



SEGL – katolsk årsskrift for religion og samfunn

Årgang 2016

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

Forlags- og bilderedaktør: Kristine Dingstad

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 2016
www.stolavforlag.no
ISBN: 978-82-7024-317-4
ISSN: 1893-8728

Innhold

Ståle J. Kristiansen og Peder K. Solberg:

Leder: Pave Frans. Gave og utfordring til Kirken 7

Mariahymne 14

Barmhjertighet og sårbarhet

Patriark Bartolomeus:

«Seil med dem som seiler»

Bønn fra Lesbos 17

Pave Frans:

«Befri oss fra ufølsomheten»

Bønn fra Lesbos 19

Haavar Nilsen OP:

Eit liv i miskunn 43

Øystein Lund:

«En barmhjertig Gud – til alle tider den samme?» 49

Pave Frans:

En fattig kirke for de fattige

Utdrag fra *Evangelii Gaudium* 59

Vegard B. Wyller:

Eutanasi

Kan drap være barmhjertig 69

Kjell Arnold Nyhus:

Jeg elsker den engelen 80

Sr. Hildegard Koch OP:

«Om Guds barmhjertighet vil jeg synge i evighet» 82

Leif Gunnar Engedal:

Er du pilegrim? 85

Tormod Kleiven:

«Bli forlikt med din bror» – Om å tilgi

og forsone seg med sin neste og med seg selv 91

Jeanne Wreden OP:

Barmhjertighetens år – omfatter det dyrene? 99

Dom Christian de Chergé:

«I Guds ansikt ser jeg ditt ansikt»

Et åndelig testamente 105

Gunnar Danbolt:

Den barmhjertige samaritan i kunsten 109

Mor Teresa

John Sanness:

«Fredsprisen for 1979 går til Mor Teresa!»

Tildelingsforedrag fra Nobelkomiteens formann 129

Mor Teresa:

«Vi rører ved Kristi kropp 24 timer i døgnet»

Nobelforedrag 11. desember 1979 135

Paul Murray OP:

«Gud taler i hjertets stillhet» 143

Wilfrid Stinissen:

Mor Teresas mørke natt 155

Anne Samuelsen:

Noe vakkert for Herren 161

Kunst og kultur

Øivind Varkøy:

Poetisk tale	21
--------------------	----

Olav Egil Aune:

«Det andre kaller flaks, kaller jeg velsignelse»	
Intervju med Borgny Svalastog	169

Peder Varkøy:

Orgelimprovisasjon som liturgisk element	175
--	-----

Henrik Holm:

Musikk i barmhjertighetens horisont?	
Variasjoner over Friedrich Nietzsche	183

Josef Ottersen:

Menneskelig skjørhet på film	
Skildringer av den falne natur	191

Liv Benedicte Nielsen:

Anne-Lise Knoff	
Erindringer om en kunstner og venn	199

Samfunn

Anne Sender:

«Et ugress som tvinger seg frem»	
Om den nye antisemittismen	207

Pål Veiden:

Godhetstyranniet	
Ordet, debatten og den post-faktiske tidsalder	213

Stian Heggdal:

Kunstig intelligens med rett til å drepe	
Soldatdyder og rettferdig krig i en fremtid med autonome droner	221

Teologi og spiritualitet

Katarina Pajchel OP:

Byen – en ørken	33
-----------------------	----

Xavier Morales:

Merton og verden	231
------------------------	-----

Thomas Arentzen:

Mellom synd og begjær	
Den hellige Kassia i den stille uke	241

Joseph Ratzinger:

Såret av den Skjønnes pil	
Korset og troens nye «estetikk»	245

Heidi Marie Lindekleiv:

Det flerdimensjonale menneske	
Om Jean Daniélou	251

Tracey Rowland:

Kirkekritikk og lojalitet	259
---------------------------------	-----

Ole Chr. M. Kvarme:

Fra barmhjertighetsår til reformasjonens år	265
---	-----

Historie

Yvonne Maria Werner:

Moder Elisabeth Hesselblad	
Ett svenskt helgon i takt med tiden	277

Øystein Morten:

Sankt Nikuls i Eidsborg	
Gamle ritualer eller røverhistorier?	285

Steinar Wiik OP:

Ordets tjenere	
Dominikanerordenen 800 år	291

Knut W. Ruyter:

