske dominikanerinnen sr. Maria Hanna får vi førstehånds opplysninger om livet på flukt fra IS. Hun og hennes medsøstre arbeider aktivt for å spre informasjon om den umenneskelige situasjonen flyktningene lever under, og også om hva det har å si at ikke bare Irak, men hele Midtøsten, nå er i ferd med å tømmes for kristne.

STE «IS' plan er å utrydde kristne fra landet og vaske jorden ren for alle tegn på at vi noen gang har vært der.» Ordene falt da den irakiske dominikanersøsteren Diana Momeka talte i den amerikanske kongressen 13. mai i år. Sr. Diana deltok i en høring hvor hun tok opp nødvendigheten av å hjelpe religiøse minoriteter i Irak og av å bevare religiøse helligdommer. Hun fortalte om egne erfaringer, om hvordan søstrene ønsket å forbli i Mosul etter at IS hadde overtatt byen i juni 2014, fordi deres forpliktelser mot menneskene der veide tyngre enn farene ved å bli: henrettelser på åpen gate, voldtekter og kvinner solgt som sex-slaver, lemlestelser og korsfestelser av muslimer som ikke innordner seg. I juli 2014 ble de gjenværende søstrene nødt til å flykte til Karakosh i Ninive-provinsen, som de igjen måtte flykte fra i all hast da IS gikk inn bare få dager senere. Søstrene befinner seg nå i Erbil i det nordlige Irak sammen med 120.000 andre flyktninger.

Livet på flukt

Søstrenes generalpriorinne, sr. Maria Hanna, har gjennom jevnlig brev holdt brødre og søstre i dominikanerordenen oppdatert om den fortvilede situasjonen flyktningene lever under. 17. august 2014, få dager etter flukten fra Karakosh, skriver hun:

Vi søstre har forlatt nitten av stedene våre, deriblant klostre, skoler og barnehjem. I tillegg har vi blitt fortalt at klosteret og barnehjemmet vårt i Bartila har blitt tatt av IS. Også klostrene våre i Mosul og Talkef ble tatt, innbefattet en skole og en barnehage (...).

23. august skriver hun videre:

Vi fortsetter å dele vår daglige kamp med dere, i håp om at vårt rop vil nå ut til verden. (...) Folk kan ikke holde det ut lenger. Byrden

er for tung. I går uttrykte en ung mann at han heller ville dø enn å leve uten verdighet. Folk føler at deres verdighet har blitt revet fra dem. Vi blir forfulgt på grunn av vår religion. Ingen av oss hadde noensinne trodd at vi skulle komme til å leve i en flyktningeleir på grunn av den. Det er vanskelig å tro at dette skjer i det 21. århundre.

Om forholdene i Erbil heter det:

Det er en enorm mangel på forsyninger, mat, vann, klær, medisiner, husrom, penger. Og Erbil kan ikke romme alle disse menneskene. Likevel gjør vi det vi kan. Alle søstre som er i stand til å jobbe, reiser rundt fra morgen til kveld og forsøker å hjelpe folk til å finne husly og mat, med bistand fra Kirken og flyktningesentre.

Undervisning er en av søstrenes hovedoppgaver.

Helt siden starten har de sett det som spesielt viktig å bidra til å forme irakisk kultur gjennom undervisning av barn og unge, kristne som muslimer. De underviser på alle nivåer fra barnehage til universitet. Også blant flyktningene i Erbil har de gått i gang med skoler, sykehus og barnehager. «Vi brukte to måneder på å få barna til å smile igjen», sier sr. Diana i et intervju,¹ og legger til at de trenger mye psykologhjelp, voksne som barn.

Voksne uten arbeid, barn og unge uten skolegang, trangboddhet og mangel på privatliv på grunn av kummerlige boforhold skaper sosiale problemer og menneskelige kriser. Å gi menneskene verdigheten tilbake, troen på og håpet om en fremtid, er maktpåliggende for søstrene. Stilt overfor en ondskap av dette omfanget, er det lett å gi opp, gi seg over til motløshet og håpløshet.

Men der Jesus er, er det håp, trøst og glede, sier en annen av søstrene og viser til den hellige familie, som også levde som flyktninger. «Vi er fordrevet», sier hun, «men Gud holder oss i sin hånd. Det er Den hellige ånds gave som gir oss styrke til å holde ut dag etter dag og bevare håpet om en gang å kunne vende hjem igjen.»

Katarinettene

Søstrene tilhører Dominikanerinnene av den hellige Katarina av Siena, en irakisk kongregasjon som ble offisielt opprettet og anerkjent av Roma i 1928, men som startet tidligere, i 1877. Kongregasjonens historie fra 1877 til 2010 er kommet i bokform, på arabisk, fransk og engelsk, *Drawn by Love*,² skrevet av en tidligere generalpriorinne, Sr. Marie Therese Hanna. Kongregasjonen i seg selv er

verdt et bekjentskap, unik som den er i det store mangfoldet av dominikanerinnekongregasjoner i Den katolske kirke. Opprinnelig var det kvinnelige legdominikanere som levde sammen i fellesskap,

med Katarina av Siena, den fremste av Dominikanerordenens legkvinner, som forbilde og skytshelgen. «Katarinetter», kaltes de – og kalles de iblant fremdeles. Et forsøk på å innlemme dem i den franske kongregasjonen *Dominicaines de la Présentation*, som alt var og fortsatt er til stede i Irak, lyktes ikke. Katarinettene ville ikke være del av en utenlandsk enhet, de ville være av sitt folk og for sitt folk. De lever i fellesskap bestående av troende fra ulike riter: armensk, kaldeisk, latinsk, ortodoks, syrisk; de er et irakisk fellesskap som feirer liturgien i forskjellige riter, på ulike liturgiske språk og med ulike tradisjoner. I moderhuset i Mosul ble liturgien i tur og orden feiret etter romersk, kaldeisk og syrisk ritus. Søstrene kan alle hverandres riter og rituelle språk. I dag når søstrene



Vi er fordrevet, men Gud holder oss i sin hånd. Det er Den Hellige Ånds gave som gir oss styrke til å holde ut dag etter dag og bevare håpet om en gang å kunne vende hjem igjen.

lever spredt og provisorisk, er ikke dette lenger mulig. Et stort tap for søstrene, og for Kirken som helhet.

Fordrivelsen fra Mosul og fra Karakosh i 2014 og kampen for å skape et menneskeverdig liv for flyktningene i Erbil, er ikke begynnelsen på søstrenes kamp og lidelser. Landets historie og skjebne er søstrenes. Folkemordet på armenerne og assyriske kristne i 1915, som ble minnet i vår, rammet også katarinettene sterkt. Antallet søstre var nesten halvert etter første verdenskrig, fra 59 til 34. Syv av søstrene ble drept under grusomme omstendigheter under dødsmarsjen i 1915, fire av søstrene overlevde og kunne fortelle om det som hadde foregått. Noen døde av andre årsaker, mange valgte å bli i sine sønderrevne og traumatiserte familier.

Som en annen av søstrene, Luma Khudher, sier: «I 1915 mistet vi syv av søstrene i vårt fellesskap. De var blant de millionene som mistet livet under folkemordet. I dag, hundre år senere, gjennomlever vi et nytt folkemord i Midt-Østen.»

Søstrenes uttalelser bekreftes også på annet hold. «Å kalle oss forfulgte er en underdrivelse. Vi blir uttryddet», sier Romeo Hakkari, leder for et av de assyrisk-kristne partiene i Irak.³

Forfulgte kristne

Mellom januar 2014 og april 2015 var 2,8 millioner irakere på flukt, blant dem 300.000 kristne. Langt de fleste av de fordrevne, ca 85 %, er sunnimuslimer, i tillegg kommer yezidier og andre religiøse og etniske minoriteter. Men det er allikevel et faktum at kristne i dag blir forfulgt for sin tro i en grad som overgår alle tidligere epoker. Kristne irakere som har levd en stund, har opplevd å måtte flykte både én og to ganger. Byer som Bagdad og

Mosul, som tidligere hadde en stor kristen befolkning, er nå nesten tømt for kristne.

Dette er heller ikke et rent irakisk fenomen, det gjelder Midtøsten som helhet. Journalisten Eliza Griswold hadde en tankevekkende artikkel i New York Times, 22. juli i år, *Is this the end of Christianity in the Middle East?*. Der beskriver hun forholdene slik:

Antallet kristne i Midtøsten – i land som Egypt, Israel, Palestina og Jordan – har gått jevnt tilbake det siste århundret. Fra å utgjøre ca. 14 % av befolkningen, er de i dag ca. 4 %. I Libanon, det eneste landet i regionen hvor kristne innehar politisk makt, har også antallet gått ned fra 78 % til 34 %. Det skyldes både lave fødselstall og økonomisk krise, men også

frykt. Veksten av ekstremisme og manglende tro på at kristne har noen fremtid der, gjør at folk forlater landet.⁴

I mer enn et tiår har kristne i Midt-Østen vært ekstremistenes mål fordi kristne oppfattes som å være *stand-ins* for Vesten. Det gjelder særlig i Irak etter USAs invasjon. Den kaldeiske erkebiskopen i Erbil, Bashar Warda, sier at de siden 2003 har mistet både prester og biskoper, og mer enn 60 kirker har blitt bombet. Etter Saddam Hussains fall begynte kristne å forlate landet i stort antall. Fra 1,5 millioner i 2003, er de i dag ca. 500.000. Det er et høyt anslag, mange mener det ikke er flere enn 150.000 tilbake. De aller fleste har dratt i eksil, men mange er også blitt drept.

Heller ikke den arabiske våren gjorde ting bedre. Da diktatorer som Mubarak i Egypt og Qaddafi i Libya ble styrtet, opphørte også den beskyttelsen minoritetene hadde hatt under dem. Nå søker IS å utslette kristne og andre minoriteter fullstendig. Dette er et uttalt mål fra



I 1915 mistet vi syv av søstrene i vårt fellesskap. De var blant de millionene som mistet livet under folkemordet. I dag, hundre år senere, gjennomlever vi et nytt folkemord i Midt-Østen.

IS, som det har tatt vestlige politiske og kirkelige ledere lang tid – for lang tid vil mange mene – å ta inn over seg.

Den amerikanske journalisten og forfatteren John Allen jr., sier i en kommentar⁵ at om ikke annet, så har IS gjennom sine godt dokumenterte ugjerninger – henteretter og vandalisering av kirker og historiske monumenter – fått kristenforfølgelsene opp i dagen. De kan ikke lenger fornektes. Det er ikke lenger mulig å late som om de ikke finner sted.

I 2013 kom hans bok *The Global War on Christians*. I en oppsummering av boken heter det:

Fra Irak og Egypt til Sudan og Nigeria, fra Indonesia til det indiske subkontinent, er kristne i det 21. århundre den største gruppen av forfulgte i verden. Ifølge det sekulære *International Society for Human Rights* er 80 % av alle brudd på religionsfriheten rettet mot kristne. Vi er vitne til fremveksten av en ny generasjon martyrer. En underliggende grunn til denne globale krigen mot kristne er det demografiske faktum at mer enn to tredjedeler av verdens 2,3 milliarder kristne nå lever utenfor Vesten som minoritet omgitt av en fiendtlig majoritet – det være seg islamsk fundamentalisme i Midtøsten og deler av Afrika og Asia, radikale hinduer i India, eller stats-ateisme i Kina og Nord-Korea. I Europa og Nord-Amerika konfronteres kristne med politiske og legale utfordringer (...).⁶

Spørsmålet er ikke lenger om kristenforfølgelse faktisk finner sted, men hva man kan gjøre med den.

Midtøsten uten kristne?

Under høringen i kongressen 13. mai i år, sa sr. Diana: «Det er et kulturelt og menneskelig folkemord», og la til at tapet av kristne fellesskap har satt hele regionen på

randen av en katastrofe. I århundrer har kristne vært et bindeledd mellom østlig og vestlig kultur, og ødeleggelsen av dette bindeleddet, denne broen, vil etterlate seg en isolert konfliktsone tømt for kulturelt og religiøst mangfold.⁷

Hva skjer når Midtøsten tømmes for kristne? Det spørsmålet stilte *St. Olavs* redaktør, Heidi Øyma, i *St. Olav* 4/2014. Og hun svarer:

Når det kristne nærværet i Midtøsten svekkes, reduseres også Kirkens evne til å føre en meningsfull dialog med islam. Arabiske kristne har 1400 års erfaring med å leve under islam, med alt dette har medført (...). Ironisk nok foregikk en av de mest siviliserte tankeutvekslinger mellom kristne og muslimske filosofer og teologer nettopp i Bagdad – for over tusen år siden. Likevel, for at denne typen dialog skal fortsette, er det avgjørende at det fremdeles finnes kristne som er fortrolige med arabisk og med Midtøstens måter å tenke på. Hvor mye det vil hemme dialogen med islam om de kristne forsvinner, kan vi kanskje få en idé om hvis vi forsøker å forestille oss hva det ville gjøre med Kirkens forsøk på å komme til rette med den moderne verden – i all dens tvetydighet – om kristendommen plutselig forsvant fra Vesten.

I fortsettelsen argumenterer Øyma for at det også vil få store konsekvenser for Kirken selv hvis de østlige ritene forsvinner og Den katolske kirke blir identifisert som en rent latinsk størrelse. Avslutningsvis stilte Øyma spørsmålet om kirkeklokker atter en gang vil lyde i Mosul og i byene på Ninive-sletten.

Sr. Diana og de andre søstrene tror det. Det er deres uttalte mål å vende tilbake til klostrene og institusjonene de har måttet forlate. Første prioritet må være å hjel-

pe irakiske kristne tilbake til hjemmene deres ved å befri regionen fra IS' kontroll, sa hun under høringen, deretter vil en omfattende gjenoppbygging være nødvendig, alt ligger nede. Veier må bygges, vann- og elektrisitetsforsyninger gjenopprettes og bygninger settes i stand, inkludert klostre og kirker.

Håp

Tilbake i Erbil hos søstrene: «Vi kan ikke gi opp håpet», sier sr. Luma,⁸ «tre dager etter at vi kom til Erbil, ble det første barnet født, og nylig hadde vi førstekommunion for 400 barn». Uvissheten med tanke på fremtiden skaper naturlig nok grobunn for tvil og motløshet, men samtidig ser sr. Luma at troen også styrkes. Hver søndag til messe er det stappfullt hos søstrene: «Dette er dypt troende mennesker. Selv der hvor det er mangel på det meste og hjemmene er svært kummerlige, er det ikoner og religiøse gjenstander.» En delegasjon av amerikanske dominikanerinner som besøkte Erbil i januar i år, var slått av den sterke troen de møtte hos barn så vel som hos voksne: «Ingenting kan skille dem fra troen, der finner de håp, der finner de styrke.»⁹

I forordet til *Drawn by Love* skriver sr. Maria Hanna:

Vårt lands og vårt folks historie har i mer enn hundre år vært preget av smerte og glede, fiasko og suksess, fred og krig, død og oppstandelse. (...) Fremtiden er ennå ukjent, men vår visjon er klar og vedvarende. Den går tilbake til vår første tid: at vi, fra Abrahams gamle land, skal være et synlig tegn på Guds vedvarende kjærlighet til alle jordens folk.¹⁰



Tre dager etter at vi kom til Erbil, ble det første barnet født, og nylig hadde vi førstekommunion for 400 barn.

Etterord

Høsten 2009 var jeg med på tømningen av et av våre klostre i Frankrike. Et kloster med et altfor stort og godt loft. Søstre gjemmer på stort sett alt, man vet som kjent aldri hva man får bruk for. Drakter fra 1970-tallet – knekorte, kroppsne og i kunststoff – kateketisk materiale fra tiår tilbake, kilovis med rosenkranser, møbler og ting som verken hadde affeksjonsverdi eller annen verdi, såper nok til noen års forbruk (har man opplevd krigen, har man alltid såpe på lager), årganger av gulnede tidskrifter og store mengder laken. Blant mye annet.

Alt som var brukbart, ble gitt bort, mye kastet, men midt i alt dette fantes det også noen skatter, deriblant et lite skrin som en gang må ha vært riktig fint. Inni lå det noen små orientalske drakter, tro kopi av de draktene som irakiske kvinner – også katarinettene – gikk

med før søstrene fra 1928 iførte seg dominikanerordenens drakt. Det var en gave til vår medsøster Marie-Raymonde, som ble katarinettens første pri-

orinne og novisemester da de i 1928 ble godkjent som dominikansk kongregasjon. Sr. Marie-Raymonde ble sendt fra vårt moderhus i Châtillon i Frankrike for å hjelpe den nye kongregasjonen og tilbragte årene fra 1927 til 1934 i Mosul. Kontakten var levende frem til 60-tallet. Da jeg ryddet loftet i 2009, var kontakten med de irakiske søstrene nettopp etablert igjen. «We have family in Iraq», er et slagord som har spredt seg blant kristne, ikke minst blant brødre og søstre i dominikanerordenen i USA. Det er høyst reelt.

Sr. Anne Bente Hadland OP (f. 1959) er dominikanerinne ved Katarinahjemmet i Oslo.

Noter

- 1 My People need their dignity back, sr. Diana Momeka til den amerikanske kongressen: www.aleteia.org/en/world/aggregated-content/iraqi-dominican-sister-my-people-need-their-dignity-back-5782596298473472?utm_content=buffer12734&utm_medium=social&utm_source=twitter.com&utm_campaign=buffer
- 2 Marie Therese Hanna, OP: *Drawn by Love* (Sor Juana Press: San Antonio, Texas, 2010)
- 3 «Vestens svik», Lars Akerhaug, 24. juli 2015, www.minervanett.no/vestens-svik/
- 4 Jfr. Is this the end of Christianity in the Middle East? Eliza Griswold, New York Times, 22. juli 15
- 5 Beyond powerlessness over anti-christian persecution, John Allen, Crux, 18. april 2015 www.cruxnow.com/church/2015/04/18/beyond-powerlessness-over-anti-christian-persecution/
- 6 Se omtale: penguinrandomhouse.com
- 7 www.catholicnews.com/data/stories/cns/1502079.htm
- 8 Meine Geschichte ist die Geschichte meines Volkes, sr. Luma Khudher, Innlegg på Fachtagung Weltkirche, Østerrike 24. og 25. juli 2015, www.ordensgemeinschaften.at/2097-sr-luma-khudher-meine-geschichte-ist-die-geschichte-meines-volkesWas
- 9 <http://globalsistersreport.org/news/ministry/bearing-witness-being-church-dominican-sisters-iraq-19246>
- 10 s. xiv



Tenk hvilket underfullt bytte:
å gi vår kjærlighet og få hans!

Teresa av Avila: *Fullkommenhetens vei*



Historie

Carrie armenske inskripsjoner fra veggene i klippeløstret
Geghard, Kotayk, Armenia. © Iulia Kryzhevska | Dreamstime.com

Armenarane

– det var ein gong eit folk

I denne artikkelen står det gamle Armenia i fokus – slik det ein gong var – før Armenia for hundre år sidan vart reinsa for armenarar og for minnet om deira tre tusen år gamle kultur.

STE Armenia er i dag eit land utan armensk befolkning. Dei armenske bønder var hovudansvarlege for matvareproduksjonen i store delar av Det osmanske rike og dominerte landbruket i eit geografisk område på størrelse med halve Frankrike. Dei produserte også vin i stor skala og dreiv omfattande eksport av skinnprodukt, ull og silke. Dei urbane armenarane spelte ei uhyre viktig rolle innan så vel utanrikshandel som lokalt næringsliv og var dominerande innan ei rekke frie yrker. Den armenske kyrkja representerte ein lærdomstradisjon ikkje heilt ulik den som kunne påvisast i franske kloster i høgmiddelalderen. På tusenvis av armenske skular lærte armenske born seg å lesa og skriva på tyrkisk, armensk og fransk. Dette var Armenia – slik det ein gong var – før Armenia vart reinsa for armenarar – og for minnet om deira tre tusen år gamle kultur.

Fanst der armenarar før folkemordet?

I tre år hadde eg ved NTNU i Trondheim ansvar for førelsningsrekka «Folkemord, menneskerettar og historie». Før mi tid hadde denne førelsningsrekka orientert seg i retning av den samanliknande genocidforskinga, med si kortfatta presentasjon av ei rekke høgst ulike døme på folkemord og massevald, akkompagnert av freistnaden på å forklara denne typen valdsbruk som fenomen. Dette har vore den vanlegaste innfallsvinkelen til genocidstudium som undervisningsfag på så vel tyske som amerikanske universitet, etter at faget kom på moten på 1990-talet som fylgje av hendingane i Bosnia-Hercegovina og i Rwanda. Blant dei forklaringsmodellar som oftast vert trekte fram for å forklara eit samansurium av ei rekke knapt samanliknbare døme på folkemord, etnisk reinsing og politisk massevald, kan nemnast *frykta for det ureine, rasisme, moderne nasjonalisme, konspirasjonsteoriar/antisemittisme* eller *krigens rolle som katalysator for valdseskalering*. Slike enkle tankebygningar, som gjerne

ignorerer dei fleste andre moglege faktorar, som til dømes økonomiske drivkrefter, har ikkje minst synt seg å ha stor gjennomslagskraft i statsvitskaplege krinsar.

Mine studentar var masterstudentar i historie. Eg valde å forma faget totalt om, slik at det kunna passa inn i ein historiefagleg og empirisk orientert kontekst. Eg valde ut to tematiske tyngdepunkt, nemleg Folkemordet på armenarane 1915–16 samt Holocaust 1942–1945. Eg la stor vekt på å få gje studentane ei innføring i armenarane sin situasjon i Det osmanske rike før folkemordet. Det same gjorde eg for jødanes historie i Tyskland. Dette er ei innfallsvinkel som høver godt med moderne fransk historieforskings vektlegging av *longue durée*. Eg oppdaga at særskilte studentar som hadde detaljert kunnskap om gjennomføringa av Holocaust, og som til og med kunne varta opp med overtydande forklaringsmodellar, ikkje hadde fnugg av kunnskap om jødanes situasjon oppigjennom hundreår av tysk historie. Kva gjaldt dei tyrkiske armenarane si historiske rolle, var studentane fullstendig blanke.