Lunkne katolikker øst for Akerselva	
St. Halvard skole blir til	297

Ny litteratur

Sigbjørn Olsen Sønnesyn:
Kyrkja i verda 308

Sigurd Hareide:
I stedet for festtaler 312

Øyvind Lerø:
Et underbelyst forfatterskap 316

Anne Bente Hadland OP:
Fra skjebne til design 320

Morten Erik Stensberg:
Gud i alle ting 323

Jan Schumacher:
Samsons hår 325

Olav Egil Aune:
Olavs mange ansikter 329

Øyvind Iustinus Lone:
Hvordan tale om Gud? 331

Sr. Anne Bente Hadland OP:
Fra én celle til en annen 333

Steinar Rivedal Wiik OP:
Magisk minimalisme 336

Olav Egil Aune:
Når Putin leser og djevelen holder Bibelen 338

Olav Hovdelien:
Vekker for kristne i Vesten 341

Fra academia

Sidsel Mæland:
«Hva har vi felles?» 346

Eskil Skjeldal:
Teologisk etikk hos Løgstrup og Kierkegaard 350

Peder Varkøy:
Kan en organist improvisere i liturgien? 352

Zéphyrin Ligopi Linzuwa:
Meningsfylt fattigdomsbekjempelse 355

Pave Frans

Gave og utfordring til Kirken

STE Pave Frans utropte kirkeåret som nå går mot slutten, til barmhjertighetens jubelår. Samtidig vil 2016 bli husket som året da Mor Teresa ble helligkåret. Og få ting klinger vel bedre sammen: barmhjertighet og Teresa av Calcutta. Det er derfor naturlig at flere av artiklene i Segl 2016 er viet henne som viet sitt liv til de fattigste av de fattige, mens barmhjertighet er den røde tråden i årets nummer. Dette kommer til syne gjennom kortere og lengre tekster, kunsteksempler og utvalgte sitater fra Jean Vanier.

«Barmhjertig som Faderen» – dette er mottoet Frans har valgt for jubelåret. Mottoet er en gjenklang av Lukas 6,36: «Vær barmhjertige slik deres Far er barmhjertig.» Frans utdyper motivet i skrevet *Misericordiae Vultus*: «Med øynene festet på Jesus og hans barmhjertige blikk, erfarer vi den treenige Guds kjærlighet. Alt i ham vitner om barmhjertighet. Ingenting i ham er uten medfølelse.»

Når det gjelder Frans og hans pontifikat, vil 2016 også være forbundet med utgivelsen av formaningen

Amoris Laetitia – Kjærlighetens glede. Få har skrevet så vakker om kjærligheten i familien som Frans gjør i dette skriftet. Og likevel har *Amoris Laetitia* fått mest oppmerksomhet for passasjene om de gjengiftes plass i Kirken, noe som har gjort Frans til en omstridt pave – selv blant dem som ellers alltid forsvaret Romas biskop. Fenomenet er interessant: Verden mottar Frans med jubel, mens flere trofaste katolikker tar bladet fra munnen og taler Roma midt imot. Det siste er et sunnhetstegn i seg selv og fortjener en mer inngående analyse. Hva er det med Frans? Hvorfor oppfattes han så ulikt? Og hvordan skal Kirken forholde seg til en pave som ikke alltid sier det mange såkalte kirketro katolikker ønsker å høre?

Det er liten tvil om at de to foregående pontifikatene har vært bevisst preget av en visjon om å konsolidere Kirken. Selv om det var viktige forskjeller mellom Johannes Paul II og Benedikt XVI's karisma, er det gode grunner for å lese deres pontifikater i kontinuitet med hverandre. På tross av anklagene om stagnasjon og motarbeidelse av

Det annet vatikankonsil er det et faktum at få, om noen, har arbeidet så grundig med konsilet og dets tekster som disse to, som også deltok på konsilet. Samtidig har de, slik Benedikt XVI flere ganger poengterte eksplisitt, utfordret Kirken til å tolke konsilet i rammen av en «kontinuitetens hermeneutikk». Mens noen har tolket dette som et forsøk på å tone ned konsilet og dets virkning, vil andre hevde at dette nettopp handler om å tolke og motta konsilet som et helt og fullt og autoritativt *katolsk* konsil, fordi kontinuitetens hermeneutikk simpelthen er et vesentlig kjennetegn ved den katolske tradisjon.

Likevel, med ønsket om å konsolidere, det vil si samle Kirken og tydeliggjøre hennes fundamenter, vil mange beskrive de to foregående pavene som «konservative». Frans, derimot, tolkes både innenfor og utenfor Kirken som en mer «liberal» pave. Hvor sakssvarende slike karakteristikk fungerer i en katolsk setting, er i seg selv diskutabelt, men hans pontifikat fremstår utvilsomt med en annen valør.



Ingen pave er – eller bør være – hevet over et kritisk blikk.

Mottakelsen av Frans

Av verdensopinionen blir Frans mottatt med begeistring. Først og fremst taler han på en måte som gjør at verden legger merke til det han sier – gjennom sterkt symbolske handlinger som fremfor alt viser at Kristi stedfortreder på jorden er opptatt av vanlige menneskers liv. Han taler direkte til hjertene våre når han vasker beina til fanger og omfavner flyktninger. I august dro han på overraskelsesvisitt til et hjem for tidligere prostituerte i Roma. Kvinnene satt i ring rundt paven – noen av dem med sine nyfødte barn i armene – og fortalte ham om sine erfaringer. Frans lyttet intenst og svarte med å be dem om tilgivelse for at han ikke hadde gjort nok for dem. Disse møtene gjør sterkt inntrykk. En pave som omfavner og kysser prostituerte på kinnet; enhver som ser dette, kan ikke unngå å se likheten mellom paven og Jesu eget møte med de utstøtte. Fra det holdet har det kommet lite kri-

tikk av den nye paven, for han møter fattige og utstøtte slik de forventer av Kristi stedfortreder. «Vær barmhjertige, slik deres Far er barmhjertig.»