Som historikar må ein vita noko om dei grupper som ein forskar på; total kunnskapsløyse fører berre vill og gjer at ein fort vert offer for enkle eller sogar dumme teoriar. Bak merkelappar som *tysk jøde* eller *tyrkisk armenar* skjuler det seg ei rekke ganske ulike identitetar forma gjennom hundreår av spanande historie. Det er tale om særskilte gamle kulturar – og om folkegrupper med sterke særtrekk. Armenarane har budd i dagens Tyrkia i 3.000 år, jødane i dagens Tyskland i meir enn 1.000 år. Det er trist om all historieskriving om desse to gruppene berre skal dreia seg om to spørsmål, nemleg om *korleis* dei vart drepne samt om *kvifor* dei vart drepne. Begge grupper har fortent ein betre lagnad.

Å skriva om armenarane i Det osmanske rike er å skriva om ei verd som er borte for alltid. Det slag som folkemordet representerte, var så totalt øydeleggjande at ein må konstatera at det armenske folks 3000-årig historie eigentleg tok slutt i 1915. Dagens lutfattige armenske miniatyrrepublikk (små restar av det gam-

le russiske Armenia) samt dei mange spreidde grupper av traumatiserte diasporaarmenarar i Russland, Syria, Libanon, Frankrike, USA og Canada er ikkje noko anna enn ei knapt høyrbar påminning om noko som ein gong var – og som ikkje lenger er. Det eldgamle armenske folk er i praksis borte – ein av verdshistoriens mest spanande kulturar er død – og vil etter alt å døme neppe nokonsinne kunne reisa seg att. Den einaste armenske kulturbærar som framleis spelar ei viss rolle, er den armensk-apostoliske kyrkja.

Den armenske kyrkja og den armenske skriftkulturen

Armenarane vert ofte referert til som verdens eldste kristne folk. Det er mogleg at dette er korrekt. Ein eller annan gong mellom år 284 og 320 innførte det dåvarande armenske riket kristendomen som statsreligion. Det einaste folk som – alt etter kva for årstall ein baserer seg på – vil kunna representera eit trugsmål mot armenarane sin status som «verdase eldste kristne folk», er nabo-folket georgarane, som vart kristna omtrent samtidig.

Det armenske språket er eit indogermansk språk, men utan nært slektsskap til andre indogermanske språk. Den armenske munken Mesrop Masjtots utvikla rundt år 400 eit eige armensk alfabet og la på dette viset grunnlaget for ein armensk skriftkultur. Masjtots fekk også omsett heile Bibelen til armensk. På slutten av sitt liv, i 439, vart Masjtots utnemnt til overhode for den armenske kyrkja, med titel av *katolikos*, men døyddde få månader etterpå.

Den armenske kyrkja sendte ingen biskopar til konsilet i Kalkedon i 451 og avviste seinare å anerkjenne læra om Kristi to naturar, som vart fast definert under dette konsilet. Armenarane er, på same vis som koptarane i Egypt, Etiopia og Eritrea, *miafysittar*, i det dei hevder at Kristus berre har ein natur, der både det menneskelege og guddomelege aspekt er til stades, men der det guddomelege *dominerar*. Denne lærestriden førte til

kyrkjeleg isolasjon av armenarane – og til århundrelang konflikt med patriarkatet i Konstantinopel. Århundrers forsøk på å pressa den store armenske kyrkja til å akseptera Kalkedon har slege feil. Den dag i dag er 90 % av alle armenarane medlem av den miafysittiske armensk-apostoliske kyrkja.

Mykje av den likesæla og uviljen armenarane har vorte utsett for frå andre kristne, har samanheng med denne læremessige konflikten. Allereie tidlig hadde den armenske kyrkja utvikla ei oppfatning av seg sjølve som ei kyrkje for armenarar og ingen andre. Bortsett frå den aller tidlegaste tid (400- og 500-talet) har det ikkje vore mogleg for ikkje-armenarar å konvertera til den armenske kyrkja. Isolasjonen overfor andre kyrkjer vart ytterlegare forsterka av at Armenia frå 1100- til 1500-talet gradvis kom under muslimsk styre, og at osmanarane på 1400-talet innførte ein

eigen forvaltningsstruktur for armenarane; *den armenske millet* med den armenske patriark i Kon-

stantinopel som overhovud. Så vart den armenske patriark gjort ansvarleg for indre justis og skatteinnkreving blant armenarane, medan den greske patriark fekk eit tilsvarende ansvar for dei ortodokse kristne. Dette førte til gradvis mindre kontakt mellom ortodokse og armenarar. Så har det langvarige muslimske styre sterkt medverka til å forsterka skiljelinene mellom dei ulike kristne trussamfunn.

Tysk protestantisk misjon retta mot osmanske armenarar på 1800-talet tok utgangspunkt i forestillinga om at armenarane ikkje på noko vis kunne verta sett på som eit kristent folk. I tillegg til dette kom tendensen til å sjå på armenarane som eit umoralsk kremmarfolk – i etnografisk litteratur på 1700- og 1800-talet ser ein døme på at armenarane vart karakterisert som «kristne jødar», og dette var ikkje meint som eit kompliment. Som liten gut hørde eg frå gamle folk i Haugesund at «ein jødisk kjøpmann nok kunne lura dei aller fleste, men at jø-

dane sjølv vart lurte trill rundt av armenske kjøpmenn». At fordomar mot armenarar hadde funne vegen til ein vestlandsk by der vel knapt ein einaste armenar hadde satt sin fot, seier litt om styrken i slike førestillingar.

Det er riktig at armenarane lenge levde sterkt isolert, undertrykt som dei var av dei bysantinske og persiske storrikene, og seinare av dei osmanske og persiske imperia. I århundrer hadde den muslimske, tyrkiske eliten langt meir kontakt med Vesten enn det armenarane hadde. Men armenarane sjølv var ikkje uinteresserte i verda rundt seg. På armenske klostre var ein i mellomalderen ivrig opptekne med å omsetja antikke greske filosofiske tekstar til armensk. Fleire av desse greske originalmanuskripta har i mellomtida gått tapt, og den einaste grunnen til at me framleis har kjennskap til desse tekstane, er at dei vart omsette til armensk. Det er ålment kjent

at arabarane redda mange greske filosofiske tekstar frå gløymsele gjennom omsetjing til arabisk, men æren for å ha redda verdifulle greske tekstar frå

evig gløymsele må altså arabarane dela med armenarane. Dersom ein vitjar det fantastiske Skriftrullmuseet i Jerevan, kan ein få eit visst inntrykk av dette så viktige omsetjingsarbeidet.

Men armenarane produserte også eigen litteratur i stor skala. I seinantikken og i mellomalderen vart det produsert tusenvis av teologiske kommentarar på armensk, ikkje minst bibelkommentarar. Diverre gjekk brorparten av desse bibelkommentarane tapt under folkemordet på armenarane, som jo òg var eit kulturmord, men mykje overlevde; til dømes er ein del av den gamle litteraturen i dag å finna i Beirut. For bibelforskarar forblir gamalarmensk eit høgst relevant språk, eigentleg meir relevant enn til dømes assyrisk, som likevel fleire vel å læra seg.



Å skriva om armenarane i Det osmanske rike er å skriva om ei verd som er borte for alltid.

Armenia – namnet på eit jordbruksland som ikkje lenger finst

Når me talar om Armenia i historisk forstand, talar me ikkje om den stakkarslege miniatyrstaten som i dag ber dette namnet. Det historiske Armenia ligg framfor alt i dagens Tyrkia og omfattar i grovt dei austlege to femtedeler av landet, dog ikkje det søraustlege hjørnet og heller ikkje dei ytre kyststrok mot Svartehavet. I det søraustlege hjørnet har tradisjonelt assyriske kristne dominert, langs Svartehavskysten grekarar, som busette seg der alt for for 2.500 år sidan. Den siste kristne stat i området var jo også det greske keisarriket Trapezunt, som eksisterte heilt fram til 1461, altså sogar nokre år etter at Konstantinopel hadde vore erobra av osmanarane i 1453. Også i desse kyststroka mot Svartehavet budde det – i byane – ganske mange armenarar, men kysten vart likevel aldri referert til som Armenia. Dei einaste kyststrok der armenarane i perioder har representert ei fleirtalsbefolkning, var det nordaustlege hjørnet av Middelhavet, altså området rundt dagens Adana, der den siste sjølvstendige armenske staten, det såkalte armensk-kilikiske kongedømet, gjekk til grunne i 1375. Armenarane var fyrst og framst eit høglandsfolk, ikkje heilt ulikt det koptiske amharafolket i Etiopia. Og der, i det armenske høglandet, var armenarane heilt fram til 1700-talet talmesseg dominerande, i det dei utgjorde meir enn halvparten av befolkninga, i mange distrikt var dei sogar i fleirtal heilt fram til 1829, då sær mange armenarar valde å flykta, framfor alt til Russland.

På landsbygda var bøndene i all hovudsak armenarar like fram til folkemordet i 1915, og tusenvis av små landsbyar var utelukkande bebudd av kristne armenarar like lenge – eit minne om det som ein gong hadde vore. Dei armenske bøndene måtte ikkje berre produsera mat for eigen bruk, men var i århundre i tillegg pålagde å levera mat til dei nomadiske kurdiske gruppene som, dels på statsmakta sine vegner, dels i kraft av eiga makt, var i stand til å utnytta den armenske bondestanden til eigen fordel. Nettopp dette motsetningsforholdet mel-

lom fastbuande bønder og omstreifande nomadar kan identifiserast i gamle kulturar over heile verda, og som regel er det nomadane som trekk det lengste strået. Armenia representerte ikkje noko unnatak frå denne regelen. Det var dei nomadiserande kurdarane som kunne utøva væpna makt overfor armenarane, og ikkje omvendt. Men armenarane kunne også verta oppfatta som undertrykkarar. På seint 1800-tal og tidleg 1900-tal fantest der mange døme på at spesielt tyrkarar, men også ein del kurdarar, hadde stor økonomisk gjeld hjå armenske pengeutlånarar i provinsbyane. Armenarane dominerte nemlig lånemarkedet, då nesten ingen muslimar dreiv på med slike aktivitetar. Dei fleste som tok opp lån hjå dei rike armenske pengeutlånarane, var imidlertid sjølv armenarar. Der fantest mange armenske gjeldsslavar.

Det armenske landbruket var høgst variert. Det var ikkje berre tale om korn og grønnsaker. Produksjon av vin og frukt dominerte i store område. I området rundt Vansjøen fanst der i tillegg mange fiskarbønder – på same vis som bønder langs norskekysten kombinerte dei småbruk med fiske. I samme område fanst der òg stor kjøtproduksjon; armenarane var leiande kva gjaldt framodling av nye buferasar. Muslimar var berre i liten grad involverte i denne type aktivitetar.

Dei urbane armenarane

Dei urbane armenarane var i forhold til bondebefolkninga ei talmessig ganske lita gruppe, men då byane i Det osmanske rike med eit par unnatak var ganske små, var det slett ikkje uvanleg at halve befolkninga i ein by kunne bestå av armenarar. Fyrst og framst var dei urbane armenarane involvert innan to næringar: detaljhandel og handverksyrker. I byen Mus fantest der i 1909 omtrent 200 armenske butikkar og omlag 300 armenske handverksbedrifter. Byens armenske handverkarar var skreddarar, snekkarar, skomakarar, smedar, keramikarar, juvelerar og stoffprodusentar. Då berre relativt få muslimar var involverte i forretningsdrift og handverk,

hadde dei armenske handverkarar og forretningsfolk ikkje berre armenske, men også muslimske kunder. Dette var tilfellet også i mange andre osmanske byar.

I nyare tid, etter år 1800, byrja mange driftige armenarar busett i småbyane i armenske landbruksdistrikt, å interessera seg for eksport til europeiske land. Det mangla ikkje på potensielle eksportvarer. Armenarane i Ankara-området dreiv produksjon av mohair-ull frå angora-geiter. I same område var eit stort antal armenske bønder engasjerte i produksjon av silke gjennom avl av silkeormar. Alt dette førte på kort tid til etablering av ei rekke eksportretta føretak. For å unngå dei begrensningar osmansk finanslovgivning representerte, skaffa tusenvis av armenske storkjøpmenn seg fransk, italiensk eller engelsk statsborgarskap. Dette var eit stort problem for den osmanske statsforvaltninga og førte til at den fattige os-

manske staten gjekk glipp av store skatteinntekter. Utviklinga førte i løpet av eit par generasjonar til etablering av ein økonomisk overklasse i dei

fleste større provinsbyar. Det var på 1800-talet heller regelen enn unnataket at dei største private bustadane var i armensk eige. På 1600- og 1700-talet hadde nesten alle armenarar vore fattige bønder. Men også på 1800-talet var det store fleirtalet blant dei urbane armenarane handverkarar eller småkjøpmenn, og hadde lite til felles med den vesle, men styrtrike armenske overklassen med sine utanlandske statsborgarskap.

I byen Kayseri var ein tredjedel av innbyggjarane armenarar. Byen hadde nokre år før folkemordet fire armenske kyrkjer, stor armensk kyrkjegard og åtte armenske skular. Den armenske familien Hasrdsjan hadde ein stor tekstilfabrikk i byen med meir enn 300 tilsette – forøvreg stort sett kvinner. Det var på seint 1800-tal slett ikkje uvanleg at armenske kvinner var i lønna arbeid, og dette gjaldt ikkje berre for ugifte kvinner. For mange

muslimar var dette ein torn i auga. Der fanst også ei lang rekke andre armenske verksemdar i byen som var involverte i produksjon av skinn- og lærprodukt, produksjon av tepper samt produksjon av gullsmykker. Byens store kjøpmenn var nesten utelukkande armenarar. Oversjiktet av velståande armenske familiar betalte for drifta av fleire armenske teatergrupper. Også dei aller fleste av byens lækjarar, arkitektar og lærarar var armenarar. Også muslimar måtte gå til dei armenske lækjærane, for muslimske lækjarar var det berre få av, og det gjekk mange vandrehistoriar om at armenske lækjarar gjerne tok livet av tyrkarar på sofistikert vis gjennom bruk av ulike formar for gift. Tilsvarende vandrehistoriar om jødiske lækjararar var på 1800-talet gangbar mynt i Tyskland. – For fire år sidan kunne tyske aviser rapportera om at der berre fantest ein einaste armenar att i Kayseri,

som no har utvikla seg til ein millionby. I kraft av sin status som armenar har mannen, Serkis Teke, vorte lokal kjendis.



I dag er alle 60 kloster i Mus-regionen borte, alle armenske skular i området er også borte, og ikkje ei einaste armensk kyrkje kallar lenger inn til gudsteneste.

Armensk religiøs, kulturell og språkleg identitet

Tyrkisk Armenia hadde omlag fem hundre store kloster. Området rundt byen Mus var spesielt sterkt prega av klostervesenet. Rett nok var det i sjølve byen ikkje meir enn seks armenske kyrkjer. Men i den vesle landkrinsen som omgav byen, fantest der ikkje mindre enn 60 armenske kloster! Berre den vesle armenske landsbyen Arkavank med sine 800 innbyggjarar hadde tre kloster. Dei aller fleste av klostra i landkrinsen Mus dreiv ulike former for humanitært arbeid. Tre kloster like i nærleiken av Mus, nemleg Surp Arakeloz, Surp Garabel og Surp Hovhannes, hadde bygd opp bustadsheimar og skular for foreldreause born. I særskilde mange kloster var munkane i arbeid som møllarar og bakarar. Armenarane ristar på hovudet av den katolske tradisjonen med kontemplativt orienterte kloster – armenske munkar må jobba ute

blant folk og legg mindre vekt på dei reint religiøse aktivitetar.

Særs mange kloster på landsbygda hadde eigne skular, noko som førte til at også armenske bondefamiliar kunne senda sine born på skulen. Den armenske millet kunne stundom utøva repressalier overfor bondefamiliar som heldt borna sine vekke frå skulen; dei armenske munkane fulgte godt med, og meldte frå om foreldre som heldt på slik. – I dag er alle 60 kloster i Mus-regionen borte, alle armenske skular i området er også borte, og ikkje ei einaste armensk kyrkje kallar lenger inn til gudsterneste.

Nettopp kva gjaldt skuleverksemd, var armenarane noko heilt for seg sjølve. Berre den absolutt høgaste eliten blant muslimane sendte på 1800-talet borna sine til skule, og då helst til koranskular. Armenarane, derimot, sendte dei fleste av

sønene sine, og etterkvart også ganske mange av døtrene sine, på skulen. Småbyar med berre nokre få tusen innbyggjarar

kunne ha fire-fem armenske skular; både guteskular og jenteskular; ja, der fanst sogar blanda skular der gutar og jenter kunne gå i lag. Skulane vart ofte bygd rett ved sidan av kyrkjene, i andre tifelle vart elevar underviste på loftet til større kyrkjebygg. Den muslimske statsmakta blanda seg i liten grad inn i organiseringa av den armenske skuleverksemda, det heile vart sett på som ei intern sak som armenarane kunne organisera på eiga hand gjennom sin millet. Dei skatter som vart kreve inn blant landets to millionar armenarar av armenarane sjølve (på vegner av statsmakta), vart brukte til å understøtta skuleverksemda økonomisk. Mange fattige familiar slapp å betala skulepengar. Også mange heimar for foreldrelause born samt sjukehus vart finansierte gjennom den armenske millet, som på mange måtar fungerte som ein stat i staten. Den greske og den jødiske millet var organisert på liknande vis, men grekarar og



Berre gjennom kjennskap til Armenias historie er ein i stand til å forstå omfanget av den armenske tragedien.

jødar synte langt mindre interesse for skuleverksemd. Dei armenske skulane hadde framfor alt språk på timeplanen. Ein skulle læra seg tyrkisk, armensk og fransk. Realfaga var noko lågare prioritert. Men dei gode språkkunnskapene opna mange dører for armenarane. Eindel velståande armenske kjøpmenn sendte sogar sine born på opphald til skular i andre land, primært til Frankrike, men også til andre vesteuropeiske land. Tusenvis av armenarar var dessutan elevar på katolske franske skular og seinare også på amerikanske og engelske misjonsskular. Som vaksne kunne desse velutdanna armenarane busetta seg i Marseille, Geneve, Wien eller Manchester og derifrå organisera import av armenske varer.

Det er på ingen måte slik at alle armenarane hadde armensk som morsmål. «Armensk» var for osmanarane ein reint religiøs term og hadde ingenting med språk

eller etnisitet å gjera. I byen Karamanmaras, til dømes, med sine sju armenske kyrkjer, hadde dei aller fleste armenarane tyrkisk som morsmål – ar-

menensk var eit framandspråk som ein lærte seg i skulen, og som ein ellers berre hørde i gudstenesteliturgien. Av styresmaktene vart denne tyrkiskspråklege gruppa allikevel klassifisert som armensk då dei jo tilhørde den armenske kyrkja. Der fantest òg titusenvis av armenarar med kurdisk eller arabisk som morsmål. Men dette gjekk begge vegar. I provinsen Erzurum kunne ein finna fleire titals reint muslimske landsbyar der folket hadde armensk som morsmål. Det var her tale om etterkomarar etter armenarar som på 1500- og 1600-talet hadde vorte pressa til å gå over til islam. Desse vart p.g.a. sin muslimske religion av styresmaktene ikkje rekna som armenarar. I området rundt Istanbul fantest der tyrkiskspråklege kristne. Dette var tyrkarar som i bysantisk tid hadde gått over til kristendommen. Den dag i dag finst der nokre små, isolerte muslimske landsbyar i det nordaustlege og nordvestlege Tyrkia der befolkinga ik-

kje har tyrkisk eller kurdisk, men armensk eller gresk som morsmål. Dette er i all hovudsak etterkomarar av til islam konverterte armenarar og grekarar. Spesielt på 1500- og 1600-talet var det ei rekke bylgjer av slike tvangskonverteringar; ikkje minst retta mot armenarane i vilajeten Erzurum, som av osmanarene med rette vart sett på som ein armensk bastion nesten utelukkande bebudd av armenarar.

Armenske arkitektar

Kristne armenarar var i Det osmanske rike like fram til 1908 i praksis utelukka frå alle former for politiske embete. Det var heller ikkje vanlig at armenarar som hadde konvertert til islam, fekk høge posisjonar i politikken; me kjenner berre to sikre døme på at armenarar vart storvesirar. Det var innan andre sektorar armenarane kom til å utmerka seg, nemleg innan næringslivet og innan dei frie yrker. Innan dei frie yrker hadde ikkje berre kristne armenarar fritt spelerom, dei kunne til tider sogar oppnå ein monopolliknande posisjon, slik at andre grupper ikkje fekk innpass.

Eit døme på framvoksteren av slike armenske monopol finn ein innanføre arkitektyrket. Nesten alle store byggeprosjekt som vart realiserte i Istanbul på 1800-talet, var teikna av kristne armenske arkitektar frå ein einskild familie – nemleg familien Balyan. Deira arkitektar fekk bygd fem store moskear samt 25 større og mindre palass for sultanens familie, foruten sjukehus, ei rekke militære kaserner og mange skular. Det vert sagt at det er fysisk umogleg å gå gjennom Istanbul utan til ei kvar tid å ha minst tre av Balyan-familiens bygg innan blikkfeltet. Dette er knapt ei overdriving. Ein einaste armensk arkitektfamilie har langt på veg gjeve det sentrale Istanbul den utsjånaden byen har i dag.