Media og mediefolk har et mer komplekst forhold til den nye paven. Sant nok viser de oss den barmhjertige Frans, og han gjør virkelig inntrykk på journalistene som møter ham. Samtidig ser vi at verdenspressen er i villrede om hva de skal tenke om ham. For en pave som er så opptatt av å møte mennesker der de er, må vel også være progressiv når det gjelder katolsk morallære – særlig i spørsmål om seksualmoral? Selv i deler av den kristne dagpressen her hjemme aner man en forventning i denne retning: Man er vant til at de kirkeledere som snakker mest om kjærlighet, ofte også står i bresjen for en omforming av morallæren. Men til tross for enkelte setninger som har florert som bevis for at paven vil «myke opp» Kirkens morallære og etiske fordringer, er det lite kon-

kret å hente i det som offisielt har kommet fra hans hånd. For Frans synes det ikke å være noen motsetning mellom morallæren

og en – nærmest aktivistisk – vektlegging av barmhjertighet og kjærlighet.

Barmhjertighetens kontinuitet

Frans fremstår likevel med en annen pastoral karisma og en annen pastoral strategi enn sine forgjengere. Spørsmålet er i hvor stor grad dette skal tolkes som noe innholdsmessig nytt, som et mulig brudd. Hvor et slikt «brudd» enn måtte ligge, handler det ikke om vektleggingen av Guds barmhjertighet. En av Johannes Pauls mest konkrete – og kontroversielle – inngripener i Kirkens liv var innføringen av Den guddommelige barmhjertighetens søndag. Uansett hvor mye vektleggingen av denne feiringen skyldtes påvirkning fra en særegen polsk fromhetstradisjon, griper den til hjertet av hans pontifikat. I sin siste preken utbrøt han: «Hvor mye den-

ne verden trenger å forstå og motta Guds barmhjertighet!»

Pave Benedikt, som flere ganger poengterte at Johannes Paul døde etter å ha feiret messe nettopp på barmhjertighetssøndagen, fremhevet denne setningen som sin forgjengers testamente – et testamente som han i høyeste grad bifalt i sin egen preken på Den guddommelige barmhjertighetens søndag i 2008: «Barmhjertighet er i virkeligheten selve kjernen i evangeliets budskap; den er Guds eget navn, ansiktet Han åpenbarer seg ved i Det gamle testamentet, og fullkomment i Jesus Kristus, inkarnasjonen av den skapende og forløsende kjærlighet.»

De tre pavenes betoning av barmhjertigheten er i tråd med det petrinske budskapet allerede fra Det nye testamentet, der kjærlighet til alle mennesker fremstilles som fyllestgjørelsen av alle troens dyder (2 Pet 1,6–7). Dette er et memento i møte med tendensene vi ser til kontrastering mellom den nåværende paven og hans forgjengere. Pave Benedikts oppfordring til kontinuitetens hermeneutikk gjelder ikke bare det siste konsilet. Det handler også om hvordan vi som Kirke mottar enhver ny pave som Peters etterfølger og Kristi stedfortreder. Ikke hevet over kritikk – kontinuitetens hermeneutikk innebærer allerede et kritisk tolkende element. Ifølge Paulus måtte selv Peter tåle å bli kraftig irettesatt på profetisk vis av ham (Gal 2,11–14), og ved enhver pave vil det være mangt man kan kritisere. Dette gjelder selvsagt også de helgenkårede paven. Ingen pave er – eller bør være – hevet over et kritisk blikk. Samtidig er det en fare for at kirkelige miljøer og kommentatorer i alle leire faller for tendensen til et overdrevent personfokus, der enhver kontinuitet oppfattes som for kjedelig til å bemerkes, mens alt som antydningssvis er annerledes, blåses opp og ut av proporsjoner.



For Frans er det et mål å bevare en spenning mellom Kirkens læremessige integritet og den grenseoverskridende barmhjertigheten, en spenning som ikke går opp i «nullsum» og derfor heller ikke enkelt skal «løses».

Katolikkene og Frans

Innad i Kirken har mottagelsen av Frans vært blandet. Alle som har sett folkemengdene på Petersplassen under onsdagens paveaudienser, vet at denne paven er like elsket som sine forgjengere.

Samtidig har han også vært møtt med skepsis og til dels sterk kritikk, særlig i kjølvannet av presentasjonen av *Amoris Laetitia*. Responsen må kunne sies å være preget av reaksjoner fra «ytterkantene» i Kirken, og Frans selv forutså dette på bakgrunn av mottakelsen av de to familiesynodene. I innledningen skriver han: «I debattene som løper i media, i visse tidsskrift, og selv blant Kirkens geistlige, finner vi alt fra ubeskjedne ønsker om total forandring uten nødvendig gjennomtenkning, til en holdning som vil løse alt gjennom generelle regler og konklusjoner ut fra teologiske betenknninger.»

Den mest uttalte kritikken mot Frans kommer fra

teologisk hold, det vil si fra deler av det «konserervative» teologiske miljøet. Først og fremst retter den seg mot det paven skriver om gjengifte katolikker og deres mottakelse av kommunionen. Frans fastholder ekteskapets uopp-

løselighet og sier at skilsmisse alltid er et onde, men fremholder at dette ikke er siste ord. For det finnes alltid en vei videre. Og her blir den «pastorale dømmekraften» viktig – nøkkelbegrepet fra bispesynoden, som også er et bærende begrep i *Amoris Laetitia*. Frans skriver: «Man kan ikke lenger si at alle de som lever i en 'uregelmessig' situasjon, lever i en tilstand av dødssynd og derfor mangler den saliggjørende nåde» (§310). Paven fastholder regelen om at gjengifte skal avstå fra eukaristiens sakrament (!), men i §305 viser han til kompliserende livsomstendigheter som gjør at enkelte gjengifte ikke lever i en tilstand av skyld subjektivt sett og derfor kan vokse i troen gjennom Kirkens hjelp. «I noen tilfeller kan

det også inkludere den hjelp sakramentet gir», skriver Frans i den mye omtalte fotnote 351.