I dei føregåande århundra hadde fleire moskear vorte teikna av armenske arkitektar som hadde konvertert til islam. Den utan samanlikning største arkitekten i det muslimske Istanbul historie, Sinan, som vart nesten 100

år gamal, og som verka på 1500-talet, var fødd som kristen, men konverterte til islam som 22-åring. Den framifrå stjernearkitekten Minar, eit arkitektonisk geni som også var velkjent i Vesten, stod for byggjinga av praktfulle moskéar, palass og bruer ikkje berre i Istanbul, men også i Damaskus og på Balkan.

Sinan var gresk-ortodoks før han konverterte til islam. Funnet av gamle dokument synest no også å indikera at Sinan kom frå ein armensk familie. Ein kunne vara armenar og likevel gresk-ortodoks; ein del mindre armenske grupper hadde nemleg på 1200-talet, under bysantinsk styre, bøygd seg for presset frå ortodoks hald og gått over til den gresk-ortodokse kyrkja. Men påstandane om at Sinan var armenar, har i dagens Tyrkia skapt sterke kjensler. Ein vil ikkje godta at ein av dei største skikkelsar frå det Osmanske rikets storhetstid skal verta framstilt som armenar.

Den armenske tragedie er at Armenia ikkje lenger finst

Det armenske folk hadde ei lang og mangslungen historie og høyrte i tre tusen år heime i det området som i dag er det austlege Tyrkia. Gjennom 1.500 år satte dei fyrst eit sterkt preg på Det bysantinske riket, og deretter på Det osmanske riket. I 1915 tok deira historie brått slutt.

Berre gjennom kjennskap til Armenias historie er ein i stand til å forstå omfanget av den armenske tragedien. Armenarane er – truleg for alltid – totalt fordrevede frå sitt gamle heimland. Berre tusenvis av forfalne steinruinar minner framleis om det som eingong var.

Sigurd Sverre Stangeland er seminarist for bispedømmet København. Han skrev sin doktoravhandling i historie om Tysklands rolle i folkemordet på armenarane.



Fra akademia

Kim Larsen

Overgivelse hos Wilfrid Stinissen

Kim Larsen:

Transformasjon som overgivelse:

en analyse av Wilfrid Stinissens karmelittiske spiritualitet

PhD-avhandling i teologi ved Det teologiske Menighetsfakultet i Oslo (2015)

 Min avhandling om den svenske karmelittmunken Wilfrid Stinissen undersøker hva som kjennetegner fenomenet overgivelse i Stinissens tolkning av en kristen spiritualitet, og hvordan overgivelsen kommer til uttrykk i og preger troslivets endringsprosesser. Avhandlingen er faglig situert innenfor forskningsfeltet kristen spiritualitet. I denne forskningen står studium av endringsprosesser i det åndelige livet sentralt. Denne transformasjonsdiskursen er en sentral horisont og kontekst for mine analyser.

Med utgangspunkt i tre forskningsspørsmål er det foretatt analyser og presentert delkonklusjoner underveis i avhandlingen. For det første undersøker avhandlingen hvordan Stinissen bearbeider og skriftliggjør sin overgivelsestenkning. En slik analyse av hvilken funksjon retoriske virkemidler og metaforiske uttrykk har i hans tenkning, bidrar til økt forståelse av tekstenes meningsinnhold og gir viktige perspektiver for vurderingen av overgivelsens innhold. For det andre står forholdet

mellom menneskelig aktivitet og guddommelig handling i Stinissens tolkning av overgivelse sentralt. Stinissen tegner et omfattende bilde av en overgivelsesprosess hvor mennesket må akseptere Guds vilje, gjøre Guds vilje og slippe taket i seg selv slik at det kan bli et redskap for Gud i verden. En slik endringsprosess betinger en betydelig menneskelig innsats, men forstås samtidig som en guddommelig handling. Avhandlingens analyser har vist at en slik overgivelsesprosess krever atskillig øvelse i bønn, og omkostningene kan være betydelige for den enkelte. For det tredje undersøker avhandlingen hvordan Stinissen forstår forholdet mellom overgivelse i livet og overgivelse i døden. Gjennom døden får mennesket mulighet til å gi seg hen til Gud, ikke bare med ånd og sjel, men også fysisk. Stinissen tar til orde for nødvendigheten av å øve seg i å dø, i betydningen gi avkall på seg selv, sin selvopptatthet og sitt ego. Viktige faser for å nå frem til dette overgivelsesmålet har jeg derfor gjort rede for og analysert.

I arbeidet med fortolkning og vurdering av Stinissens spiritualitets-konsepsjon peker avhandlingen på sentrale kjennetegn ved den karmelittiske tradisjonen samtidig som den viser relevante trekk ved den samtidsskontekst som Stinissen forholder seg til. Gjennom drøftinger er det påpekt at det finnes flere spenningsforhold i Stinissens forfatterskap. For eksempel finnes det et uavklart forhold mellom kultur og spiritualitet i hans tekster, og det er grunn til å spørre om ikke Stinissen i enkelte tilfeller kommer i et problematisk forhold til de forutsetninger for endringsprosesser som finnes i den katolske og karmelittiske tradisjonen.

Kim Mikael Larsen (f. 1971) er førsteamanuensis ved NLA Høgskolen i Bergen.

Gunnar Innerdal:

Sannhetens Ånd

Gunnar Innerdal:

Spirit and Truth: A Systematic Reconstruction of Hans Urs von Balthasar's Doctrine of the Spirit of Truth and Its Connections to the Philosophy and Theology of Truth by the Theoretical Framework of Lorenz B. Puntel.

PhD-avhandling ved Det teologiske Menighetsfakultet i Oslo (2014)

STE Avhandlingen tar utgangspunkt i Bibelens og kirkens tale og filosofisk undring knyttet til begrepet sannhet, og koblingene det har til Den hellige ånd. Hovedproblemstillingen spør etter en koherent systematisk-teologisk utlegning av hva det innebærer at Ånden er Sannhetens ånd. Spørsmålet drøftes ved en systematisk rekonstruksjon av den sveitsiske katolske teologen Hans Urs von Balthasars (1905–88) verker, med vekt på siste del av hans store trilogi, *Theologik* bd. 1–3 (eng. *Theo-Logic*). Som teoretisk rammeverk for analysen og mine konstruktive bidrag, benyttes Lorenz B. Puntels struktural-systematiske filosofi. Avhandlingen har tre hoveddeler: Del I om sannhet i filosofien, Del II om sannhet i kristologisk og trinitarisk perspektiv, og Del III om Sannhetens ånd.

Del I åpner med en drøfting som konkluderer med at filosofi og teologi hører tett sammen, ved at filosofien alltid er implisitt teologisk, og teologien alltid inkluderer bestemte filosofiske posisjoner. Dette er bakgrunnen

for at avhandlingen, som er systematisk-teologisk, også drøfter sannhet i filosofisk sammenheng. Balthasar anlegger et grunnleggende fenomenologisk perspektiv på sannheten – det er *saken* som viser seg for oss. Erkjennelsen hører hjemme i et samspill mellom subjekt og objekt, konkretisert i det lille barnets møte med mors smil, der selvbevisstheten blir til. Vi kan virkelig gripe noe av sannheten, selv om menneskelig innsikt alltid vil være begrenset. Balthasars fenomenologiske og livsorienterte sannhetsforståelse sammenholdes så med Puntels mer teoretiske forståelse av sannhet som koherente proposisjoner. Det fastholdes at begge har viktige bidrag til en filosofisk sannhetsforståelse som kan tas med inn i en teologisk diskusjon, men at Puntels er den mest sakssvarende for teoretisk arbeid.

Den teologiske diskusjonen i del II knyttes først til analogilæren, her gjennom spørsmålet om hvorvidt og på hvilken måte det finnes en likhet mellom skaper og skapning som kan gjøre det mulig å tale om én univer-

sell filosofisk-teologisk sannhet. Det argumenteres for at Kristus er nøkkelen til dette. Som skapermidler og inkarnert frelser binder han sammen et allment og et teologisk sannhetsbegrep. I tilknytning til Balthasar understrekes det at den faktiske likheten eller analogien som gjør at skaperen kan uttrykke seg gjennom det skapte, avsløres *katalogisk*, dvs. ovenfra, når Gud selv taler og viser oss hvem han er. At Jesus er en person, uttrykker dessuten at sannheten er mer enn ord, den har også en kroppslig-konkret side. I kapitlet om treenigheten hevdes det at denne kan begrunne forskjell og flerhet (Balthasar: symfoni) som noe positivt i tilknytning til sannhetsbegrepet. At den dypeste virkelighet kan bestemmes som trinitarisk kjærlighet, tilsier at sannheten alltid leder til et liv i kjærlighet.

Del III utfolder ontologiske og epistemologiske aspekter ved Sannhetens ånd. Åndens ontologiske funk-

sjon er å holde skaperverket oppe med sin livspust og den aktive rollen i unnfangelsen av mennesket Jesus som åpenbarer Guds sannhet. Åndens epistemologiske funksjon har også en skapelsesteologisk og frelseshistorisk side. Ånden er all sannhets, visdoms og innsikts Ånd (jf. Balthasars uttrykk *pneuma spermatikon*, i analogi til kirke-fedrenes *logos spermatikos*), samtidig som han gjør Kristus kjent gjennom ytre ord og tegn i kirkens liv og den indre overbevisning av de troende. Balthasars pneumatologi har mange gode kvaliteter, men den skapelsesteologiske siden er lite utviklet, av lite tilfredsstillende grunner, noe som bl.a. kan skyldes en overbetoning av det johanneiske bibelmaterialet. En mer helbibelsk tilnærming kan føre til en mer utførlig pneumatologi også på skaperplanet, slik man f.eks. finner i flere økumeniske dokumenter og hos den ledende pentekostale teologen Amos Yong.

Gunnar Innerdal er førsteamanuensis i systematisk teologi ved NLA Høgskolen i Bergen

Om Ånd og sannhet

STE Jeg er blitt bedt om å omtale Gunnar Innerdals doktorarbeid som ble avsluttet på MF i fjor. Grunnlaget for avhandlingen er inngående studier av Hans Urs von Balthasars omfattende verk, og arbeidet er gjort innenfor et prosjekt om pneumatologi i nyere teologi. Det er skrevet på engelsk og bærer tittelen *Spirit and Truth. A Systematic Reconstruction of Hans Urs von Balthasar's Doctrine of the Spirit of Truth and Its Connections to the Philosophy and Theology of Truth by the Theoretical Framework of Lorenz B. Puntel*. Da jeg har lest meget av Hans Urs von Balthasars teologi, synes jeg dette var interessant. Jeg har ikke lest Puntels filosofi, så jeg kan ikke vurdere denne delen av innholdet, men bruken av Balthasars tanker er langt mer utstrakt i arbeidet enn bruken av Puntels tanker.

Et lite sukk fra min side er at Innerdal har arbeidet med engelske oversettelser av Balthasars tekster, ikke med de tyske originalene. Det gjorde det vanskelig for meg raskt å kunne finne sitater dersom jeg ønsket det. Bare noen få steder er det referert til den tyske utgaven.

Balthasar var av den overbevisningen at man ikke bør sitere en forfatter før man har lest hele verket. Dessuten bør man, hvis mulig, aldri lese oversettelser. Han mente at først må man forstå forfatterens vesen og skikkelse før man kan bearbeide innholdet. Men tenker vi på hvor meget Balthasar skrev selv, blir dette «kravet» en nesten umulig oppgave. Sett under et slikt lys, har Innerdal kommet seg gjennom viktige deler av dette store forfatterskapet.

Utfordringen med å lese Balthasar er altså omfanget av materialet, samt hans spesielle arbeidsform. Han arbeider ikke tradisjonelt systematisk-teologisk, men har valgt en egen vei. Med sin kunnskapsrikdom har han likevel meget å bidra med. Innerdal nevner at det er blitt hevdet Balthasar er for katolsk for protestanter og for protestantisk for katolikker. Slike utsagn er vel egentlig å ta med en klype salt. Men Innerdal tror at en slik side ved Balthasar kan bringe frukt for den økumeniske dialogen i årene som kommer, og håper at hans avhandling vil

bidra til det. Det er umulig å vurdere i dag, det får tiden vise. Men det er en positiv begrunnelse for avhandlingen.

Rent teknisk består den av en introduksjon, tre deler og en konklusjon. I den første delen behandler han sannhet i filosofi, i den andre delen sannhet i systematisk teologi og i den tredje delen sannhetens ånd.

Den første delen inkluderer en filosofisk diskusjon for å øke samstemtheten med svarene i avhandlingens spørsmål, basert på Balthasar og Puntel. Det kristne dogmes ambisjon, å bekjenne Gud som skaperen og hele realitetens frelser, krever et engasjement med realiteten i dens fylde, med væren som sådan og i sin helhet, skriver Innerdal (GI 84). Han mener at det ikke kan være noen snarvei for teologien utenom de vanskelige filosofiske spørsmål, som må inkludere epistemologi, ontologi, hermeneutikk og metafysikk. Læren om den rene natur (*natura pura*) må avvises, positivt ved å hevde at naturen allerede alltid er i et åpenbaringsforhold til Gud, negativt ved å nekte at teologien har tilgang til en overnatur som ikke

kan nås med teoretisk fornuft. Filosofi må spørre om alt, sier Innerdal. Derfor mener han alt som er sant i filosofi, også har en teologisk relevans, som også alt som er sant i teologi, må inkludere bestembare filosofiske posisjoner.

Sentralt i von Balthasars teologiske arbeid står de tre transendentaliene, det skjønne, det gode og det sanne, som danner de tre delene av triologien om herlighet, teodramatikk og teologikk. De tre transendentaliene er fullkomment tilstede i den treenige Gud. Innerdal ønsker med sin oppgave å arbeide frem en lære om Ånden som sannhetens Ånd hos Balthasar, utfra det store tenkerommet transendentaliene danner, men med spesiell vekt på teologikk.

Derfor inneholder den første delen en analyse om Balthasars filosofisk-fenomenologiske tenkning om sannheten. Balthasar ser sannheten som integrert i liv

og kjærlighet og at den er oppfylt i dyden. En påfølgende analyse av Puntels tenkning om sannheten viser at den er kompatibel med Balthasars tenkning, og Innerdal sammenligner de to tenkernes sannhetskonsept. Der Balthasars tekning om sannheten forblir åpen, bringer Puntels tenkning om sannheten den til en full teoretisk klarhet. Med andre ord utfyller de to hverandre i tenkningen om sannheten.

Den andre delen krysser det metodologiske «vannskillet» (GI 173) fra filosofi til teologi. Innerdal viser at kristologien er den sentrale nøkkelen for å finne frem til et forenet filosofisk-teologisk sannhetskonsept, fordi i Kristus viser og åpenbarer Gud seg innenfor de skapte væren. Trinitetslæren bidrar til en «symfonisk» (Balthasar) forståelse av sannheten.

Balthasars interpretasjon av Kristus som «Sannheten» har mange aspekter, men har sitt sentrum i tanken om at Kristus er personifiseringen eller er den konkrete *analogia entis*. Dette er basert på dogmet fra Det fjerde lateran-

konsil (1215), som definerer en likhet innenfor en større ulikhet mellom Skaperen og det skapte (DH 806). *Analogia entis* betyr for Balthasar skaperverkets respons til Gud. Men analogien er åpenbart *kata-logisk*. Kristus kommer med noe nytt og overraskende i sitt budskap og sin person som ikke kan deduseres gjennom en ren analogisk filosofisk prosedyre. Derfor er Balthasars versjon av læren om analogi eksplisitt kristologisk og trinitarisk.

Innerdal gjør videre oppmerksom på at Balthasars vektlegging av Kristus og katalogien med årene fikk ham til å være mer kritisk overfor de tradisjonelle interpretasjonene av negativ teologi. Balthasar mener at deler av den er mer en negativ filosofi. Guds åpenbaring i Kristus er et over-ord (Über-wort), en utstrømning av guddommelig kjærlighet som transcenderer det begrensede menneskets grep.



Innerdal nevner at det er blitt hevdet Balthasar er for katolsk for protestanter og for protestantisk for katolikker. Slike utsagn er vel egentlig å ta med en hylpe salt.

Innerdal arbeider videre med Balthasars kristologiske og katalogiske versjon av læren om analogi for å utvikle en viktig resurs for å artikulere et helhetlig konsept av sannheten i teologien. Både Puntel og Balthasar påpeker at Guds transcendent og immanens må forstås som noe som vokser sammen, heller enn at den ene gjør det på bekostning av den andre. Skaperverkets likhet og ulikhet med Gud kommer fra den samme Guds handling, nemlig at skaperverket springer ut av Hans frihet og kjærlighet. Kristus er det endelige og konkrete uttrykk for analogien mellom det skapte og Gud, i enheten i hans person.

Systematisk-teologiske utsagn er sanne når de som fullt målbevisste uttrykk er identisk med et primært faktum (Puntel). Og de primære faktaene inkluderer Gud som det absolutte væren som viser seg i Sønnen, i den endelige værens historie.

Derfor er Gud det absolutte referansepunkt for all sannhet.

I tre artikler Balthasar skrev like etter krigen om den katolske filosofiens oppgaver i tiden, peker det samme seg ut. En katolsk filosofi må tenke Guds Sønnens inkarnasjon, liv, lidelse, død og oppstandelse som et historisk faktum.

For Balthasar er det helt sentralt å forstå den bevegelse som utgår fra den treenige Gud gjennom Sønnens utgang fra Faderen i Den hellige ånd for å la seg inkarnere, bli kjød i vår virkelighet. Balthasar presenterer den trinitariske inversjonen for å forstå relasjonen mellom de tre personer i Gud, uten at Treenigheten på noen måte brytes i sin indre enhet. Men det er viktig hele veien at Treenighetens indre enighet er tilstede gjennom Sønnens liv innenfor skaperverket. Han beskriver vakkert relasjonen mellom Sønnen og Den hellige ånd i Faderen. Spennet opprettholdes helt til Sønnen gir Ånden tilbake til Faderen i dødsøyeblikket på korset, før Sønnen synker aktivt passivt ned i dødsriket. Sønnen har gjen-

nom sin utgang fra Faderen, gjennom sin *kenosis*, omfavnet hele verden ved å gå inn i en større avstand til Faderen enn noen skapning kan. Fra denne største avstanden fra Faderen er det at Sønnen vekkes til oppstandelsens herlighet ved Den hellige ånd, og i Ånden returnerer til Faderen.

Sønnens inkarnasjon, liv, lidelse, død og oppstandelse er historiens sentrum og midtpunkt. Historiens teologi forteller at all historie er «bøyd» inn i korshendelsen som et knutepunkt og midtpunkt.

Oppsummerende skriver Innerdal at Gud åpenbarer seg selv innenfor strukturene til den skapte verden. Sannheten til en full forklart væren er trinitarisk kjærlighet, og denne teologiske forklaringen av sannheten kaller frem kjærlighet som svar: lovprisning og et nytt liv i Ånden (GI 175).



Historiens teologi forteller at all historie er «bøyd» inn i korshendelsen som et knutepunkt og midtpunkt.

I avhandlingens tredje del arbeider Innerdal med pneumatologi. Balthasar er nært knyttet til evangelisten Johannes, og den mest sentrale teksten

herfra er Joh 16,12–14. Denne teksten er for Balthasar en oppsummering og høydepunktet av det bibelske materialet om Ånden, som fungerer som et springbrett for den etterfølgende doktrinære utvikling i Kirken (GI 277).

I et eget avsnitt tar han for seg Balthasars bruk av Ireneus' bilde av Sønnen og Den hellige ånd som Faderens to hender. Ånden er aktivt med i Sønnens inkarnasjon. Her skriver Innerdal noe jeg stusser over utfra det jeg skrev like ovenfor, fordi han skriver at Ånden blir i og over Kristus gjennom hele hans liv i dyd og ord som kulminerer i korset, nedstigningen, oppstandelsen og himmelfarten (GI 278). Det var kun Sønnen som fór ned til dødsriket.

Videre tar Innerdal for seg at Balthasar utviklet pneumatologien sterkest i tilknytning til ekklesiologien. Men han utvikler også viktige tanker om *pneuma spermaticon* – Ånden «sådd» i den skapte naturen analogt til

Justin Martyrens idé om *logos spermatikos*, ordet tilgjengelig for alle. Ånden virker når *logos spermatikos* blir grepet. Men det er viktig å holde klart at Logos er mer enn *logos spermatikos* og på samme måte er Åndens eskatologisk-frelsende gaver nye og mer fyllestgjørende, utover det som er gitt som *pneuma spermatikon* i skaperverket.

Sannhetens ånd er både den skapende ånden som gjennomtrenger alt væren med livets ånde, all sannhets ånd og inkarnasjonens guddommelige agent: Ingen Ånd, ingen Kristus; ingen Ånd, ingen sannhet (GI 280).

I avhandlingens konklusjon skriver Innerdal at den mest generelle konklusjonen er at sannhetens Ånd har en ontologisk og epistemologisk signifikans for all sannhet, verdens sannhet såvel som Guds sannhet åpenbart i Kristus, Sønnen (GI 281). Kristologien innenfor rammen av en katalogisk lære om analogi kan være nøkkelen til et universelt relativt koherent sannhetskonsept. En slik lære om analogi understreker at skaperverket er i stand til å motta Guds Ord fordi det var skapt «i» Sønnen. Er Kristus nøkkelen, er det kanskje Ånden som lager, eller som utgjør låsen (GI 283).