Dette har skapt debatt. Ikke så mye om selve ordlyden i *Amoris Laetitia*, men om hvordan dette kan mis tolkes i retninger som bryter med katolsk tro. I sommer kom det for eksempel et skriv til kardinalkollegiet fra 45 katolske akademikere som oppfordrer kardinalene til å be paven eksemplifisere mulige feiltolkninger av *Amoris Laetitia*. Gruppen, som består av flere fremtredende teologer, understreker at de ikke sår tvil om pavens personlige tro i disse ting. Det er misbrukene av *Amoris Laetitia* som bekymrer dem.

Amoris Laetitia kunne utvilsomt vært tydeligere og mer konkret i de omstridte passasjene. Samtidig bør vi merke oss pavens uttalte intensjon om at skrivet er første steg i en lengre prosess. Han sier i innledningen at spørsmålet om ekteskapet og familien er av en så «kompleks karakter» at det nødvendigvis krever en «pågående åpen drøfting» i Kirken. Nettopp Kirkens teologer, sier Frans, vil hjelpe oss til å komme frem til større klarhet i disse ting – så sant disse teologene er «tro mot Kirken, ærlige, realistiske og kreative».

Pavens blikk for det sentrale

Alle pavelige skriv og symbolhandlinger må tolkes – også i Frans' tilfelle. Først og fremst må man forstå ham ut fra det som er hans hjerteanliggende. I en av sine kommentarer til Frans har biskop Robert Barron – som vanskelig kan plasseres i noen av ytterkategoriene i Kirken – tatt til orde for en slik lesning av *Amoris Laetitia*. Han tar utgangspunkt i et av de første intervjuer den nye paven gav, til tidsskriftet *America*, hvor journalistens første spørsmål var: «Hvem er Jorge Mario Bergoglio?» Paven tenkte seg lenge om og svarte: «Jeg er en synder som er blitt møtt av Kristi blikk.» Dette er et bemerkelsesverdig

svar, sier Barron, og mener det gjenspeiler selve hjertet i den nye pavens visjon: Frans vil fremfor alt minne oss om dette eksistensielt avgjørende møtet og mener det berører Kirkens dypeste kall. Kirken er til for å dra alle mennesker inn i dette møtet mellom Kristus og den enkelte.

Barron minner også om en formulering Frans vil bli husket for, og som gjenfinnes i *Amoris Laetitia*: «La oss ikke glemme at Kirken er som et feltsykehus.» Frans har øye for tragedien i at så mange mennesker har forlatt troen i vår tid, han ser at de ligger igjen åndelig sårede. Hvis noen kommer fra slagmarken til et feltsykehus, er ikke det første du gjør å sjekke kolesterolnivået, sier Barron – du fokuserer på de livsnødvendige tingene. Vi er et feltsykehus, vi må først fremheve det fundamentale ved åndelig sårethet. Det viktigste er den første proklamasjon: Jesus har frelst deg! Når de fundamentale tin-

gene mangler, må vi vente med alt annet! Frans vet at hele verden lytter når paven kommer med et nytt skriv. Også dem som mangler forståelse for det

grunnleggende. Det er derfor *Amoris Laetitia* har en særegen form. Her er det ikke snakk om et enten-eller. Å tale klart om barmhjertighet innebærer ikke å tone ned de andre kravene – og heller ikke innebærer en fastholdelse av kravene at du må tone ned barmhjertigheten. Nei, katolisismens logikk er en tydelig både-og-logikk, sier Barron. Vi fremholder ekstreme krav og en ekstrem barmhjertighet. Det er tolkningsnøkkelen til *Amoris Laetitia*.

Denne tolkningsnøkkelen synes å være avgjørende for det nåværende pontifikatet i sin helhet. For Frans er det et mål å bevare en spenning mellom Kirkens læremessige integritet og den grenseoverskridende barmhjertigheten, en spenning som ikke går opp i «nullsum» og derfor heller ikke enkelt skal «løses».



Vi fremholder ekstreme krav og en ekstrem barmhjertighet. Det er tolkningsnøkkelen til *Amoris Laetitia*.

«Tiden er større enn rommet»

I denne sammenheng er det verd å merke seg en setning som går igjen både i encyklikaene *Lumen Fidei* og *Laudato Si'* og i de apostoliske formaningene *Evangelii Gaudium* og *Amoris Laetitia*: «Tid er større enn rom.» Ifølge den amerikanske kirkelige kommentatoren Jim Russel møtes Frans med forventninger til sitt lederskap som han ikke bare unngår å tilfredsstille, men som han helt bevisst ikke vil imøtekomme. Frans ser på seg selv som ansvarlig for å initiere nødvendige prosesser i Kirken, ikke som en som skal «fylle rommet» med klare og utvetydige konklusjoner. Frans mener alvor når han oppfordrer hele Kirken til å bidra til fordypet refleksjon. I *Lumen Fidei* skriver han:

La oss unngå å bli frarøvet håpet eller å la vårt håp tilsløres gjennom lettvinne svar og løsninger som hindrer vår vekst, «fragmenterer» tiden og reduserer den til «rom». Tiden er alltid mye større enn rommet. Rommet stivner prosesser, mens tiden driver mot fremtiden og kaller oss til å gå fremover med håp.