Innerdal konstaterer at Balthasars pneumatologi ikke er et tillegg til hans teologi, men en viktig integrert del av en teologi som generelt sett, og i de fleste tematiske aspekter, er trinitarisk, kristosentrisk og filosofisk informert (GI 283).

Etter å ha lest avhandlingen vil jeg legge til noen få bemerkninger fra mine egne studier og tanker. Det er en forskjell i den ekklesiologiske tenkningen mellom katolsk og «protestantisk» tenkning som er økumenisk viktig å arbeide med fremover.

Allerede de tidlige kirkefedrene så i Sønnens død på korset Kirkens skapelse. Hun tas ut av Herrens side, analogt med Eva som ble tatt ut av Adams side. Kirken er Kristi brud og Den hellige ånds virkerom. Uten at det dermed er sagt at Kirken er Åndens utelukkende virkerom. Er ikke både oppstandelsen og Kirkens fødsel skaperverkets høydepunkt og avslutning? Må ikke derfor en pneumatologi nødvendigvis også være ekklesiologisk

informert? Må vi ikke kunne spørre oss om Kirken ikke er Åndens verk, sett forbi og sett over alle menneskelige feil og svikt? For er ikke det mest karismatiske øyeblikk i vår verden epiklesen i Den hellige messe, når Den hellige ånd gjør at våre frembårne gaver, brød og vin fra skaperverket og vårt arbeid, blir transsubstansielt forvandlet til Kristi Legeme og Blod?

Innerdal nevner, som rett er, at Ånden kan blåse hvor den vil, men Ånden blåser ikke uten enheten i Faderen og Sønnen. Den store utfordringen i all teologisk tenkning er å ivareta den trinitariske tanke og holde fast ved den.

Arne Marco Kirsebom SS.CC KHS er sogneprest i Mariakirken menighet i Asker og Bærum og superior for picpuspatrene i Norge.

Ståle Johannes Kristiansen

Avdekning og tilsløring

Ståle Johannes Kristiansen:

Avdekning og tilsløring: Dionysius Areopagitens symboltenkning og Jean-Luc Marions ettermoderne kunstfilosofi.

Doktoravhandling i kunsthistorie ved Universitetet i Bergen (2014)

 Denne avhandlingen er en studie over den franske katolske filosofen Jean-Luc Marions synsfilosofi, hvor Marions tekster om bilder tolkes i lys av hans tidligere arbeid med kristen mystisk tradisjon. Marion bruker ikonkunsten som paradigme for en ny måte å se på alle typer malerier på, med særlig henblikk på verkene til El Greco, Caravaggio, Cézanne og Rothko. Han omtaler malerier som «saturerte fenomen», det vil si fenomen som har et overskudd av mening, og som ikke er umiddelbart tilgjengelige. I ikonmaleriet og andre maleriet foregår det et spill mellom det som vises og noe mer som bare antydes visuelt – et spill mellom «avdekning og tilsløring». Marion fokuserer dette spillet og spørsmålet om hvordan slike fenomen «viser seg for oss». Å se er å motta en gave, sier han, og i synsfilosofien blir det et hovedspørsmål for ham hvordan det synlige gir seg til betrakteren på en måte som lar «det usette» komme til syne i maleriet.

Det er en kjent sak at Marion bygger sin fenomenologiske filosofi på tre nyere tenkere: Heidegger, Levinas, og Derrida. Avhandlingen søker imidlertid å påvise at den viktigste forløperen for Marions *kunstfilosofi og synsfilosofi* er den senantikke kristne forfatteren, Dionysius Areopagiten (500-tallet) – til tross for at Marion ikke viser eksplisitt til Dionysius i sine kunstfilosofiske skrifter. Grunnlaget for denne tesen legges i første hoveddel av avhandlingen, som viser hvordan Dionysius' symboltenkning kretser om tre tema: tanken om Gud som «den helt andre», forholdet mellom det synlige og det usynlige, spillet mellom avdekning og tilsløring. Andre hoveddel søker så å påvise betydningen av disse temaene i Marions synsfilosofi. Det Dionysius sier om Gud som et mysterium som ikke kan objektiveres, overfører Marion til sin kunstfilosofi om ikoners og maleriers meningsoverskudd. I det hele tatt aktualiserer Marion den kristne mystiske teologien han møter hos Dionysius, inn mot

en helt ny måte å forstå bilder og annen visualitet på i det ettermoderne.

Studien står i en idéhistorisk fagtradisjon for så vidt som den etterspør utviklingen av sentrale begrep og forestillinger fra antikken til vår egen tid, i lys av tanken om «virkningshistorie» som hermeneutisk redskap. Samtidig er det mer presist å si at avhandlingen er tverrfaglig og at den står i skjæringspunktet mellom kunsthistorie (som visuell kultur), teologi og filosofi. De nye tilnærmingene til tekstmaterialet ligger dels i studiet av Marions kunstfilosofi og dels i studiet av kildeteksten *Corpus Areopagiticum*. Dette er det første omfattende studiet som er gjort av Dionysius Areopagitens symboltenkning, og jeg argumenterer for at denne symboltenkningen bør forstås som en estetisk ekvivalent til Dionysius' mer kjente apofatiske språkteologi. Når det gjelder forbindelsen mellom Dionysius og Marion, er denne kjent ut fra Marions religionsfilosofiske skrifter, men Areopagitens innflytelse på hans kunstfilosofi til nå er oversett i forskningen.

Avhandlingen legger i all hovedsak opp til en sympatisk lesning av Marions kunstfilosofi. Et av mine kritiske poeng er imidlertid at Marion ikke tar på alvor Dionysius' katafatiske teologi og det potensialet som ligger i Dionysius' oppvurdering av det synlige. Denne kritikken rammer ikke Marions behandling av ikoner og yndlingsmalere som Cézanne, El Greco og Caravaggio. Men grunnanliggendet i Dionysius' katafatiske (positive) teologi er nettopp at alt synlig deltar i den usynlige virkeligheten. Derfor vil en kunstfilosofi som så tydelig henter inspirasjon fra Dionysius som Marions kunstfilosofi gjør, kunne gjøre langt mer ut av *alle* typer visuell kunst, og *alle* typer malerier. Jeg mener like fullt at Marions argumentasjon for det intersubjektive spillet mellom bildets blikk og betrakterens blikk er tilrettelagt i de ikoner og malerier han bruker som forbilder. Men jeg mener Marions applikasjon av Dionysius ville vært mer radikal og banebrytende om han samtidig integrerte Dionysius' tanke om at all synlighet har

berøring med noe mer enn det synlige. Det ville åpnet for en større kunstfilosofi hvor Marions ikoniske bilder ikke er avsondret fra, men forbundet med annen bildekunst gjennom det de har til felles: synlighetens mulige overskridelse av sin synlighet. Da kunne Marion utarbeidet en synsfilosofi om hvordan det usette kommer til uttrykk også hos malere som Massacio og Sandro Botticelli. Ikke desto mindre overbeviser Marion i sin argumentasjon for at de bildene han fremhever, åpner for det usettes frembrudd i det synlige på en særegen og gledesbringende måte.

Ståle Johannes Kristiansen er førsteamanuensis ved NLA Høgskolen og Universitetet i Bergen. Han er en av redaktørene for tidsskriftet *Segl*.

Ingvild Røsok:

Kjærlighetens virkelighet

Ingvild Røsok:

The Reality of Love, a Critical and Constructive Analysis of Karl Rahner's Theology of Love

PhD-avhandling ved Det teologiske Menighetsfakultet i Oslo (2015)

STE Finnes det noe som kan kalles kjærlighetens virkelighet? Kan den i så fall beskrives som et enhetlig fenomen? Paulus priser kjærligheten og sier at den vil bestå om alt annet skulle forgå. Likevel erfarer mange at kjærlighet tilsynelatende er årsak til sjalusi, egoisme og kontrollbehov. I vår sekulariserte kultur forbindes kjærlighet mer med romantiske følelser enn med etisk bevissthet og viljen til å gi noe av seg selv, mens man i teologien tradisjonelt har snakket om tre ulike former for kjærlighet: Agapé, Filia og Eros. Er kjærlighet så fragmentert, eller er meningen bak ordet gått fullstendig tapt? Dette spørsmålet er utgangspunktet for min avhandling «The Reality of Love», der jeg analyserer Karl Rahners forståelse av kjærlighet, forstått fenomenologisk og teologisk.

Karl Rahner forfekter en radikal enhet mellom det å elske Gud og å elske sin neste, og denne påstanden er et gjennomgående omdreiningspunkt gjennom avhandlingen. Min tese er at Rahner ved sin påstand om den

enhetlige kjærligheten tar avstand fra den tradisjonelle tredelingen av kjærligheten. Min målsetting er å undersøke hvilke konsekvenser og hvilken aktualitet en slik forståelse kan ha for kristen spiritualitet i dag: Hva betyr det for menneskets relasjon til Gud at kjærligheten er én? Er det en naturlig konsekvens å tenke at både barmhjertighet, erotisk kjærlighet og vennskap er kilder som kan kanalisere og fordype relasjonen til Gud?

Avhandlingen er strukturert i tre deler. Først undersøkes Rahners teologiske antropologi, som danner grunnlaget for hans forståelse av hva kjærlighet er. Mennesket kan bare bli et subjekt i møtet med et *du*. Dette skjer i og med persepsjon og abstraksjon, en bevegelse som hos Rahner forstås ontologisk. Enhver som forstår seg selv som et subjekt, har i persepsjonen vært hos og med den andre, for så å vende tilbake til seg selv og slik bli konstituert som et subjekt. I denne dynamiske bevegelsen skjer det en ontologisk forbindelse mellom jeg'et og du'et, og dette er selve grunnlaget for å forstå hva

kjærlighet er. Det er Gud selv som intitierer denne bevegelsen, for mennesket kan ikke elske uten at Gud elsker først. Rahners teologiske antropologi er forankret i en grunnleggende overbevisning om at Gud kommuniserer seg selv til alle mennesker, noe som også knyttes til hans forståelse av nåden som uskapt. Alle som har erkjent seg selv som et subjekt, har samtidig anerkjent Guds selv-kommunikasjon og er dermed også satt i stand til å elske. En slik aksept skjer vanligvis på et ubevisst nivå. På denne måten argumenterer Rahner for at det å elske sin neste og å elske Gud er en enhetlig, dynamisk prosess som angår absolutt alle mennesker. Dette er også grunnlaget for hans universalistiske forståelse av frelsen.

Den ontologiske grunnforståelsen som belyses i del I, blir rammeverket for analysen av Rahners tekster om kjærlighet i del II. Analysen gjøres ut fra tre ulike perspektiver: det kognitive, det affektive og det åndelige. Ved hjelp av Andrew Tallons «trefoldige bevissthetsteori» avdekkes det at Rahners kjærlighetsforståelse domineres av en kognitiv tilnærming, selv om det affektive kan spores implisitt – særlig i de tekstene som har et fokus på det åndelige og på relasjonen til Gud. De mest kritiske funnene angår Rahners omtale av vennskap og erotisk kjærlighet. Disse perspektivene blir enten neglisjert eller også i noen tekster omtalt i en nedlatende tone. Jeg reiser spørsmålet om en slik negativ omtale er forenlig med den grunnleggende forståelsen av kjærlighet slik den kommer til uttrykk i Rahners teologiske antropologi, og jeg peker på et behov for å videreutvikle Rahners tanker i en retning som gjør dem mer egnet for en helhetlig og inkarnert forståelse av kjærligheten.

I del III diskuteres disse funnene videre, i en kritisk dialog med nyere forskning. Med dette ønsker jeg å utvide horisonten for Rahners forståelse og konstruktivt peke på nye måter å anvende det som er grunnleggende positivt ved hans antropologi. Dette gjøres blant annet ved å presentere Jean-Luc Marions fenomenologiske tilnærming til kjærlighet, utviklet i boken *The Erotic Pheno-*

menon. Et fellestrekk for Rahner og Marion er en kenotisk forståelse av kjærligheten: Kjærligheten er oppofrende og uttømmende, den gir av seg selv. Hos Rahner forstås dette først og fremst som barmhjertighet, eller som en overgivelse til Gud – det være seg bevisst eller ubevisst. Marion på sin side evner å knytte det kenotiske til både eros, agape og caritas, på en måte som ivaretar en forståelse av kjærligheten som én. Hans forståelse av det erotiske fenomenet tilfører perspektiv som jeg hevder kan sees som et komplementerende og positivt bidrag til Rahners mer abstrakte tilnærming.

Avslutningsvis anvendes noen av de sentrale funnene til å drøfte to aktuelle temaer for spiritualiteten: *lengsel/begjær* og *guddommeliggjøring*. Tematikken belyses særlig i konteksten av åndelig veiledning, og det reises konkrete spørsmål som utfordrer veiledere til i større grad å integrere teologisk refleksjon i sin praksis. Jeg konkluderer med at Rahners forståelse av kjærligheten fortsatt har aktualitet, men at det kan være nødvendig å trekke mer radikale slutninger ut fra hans grunnforståelse. Hvis kjærligheten er én, og Gud er denne kjærlighetsens kilde – da må både Gud og kjærligheten kunne erfares inkarnert, i vår konkrete og sanselige virkelighet.

Ingvild Røsoh er forlagsredaktør i Verbum Forlag

Heidi Marie Lindekleiv

På sporet av en tanke om tid

Heidi Marie Lindekleiv

Bønnens politikk – en idéhistorisk analyse av Jean Daniélous samfunnssyn og dets historieteologiske forutsetninger

Masteravhandling ved Universitetet i Oslo (2014)

STEG Med historieteologien som brekkstang, forsøkte jesuitten Jean Daniélou å utfordre både rådende katolsk tenkning og etterkrigstidens filosofiske motebølger. Jean Daniélou SJ (1905–1974) hørte til miljøet av franske ordensfolk som skulle bli kjent under navnet «la nouvelle théologie», den nye teologi. Sammen med skikkelser som Henri de Lubac, Louis Bouyer, Yves Congar og Marie-Dominique Chenu, bidro Daniélou til å utvikle idéene som skulle prege Vaticanum II. Daniélou er, i motsetning til flere av de andre nyteologene, frem til ganske nylig blitt vist nokså liten interesse fra forskerhold. Samtidig er han blitt trykket til brystet av mennesker med helt ulike ståsteder i den postkonsiliære, kirkepolitiske diskusjonen.

I min masteravhandling undersøker jeg hvordan Daniélous historieteologi preger hans samfunnstenkning. Den idéhistoriske studien gjennomgår seks debatter om det sekulære og det religiøse i etterkrigstidens Frankrike, og argumenterer for at Daniélous teologisk orien-

terte forståelse av historien må sees som en sentral betingelse for hvordan han argumenterer og posisjonerer seg.

Nyteologiens manifest

Et viktig anliggende ved la nouvelle théologie var nettopp å gjøre *historien* til et teologisk anliggende. Samtidig var dønningene etter modernismestriden fortsatt merkbare i Kirken. Og det var dette spøkelset kritikerne mente å se, da Daniélou publiserte artikkelen «Les orientations présentes de la pensée religieuse» i de franske jesuittenes tidsskrift *Études* i 1946. Den ble omtalt som nyteologiens «manifest»¹, og utløste en voldsom diskusjon både i Frankrike og Roma.² Daniélou hadde her hevdet at med mindre teologien integrerte moderne innsikter, ville det forbli en dyp kløft mellom teologi og moderne livsanskuelse, Kirke og samfunn. Især pekte han på én kategori som sto sentralt i moderne tenkning, og som

han mente det var nødvendig at katolsk teologi tok opp i seg: idéen om *historien*.³

Historiens drivkraft

Som en teolog som hadde fått sin utdanning ved jesuitenes lærested i Lyon, Fourvière, var Daniélou preget av nære bånd til Maurice Blondel og en sterk interesse for hegelianismen. Ordensbroren Teilhard de Chardin hadde fremhevet historisk utvikling som et sentralt teologisk tema, og ble sammen med hans lærer Henri de Lubac, en inspirasjonskilde for Daniélou til å påvise at kimen til et moderne utviklingsorientert historieperspektiv også var å finne hos kirkefedrene.⁴ Daniélou trakk videre veksler på datidens eskatologiske diskusjoner blant protestantiske teologer, og i sær Oscar Cullmanns kritikk av Rudolf Bultmann. Med disse kildene risset han, gjennom flere utgivelser på 40-tallet⁵, og til slutt i sin *Essai sur le mystère de l'histoire*⁶, et bilde av historien som en fortløpende *progresjon*.

Denne oppsto gjennom en synergi mellom Guds handling og menneskets svar, og Daniélous kløktige grep var å argumentere for at de kristologiske formuleringene fra Kalkedon var det som best uttrykte hvordan samvirket kulminerte i personen Kristus.⁷ På denne måten knyttet Daniélou historieteologien direkte til Kirkens kristologiske læresetninger. Og måten han gjør dette på, bør trolig regnes som hans viktigste og originale bidrag inn i datidens teologiske diskusjon.⁸ Daniélou sluttet slik at historien etter Kristus ble en misjonstid, der mennesket, ved å delta i Kirkens sakramentale liv, også deltar i å føre verden og historien mot sitt endelige mål, som var *det mystiske legemets* tilsynekomst.⁹



Daniélou advarte mot en kirkelig allianse med en «visnet, borgerlig kultur», og krevde fornyelse av teologien, liturgiske uttrykk og kirkelige organisasjonsformer.

Kulturkritikk

Målet med å utvikle en historieteologi var å unngå det han så som de to rådende syn på kristendommens forhold til samtiden: På den ene at kristendommen oppfattes som bare en *forbigående epoke* i en større historie. På den andre side at kristendommen oppfattes som noe som *hever seg over historien*, det timelige og det materielle.¹⁰ Historiesynet åpnet altså for en positiv vurdering av moderne tenkning og livsanskuelse, hvor også de «de jordiske realiteter» hørte til i en kristen frelsesfortelling. Samtidig innebar det et kulturkritisk blikk: Man kunne ikke bli hengende fast i forgangne kulturelle former, ei heller legge avgjørende vekt på det nye som avløste det gamle:

I den nære etterkrigstidens klima, der eksistensialisme som filosofisk motebølge, samt det fremadstormende franske marxistpartiet, på ulikt vis ga den kirkelige frelsesfortellingen konkurranse, kunne Daniélou derfor fremstå progressiv, idet han advarte mot en kirkelig allianse med en «visnet, borgerlig kultur», og krevde fornyelse

av teologien, liturgiske uttrykk og kirkelige organisasjonsformer.¹¹ Men i et 60-tallsklima der politisk teologi og frigjøring sto på dagsorden, kunne Daniélou samtidig oppfattes helt motsatt: som svært konservativ idet han vektla at historisk progresjon aldri kunne være et radikalt brudd med fortiden. Dette understrekes i Daniélous reaksjon på studentopprøret og debatter med Herbert Marcuse: Å rive ned enhver mental og institusjonell struktur blir å trampe på tidligere generasjoners frihetskamp, mente Daniélou.¹²

Denne historietenkningen fungerte fremfor noe legitimerende med tanke på eksplisitt *religiøse handlinger*. Men i et samfunn som skilte skarpt mellom det religiøse og det sekulære, og som beskrev de sosiale problemene som materielle, ble hans påstander om at ting som bønn og tilbedelse var den historiske drivkraften, og derfor

måtte høre til midt i samfunnslivet, møtt med økende skepsis. Selv troende hyllet på 60-tallet et «postreligiøst» samfunn, og kunne ikke fatte hva Daniélou mente når han hevdet at sekulariseringen kun var en forbigående fase, på vei mot en ny og dypere religiøsitet – men også en ny hedendom.¹³

Tidsvitner

Det var lenge stille rundt Daniélou på forskningsfronten, men to nyere studier har avdekket hvordan hans historietenkning står sentralt i arbeidet med å fornye Kirkens åpenbaringsteologi, som under konsilet materialiserer seg i dokumentet *Dei Verbum*.¹⁴ Daniélous forfatterskap er likevel interessant på andre måter enn som rene konsiliære innflytelsesstudier. Som den franske kirkehistorikeren Étienne Fouilloux har bemerket, inntreffer det et teologisk publikumsskifte i Daniélous levetid.¹⁵ I den nye medieoffentlighet, der teologiske læresetninger og kristen tro drøftes i åpent lende, fikk Daniélou bruk for sine talegaver og evne til spissformuleringer. Den anvendte teologien, som kommer til syne i Daniélous omfattende pastoralteologiske forfatterskap, er interessant med tanke på å kunne tegne et bilde av en sentral epoke i nyere kirke- og idéhistorie. For mens mange av hans kolleger deltok i den postkonsiliære debatten, og filte på sine synspunkter helt opp til vår tid, førte Daniélous brå død i 1974 til at tekstene hans står alene igjen – som ureviderte vitner om forfatteren og hans samtid.

Heidi Marie Lindekleiv er journalist i Vårt Land og idéhistoriker med utdanning fra Universitet i Oslo og SOAS, London.