For pave Frans er tiden større enn rommet fordi veien til autentisk vekst i seg selv er en funksjon av tiden. Han utdyper dette i *Evangelii Gaudium*, som er verdt å sitere en større del av:

Dette prinsippet gjør det mulig for oss å jobbe sakte, men sikkert, uten å være besatt av umiddelbare resultater. Det hjelper oss til å tåle vanskelige og uønskede situasjoner eller uunngåelige endringer i våre planer. Det inviterer oss til å ta imot spenningen mellom fylde og begrensninger og å gi tiden prioritet. Et av problemene vi av og til møter i sosiopolitisk aktivitet, er at rom og makt foretrekkes fremfor tid og prosesser. Prioritering av rommet betyr å desperat forsøke å holde alt sammen her og nå, å eie alle rom ved makt og selvhev-

delse; det er å tilstivne prosesser og tro at de kan holdes tilbake. Å prioritere tiden betyr å være opptatt av å initiere prosesser i stedet for å eie rommet. Tiden styrer rommene, opplyser dem og binder dem sammen til et stadig voksende kjede, uten returmulighet. Det vi trenger, er derfor å prioritere tiltak som genererer nye prosesser i fellesskapet og engasjerer andre personer og grupper som kan utvikle dem til et punkt der de bærer frukt i viktige historiske hendelser. Uten frykt, men med klar overbevisning og fasthet.

Paven fremstiller et ledelsesideal som han bevisst styrer etter. Enten man deler pavens ideal eller ikke, er disse tankene nøkler til å forstå hans lederskap: Hans mål er å starte og lede viktige prosesser frem mot større klarhet, heller enn å slå fast det som over tid viser seg å ikke holde mål.

Det profetiske kallet

Et av pavens bevisste mål er altså å vekke Kirken. Kanskje kan også noe av hans opptreden i det som treffende har vært beskrevet som «paven i tynn luft», best forstås i dette lyset. Flere av hans mest omtalte uttalelser har falt i forbindelse med reiser, i en trang flykabin på vei fra én destinasjon til den neste, omgitt av en flokk smått sensasjonshungrige journalister som håper på en godbit å bringe videre til sine medier. Frans opptrer frittalende og fremstår noen ganger ubevisst uberegnelig. Andre ganger synes uberegneligheten å være ganske bevisst. Som om hans intensjon er at både lojale katolikker og de som opplever seg fremmedgjort fra Kirken, skal sette morgenkaffen i halsen når de får servert noe annet enn det de forventer å høre fra en pave.

Når slike utsagn skal tolkes og settes i en større sammenheng, gjør vi vel i å også her anvende en «kontinuitets hermeneutikk» som et prinsipp i tolkningen av det

enkelte pontifikat i sin helhet. Det betyr at enkeltutsagn og detaljer i Frans' pavegjerning må leses i lys av hans samlede lederskap. Hans pavedømme er ikke avsluttet, og ennå er det ikke modent for en helhetlig analyse, men konturene som vokser frem over tid, er tross alt mer pålitelig tolkningsgrunnlag enn løsrevne og mer eller mindre kontroversielle enkeltutsagn.

Mye av kritikken mot Frans er preget av frykt for hva hans åpne holdning kan føre til på sikt – frykten for uønskede dominoeffekter. Det vil være uklokt av paven å ikke lytte til denne kritikken. På den annen side bør kritikerne søke å forstå det som er denne pavens profetiske karisma: påminnelsen om at vi må ha våre prioriteter i orden, så Kirken fremfor alt formidler Kristi uforbeholdne kjærlighet til verden. Det er naturlig at det finnes ulike syn på den nye pavens lederskap. Det må bare ikke hindre de troende i å lytte til all den forkynnelsen han gir oss som en direkte gjenklang av Jesu egne ord: Ta hånd om de fattige, hjelp de fremmede og de farløse, og frykt ikke – våg å miste ditt liv for å finne det igjen i Gud.





Jeg har berørt min egen skrøpelighet, mitt sinne, mine egne voldelige krefter, min egen evne til å hate. Men kanskje menneskelig visdom er å innse at vi alle er skrøpelige og at det er greit å være skrøpelig. Vi må innse det før vi kan oppdage veien til helbredelse.

Jean Vanier
I *Man Alive*, CBC Television, mars 1992

Mariahymne

T: Fra *Katolsk salmebok 1893*

M: Svensk folketone 1500-tallet



1. Der står blant ros - er vil - le en blomst så un - der - full,
be - skjed-en, blyg og stil - le, og skjønn som sol - ens gull.
Den sku - er mot det høy - e med smil på fag - re kinn.
Den tør-rer sorg-tungt øy - e, den let - ter sorg-fullt sinn.

2. Maria, liljevånden
i Herrens blomsterbed,
til brud har Helligånden
deg valgt fra evighet.
Du største blant oss alle,
som skapt av Guds hånd:
den Gud sin mor vil kalle,
lå ei i syndens bånd.

3. Din fargeprakt oss minner
om Tabors stråleglans.
Ei skjønnere vi finner
i fagrest blomsterkrans.
Maria, du oss lede, —
ti mektig er din bønn.
Hjelp oss den vei å trede,
der fører til din Sønn.



– Seil med dem som seiler

*Bønn av patriark Bartolomeus
Lesbos, april 2016*

Barmhjertighetens, trøstens og medfølelsens Herre, vi ber for alle våre søsken som lever under vanskelige forhold, og vi overgir alt til din godhet:

SEGL Hold liv i spebarna; undervis de unge; styrk de eldre; gi mot til dem som kjenner seg svake; foren dem som er adskilt; seil med dem som seiler; reis med dem som er på reise; forsvar enkene; beskytt de foreldre-løse; frigjør fanger; helbred de syke. Å Gud, husk på dem som er i gruvene, i eksil, dem som har harde arbeidsvilkår, alle som er fortvilet eller i nød og har ulike behov; se til alle som setter sin lit til din store kjærlighet; dem som elsker oss og dem som hater oss; øs ut din store barmhjertighet over dem alle, slik at deres bønn om frelse blir hørt.

Herre over liv og død, vi ber igjen om at du må gi den evige hvile til de av dine tjenere som har gått bort, de som mistet livet under sin flukt fra krigsherjede områder på reisen mot trygghet, fred og velstand.

For du, Herre, er de hjelpeløses hjelper, de reisendes trygge havn og den sykes lege; du er håpet for dem som er uten håp og Frelseren til dem som er i nød. Vær alt for alle, du som kjenner hver person, deres bønner og de behov de har for seg selv og familien. Herre, befri denne øya, alle byer og alle land fra sult, pest, jordskjelv, flom, brann, sverd, invasjon av fremmede fiender og fra borgerkrig.

Amen.

Oversatt for SEGL av Ingvild Røsok



– Befri oss fra ufølsomheten

Bønn av pave Frans

Lesbos, april 2016

Nådefulle Gud, vi ber til deg for alle de menn, kvinner og barn som har mistet livet etter å ha forlatt sine hjemland på leting etter et bedre liv.

SEGL Selv om mange av disse har navnløse graver, er de alle kjent, elsket og dyrebare for deg. Måtte vi aldri glemme dem, men ære deres offer med handlinger framfor ord. Vi legger fram for deg alle dem som har lagt ut på en slik reise, som har holdt ut frykt, usikkerhet og fornedrelse for å finne håp og trygghet et annet sted. Du som aldri forlot din Sønn, men lot ham bli brakt i sikkerhet av Maria og Josef, vær også nær hos disse dine sønner og døtre, gjennom den omsorg og beskyttelse vi kan gi.

La oss gjennom vår omsorg for dem arbeide for en verden der ingen er tvunget til å forlate sine hjem, der alle kan leve i frihet, verdighet og fred.

Nådefulle Gud og alles Far, vekk oss opp av likegyldighetens søvn, åpne våre øyne for deres lidelser, og befri oss fra ufølsomheten som oppstår som følge av verdslige goder og selvopptatthet. Inspirer oss, som nasjoner, fellesskap og individer, til å se at de som kommer til våre strender, er våre brødre og søstre. La oss dele med dem de velsignelsene vi har fått fra din hånd, og la oss innse at vi alle er migranter, som en stor familie; vi er på reise til deg, vårt håp og vårt sanne hjem, der hver tåre skal tørkes bort, der alle vil ha fred og trygghet i din favn.

Amen.

Oversatt for SEGL av Ingvild Røsok



Poetisk tale

Jeg levde min barndom og ungdom blant pinsevenner på 1960- og 70-tallet. Det var et voldsomt fokus på tungetale. Jeg nådde aldri dit. Sant å si fikk jeg ingenting ut av andres tungetale heller. Slikt kan man tenke og si mye om i moden alder. Det skal jeg ikke gjøre her.¹ I stedet vil jeg rette oppmerksomheten mot noe jeg er så frimodig å kalle en «glemt nådegave». Jeg tenker på *poetisk tale*.

STE Paulus ofrer riktignok ikke denne gaven noen ek-
GJL splisitt oppmerksomhet når han omtaler nådegave-
vene i tolvte kapittel i sitt første brev til menigheten i Korint. Det er allikevel åpenbart for enhver som har stiftet bekjentskap med hans lovsang til kjærligheten, en tekst som interessant nok følger umiddelbart etter kapittelet om nådegavene, at han også er velsignet med denne «glemte nådegaven».

I mitt arbeid med å tonesette norske dikt har jeg fått møte mye poetisk tale. I det følgende vil jeg løfte frem et høyst personlig utvalg slike dikt. De to norske poete-
ne som etter min oppfatning mest og best har kretset omkring troens mysterium og utfordring i nyere tid, er Gunvor Hofmo og Arnold Eidslott. De vil stå sentralt. Jeg gjør ingen analyse av diktene, verken litterært eller teologisk. Diktene taler for seg. Ved poetisk tale formidles kristentroen i hele sin bredde: fra bibelhistorier og evangeliefortellinger, og troens visshet, glede og lovprisning, via lengsel og håp, fravær og mørke, til diskusjon og mot-

stand, resignasjon og avmakt. På samme vis som vi også kjenner til fra Davids salmer. Poesien kan si noe om det Hellige som dagligtalen ikke kan. Den kan peke mot det som ikke kan sies.