Noter

- 1 Brev fra Marie-Michel Labourdette til Garrigou-Lagrange sitert i Étienne Fouilloux, «Dialogue théologique? (1946–1948)» i *Saint Thomas au XXe siècle: Actes du colloque centenaire de la «Revue Thomiste»*. Serge-Thomas Bonimo (red.) (Paris: Saint-Paul, 1995): 153–195 (170).
- 2 Debatten er samlet og publisert under tittelen *Dialogue théologique: Pièces du débat entre «La Revue Thomiste» d'une part et les R.R.P.P. de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard, von Balthasar, S.J. d'autre part*, Marie-Michel Labourdette m.fl. (red.) (Saint-Maximin: Les Arcades, 1947).
- 3 Daniélou, «Les orientations présentes de la pensée religieuse», *Études* 249 (april 1946): 5–21 (14).
- 4 Daniélou omtaler innflytelsen fra hegelianismen, «teihardismen» og de Lubac i sin selvbiografi *Et qui est mon prochain?* (Paris: Stock, 1974), 87–91.
- 5 Den første, og etter forfatterens egen mening mest sentrale tekst, er *Le signe du Temple* (Paris: Gallimard, 1942).
- 6 *Essai sur le mystère de l'histoire* (Paris: Ed. du Seuil, 1953).
- 7 Behandles grundigst i «Christologie et eschatologie» i *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*. Bind III, red. Aloys Grillmeier og Heinrich Bacht (Würzburg: Echter-Verlag, 1954): 269–286.
- 8 Joseph Ratzinger (Benedikt XVI) kommenterer dette i *Eschatologie, Tod und Ewiges Leben* (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1977), 161. Aidan Nichols omtaler forøvrig Ratzingers bruk av Daniélous tenkning i *The Thought of Pope Benedict. An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger* (London: Burns & Oates, 2007), 128.
- 9 Denne forklaringen er sterkt preget av Cullmann. Se Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 18.
- 10 Daniélou, «Christianisme et histoire». *Études* 254 (september, 1947), 175.
- 11 Se eksempelvis «Christianisme et histoire», 176–177.
- 12 «Cinquième entretien», *La liberté et l'ordre social. Rencontres Internationales de Genève. Tome XXII* (1969) (Neuchâtel: Les éditions de la Baconnière, 1970) 327–351 (328–329).

- 13 Se kritikken av Daniélous *l'Oraison, problème politique* (Paris: Cerf, 1965) i Claude Geffré, «Entsakralisierung und Heiligung», *Concilium* 9 (1966): 708–718.
- 14 Brendan J. Cahill, *The renewal of revelation theology (1960–1962)* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1999); Pietro Pizzuto, *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou. Influsso su Dei Verbum e valore attuale* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2003), 525–528.
- 15 Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté* (Paris: Desclée de Brouwer), 196.

Ole Skogseide

Nytt blikk på den litterære djevlepakten

Ole Skogseide:

Between Pious Obedience and Revolution. An Exploration of the Faustian Pact Motif in three Major Works of Literature.

PhD-avhandling ved Universitetet i Bergen (ferdigstilles 2017)

STE Høsten 2012 fikk jeg innvilget støtte fra Universitetet i Bergen for å skrive et doktorgradsprosjekt innenfor faget allmenn litteraturvitenskap om den tyske og britiske legendariske figuren Doktor Faustus, og transformasjoner av denne fortellingen i de tre verkene *Historia von Doktor Johann Fausten* (1587), Johann Wolfgang von Goethes *Faust* 1808/1832) og Thomas Manns *Doktor Faustus* (1947). Det var dem som straks himlet med øyne og ristet på hodet – helt berettiget. Forskningsstradisjonene jeg gav meg i kast med for snart tre år siden, er enkeltvis noen av de mest omfattende innenfor litteraturhistoriske og -teoretiske disipliner. Da jeg repeterte for veilederen min resultatene av Goethe-eksperten Albrecht Schönes opptelling av forskningslitteraturen som forholder seg til Goethes *Faust*, kunne han etter en kjapp øvelse i hoderegning slå fast at jeg i løpet av den fireårige stipendperioden ville ha 2500 verker å lese i året – kun relatert til ett av de tre verkene jeg utforsker. Fullt så ille er det selvfølgelig ikke. Prosjektet mitt er motivisk avgren-

set til å dreie seg om det som mange forskere beskriver som kjernen i Faust-legenden, nemlig paktmotivet. Nå nærmer arbeidet mitt seg en avsluttende fase, og i første halvdel av 2017 vil resultatene av undersøkelsen min av paktmotivet i tre tyske verker som alle omhandler den ugudelige doktoren, være lesbare – og forhåpentligvis også lesverdige – til tross for at litteraturlisten ikke er så lang at den må utgis som et eget supplerende bind.

En pakt er en utveksling av løfter: Den ene parten lover den andre noe og blir selv lovet noe i retur. «Ein Versprechen mit Gegenversprechen», en lovnad med motlovnader, er den adelungske ordbokens ordknappe definisjon. Men mennesker både glemmer og lyver, så innimellom må en slik avtale skrives ned, notiseres eller på annet vis stedfestes. Dette blir gjort i henhold til på forhånd definerte ritualiserte handlinger: Håndtrykk, utveksling av fraser eller gjenstander, signering, røking av piper, spising av mat eller samleie kan alle være eksempler på ritualer som innordner en avtale i et

system som skal gjøre den lettere å vende tilbake til ved et fremtidig behov. Noen av disse ritualene er generelle, som signaturen, mens andre er spesifikt knyttet til enkelte typer avtaler, som utveksling av ringer.

Innenfor det enorme korpuset av litteratur som kretser om den legendariske doktor Faustus, er det ett kjernemotiv som nesten uten unntak er det samme: En karakter like ambisiøs som han er gudløs, inngår en pakt med djevelen eller med djevelens utsendte. Den demoniske parten lover å yte en tjeneste som ellers ville vært utenfor rekkevidde for mennesket, og betalingen skjer oftest i form av kropp og sjel etter et bestemt antall år. Denne pakttradisjonen har sine egne ritualer: Det dreier seg om signatur i blod, seksuell omgang med en djevlesk figur og ritualiserte fraser som alle skal motvirke at den menneskelige parten glemmer avtalens innhold eller ombestemmer seg.

Det er for øvrig ikke bare protagonisten i de faustiske fortellingene som nyter fruktene av djevlepakten, og som er bundet av de ritualene den bærer med seg. Paktens form og innhold åpner nye narrative rom for forfatteren og binder ham samtidig til tradisjonens ritualiserte krav. Den første publiserte faustboken, *Historia von Doktor Johann Fausten* (1587), lover indirekte leseren det samme som den demoniske Mephistophiles lover doktor Faustus: forbudt innsikt, skamløse utskeielser, reiser til fremmede land, og så videre. Men i skinnet fra utgiverens og forfatterens strengt religiøse lampe, er disse løftene risikofrie. Boken er ment å tjene som advarsel mot det samme som den inneholder lange, omstendelige og tidvis temmelig grove skildringer av. Ved å fremvise umoral og den amoralskes fryktelige endelikt, skal den ha en profylaktisk effekt, og de lesende tyske massene kan trygt få stilt sin nysgjerrighet, som doktorens pakt eksplisitt lover å gjøre.



For, som djevelen sier et sted i Jacobus de Voragines *Legenda aurea* (ca. 1264): de kristne er perfide og slett ikke til å stole på.

Djevlepakten gjør det umulige mulig, både for protagonisten og for forfatteren. I *Historia von Doktor Johann Fausten* tillater den forfatteren å beskrive fantastiske reiser, røvertokt i pavens vinkjeller, astrologiske spissfindigheter og innsikter i himmel og helvete. I Goethes *Faust* (del I 1808, del II 1832) legger den til rette for reiser inn i en grotesk sanselig verden og en retur til renessanse og antikk. I Thomas Manns fiktive biografi *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde* (1947) tillater pakten – her i form av en nevrosyfilisinfeksjon – en utforskning av det Mann med Nietzsche i tankene kaller barbariet, det demoniske og det dionysiske.

I den faustiske litteraturen er det oftest djevelen eller djevelens utsendte som fremsetter kravet om en ritualisert, gjerne skriftlig, stedfesting av avtalen – for, som djevelen sier et sted i Jacobus de Voragines *Legenda aurea* (ca. 1264), de kristne er perfide¹ og slett ikke til å stole på. Også forfatterne som skriver

seg inn i den faustiske tradisjonen, tar stilling til de formelle kravene som følger med det tradisjonelle motivet. De tre verkene jeg har nevnt her, inneholder ritualer som er avledet eller direkte hentet fra den første faustboken: Variasjoner over signaturen i blod er til stede i alle, og det er også djevelens rolle som den som krever en skriftlig pakt, i tillegg til enkelte språklige finurligheter. I og med pakten har dessuten forfatterne for alle verkene i en viss forstand forskrevet seg: Det forventes at paktens artikler overholdes. Goethes tilsynelatende manglende overholdelse av paktinnholdet i den avsluttende *Grablegung*-scenen i del II har avfødt en avsidig omfattende, nesten to hundre år lang og ennå ikke avsluttet, debatt. Thomas Mann modellerer sin fiktive komponists biografi etter *Historia*, og foretar en pregnant transformasjon av renessansebokens avsluttende kapittel i Adrian Leverkühns siste tale til venner og bekjente, hvor leserens

tradisjonsbundne forventning igjen brytes idet Leverkühn ikke følger sitt kjetterske forbilde i graven.

Konsekvensene av paktmotivet for de faustiske verkenes struktur er ennå ikke fyllestgjørende utforsket, til tross for at ett av disse verkene – altså Goethes *Faust* – er et av litteraturhistoriens mest kommenterte verker. Innenfor nyere Goethe-forskning er det tvert imot en tendens til å avfeie de formelle trekkene ved paktmotivet som mindre viktige vink til tradisjonen, mens djevelen i Thomas Manns roman stadig vekk erklæres ikke-eksisterende. På denne siste beskyldningen kan for øvrig Manns djevel selv få svare: «Ist wirklich nicht, was wirkt?»

Ole Skogseide er stipendiat i allmenn litteraturvitenskap ved Universitetet i Bergen.

Noter

- 1 «Perfidi estis uos christiani», fra fortellingen om St. Basilius.



Dersom det blir slik at dere får lese dette, skal dere ta imot denne ringe lille gaven fra hennes side som ønsker at dere, liksom henne selv, skal motta alle Den Hellige Ånds gaver.

Teresa av Avila: *Betraktninger over Guds kjærlighet*



Ny litteratur

Svein Rise

Troen nedenfra og innenfra

Karl Rahner (innledning og sammanställning,
Philip Endean S.J.; oversättning, Stefan Jarl):

Andliga Texter

(Skellefteå: Artos & Norma bokförlag 2015)

STE «Vi trenger ikke lenger å søke Gud i hans uoppnå-
GLE elige annerledeshet. Han er der vi selv er.» Dette
sitatet fra en av Karl Rahners viktigste bøker, *Åndelige
øvelser. Betrakninger over Ignatius av Loyolas lærebok*, er
karakteristisk for hans teologiske profil. Selv om deler
av forfatterskapet er strengt akademisk og kan være tung
lesning, har Rahner aldri vært opptatt av å tre filosofiske
læresetninger og dogmatiske sannheter ned over hodet
på sine lesere. Det er således ikke primært argumenta-
sjonen «ovenfra» som preger Rahners skrifter, for det
han vil, er å formulere troen «nedenfra» og «innenfra»,
slik at den blir eksistensielt antagbar for folk flest. Det er
her, som tekster «nedenfra» og «innenfra», vi også må
plassere *Andliga Texter*, som er en rykende fersk overset-
telse av den engelske boken *Karl Rahner. Spiritual Writings*,
utgitt på Orbis Books forlag, New York. Kapittelinnde-
lingen og boktekstens overskrifter understøtter denne
plasseringen, jeg nevner i tur og orden bare disse: «møte
med Gud», «mystik: Trons väg till Gud», «att erfara nåd»,

«bön – samtal med Gud?», «att följa Kristus», «mannen
med det genomborrade hjärtat», «teologi och Andens
liv», «en prästkandidats bön kvällen före vigningen»,
«varför skall vi tacka Gud fast det finns så mycket lidan-
de?»

Troserfaring

Alle disse overskriftene reflekterer det som kan sies å
være selve «nerven» i Rahners imponerende forfatter-
skap. At det er slik, forstår en best når en gir akt på at
mennesket ifølge Rahner er et vesen som etter sin natur
alltid søker Gud. Han taler ofte i forfatterskapet om *det
transcendentale* ved mennesket, og da har han menneskets
grunn-beskaffenhet i tankene, det som er før og uavhengig
av ytre rammer og tidsbetingelser. Derfor kan han også
si at mennesket, på grunn av sin grunn-beskaffenhet, er
«ved» (selve) Transcendensen, som er Gud. Som sandkor-
nene ved havets strand er det endelige mennesket «ved»

Det uendelige, og omgitt av det. Det gjør forståelig at mennesket ifølge Rahner er en del av det mysteriet, eller som han også uttrykker det, «bærer» av det mysteriet, som Jesus Kristus er innbegrepet av.

Det er utvilsomt en sammenheng mellom dette og Rahners forsøk på å vise at menneskets livs- og erfaringsverden er et «sted» som ikke er fremmed for «ideen» om Kristus, og at Jesus Kristus er svaret på lengselen etter denne «ideen». Det spirituelle, mystagogiske elementet her er at Jesus Kristus, med denne innfallsvinkelen, blir forståelig og eksistensielt antagbar som det sanne mennesket han er. Slik tjener den transcendentale innfallsvinkelen til å gjøre Jesus levende og aktuell, konkret og erfarbar i en livsverden som ikke synes å være fremmed overfor ham.

Det er min klare oppfatning at valget av tekster i denne boken vil hjelpe leserne til å komme på innsiden av det som framfor alt ligger Rahner på hjertet i det han skriver: Han

vil utdype lesernes tros- og selverkjennelse. De utvalgte tekstene er fulle av allusjoner og henvisninger til egne erfaringer, møter med mennesker i hverdagen, opplevelser i sjelesorgens rom, noe som også gir små glimt inn i Rahners erfaringer med å bære korset og erfaringen av sorg og smerte. Den absolutte ensomheten bar Jesus, sier Rahner, ikke fordi han var låst inne i sitt eget mørke fengsel, men fordi han var låst inne i vårt. I vårt sted bar Jesus helvetets mørke, den meningsløse, kvelende døden som vi selv ikke kan befri oss fra. Slik kan sjelesørgeren Rahner tale. Selv om Rahner har skrevet akademiske og vitenskapelige bøker, er det denne før-vitenskapelige, teologisk-eksistensielle, pastorale interessen som er hovedsaken i hans verker, og ikke før en innser det, innser en hva som er den egentlige litterære sjanger i Rahners tekster.



Han vil utdype lesernes tros- og selverkjennelse.

Ignatius av Loyola

At det er den spirituelle, pastorale interessen som er drivkraften i forfatterskapet, understreket Rahner særlig sterkt i intervjuer og artikler i siste fase av sin teologiske virksomhet. Han framholdt for eksempel – ironisk nok – at han ikke først og fremst var *vitenskapsmann*, selv om han hadde skrevet noen vitenskapelige verker. For det var det teologisk oppbyggelige som i første rekke lå ham på hjertet, noe som kanskje ikke alltid er like lett å oppdage da det oppbyggelige i forfatterskapet gjennomgående er integrert i det vitenskapelige, og vise versa. Rahner betraktet da heller ikke de såkalte «fromme» bøkene han hadde skrevet, som sekundære biprodukter, men som bøker med like stor teologisk «tyngde» som det øvrige forfatterskapet. I denne sammenheng bør en ha i mente at røttene til Rahners teologi er mystikkens

gudserfaringer (Ignatius), og at Rahner, blant annet med elementer fra middelalderfilosofien (Bonaventura, Thomas), forsøkte

å bygge bro mellom det antropologisk-mystagogiske og nytidens transcendentale problemstillinger (Kant, Maréchal, Hegel, Heidegger), etter som han fokuserte mer og mer på en fundamental forklaring av gudserfaringen og menneskets tilnærming til Gud.

Denne observasjonen korresponderer godt med det Rahner selv bekreftet i intervjuer, nemlig at spiritualiteten hos Ignatius av Loyola var det enhetsstiftende elementet i hans liv. For Rahner innebar denne mystagogien at den opprinnelige religiøse gudserfaringen ikke kunne sakssvarende innhentes av den teologiske refleksjonen og det teologiske språket. Et godt eksempel på dette er hva Rahner i *Andliga Texter* sier om «Guds ord og spådbarnets erfarenhet»:

Det är tack vare din barmhärtighet, du oändliga Gud, som jag inte känner dig blott genom begrepp och ord, utan har upplevd, erfärit och

drabbats av dig, ty mitt livs första och sista opplevelse är du. Ja, sannerligen du själv, inte beskrivningen om dig, inte det namn som vi givit dig. Du har översköljt mig i dopet med ditt vatten och din Ande. Då drog jag inga slutsatser om dig, då teg ännu mitt näsvisa skarpsinne och utan att tillfråga mig blev du mitt hjärtas öde. Du grep tag i mig – jag «begrep» dig inte; mitt varas rötter och yttersta ursprung omformade du, du gjorde mig delaktig i ditt väsen och liv; du skänkte mig dig, dig själv, och inte blott en vag berättelse om dig i människoord. Därför kan jag inte glömma dig, ty du har blivit mitt väsens själva mittpunkt. När du lever i mig är det inte längre bara tomma och bleka ord om allt och ingenting som jagar runt i min själ, vars mångfald och oreda förvirrar mitt hjärta och tröttar mitt sinne. I dopet, Fader, strömmade *ditt* Ord genom mig, Ordet som var före allt annat, som är verkligare än allt, ursprunget till allt verkligt och allt som lever. Tack vare det som du har gjort, du nådens Gud, har jag fått erfara detta Ord, och endast där finns liv. Bara i detta Ord finns liv och genom det som du har gjort, du nådens Gud, har jag fått uppleva det (...) (s.45–46).

Karl Rahner. Andliga Tekster gir en fin innføring i et forfatterskap som kanskje ikke er veldig godt kjent blant *SEGLs* lesere. Den korte innledningen som redaktøren Philip Endean S.J. har skrevet, er informativ og oversiktlig, men om jeg likevel skal si noe kritisk til slutt, må det være at han nok kunne ha fått bedre fram den indre overensstemmelsen mellom fundamentalteologien og teologien som bærer de spirituelle tekstene hos Rahner. Her er det forøvrig ikke bare tale om en «overensstemmelse», men om en gjensidig avhengighet som jeg håper denne anmeldelsen har gitt et lite hint om.

Svein Rise er professor i systematisk teologi ved NLA Høgskolen i Bergen.

Liv Hegna

Den hellige Teresa av Avila, den mystiske erfarings kirkelærer

Grethe Livbjerg:

Teresa av Avila – Vänskapens mystiker

Oversatt av Joseph Halldorf

(Artos & Norma bokförlag 2015)

SE Den hellige Teresa av Avila, med klosternavnet Teresa av Jesus, ble født for 500 år siden, den 28. mars. Hun ble kanonisert i 1622, 40 år etter sin død. For 45 år siden, i 1970, blir hun opphøyd til kirkelærer. For 20 år siden kom Grethe Livbjergs biografi om Teresa ut i Danmark. Boken har vært utsolgt fra forlaget. I jubileumsåret foreligger den i svensk oversettelse.

Grethe Livbjerg tar den hellige Teresa av Avila godt på pulsen i denne boken. Da Teresa begynte sitt virke på midten av 1500-tallet, var det i den såkalte «motreformasjonens tid», en tid da Kirken kjempet for å gjenvinne folkegrupper som var gått tapt gjennom reformasjonen, men også for å avvise eller slå ned på reformtendenser innen Kirken selv.

Teresa av Avila kom på sin måte med i denne kirkekampen: Hennes «metode» var dyp og mystisk religiøsitet, samt en iherdig bygging og reformering av klostre.

Den hellige Teresa elsker Kirken, skriver Grethe Livbjerg. Hun kan ikke tenke seg et liv uten den. Livbjerg

beskriver helgenenes aktive liv og utadvendte personlighet, og ikke minst hennes dype religiøsitet. Joseph Halldorfs glimrende oversettelse vil glede mange norske lesere, som gjerne foretrekker svensk fremfor dansk litteratur.

Kirkelæreren

Grethe Livbjerg knytter Teresas tittel som kirkelærer opp mot helgenes store bokproduksjon. Et fremragende verk er helgenes *Den indre borgen (El Castillo Interior)*, som hun arbeidet på i de siste årene av sitt liv. Tidligere i sin «karriere» var Teresa blitt oppfordret til å skrive en selvbiografi. Dette ble til *Boken om mitt liv (Vida)*, en bok som rager på helgenlitteraturens himmel også i vår tid.

I *Vida* skriver Teresa inngående om den betraktende bønn, den indre refleksjons betydning: Kapittel 2 er nærmest et grunnkurs i det som kan beskrives som «teresiansk teknikk», altså en trinnvis vandring på den reli-

giøse stigen mot det inderligste vennskap med Gud. For Teresa er det fire trinn eller vandringsmåter på vei mot det guddommelige fellesskapet. Teresa ser for seg klare nivåer, eller ledd, på den dypere religiøse modningsreisen frem mot målet, som er Gud. Grethe Livbjerg beskriver prosessen i den foreliggende boken om Teresa med innsikt.

Flere andre helgener og filosofer har benyttet slike «stadier» eller trinnvis vandringsmetode og utvikling når de har ønsket å beskrive sin egen higen mot det himmelske. Store religiøse tenkere har fremstilt slik erkjennelse som den ekte veien til enhet med Gud. Tenk bare på den inderlige higen Augustin (354–430) beskriver i sin gripende selverkjennelsesbok *Bekjennelser* (Augustin var viktig for Teresa), eller Bonaventura (1221–1274), som i sitt (mester)verk *Sjelens vei til Gud* beskriver reisen innover og oppover på mystisk vis fra meditasjon til dypere erkjennelse og en enhetserfaring med Gud. Eksistensialisten Søren Kierkegaard arver tanken og overfører den på sin måte til filosofien og det levde liv.