Evangeliefortellingen

I moderne norsk poesi kommer den poetiske talen til uttrykk på mange vis, både mht. form og innhold. En form for poetisk tale møter vi i antologien *Poetenes evangelium*, som Håvard Rem i 1991 redigerte for Aschehoug forlag.² Her formidles evangeliefortellingen av en seleber samling norske poeter. Vi finner dikt skrevet av personer med en mer eller mindre tradisjonell kristen forankring – som Arnold Eidslott og Rolf Jacobsen; poeter med et mer spenningsfylt forhold til troen – som Gunvor Hofmo og Håvard Rem selv; antroposofisk inspirerte diktere – som Jens Bjørneboe, André Bjerke og Kaj Skagen; og diktere som ellers ikke vanligvis forbindes med kristentroen –

som Nordahl Grieg, Inger Hagerup og Georg Johannesen. Det dreier seg som sagt om evangeliefortellingen, fra jul til påske, gjenfortalt av mennesker om hvem jeg vil si at de alle som én er velsignet med nådegaven *poetisk tale* – med en særlig evne til å formulere troens mysterium.

Jens Bjørneboe formidler julenattens mysterium:

Natten i natt er hellig.
Noe skal skje.
Det som skal komme fra himmelen
er ikke bare sne.

[...]

Natten i natt er hellig.
Noen skal fødes i natt.
Vår mørke, kjølige klode
er ikke helt forlatt.
Fra hennes lysende søsken
*kommer der noen inatt.*³

Og Inger Hagerup løfter frem «den mørke Josef som aldri mælte et ord»:

[...]

Gjennomstrålet av himmelsk glans
Lyste de hellige to.
Hva tenkte den mørke Josef
som bare var trofast og god?

Kan hende han svøpte sin kappe
litt bedre om barnet og moren.
Slik vernet han ordløs menneskets drøm
den hellige Josef av Jorden.⁴

Mens Gunvor Hofmo forteller den fortapte sønnens historie:

[...]

Nå går fornedrelsen som
mørke ganger gjennom mitt livs bygning
der jeg ikke finner utgangen
Engang var det blomster og lys
i alle værelser
og alle dører førte ut til
fruktblomstrende haver.
Og nå:
Denne ubotelige følelsen av synd
disse mørke ganger jeg løper igjennom
i et svins skikkelse [...]»⁵

Kvinnen som ble grepet i hor, får komme til orde i et av André Bjerkes dikt:

Og de spurte: «Skal vi stene horen?»
Men han bøyde seg og skrev på jorden,

[...]

«Den,» sa han, «som selv er uten denne
synd, kan kaste første sten på henne.»

[...]

«Gå, min søster. Synd så ikke mere.»
Og de slapp sitt grep. Jeg fikk passere.

Og jeg gikk. Og syndefri var horen.
Men min gjeld står skrevet inn i jorden.⁶

I et annet dikt gir Gunvor Hofmo stemme til Judas:

Stenene kjennes ikke ved meg,
Vinden løper tørr av smerte
rundt på veiene.
Fikentreet kaster ingen skygge
over min hete tørst:
å ha det ugjort!

[...]

Det som nå venter Ham i natten
venter også på meg ...⁷

Også noen av dem vi ikke direkte møter i evangeliene, men som allikevel må ha spilt en birolle, for eksempel ved korsfestelsen, gis stemme. Jens Bjørneboe lar kurvmakeren som flettet tornekronen, fortelle:

Her har jeg laget noe ganske nytt
Som ikke fantes før: En tornekrone.
Jeg, som er bosatt i Jerusalem
– i kurvmakernes gate er mitt hjem –
en stille mann med verksted, barn og kone;
jeg kjenner godt det arbeidet jeg gjør,
og jeg har aldri gjort slik krone før.

Jeg skar meg grener av en rosenstokk,
syv slanke grener, smidige og lange,
syv myke tornegrener, det var nok.
På disse grenene sto mange, mange
av årets unge roser sprunget ut.

Jeg satte alle rester i et krus,
– det mørke, røde og det våte, grønne –
slik dufter de til glede for mitt hus,
og brenner ganske langsomt ned som ild.
Men ingen her på verkstedet kan skjønne
hvad de skal bruke slik en krone til.⁸

Rolf Jacobsens reflekterer langfredagens drama:

Dette forstår vi ikke. At det var i dag
han døde. At det var i dag
de sprikret hendene til treet.

At det var i dag
han stivnet inn i døden. At de løsnet naglene
og bar ham inn i graven.

Lett som en fugl og kald som sne.
At det er i dag
han ikke er.⁹

Mens Håvard Rem formidler eukaristiens mysterium:

Om han er død?
Hans blod og kropp
er vin og brød.

Og vin og brød
tar dere opp
i blod og kropp.

Hans blod og kropp
er jordens salt.
Han står i alt.

[...] ¹⁰

Troens visshet, glede og lovprisning

Mye poetisk tale formidler selvsagt troens visshet og glede. Gunvor Hofmo erklærer frimodig:

Han står meg nær!

Samme hva verden roper,
samme hva alle vil vite
står Han meg nær.

Han vet hva jeg innerst vill
Han vet hva jeg enn forneakter
Er jeg av himlens ild!

[...]¹¹

Mens Arnold Eidslott forkynner:

Dypt i det bunnløse
Før språkene var Ordet
Den hemmelige og skapende
hånd bak hav og kontinenter
Gud før det første øye usett
reiste Han et hus for mennesket
Vår Gud av elde la dette vårt hus
for våre føtter velordnet som Rafaels
loggia i Vatikanet Gud før den første
bevegelse ha takk for alt som rører seg
For blod og åndedrett i dette hus ha takk
Amen¹²

Nært forbundet med troens visshet og glede er lovprisningen – som i et av Arnfinn Harams dikt:

Høgare enn alt,
over universums bogar,
står din stol av ljøs –
Englemyriadar syng
og kjerubsverd logar.