Brudemystikk

Teologiske forfattere har ellers fremhevet Teresas bruk av brudemystikk som bilde på bønn, noe også Livbjerg gjør. Biskop Anders Arborelius OCD i Sverige, selv karmelitt, understreker i forordet til oversettelsen av Teresas egen bok *Betraktelser över Guds Kärlek* (utgitt på svensk i serien KARMELE under ledelse av Karmelittene, Tågarp og Glumsløv, 2011), at Teresa med sin brudemystikk og sine betraktninger «kan hjelpe oss til å ta imot Jesu kjærlighetsfulle blikk». Å virkelig leve i brudemystikken, med bønn og hengivelse, er den indre drivkraften hos Teresa gjennom hele livet.

Livbjergs hovedanliggende er å beskrive Teresas liv, bakgrunn, hennes kampfeller (som f.eks. Johannes av Korset), og hennes religiøse vei. Klosterstifteren og mystikeren står sentralt. Det er naturlig at disse aktivitetene, den utadrettede og konstruerende, og byggingen av det mystiske erfaringsbaserte religiøse indre, hører sammen i en fremstilling av denne ultrafromme, men samtidig aktive og karismatiske helgen.

Forfatteren

Som medlem av karmelittordenens sekulargren, skriver Grethe Livbjerg i forordet til boken, har hun gjennom praksis «arvet» mye innsikt i Teresa av Avilas tenkning og fromhetsliv. Også derfor, fremholder hun, opplever hun heller ikke denne teresabiografien som utelukken-

de sitt eget verk. Den er også en frukt av mange samtaler, skriver hun. Mer «teresiansk» kan man vel ikke si det.

Grethe Livbjerg er utdannet lærer og arbeidet i en rekke år på Skt.

Knuds Skole i Århus, inntil hun begynte «et nytt liv» som foredragsholder, brevkasseredaktør, rettleider og ikke minst som redaktør av det økumeniske tidsskriftet *Levende Vand*. Hun er forfatter av flere bøker, blant annet om Johannes av Korset i tillegg til den foreliggende biografien om Teresa. Livbjerg har kommentert at hun høyt verdsetter at UNESCO i 1986 gjorde den spanske byen Avila til en del av verdenskulturarven, ikke minst på grunn av den flotte middelalderborgen som omkranset gamlebyen og som stort sett fremdeles står der intakt.

Økumenisk tilnærming

Livbjergs brede arbeidsfelt og felleskirkelige livsverk har satt spor på flere måter: Da hun for noen år siden fylte 80



Teresa åpner seg mot erfaringen, det opplevde i bønnens mystikk. Veien er ikke bare fornuftens vei, men inderlighetens, vennskapets og hjærlighetens vei.

år, ble det avholdt et tverrkirkelig arrangement, en økumenisk gudstjeneste i Skt. Andreas Kirke. To katolske biskoper var til stede: Czeslaw Kozon og Hans Martensen. Det var også den kjente forfatteren og karmelittermunken Wilfrid Stinissen og pinsepastor Peter Halldorf. I tillegg var flere prester fra folkekirken i Danmark til stede.

Beriket læretradisjon

Pave Paul VI opphøyer i 1970 Teresa til kirkelærer, *Doctor Communis Ecclesiae*, som den første kvinnen i kirkehistorien. Kort etter samme år følger den neste kvinnen, den hellige Katarina av Siena (1347–1380). I 1997 oppnår den hellige Thérèse av Lisieux ((1873 – 1897) samme ære. Den hellige Hildegard av Bingen (1098–1179) er den fjerde kvinnelige kirkelæreren i Den katolske kirkes historie. Hildegard mottok utnevnelsen i 2012.

Boken om Teresa av Avila som nå foreligger i svensk oversettelse, viser hvordan denne helgenen med sine litterære kvaliteter beriket Kirkens tilfang av læretradisjon. Grethe Livbjergs bok gir en god innføring i dette kapitelet i kirkehistorien. Den vil være med når fremtiden skal analysere Teresas teologi både systematisk og kirkehistorisk.

Etter min mening er kanskje det viktigste bidraget i Grethe Livbjergs meget gode og lesverdige bok beskrivelsen av den augustinske tilnærmingen i Teresas filosofi. Teresa åpner seg mot erfaringen, det opplevde i bønnens mystikk. Veien er ikke bare fornuftens vei, men inderlighetens, vennskapets og kjærlighetens vei. Dette utvider utvilsomt perspektivet på Kirkens lære. Augustin er Kirkens «erfaringsfilosof». Han betød mye for Teresa. I vår tid kan Teresa bety mye for oss.

Liv Hegna, cand. philol. fra Universitetet i Oslo (filosofi hovedfag). Mangeårig journalist i Aftenposten.

P. Ole Martin Stamnestrø

Filosofi som gudstjeneste

Magdalene Thomassen:

Den troende tanke: Studier i Edith Steins forfatterskap med «Kirkens bønn» av Theresia Benedicta av Korset (Edith Stein)

(Emilia forlag 2014)

STE Edith Steins samlede verker finnes på tysk i 27 bind. Den Edith Stein-disippel som foretrekker det norske sprog, fører en kummerligere tilværelse. Bokladden teologiske og filosofiske avdelinger har et svært begrenset utvalg av Steiniana. Så er den foreliggende bok av Magdalene Thomassen desto mer kjærkommen. Med sine 132 små sider kan nok boken se beskjeden ut. Men leseren vil likefullt kunne glede seg over flere timers leseglede. For de færreste vil formodentlig skumme seg gjennom boken i hast. Her kreves ro og konsentrasjon.

Boken inneholder tre artikler som har vært publisert tidligere, men som ikke lenger er lett tilgjengelige. Disse utgjør bokens tre hovedkapitler, der enkelte hovedtanke i Steins filosofiske arbeide presenteres og forklares. Avslutningsvis trykkes også en artikkel av Edith Stein selv, «Kirkens bønn». Boken innledes med et kapittel som gjør oss bedre kjent med Edith Stein – filosofen, mystikeren og martyren.

Det innledende kapittel er nyttig. Navnet Edith Stein er godt kjent. Likeså hennes alvorlige ansikt. I tillegg forbinder vi kanskje noen stikkord med henne: jødinne, konvertitt, karmelitt, filosof, mystiker og martyr. I denne innledningen utdypes disse overskriftene. Kapittelet har tittelen «Livsvei og livsverk», og Thomassen viser oss en forbindelse mellom de løsrevne stikkordene. Sammenhengen i livsveien og livsverket trer tydelig frem. Trådene samles i ordet «hengivenhet»: Hengivenheten er den røde tråd i Edith Steins liv og virke. Thomassen påpeker: «Der er tilsynelatende mange brudd i Edith Steins liv og søken etter sannhet – fra jøde til ateist, fra agnostiker til katolikk, fra filosof til nonne.» Thomassen lykkes i å vise at bruddene nettopp kun er tilsynelatende. Kontinuiteten belyses på en overbevisende måte; det tegnes et liv preget ikke av oppstykkethet, men av integritet.

I kapittel II behandler Thomassen Steins kjernebegrep «innføling». Her presenteres Steins doktoravhandling *Om innfølingens problem* fra 1916. Metoden er

fenomenologisk med utgangspunktet «til saken selv». Læremesteren er Edmund Husserl, som Stein beundret for hans forsøk på å «etablere en vitenskapelig filosofi, en filosofi som ved sin metode vil kunne gi selve grunnlaget for sann og sikker viten» (s. 30). Men Stein sporer en idealistisk vending hos Husserl, der krontanken – prosjektet «til saken selv» – synes å forsvinne i en ny tilbakevending fra fenomenene til subjektet. Stein etablerer *Einfühlung* som en særegen erfaringsakt, en erkjennelsens grunnmodus. Innføling består i å gripes av en annen, innfølingen bevirkes av denne andre. Innføling skiller seg fra sympati eller medfølelse. Om noe tidvis skulle være uklart i dette kapittel, er det mitt inntrykk at Thomassen isåfall skal lastes mindre enn Stein.

Kapittel III bærer tittelen «Hva er et menneske? Fra person til Person». Her forfølger Thomassen Steins utforskning av personbegrepet. Med utgangspunkt i en rekke efterlatte forelesningsnotater fra årene 1917 til 1931, viser

Thomassen hvordan Stein forlater Husserl og omfavner St. Thomas. Etter «Husserls idealistiske vending» har jeg et tilranet seg en for stor plass hos hennes fenomenologiske læremester. Stein beveger seg heller i retning av Aquinas' værenslære. I skriftet *Innføring i filosofien* gis væren forrang fremfor bevissthet. Etter noen års pause fra systematisk filosofisk arbeide, der hun konsentrerte seg om sitt kontemplative kall, vendte Stein tilbake til sitt arbeide etter å ha møtt St. Thomas. Stein sier: «(...) det var ved å lese den hellige Thomas at jeg for første gang så muligheten for å sette viten i Guds tjeneste, som en slags gudstjeneste (...)». Denne relasjonen blir også bestemmende for hennes svar på spørsmålet «hva er et menneske?». For spørsmålet kan ikke besvares tilfredsstillende uten å se hen til Ham som er blitt menneske, *ecce homo*. Relasjonen person til Person (Kristus) er bestemmende for Steins videre utforskning av hva et menneske er.



Hengivenheten er den røde tråd i Edith Steins liv og virke.

Dermed har vi beveget oss inn i mystikken, og i kapittel IV, «Erkjennelse og gudserfaring», er det mystikeren Edith Stein Thomassen introduserer oss for. I dette kapitlet er tekstene hentet fra 1930 frem til Steins død i 1942. Det er blitt klart at mystikeren Stein står i kontinuitet med filosofen, som utforsker begreper som innføling, relasjon og person. For mystikeren er Gud selv selve fenomenet. Hans væren betinges ikke av jeg'ets erkjennelseskapasitet. Men hvordan kan vi erfare og erkjenne Gud? Dette temaet behandler Stein i artikkelen «Gudserkjennelsens veier: Areopagitens 'Symbolske Teologi' og forutsetninger» fra 1940–41. Med henblikk på den gåtefulle Dionysios Areopagiten («mystikkens far»), utforsker Stein mystikkens kjerne, som hun oppsummerer i ordene: «... man føler seg i sitt innerste berørt av Ham, den Nærværende (...). Det er kjernen i all mystisk opplevelse, møte med Gud person til person» (s. 82).

Efter å ha skissert den positive og den negative teologis utfyllende potensiale, leder Thomassen oss gjennom Steins identifisering av «gudserkjennelsens tre kilder». Den første er den *naturlige* gudserkjennelse, utledet av vår kunnskap om den skapte verden. Dette har Stein lært av St. Thomas. Den andre kilden til gudserkjennelse er troen: den *overnaturlige* gudserkjennelse. Her erkjenner vi Gud ikke gjennom skaperverket, med ved Hans eget Ord om seg selv, åpenbaringen. Gudserkjennelsens tredje kilde kaller Stein *erfaringserkjennelse* av Gud. Her er vi straks i hjertet av mystikken. Denne gudserkjennelsen hviler ikke på resonnementer, men på en erfaring av å være grepet av Gud, av å ha møtt Personen. Dette er bønnens erfaring. Så er altså ikke mystikken nødvendigvis avansert. Som Thomassen påpeker i det innledende kapittel: «Kirkens daglige – i en viss forstand hverdagslige – liv er i sitt utgangspunkt en form for 'mystikk-i-praksis': ved de liturgiske handlingene (...) ved et møte med den Hellige som er tilstede såvel i liturgien som i den personlige bønne»

(...)» (s. 20). I bønnen samles trådene for Steins filosofiske arbeide. Bønnen er den hengivenhet der man ved å gi seg hen til den Andre, får sitt jeg i gave. Thomassen forklarer:

Hvis vi skulle si det i dagens filosofiske sjar-gong, kan dette forstås som *en radikal desentrering av subjektet*; å stille seg åpen for kontinuerlig, gjennom et helt liv og stadig på ny, å bli til ved den Andre. Personen er ikke sin egen opprinnelse, utfolder seg ikke med et primært utgangspunkt i seg selv som autonom størrelse, men blir seg selv gitt i møte med det transcendente (s. 99).

Hengivelsen finner sitt ypperste uttrykk i Kristi korsoffer. Som martyr skulle Edith Stein med sitt blod forenes med Frelserens blod. Hun ble ført til Auschwitz mens hun i 1942 skrev på sitt verk om Johannes av Korset, *Korsvitenskap*.

Thomassen har ledet oss gjennom Steins arbeide med nøkkelordene *innføling, relasjon, person, gudserkjennelse, bønn* og *hengivelse* med kontinuiteten i livsveien og livsverket tydelig for øye. Så er det en naturlig avslutning at Stein selv får komme til orde i bokens siste kapittel, som er en gjengivelse av hennes artikkel «Kirkens bønn» (oversatt fra tysk av Thomassen). Artikkelen tar utgangspunkt i eukaristibønnens avsluttende «per ipsum, et cum ipso, et in ipso»: Ved Ham og med Ham og i Ham. Bønnen – den liturgiske såvel som den private – finner sted gjennom Kristus, med Kristus og i Kristus. Det kan nevnes at i den form av messen Stein kjente, ble disse celebrantens ord ledsaget av at han fem ganger tegnet korstegnet med hostien, før han løftet hostien og kalken. Bønnen er deltagelse i Herrens hengivelse på korset. Korset tegnes, skaperverket samles i kalken, og alt løftes opp til Faderen.

Praeterea censeo ... Hvis en bok er verd å trykke (slik som denne definitivt er!), så fortjener den et vakkert ut-

styr. Min eneste innvending mot denne boken er at den er heftet og ikke innbundet. For dette kan nok ikke forfatteren lastes. I en tid der vi til stadighet blir advart mot bruk-og-kast-mentaliteten, burde forlagene gjøre oss den samfunnstjeneste å binde bøkene pent inn. Heftede bøker er svært upraktiske i en tid der det er kostbart å la sine bøker innbindes privat.

P. Dr. Ole Martin Stamnestrø er sogneadministrator i Vår Frue menighet, Ålesund.

Øivind Varkøy

Musikken og mysteriet

Élizabeth-Paule Labat:

The Song That I Am: On the Mystery of Music

(Cistercian Publications 2014)

STE Kan musikk være noe mer enn pedagogisk hjelpemiddel i det åndelige livet? Mer enn stemnings-skapende kulisser? Noe annet enn bærehjelp for ordene? I sin glimrende innledning til den franske benediktiner-nonnen Élizabeth-Paule Labats (1897– 1975) bok *The Song That I Am: On the Mystery of Music* setter oversetteren Erik Varden OCSO tonen (!) i første setning. Her introduseres problematikken omkring forholdet mellom *logos* og *melos* (ordet og musikken). Er det nå så sikkert at ordet alltid er det viktigste? Er det en ubetinget teologisk sannhet at ordet alltid kommer først? Varden løfter dette frem som det mest sentrale spørsmålet i Labats diskusjoner.

Élizabeth-Paule Labats bok kom første gang ut i 1963 og ble mottatt med glede, bl.a. av Hans Urs von Balthasar. Kapitteloverskrifter som «On Music Considered as Language», «Music, Relation, and Tears», «Music and Ultimate Values», «Music and the Sacred» og «The Music of Eternity» skulle være informative nok når det gjelder bokens innhold og drøftinger. Og man aner raskt at sva-

ret på Vardens lett retoriske spørsmål er positivt – for musikkens del. Musikken ikke bare kan, men *bør* være noe mer enn ordenes tjener. Simpelthen fordi musikken *er* noe mer. Men hva er dette «noe mer»? Hva ligger i en slik påstand?

Vi skal ikke bevege oss langt inn i det musikkfilosofiske feltet før vi støter på en lang rekke refleksjoner omkring musikkens vesen og musikkens funksjon som overskrider enhver tanke om musikk primært som «ordets tjener». I den pytagoreiske tradisjonen finner vi for eksempel forestillinger om at den menneskeskapte musikk bør skapes i overensstemmelse med de harmoniske prinsipper som holder kosmos oppe. Da kan vi ane «sfærenes musikk» i den gode menneskeskapte musikken og slik få innsikt i tilværelsens orden. Dette er ideer som bæres videre i Platons musikktenkning, og som vi ikke minst støter på i Augustins musikkteologiske refleksjoner. På bakgrunn av dyp kjennskap til antikkens pytagoreiske og matematisk orienterte musikktenkning,

ser Augustin (i *De Musica*) på den ene siden på musikken som en kunstnerisk etterligning av en høyere orden som Gud har skjenket menneskene – som en jordisk virkelig-gjøring av den kosmiske rytmen. Med Labats ord: «Music is an incarnation of God's beauty and of the universal harmony of things and beings in the magic, seductive world of sound.»¹ Dermed kan også selve musikken (dvs. uten ordene) være en lovprisning til Gud. Om verdien av musikk uten tekst sier Augustin i en omtale av det såkalte «jubilus-fenomenet» at *jubilus* er en form for lyd som forteller at noe som ikke kan utsies, fødes i hjertet. Denne *jubilus* passer for Gud, hvis vesen ikke kan utsies. På den andre siden understreker han (i *Bekjennelser*) hvilke farer som kan ligge i de gleder som hørselen kan gi; «den sanselige gleden, som ikke bør få makt over sinnet og dermed ta kraften fra det».² Slik vakler Augustin mellom musikkens verdi som noe som overskrider språklige begrensinger, faren for nytelse, og salmesangens gagnlige virkning.

Labat vakler imidlertid ikke. Med utgangspunkt i personlige opplevelser av musikkens *tiltale* diskuterer hun bl.a. musikk som *språk*. Dette er selvsagt ikke minst interessant på bakgrunn av at hun ofte forholder seg til instrumentalmusikk, dvs. musikk uten tekst. Hvordan kan rent musikalske uttrykk tale til oss, slik Labat erfarer? Utgangspunktet i en slik refleksjon må ligge i det faktum at musikken ikke tilbyr oss en logisk, lineær fortelling eller forklaring. Musikkens styrke – som «språk» – ligger tvert imot i det at dette språket ikke kan oversettes til noe annet «vanlig» språk. I dette ligger at musikkens «språk» sier oss noe som ikke kan utsies i ord: «(music) knows that it constitutes, by itself, a language that transcend all others.»³

Dette er på ingen måte noen uvanlig tenkemåte. Vi finner den bl.a. i 1700-tallets fornyede spørsmål omkring hva musikken er i stand til å uttrykke; hva handler mu-

sikken om, hva er dens mening? Er musikkens budskap utelukkende musikk, eller viser den til noe utenfor seg selv? Mens musikken i antikken og i svært lang tid fremover blir knyttet til matematisk orienterte pytagoreiske teorier, skjer det på begynnelsen av 1700-tallet en dreining mot å knytte musikken til språket. Ved overgangen mellom 1700- og 1800-tallet legger man stadig mer vekt på musikkens evne til å strekke seg *ut over* språket, til å si noe om det språket ikke kan nærme seg. Musikken begynner så å si der andre språk slutter. I særdeleshet instrumentalmusikk anses å uttrykke noe som er uoversettelig i forhold til ethvert verbalspråk. Nettopp dette blir musikkens styrke.

Når musikken slik åpner for «det uutsigelige», betyr dette at den musikalske erfaringen overskrider det pyn- telige og banalt harmoniserende, den nærmer seg det su-

blime. Dermed åpner den opp for *mysterium tremendum et fascinans*; skrem- selen og henrykkelsen i møte med det navnløse. Denne typen musikalske erfaringer oppleves ofte å

være av en åpnende karakter – som vi ved enkelte anledninger så å si opplever den nåde å få del i. Slike opplevelser fremstår som flyktige og ikke noe man har permanent tilgang til, det er noe man passivt utsettes for, selv om det kan være utslag av langvarige forberedelser. Denne typen musikalske erfaringer kan minne om mystiske erfaringer – knyttet til begreper som avdekning og tilsløring, og til apofatisk teologiske forståelsestradisjoner. Og det er en selvfølge at Ordet (med stor «O») ikke kan utsies av alle ordene (med liten «o»), men at det snarere er «the imprecise language of music, saying nothing yet saying all».⁴

I denne sammenhengen blir musikken, slik også Labat gjør, å betrakte som et «tegn». Tegnet peker mot noe som overskrider tegnet selv, det peker mot en større skjønnhet: «the sign of the beautiful is not the beautiful



«Music is an incarnation of God's beauty and of the universal harmony of things and beings in the magic, seductive world of sound.»

itself, however much it may be bathed in its glory.»⁵ Musikken uttrykker et tilbakeholdt nærvær som minner oss om den bakenforliggende ubevegelige kraften. Den vekker minner om en glemt dybde i verden, en tapt sannhet, et hjemland. I denne sammenhengen ser Labat musikken som «en forsmak» og «et løfte». Med Simone Weills ord: «It (beauty) seems itself to be a promise.»⁶

Det interessante i en kirkelig og åndelig sammenheng er selvsagt at Labat ofte forholder seg til instrumentalmusikk, dvs. musikk uten tekst, og ikke minst til musikkopplevelser utenfor en eksplisitt liturgisk sammenheng. At den musikken hun ofte referer til, dessuten er av det vi vanligvis vil omtale som «profan», gjør det hele enda mer tankevekkende. Det profane synes på nytt bli viet det sakrale i Labats erfaringer knyttet til bl.a. Mozarts e-moll-sonate for fiolin. I denne sammenhengen er det klart for Labat at «Art cannot bestow God, but points to him from whom it springs».⁷

Baksideteksten på Élizabeth-Paule Labats bok *The Song That I Am: On the Mystery of Music* informerer oss om at dette er et kort, men fullendt essay om den betydningen stor musikk burde spille i det åndelige livet. Dette er, slik jeg ser det, på ingen måte å ta munnen for full. Boken er et funn for alle med interesse for musikk, kirke og åndelig liv!

Termen «stor musikk» er imidlertid ikke en uproblematisk størrelse. I Labats univers synes dette relativt entydig knyttet til den vestlige kunstmusikalske tradisjonen; Bach, Mozart, Beethoven, Schumann, Stravinsky, og med en stadig referanse tilbake til middelalderens gregorikanikk. Er dette da «elitisme»? På ingen måte! Poenget bak termen «stor musikk» må selvsagt ikke nødvendigvis være at det finnes en fastfrosset kanon av stor musikk. Nei, poenget er bare at ulik musikk tilbyr ulike typer opplevelser. Og at ikke alle opplevelser nødvendigvis leder til erfaringer, i betydningen «noe som gjør noe med oss». I denne forstand er «stor musikk» den musikken som gjør noe med oss på et åndelig plan.

Musikalske erfaringer, eller mangel på sådanne, må alltid ses i relasjon til mottagerens åpenhet alternativt lukkethet. Om man skal komme i kontakt med de åndelige lagene av musikalsk mening som Labat erfarer, må man åpne troens ører for den musikkens tiltale som hun erfarer. Og som sr. Élizabeth sier: «Anyone who has not been seized by this divine light has not yet gained access to music.»⁸

Øivind Varhøy (f. 1957) er dr.art. i musikkvitenskap fra Universitet i Oslo, professor i musikkpedagogikk ved Norges musikkhøgskole og professor II i musikkvitenskap ved Örebro universitet. Han er redaksjonsmedlem i SEGL.

Noter

- 1 Élizabeth-Paule Labat (2014): *The Song That I Am: On the Mystery of Music*. Athens, Ohio: Cistercian Publications, s. 74.
- 2 Augustin (1961): *Bekjennelser*, Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, s. 208.
- 3 Élizabeth-Paule Labat, s. 8.
- 4 Élizabeth-Paule Labat, s. 26.
- 5 Élizabeth-Paule Labat, s. xvii (Innledning v/Erik Varden, O.C.S.O.).
- 6 Simone Weill (2009): *Waiting for God*, New York: Harper Perennial, Modern Classics, s. 106.
- 7 Élizabeth-Paule Labat, s. 46.
- 8 Élizabeth-Paule Labat, s. 16.

Fr. Arne-Dominique Fjeld OP

Mysterium og institusjon

Fredrik Hansen:

Mysterium og institusjon. Det annet vatikankonsil om Kirken

(St. Olav forlag 2014)

STE John Henry Newman, senere kardinal, utga i 1845 sitt «Essay on the Development of Christian Doctrine». Her presenterer han kriterier for hva som er forfall av kristen lære, og hva som er sunn vekst og utfoldelse.

Etter som biskopen av Roma på 1800-tallet mistet sin posisjon som verdslig fyrste av kirkestaten, ville krefter – «ultramontanistene» – få vedtatt dogmet om pавens ufeilbarlighet. Slik ville de fremme hans åndelige makt som erstatning for den verdslige.

To konsiler om Kirken

John Henry Newman, som ble katolikk i 1845, var først foruroliget av ultramontanistene, men ble beroliget da han så teksten som til slutt ble vedtatt av Vatikan I. For ufeilbarligheten er satt inn i sin sammenheng: Det er hele Kirken som har mottatt løftene om at «dødsrikets porter skal ikke få makt over» den (Matt 16,18). Paven er

talerør for Kirkens tro. Newman er en av flere som kalles «Det annet vatikankonsils far».

Nå kan man lese Vatikan Is dogmatiske konstitusjon om Kirken, «Pastor aeternus», i Fredrik Hansens *Mysterium og institusjon, det annet Vatikankonsil om Kirken*, hvor teksten er trykt som vedlegg. Bokens 30 første sider er forfatterens kommentar til denne.

Som kjent ble Vatikan I avsluttet i hui og hast da det brøt ut krig i Europa i 1870. «Pastor aeternus» behandler først og fremst biskopen av Romas funksjon – man rakk ikke mer.

Fredrik Hansens bok er primært en presentasjon av Vatikan IIs konstitusjon «Lumen gentium» – «Folkeslagenes lys». Han kommenterer denne ord for ord. Anliggendet er det samme som hos 1960-tallets «konsilfedre»: å supplere Vatikan Is tekst og samtidig understreke at denne blir stående: Vatikan II opphevet den ikke, og Vatikan II er ikke noe brudd med det som gikk forut.

Men Vatikan II gjorde det Vatikan I ikke rakk. Det beskrev de andre biskopenes funksjon og smidde begrepet «kollegialitet»: Alle biskopene i Kirken har sammen den høyeste myndighet i Kirken, i enhet med biskopen av Roma.

Folkeopplysning

Fredrik Hansens tekst er beundringsverdig ryddig og klar. Han «beregner sitt publikum» og skriver f.eks. at «lydighet» ikke er noe lystbetonet begrep i 2000-tallets Norge, «men for kristne forblir lydighet en dyd, grunnet på Jesu eksempel, han som ble 'lydig til døden, ja døden på et kors' (Fil 2.8). Derfor forblir vår lydighet til hyrdenes lære et eksempel på vårt kall til å la Guds vilje skje, ikke vår egen» (jf. Luk 22,42) (s. 93).

De døptes trosinstinkt kalles «sensus fidelium». Dette må være i harmoni med «lydighet til hyrdenes lære», og ikke forstås i retning av at læren skal tilpasse seg folkemeningen.

Det å ikke fare vill i troen gir seg til kjenne gjennom hele folkets overnaturlige trosinstinkt, når det «fra biskopene til de ytterste rekker i det troende legfolk» fremviser en enstemmig tilslutning i tros- og moralspørsmål, skjerpet og støttet av sannhetens Ånd, som får Guds folk til usvikelig å holde fast ved den tro som en gang for alle er overgitt til de hellige, under læreembetets ledelse (LG 12a) (s. 76).

Fredrik Hansen fortsetter for egen regning: «Konsilet lærer altså ikke at *sensus fidei* eller *sensus fidelium* er en type folkeopinion om trosspørsmål, hvor 'folket' kan forkaste en lære det ikke er enig i.» Her kunne han ha nevnt begrepet «resepsjon» – at en lære ikke er sann hvis «folket» ikke gjenkjenner sin tro og «tar imot belæringen». Interesserte kan google «reception Church doctrine» og finne tallrike artikler om emnet.

Ellers lykkes Fredrik Hansen i sitt virke som folkeopplyser. Sjeldne uttrykk forklares i innrammede avsnitt. Anmelderen liker godt at han konsekvent omtaler Kirken som «hun» og «henne», hun er jo en levende organisme – vår Mor!

Fem sider om «Lumen Gentium» siste avsnitt, om Maria, gir avbalansert mariologi i et nøtteskall: Konsilets utvetydige lære «utelukker ikke bare enhver form for 'Maria-tilbedelse' i Den katolske kirke, men gjør også til skamme ethvert forsøk på å fremstille katolsk lære som utydelig om Jesu stilling som den ene mellommann mellom Gud og mennesker (jf. LG, 62 a).»

Øvrige dokumenter

Fredrik Hansen presenterer til sist flere av Konsilets supplerende dokumenter: om legfolkets apostolat, om ordenslivets fornyelse, «*Orientalium Ecclesiarum*» – her får vi en nyttig liste over 22 orientalske kirker «unerte» med Roma – og «*Unitatis redintegratio*» om økumenikk. Forfatteren deler med leseren sin vurdering av hva som var nyttig og hva som ble uheldig i iverksettelsen av beslutningene.

Her gleder han seg over at konsilet ...

... plasserte den såkalte «pyramide-modellen» på Kirken trygt der den hører hjemme, på historiens skraphaug. Å se Den katolske kirke som en pyramide, med pavene alene på topp og legfolket på bunn, er og forblir uforenlig med konsilets lære. Og det, ikke bare fordi både bispekollegiet (alltid sammen med paven) og paven innehar den øverste myndighet i Kirken («står på toppen»), men også fordi konsilet utelukket at det i Kirken er noen som bør anses for å være «på bunnen» av systemet. Dåpen fører til et radikalt likeverd blant alle kristne (...) (s. 126–27).

Ny litteratur

Anmelderens oppgave omfatter å påpeke svakheter, og her kommer den røde blyanten frem: Det er tydelig at Fredrik Hansen for tiden ikke tenker på norsk. Han har gått på diplomatskole, og hans forord til boken er datert «Tegucigalpa, den 21. november 2014». Så i boken finnes uttrykk som «Den evangeliske perfektjons stender» (s. 52) – ordrett oversatt fra latin? På s. 80 leser man «Kirken, som i hele hennes liv og virke gjenspeiler Gud». På norsk heter det «Kirken, som i hele sitt liv...». I tillegg kommer tallrike trykkfeil, noe som jo ikke er forfatterens skyld. På s. 58 står det at «Lumen Gentium» ble vedtatt i 1964, men promulgert – undertegnet og offentliggjort – i 1963!

Den våkne leser vil likevel ha utbytte av å lese boken, som anbefales varmt!

Fr. Arne-Dominique Fjeld OP (f. 1934) tilhører St. Dominikus kloster i Oslo

Rolv Nøtvik Jakobsen

Mysteriet i livet

Eskil Skjeldal

Mysteriet i trua. Jon Fosse i samtale med Eskil Skjeldal

(Samlaget 2015)

SEGL Den førre utgåva av SEGL offentliggjorde ein samtale mellom Jon Fosse og Eskil Skjeldal med den talande tittelen «Slabbedasken, ytst på kanten». Dei to relativt nykonverterte karane oppdaga at dei hadde meir å snakke om. Etter nokre møte på Kaffistova og mange epostar over eit lengre tidrom har dette resultert i boka *Mysteriet i trua. Jon Fosse i samtale med Eskil Skjeldal*. Det har blitt ei lesverdig bok. Forfattarinterju er ein vanskeleg sjanger med ein uklår status. Eit tydeleg eksempel på det var den oppheta debatten etter at Peter Handke, ein annan katolikk med uortodokse meiningar, fekk Ibsen-prisen i fjor. Mykje av kritikken baserte seg den gongen på lausrivne sitat frå avisintervju med dikteren. Heilt frå starten av gjer Jon Fosse det klårt at sjølv om boka byggjer på samtaler, er alle svara «gjennomskrivne av meg». Det er altså ein i høgste grad autorisert og signert forfattarsamtale det her er tale om.

Ei slik bok kan bli lese på ulike måtar. Det er mogleg å tenke seg at det er eit privilegert innsteg til eit omfatt-

ande og mangfaldig forfattarskap. I 1976 skreiv Olav H. Hauge til ein gymnasiast frå Trondheim som lurte på om kor viktig forfattarane sine intensjonar var for å forstå poetiske tekstar: «Eg meiner det har liti interesse kva dikteren har meint. Ein har diktet, dei orda det er laga av, å halde seg til, ingen ting anna. Og ei tolking er rett når det i teksten er rimeleg grunn for henne.» Sjølv om dette lyd i overkant strengt, er Fosse gjennom heile boka tilbakehalden med å levere tolkingar av dei litterære verka sine. Ein kunne jo også tenke seg at det var mogleg å lese denne samtaleboka som ei innføring i katolsk lære og tru, eller som ei førebiletleg skildring av å bli kristen. Fosse sine uortodokse synspunkt og høgst uetterliknbare karriere og livsveg, gjer slike lese måtar lite egna. Boka byd seg heller fram som skildringar og refleksjonar over eit enkelt namngitt menneske, i dette tilfelle den lærde forfattaren Jon Fosse, sin lange veg til kristen tru.

Rollefordelinga i samtaleboka er klår. Teologen og skribenten Skjeldal stiller spørsmål og skriv det heile ned.

Jon Fosse svarer. Skjeldal sin kunnskap om forfatterskapen og om ulike sider ved katolsk kyrkjeliv saman med den gjensidige tilliten og respekten mellom dei to samtalepartnarane som ein kan lese mellom linene, gjer at sjølv innbarka Fosse-lesarar kan få greie på ting dei ikkje visste frå før i denne boka. Fosse fortel om eit liv som har vore prega av angst og depresjon og også av omfattande og langvarig sjølvmedisinering med alkohol. Han gir ei inngåande skildring av to viktige mystiske opplevingar han før berre har referert til, ein av dei var ei nær-døden-oppleving då han var sju år. I tillegg gjer Fosse på ein uhysterisk måte greie for kvifor han vart katolikk og om korleis han ser på ulike sider av katolsk livspraksis. I følgje Fosse var denne konverteringa eit samspel mellom nokså dramatiske hendingar, i særleg grad at han måtte slutte å drikke, og meir kvardagspoetiske tilhøve: Fosse og kona ville gjerne tilhøyre same konfesjon, og då han sjølv gradvis hadde oppdaga rikdommen i den katolske tradisjonen, valde han å konvertere (73).

Lange liner

I denne boka blir det tydeleg at Fosse sitt forhold til tru og mystikk har utvikla seg langsamt gjennom mange år, samtidig som det har skjedd nokre viktige endringar dei siste åra. Han har i mange år og gjentekne gonger skrive om sitt nære forhold til den mystiske tradisjonen, både til katolske mystikarar som Meister Eckhart og til kvekarane sin livs- og truspraksis. Han understrekar at det siste også stadig gir god mening for han: «Eg kjenner meg framleis på mange vis som kvekar sjølv om eg no er katolikk. Og eg opplever det ikkje som nokon motsetnad» (63). For Fosse er slike motsetnadar mellom vektlegginga av det indre og det ytre, og mellom «det minimale og det overleste» ein kan finne i desse trustradisjonane, begge tiltrekkande, dei er det han kallar «eit slags *coincidentia*

oppositorum» (59). Det siste er kanskje noko i nærleiken av det teologen K.E. Løgstrup kalla «forenende motsætninger»? Det er det som ligg mitt mellom, «halvvegen», Fosse etter eige utsegn «vantrivst med». Dette dreier seg sjølv sagt om den norske majoritetskonfesjonen, den lutherske kyrkja, eller «statskyrkja» som Fosse stadig kallar ho. Men også her er det mogleg å registrere ei endring i retning av meir økumenisk vidsyn hos katolikken Fosse: «Eg står faktisk Den norske kyrkja nærare no, etter konverteringa, enn eg gjorde før» (159).

Fosse, som lenge har vore opptatt av gnostisk tenking, understrekar at han ikkje er dualist. Form og innhald er ikkje absolutte motsetnader. Like lite som ånd og materie eller Gud og verda er det. Han presiserer at han no oppfattar seg som «ein antidualistisk kristen gnostikar» (93). Dette i høgste grad paradoksale uttrykket er i seg sjølv eit eksempel på eit fruktbart samvirke mellom poetisk praksis og teologisk tenking. Det er også ein tankevekkar for

litteraturvitarar som har skrive om Fosse sine tekstar ut frå klassiske førestillingar om gnostisismen.

Dei lange linene hos Fosse når det gjeld det nære forholdet til katolikkar og kvekarar og også det meir tvetydige sambandet til puritanismen og den norske bedehustradisjonen, dreier seg alle om kulturelle motrørsler som i norsk samanheng i lang tid har vore uglesett både av majoritetskyrkja og av det sekulære storsamfunnet. Det finst også fleire eksempel på at desse motrørslene hadde felles interesser. Lekpredikanten Hans Nielsen Hauge til dømes, som truleg sjølv var i Strandebarm der Fosse bedehus ligg, omsette den katolske mystikaren Tauler og var også i samtale med kvekarane om ei mogleg organisatorisk samanslåing.

Fosse, som er forankra i den nynorske skriftkulturen og har sine røter i den politiske venstresida, gir tydeleg til kjenne at han stadig oppfattar seg som ein del av den motkulturelle rørsla. Sjølv om Fosse på ingen måte



Det er ein i høgste grad autorisert og signert forfattersamtale det her er tale om.

framstår som ein organisert fråhaldsmann, er jo også det å slutte å drikke i våre dagar ei markert motkulturell handling.

Viktige endringar

I tillegg til de lange linene når det gjeld mystikk og kristen tru, er det mogleg å registrere ei viktig endring hos Fosse etter konverteringa. Mens han tidlegare har halde ei armlengds avstand til Jesus, er Jesus både som historisk person og som «forløysar» no sentral i den kristne trua han har arbeidd seg fram til. (Sjølv om eg ikkje heilt forstår kva han meiner med at Gud vart menneske «for å opna ei råk mellom seg og oss menneske» (141)). Denne nyorienteringa gjer også at i tillegg til Fosse sin gamle helt, den katolsk-fødte filosofen Martin Heidegger, kjem også Heideggers samtale-partnar, den lutherske nytestamentlege teologen Rudolf Bultmann, til orde fleire stader i framstillinga.

Å bli katolikk framstår i denne samtaleboka som ei udramatisk motkulturell handling. På same tid viser Fosse tydeleg teikn på at han som slabbedask på bakerste benk også kan vere ei motkulturell røyst i den store kyrkjefellesskapen. Det er befriande i ein samanheng der medieoppslag lett kan gi inntrykk av folk konverterer fordi dei er konservative eller ønsker å vere meir katolske enn paven. Fosse gir uttrykk for at det er uforståeleg, på grensa til synd, at nattverdbordet er stengt for skilte, homofile og for sambuarar. Samtidig som kommunionen spelar ei sentral rolle i Fosse si nyvunne tru, har han kritiske merknader til dåp av barn (135). Fosse uttaler seg også innsiktsfullt om vanskelege religionsteologiske spørsmål, til dømes om forholdet mellom kristendom og buddhisme (148–150).

Merkeleg nok framstår Fosse som ein varm forsvarar av sølibatet. Han tenkjer seg at prestemangelen vil



Å bli katolikk framstår i denne samtaleboka som ei udramatisk motkulturell handling.

føre til at kvinner blir ordinert til prestar: «... i valet mellom å gje opp sølibatet og å opna for kvinnelege prestar meiner eg at ein bør velje det siste» (139). Det er her tydeleg at det ikkje er ein kyrkjepolitikar som taler. I ein samanheng der gifte menn har blitt ordinert til prestar, mens ingenting tyder på at sølibatære kvinner kan bli det i overskodelig framtid, er også dette ei motkulturell og utidsmessig ytring. Andre formuleringar er provoserande på grensa til det upassande. Eg for min del kvapp då eg las at det taler til fordel for sølibatet at det kan gje «vern og tilhald for menneske som oppdagar at dei har ei seksuell legning dei ikkje vil eller kan leva ut» (138). Fosse tenker her ikkje på homofile, men på menneske som er fylt av den «vonde pedofile lysta» (138). Eg for min del kunne nok tenkt meg at setninga om at sølibatet kan tilby pedofile menneske «vern og vyrdnad», med fordel kan bli omformulert når boka etter kvart blir omsett til andre språk. Fosse gjer det jo også klårt at han uttaler seg som «ein novise» og at han «stadig

er i rørsle» (161).

Eg for min del kan leve godt med at denne samtaleboka ikkje inneheld noko stoff om tonefall, klede, møblar og mat som er det stoffet skrifteleg samtalereferat ofte blir vevd av. Meir problematisk er det at samtalen ikkje framstår som datert, men er blitt til i løpet av eit langt tidsrom. For å forstå utsegn av eit menneske som er i rørsle og som seier at «om to månader hadde denne samtalen sett annleis ut» (161), hadde det vore ein fordel med ei meir tydeleg datering og kontekstualisering. Ein samtale finn jo stad på eit gitt tidspunkt. Det udaterte står alltid raskt i fare for å bli utdatert. Det er eit fiffig grep at den gjennomarbeidde skrifteleg teksten framstår med muntlege trekk, som når Fosse fleire gonger siterer etter minnet. Men det gjer heile unødvendig upresist. Det same gjeld når Fosse fortel at han høyrer på Bach sine cellokonsertar (110). Både her og når Fosse ikkje kan opp-

Ny litteratur

lyse om kor Eckhart skriv om «det lysande mørkret» fordi boksamlinga står nedpakka i Grotten (20), får lesaren lyst til å minne om at det stadig finst bibliotek.

Mysteriet i trua er ei spennande bok som du gjerne kan lese i eit strekk. Eg vil likevel anbefale å lese, i alle fall den andre gongen, i mindre daglege doser. På den måten kan denne samtalen fungere både som stoff til ettertanke og til inspirasjon til å samtale meir om både tru, liv og litteratur. Dessutan er boka veleigna som gåve til folk du kjenner som enten er interessert i teater, kristendom eller litteratur. Bortsett frå nokre få hardbarka ateistar og innbitte nynorskhatarar, er det overraskande mange. Berre prøv!

Rolv Nøtvik Jakobsen, dr.theol., er førstebibliotekar ved NTNU-Gunnerusbiblioteket og har skrive mange artiklar om litteratur og teologi.

Peter Bexell

Modernism, modernitet – modernisering?

Ola Tjørhom:

Fornyelsen som forsvant.

Et kritisk blikk på Den katolske kirkes utvikling fra 1850 til idag

(Cappelen Damm Akademisk 2014)

STE Ola Tjørhoms huvudtema i boken *Fornyelsen som forsvant* är att katolska kyrkan nu går igenom en djup kris (kap. 1) som har sina rötter i det monarkiska påvedöme som utvecklades på medeltiden och i motreformationen, med höjdpunkt 1870 och i de modernistiska striderna (kap. 2). Andra vatikankonciliet pekade ut en helt annan väg (kap. 3) som förråddes av fr.a. kurian (kap. 4) och nu motarbetas av en allt bredare delvis högerpolitiskt betingad antimodernitet (kap. 5). Dessa grupper har i tysthet fått stöd under Benedikt XVI:s pontifikat (kap. 6). Den vändning som krävs är en återgång till konciliet principer, men Tjørhom är tveksam till att påve Franciscus vill göra mer än ytliga förändringar (kap. 8). Dessemellan behandlar ett kapitel den katolska kyrkan i Norge (kap. 7). Boken täcker så vida fält att det är svårt att bedöma alla detaljer – för en svensk gäller det i synnerhet kapitlet om de norska förhållandena som jag helt förbigår.

Det är också svårt att bli klar över vilken genre Ola Tjørhom vill placera sin bok i. Han sticker inte under stol med att han är partisk, han ställer en rad förändringskrav och på något ställe ger han sig in utförlig polemik om lokala församlingsförhållanden. Vad han ser som konservativa ståndpunkter beskrivs i termer som är nedvärderande, ibland framställs de som närmast groteska (vilket naturligtvis kan vara rimligt vid enstaka tillfällen), medan meningsfrändernas uppfattningar genomgående tecknas som modesta och balanserade. Ibland är Churchills varning befogad: ”Tala i vrede, och du kommer att hålla det bästa tal du någonsin har ånkrat.”

150 års historia

Tjørhom har i den diskussion som uppstått hävdad att boken är ett akademiskt arbete, om än avsedd för en bred allmänhet – men i så fall får man kanske tänka sig

att det är så kanske mest i den meningen att det är en sammanställning för norska läsare. Det är knappast några nyheter som presenteras: både urvalet av historiska fakta, den samlade analysen och kravet på reformer finns på andra håll, fr.a. i en omfattande kurie-kritisk litteratur på tyska och engelska (bl.a. sådant som Tjørhom själv har skrivit).

Med den enorma uppgift han tagit på sig – katolsk kyrkohistoria från 1850 till idag – blir framställningen med nödvändighet mycket rapsodisk, en sammanfattning av en mängd skeenden, närmast av journalistisk art. Detta drag förstärks av att alla citat från texter på främmande språk – också latin, tyska eller franska – återges i engelsk version. Han är öppen om att han inte har förstahandskunskaper om annat än konciliet och de ekumeniska frågorna – men när det gäller dessa områden är han som bekant en

auktoritet. I övrigt återger han material från många olika håll, även om långt ifrån alla källor anges. Det

är mest meningsfränder som refereras, och alternativa tolkningar kommer sällan fram. Tonläget blir högst när det handlar om det inflytande som reaktionära grupper av typ SSPX och andra "snurrepiperier" (ett för mig nytt, lustigt norskt ord som jag fick slå upp på Wikipedia!) har – där får man nog känslan av kvällspressens oförmåga att se proportioner. Och vare sig man placerar boken i den journalistiska eller den akademiska genren är de lite för ofta återkommande fraserna av typ "det sägs att" eller "troligen på grund av att" inte förtroendeingivande – det kan vara sant, men det ger intryck av att vara gissningar eller overifierbart skvaller.

Det är lite synd att det rapsodiska skrivsättet också drabbar de områden där författaren är expert. När det gäller konciliet tvingar hans förstahandskunskaper honom att vara mer nyanserad än vad han är i de andra kapitlen. Han visar hur konciliefäderna sökt breda lösningar och han ger inte sina meningsfränders standard-

tolkning t.ex. av det omdiskuterade *subsistit i Lumen gentium* 8 (s. 117). När analysen nu är både så kortfattad och så kompetent blir det lite abrupt när slutsatsen nästan alltid pekar i bara en enda riktning – Tjørhom hade tjänat på att visa mer av sina kunskaper om de komplicerade texterna.

Antingen eller – eller både och

Tjørhom beskriver motsättningarna i kyrkan som antagonistiska, inte komplementära; det blir tydligt i hans sätt att bedöma en rad samtida rörelser – focolarer och neokatekumenat placeras till slut på den reaktionära sidan enbart eftersom de inte "främjar en progressiv utveckling" (s. 181), dvs. de sysslar inte med de frågor som hör till Tjørhoms förnyelsekrav. Eftersom framställningen

är så översiktlig framstår motsättningarna närmast som två väsensskilda mentaliteter: konservativ eller progressiv. Som red-

skap för idéanalys är dessa begrepp ganska meningslösa – och han är dessvärre medveten om att etiketterna saknar nyanser (s. 13). Det hade varit mer fruktbart om han hade gjort en mer kvalificerad användning av begreppen kontinuitet och brott/nytolkning (s. 124ff); begreppen skulle kunna vara tjänliga för att förklara både formerna för kyrkans läroutvecklingsprocess och hur kyrkan möter samtidens krav. Det hade dessutom varit lättare att urskilja hur de flesta aktörer tänker i termer av både kontinuitet och nytolkning.

En sådan analys skulle kunna utföras som frågan om förhållandet mellan *aggiornamento* och *ressourcement*. I konciliet och *nouvelle théologies* tänkande var det en poäng att de både hörde samman, icke-antagonistiskt (antytt s. 104). Jag tror att det hade kunnat tydliggöra en förutsättning för den nuvarande situationen (se mera nedan): när det monolitiska konstantinska systemet under 1900-talet avvecklades skulle uppdateringen ske



Han sticker inte under stol med att han är partisk, han ställer en rad förändringskrav

genom att gå till källorna, före den konstantinska eran – till evangeliet och den första kristna tiden. Den tidigaste kyrkans modell för kulturmöte och inkulturation är ju modell i den teologiska formläran hos både ”konservativa” och ”radikaler”. Den berömda motsättningen om ecklesiologin 2001 mellan Joseph Ratzinger och Walter Kasper (s. 208f) skall emellertid inte förstås inom ramen för en sådan distinktion, inte heller som en kurial maktfråga. Skillnaden är snarare filosofisk: mellan ett kyrkobegrepp som beskriver en idealtyp (Ratzinger) och ett som börjar i ett konkret historiskt skeende (Kasper).

Vem är kyrkan?

Tjørhom ställer mest frågan om *aggiornamento*, och den kommer (som så ofta) snabbt att handla om kyrkans synliga struktur och om etiska ställningstaganden –

Tjørhom talar gärna om kyrkans uppdrag att ge vanliga människor hjälp

att leva ett ofta komplicerat liv. Boken skulle mått väl av att tydligare låta dessa reformkrav få sin motivering i kyrkans identitet, i tron och det sakramentala livet, ytterst i Treenigheten – då hade författaren nog blivit tvungen att nämna en del samstämmigheter med sina motståndare. Detta grepp genomför Tjørhom kraftfullt i sin utmärkta artikel *The ecclesiology of communion* (Heythrop Journal 2010), även om han där, med anknytning till t.ex. Zizioulas' kyrkobegrepp, ännu tydligare kunde ha visat hur *koinonia*- och *oikoumene*-aspekterna har sin organiska grund i Treenighetens mysterium.

I *Fornyelsen som försvant* blir *communio*-tanken nämligen den vägskiljande nyheten i konciliet (s. 118), och den blir dessutom alltför snabbt en fråga om kyrkans organisation, om församlingar och biskopskonferenser. Jag tror inte att verkligheten är så entydig. Tanken på kyrkan som *communio* antyds visserligen i koncilietexterna, den är dock inte deras huvudtema. Kyrkan bestäms fr.a.



Tjørhom beskriver motsättningarna i kyrkan som antagonistiska, inte komplementära

(i *Lumen gentium*) som ett Gudsfolk som samtidigt är Kristi mystiska kropp – kyrkans sakramentala karaktär är bestämd just av detta att folket är kropp. Efter konciliet gled dessa två samhöriga begrepp vad jag förstår isär: kyrkobegreppet utvecklades i somliga kretsar som en eukaristisk ecklesiologi, med en kanske inåtvänd mysterietanke, och i andra kretsar som en *communio*-ecklesiologi, som i stor utsträckning kom att handla om kuria och biskopskonferenser, mindre uppmärksammat att den också handlar om församlingens liv. Det vore en poäng om man (som Walter Kasper) bleve tydlig om att de två är intimt beroende av varandra. Tjørhom är väl påläst, uppenbart medveten både om spänningen dem emellan och om behovet av att hålla dem samman – men här, liksom i flera andra sammanhang, rycks han med av sin ambition att reformera kyrkan, och fokuserar de strukturella frågorna.

Modernismer och moderniteter

Frågan om mötet med moderniteten och vad den innebär är en annan nyckelfråga som Tjørhom kanske borde ha varit tydligare om – hade han tvingat sig till att bestämma begreppet och skilja olika sorters modernitet hade han också tvingats skilja mellan olika varianter av både konservatism och radikalism.

När upplysningstidens rationalitet kom till en höjdpunkt i förra sekelskiftets positivism, *Kulturkampf* och *laïcité*, reagerade både protestantisk och katolsk teologi med var sin sorts *ressourcement*, och med olika resultat. I protestantismen ledde bibelforskning och dogmhistoria till en tunn liberalteologi, medan katolsk motsvarande (och något senare utvecklad) forskning först hämmades av moderniststriden men sedan gav näring åt den liturgiska rörelsen och bibelrörelsen, som så småningom bar frukt i Vaticanum II.

Jag tror nämligen inte att man kan betrakta de katolska modernisterna (t.ex. Alfred Loisy och George Tyrrell,

s. 75) som en sorts liberalteologer; deras frågeställning rör snarare hur dogmat utvecklas i kyrkans liv – de är i grunden katolska. Man skulle t.o.m. kunna vända på hela frågeställningen och säga att nyskolastikens och Vaticanum I:s syn på kyrkoläran som rationellt formulerade satser är på djupet beroende av en upplysningsrationalitet, precis som mycket av nutida fundamentalism (i ordets numera vanliga bemärkelse) också är det – likaså också liberalteologins ”Gud, dygd och odödlighet”. Modernismen, och i dess efterföljd *nouvelle théologie* och Vaticanum II (fr.a. *Dei verbum*), ställde annorlunda frågor i mötet med de samtida moderniteterna – det handlade om trons liv och om dogmat i historien: begreppen uppenbarelse (dvs. transcendensens roll) och tradition (dvs. frågan om kontinuitetens former) rycker in i centrum.

Med en sådan historieskrivning hade nog Tjørhoms uppläggning sett annorlunda ut, fr.a. hade han kunnat hantera begreppet ”modernitet” annorlunda. Nu är det på ett oklart sätt både den upplysningstida rationaliteten och det ”moderna samhället”, som (till allmän förvåning) till slut inte sekulariserades, men som alltid förändras och alltid har förväntningar på kyrkan. I synnerhet Peter Berger (t.ex. *Secularization falsified*, First things 180 – 2008) har pekat på skillnaden mellan dessa modernitetsbegrepp och dess betydelse för den teologiska utvecklingen.

Antimodernisterna i kurian uppfattade inte den grundläggande katoliciteten i modernisternas sätt att se på dogm och historia, utan man stred nog i första hand mot den upplysningstida rationaliteten och vad man såg som dess användning inom teologin – och den moderniteten är knappast längre aktuell. Tjørhom avläser händelseförloppet som att man utan analys försvarade kyrkans ställning i samhällslivet, men sanningen är



När ”det moderna” nu med nödvändighet är en mångfald måste kanske kyrkan gräva djupare i sin självförståelse som ”katolsk”/allomfattande – och samtidigt en minoritet.

väl den att just kyrkans roll i samhällslivet hanterades mer nyanserat. Det fanns naturligtvis nostalgiker, men man ville utmejsla en sociallära som angav en tredje väg mellan kapitalism och kommunism. Det ledde till försöket att ge kyrkan verksamhetsformer som gjorde att man kunde tävla med tidens massrörelser socialism och fascism, och så småningom ledde detta fram till att de kristdemokratiska partierna bildades. Encyklikan *Rerum novarum* (1891) hade alltså förtjänat en tydligare roll i Tjørhoms framställning.

Nouvelle théologie hade en helhetssyn som avvisade det i princip ateistiska, sekulärt rationella, tänkandet. Den kom just därför i konflikt med nyskolastiken men kunde på ett nytt sätt börja hantera samtidens samhällsfrågor. Kanske är det dessutom så att den skapade nya tankeförutsättningar som gjorde det lättare att hantera

millennieskiftets ”modernitet”, i många avseenden skild från det tidiga 1900-talets – mer mångfacetterad och handlande om en mängd saker: förhållandet subjekt-objekt, etiska och politiska frågor

och det oklara begreppet ”livsstil”. Johannes Paulus II och Benedikt XVI kunde med dess sätt att tänka engagera sig djupt i frågan om kyrkans hantering av det som väl måste kallas efter-sekulärt och efter-modernt (med förleden ”post-” får begreppen mer komplicerade och ibland alltför entydiga innebörder). Böljegången i denna nutida modernitet har på så sätt kanske visat sig lättare att hantera för katolsk teologi än för protestantisk; det bästa exemplet är hur den påvliga bibelkommissionens dokument *Bibeltolkningen i kyrkan* (1993) förmådde orientera sig bort från den ensidigt rationella historiskt-kritiska synen och tydliggöra hur kyrkolivet mår väl av mångfalden av tolkningsmodeller.

En minoritet som samtalar

När ”det moderna” nu med nödvändighet är en mångfald (Berger) måste kanske kyrkan gräva djupare i sin självförståelse som ”katolsk”/allomfattande – och samtidigt en minoritet. Uppbrottet från den samhällsbärande och legitimerande statskyrkans tid betyder rimligen att kyrkan också måste ompröva sin förmåga, kanske t.o.m. sitt uppdrag att i alla frågor ger ”livshjälp” åt samhället i stort. Tjørhoms krav att kyrkan ska reformeras så att den ge nutidsmänniskan relevanta svar kan, kanske oväntat, visa sig vara en sorts fortsättning på statskyrkorollen. Kyrkans självsyn som sakrament, tecken och instrument för hela människosläktets enhet (*Lumen gentium* 1) mås-

te i den nya situationen hitta andra former, kanske mer tydligt sakramentala. Det är förutsättningen för ett ödmjukt samtal med alla människor av god vilja.

Nå, alla överdrifter till trots – har Tjørhom till slut rätt i sin kyrkokritik?

”Ja, naturligtvis!” är det självklara svaret, men ändå kanske alltför enkelt. Kyrkokritik är bra och nyttig. Reformers behovs alltid, men de kan knappast ske med en vändning i nittio grader i synnerhet inte i en så mångfacetterad organism som den katolska kyrkan. Den besvikne konvertiten Ola Tjørhom skulle må väl av att inse att man måste ibland tala *med*, inte *mot*, den kyrka man både hatar och älskar.

Peter Bexell er prest i Svenska kyrkan, var tidigare stiftsadjunkt i Växjö stift og er doktor i teologi på en avhandling om Henri de Lubacs fundamentalekklesiologi.

Olav Hovdelien

Et religionskomplekst samfunn

Inger Furseth (red.):

Religionens tilbakekomst i offentligheten? Religion, politikk, medier, stat og sivilsamfunn i Norge siden 1980-tallet

(Oslo: Universitetsforlaget 2015)

STE For en generasjon siden var det nærmest opplest og vedtatt innenfor den samfunnsvitenskapelige religionsforskningen at religion var et fenomen i sterk tilbakegang. Når samfunnet blir modernisert, vil religionen forsvinne, var den gjeldende antagelsen. Denne gjaldt både på individnivå – i form av en privatisering av troen og ved at den enkelte ble mindre religiøs engasjert – og på samfunnsnivå – i form av at religion ble mindre synlig i offentligheten og ved at kirken fikk stadig mindre innflytelse på samfunnsutviklingen. Senere har denne såkalte «sterke» sekulariseringsteorien blitt kritisert blant annet av religionssosiologer som Peter Berger og José Casanova. Det vakte også stor oppmerksomhet da nymarxisten Jürgen Habermas for noen år tilbake begynte å interessere seg for religion og dens positive samfunnsbidrag som alternativ rasjonalitet. Hans begrep om det «postsekulære samfunnet» er blitt stående som en innflytelsesrik samtidsdiagnose på det religiøse feltet, om enn langt fra uimotsagt. Påstanden er at

religion slett ikke er blitt borte fra offentligheten, men snarere er mer på offensiven enn på lenge.

Nylig kom det ut en bok som tar for seg nettopp spørsmålet om religionens plass i offentligheten – i dagens Norge. Boken er redigert av Inger Furseth, som til daglig arbeider som professor i sosiologi ved Universitetet i Oslo, og som tidligere i en årrekke har vært ansatt ved Stiftelsen Kirkeforskning (KIFO). Bakgrunnen for boken er et omfattende nordisk forskningsprosjekt, kjent under akronymet NOREL, som gikk over fem år (2009–2014) og engasjerte over 20 forskere. Forskningsprosjektet gikk bredt ut og samlet inn empirisk materiale på fire hovedområder, noe som gjenspeiles i bokens undertittel «Religion, politikk, medier, stat og sivilsamfunn siden 1980-tallet». Den samlede spørsmålsstillingen var: På hvilken måte er religion en del av den norske offentligheten i dag?

Politikk og medier

For å se om religionen har gjort et politisk «comeback», analyserte forskergruppen, her representert ved Pål Ketil Botvar og Sunniva E. Holberg, politiske partiprogrammer og stortingsdebatter for perioden 1988–2008. Hovedfunnet her var at det ikke er grunnlag for å snakke om religionens tilbakekomst på det politiske felt, selv om det var tegn til at dagens politikere i økende grad diskuterte religion som problem. Det mest slående funnet i denne delen av undersøkelsen var ellers at det hadde skjedd en innholdsmessig dreining, der kristendommen fikk mindre omtale, mens religion generelt, og da spesielt islam, fikk økende oppmerksomhet i politikken. Det var også en økende tendens i materialet til at religion ble koblet tettere på menneskerettsspørsmål.

Når det gjelder spørsmålet om religionens synlighet i mediene, hadde forskningsgruppen, her representert ved Knut Lundby og Ann Kristin Gresaker, forventet å finne økt oppmerksomhet omkring religiøse spørsmål. Analyser av flere dagsaviser og ukeblader i 1988, 1998 og 2008 gav ikke ubetinget støtte til denne forventningen. Religion var for så vidt mer synlig i media i 1998 og 2008 enn i 1988, men samtidig utgjorde religion en forsvinnende liten andel av det samlede stoffet. Ikke overraskende viste også denne delen av materialet at kristendommen taper plass, mens islam og det som litt løst kan betegnes som «alternativ spiritualitet», får mer oppmerksomhet. Ellers er det jo interessant å se hvordan islam har overtatt konservativ kristendoms rolle som skurk i mediene.



Ellers er det jo interessant å se hvordan islam har overtatt konservativ kristendoms rolle som skurk i mediene.

Kirke-stat

Ulla Schmidt har tatt for seg temaet stat og religion i et velskrevet og innsiktsfullt kapittel, som tar for seg den endrede relasjonen mellom Den norske stat og Den nor-

ske kirke, som for første gang siden Grunnloven ble vedtatt, ble gjennomgående endret i 2012. Schmidt drøfter inngående hvorvidt disse grunnlovsendringene innebar en avvikling av statskirken. Hun påpeker at de åpenbare bånd staten hadde til Den norske kirke, nemlig at hun representerte statens offentlige religion, og at halvparten av statsrådet måtte være statskirkemedlemmer, er fjernet. Men samtidig, påpeker Schmidt, er Kongen fortsatt konstitusjonelt forpliktet til å bekjenne seg til Den norske kirke, og ikke minst er det rimelig å spørre om ikke en stat som gjennom Grunnloven forplikter seg til å gi lover om ett bestemt trossamfunns ordning på en måte som også vil kunne omfatte indre anliggender, utviser særlige bånd til dette ene trossamfunnet. Det hadde vært interessant å følge den politiske prosessen som ville fulgt i kjølvannet av en tenkt, og egentlig ganske

usannsynlig, situasjon der bispekollegiet og kirkemøtet vedtok tydelige lære- og ordningsmessige tilnærminger til Den katolske kirke, ut fra et ønske

om fremtidig gjenforening. Ville den «frie folkekirken» hatt frihet nok til å gå i en slik retning?

Ikke én trend

Hovedkonklusjonene som blir presentert i boken, vil sikkert være overraskende for mange. Forskergruppen fant ingen klar trend vedrørende religionens tilbakekomst i den norske offentligheten. Tvert imot sprikte forskningsresultatene i flere retninger, med tegn på at sekularisering forekom, sammen med tendenser til økt religiøs synlighet. Som den observante leser kanskje allerede har forstått, kan dette skyldes at undersøkelsen fokuserte på «religion» ut fra et substansielt religionsbegrep som omfattet kristendom og islam på lik linje, det vil si som om dette er to sider av samme sak. Her er vi ved et kritisk punkt når det gjelder prosjektets

Ny litteratur

forskningsmetode og påfølgende analyse. Det kan naturligvis argumenteres for at kristendom, islam osv. er ulike religioner som har hver sine særtrekk, men som samtidig lar seg samle opp i fellesbegrepet «religion». Det er i og for seg ikke noe i veien for dette. Samtidig er det på sin plass å spørre om en slik tilnærming er hensiktsmessig i en undersøkelse av religionens plass i norsk offentlighet. Kan det ikke tenkes at norsk majoritetsreligion, med dens tradisjonelt sett nære kobling til staten og også med sin tusenårige inkulturasjon, er noe ganske annet enn islam og andre minoritetsreligioner? Hvis det er slik, vil dette kunne få relativt vidtgående

implikasjoner metodisk sett. En kortfattet bokmelding som dette er nok ikke stedet for å foreta en inngående drøftelse av et såpass komplisert spørsmål, men jeg hadde gjerne sett at en slik diskusjon og nærmere redegjørelse for forskningsprosjektets religionsbegrep og dets metodiske implikasjoner, var tatt med innledningsvis i boken.

Samlet sett utgjør *Religionens tilbakekomst i offentligheten?* uansett et verdifullt stykke forskningsbidrag som gir utdypet innsikt i hvilken rolle religion har i dagens norske offentlighet. Les mer om forskningsprosjektet på www.religioninpublicsphere.no.

Olav Hovdelien er førsteamanuensis ved Høgskolen i Oslo og Akershus