Djupare enn alt,
i den inste gåte
les vi dine teikn;
sporet av din Vidsoms veg
og din skaparmåte.
Nærare enn alt,
høyr, det slår og bankar;
hjarta, tinning, puls –
ord vert forma i min munn,
bakom panna, tankar ...
Liv av liv, min Gud!
Du vert alt i alle
når di kraft står fram,
lik som sola når ho stig,
og det siste slør skal falle.¹³

Fravær og mørke

Like godt som lys trosvisshet og lovprisning, kan den poetiske talen gi språk til erfaringen av fraværets mørke. Selv den dypt troende Arnold Eidslott opplever en «navnløs avmakt»:

Hvorfor tier du Herre
Mitt språk kjenner du og vet
at jeg daglig anroper deg alene

Si meg bare et ord Herre
Men la det være et trøstens
ord i denne min navnløse avmakt [...]¹⁴

Eidslott ber:

Mitt øye trettes av å søke
Mitt øre av å lytte

Mine år er rullet i bly
Mine dager er døde

Måtte jeg få se dine sår
Min Herre og min Gud

Måtte Du gi meg hvile
Måtte Du finne meg¹⁵

Også «mørkets sangerske»¹⁶, Gunvor Hofmo, opplever at Gud vender sitt ansikt vekk fra henne:

Gud har vendt sin himmel
sitt ansikt fra meg

En skygge er kastet
over Verden

så jeg ikke gjenkjenner
noe mer

men jeg jager som en hval
i Verdensdypet etter
lysets makrellstimer

Og av bare sulten er jeg
mett¹⁷

Lengsel og håp

I spenningsfeltet mellom troens visshet, glede og lovprisning på den ene siden og fortvilelsen over «Guds taushet» på den andre siden, erklærer Arnold Eidslott¹⁸ at all vår lengsel er lengsel etter Gud:

All vår lengsel
er lengsel etter Gud
Farshuset er vår lengsel

[...]

All vår lengsel
er lengsel etter opphavet
som hvisker i liturgiens tusmørke¹⁹

Og Gunvor Hofmo slutter seg til:

[...]

Og husene lener seg mot
skyer og sten
og er som nett
kastet ut i altets dyp
og fanger dets levende lengsel
Gud.²⁰

Gunvor Hofmo må kunne betegnes som en av de største Jakob-skikkelser i norsk diktning. Jeg tenker på dette «jeg slipper deg ikke før du velsigner meg» som preger Hofmos poetiske tale. Eller kanskje er det heller slik at Hofmo gjør felles sak med den jødiske forfatteren og nobelprisvinneren Isaac Singer – som til tider, etter eget utsagn, var sterkt uenig med Gud. På tross av at Hofmo både formidler en opplevelse av en Gud som har vendt seg fra henne (som ovenfor), og at Gud ikke taler til henne, «vikler Han seg (allikevel) langsomt ut»:

Gud taler ikke til
meg som til Moses
slår meg ikke ned
som Job

men Han er i den
forferdelige stillheten
inne i meg.
Langsomt vikler Han
seg ut
som de første lysegrønne
blad på bjerken.²¹

Det våres! Og videre:

Og Hans ord fyller
meg ikke
Og Hans røst er gått
over i stumhet
hvis ekko lyder
i Sorgens fjell
Men alt det nakne
er forgården
til Paradisets have.²²

«Alt det nakne» er altså «forgården til Paradisets have». Gud gjemmer riktignok «tingene i mørket», men det stiger allikevel «en varme opp fra det skjulte»:

Gud gjemmer tingene i mørket
lik en gjerrig
som samler pengene sine
på det mest usannsynlige
stedet
Men det stiger en varme
opp fra det skjulte
en rikdom som gjennomsyrrer
mørket
[...]²³

Da kan det bli slik at:

Du kjenner sommeren komme
Dens lys skaper deg om
til en svale
til en bjerk som skjelver
i dens vinder
og til mennesket som gjenkjenner
Guds dype varme²⁴

Slik taler en poet om hvem vi med filosofen Arthur Schopenhauer kan si at hun ikke ernærer oss med «ufordøyde utskillelser», men med «den melk som har avsondret seg fra (hennes) eget blod».²⁵ Og med Arnfinn Haram kan vi stemme i:

[...]

eg vedstår meg livet
alt blei tydeleg

eit større land
stig fram²⁶

Hvile og tillit

Som nevnt, og som vi naturligvis vet; troens visshet, glede og lovprisning veksler med erfaringer av fravær og mørke, med lengsel og håp og også med hvile og tillit. I likhet med Gunvor Hofmo er Arnold Eidslott en som klart gir uttrykk for hele denne variasjonsrikdommen og livsfyllden – inklusivt hvile og tillit:

Ikke at du skal løse min gåte
her og nå

Men at du skal hvile i min gåte
her og nå

I tillit til at du er hos meg
her og nå

Og at jeg vil åpne deg min gåte
der og da

I lysets regioner mitt kjære barn
hvor ingen spør

I løftenes eldgamle bolig barn
hos meg din hvile²⁷

Også Rolf Jacobsen formidler troens hvile:

Guds hjerte vet vi ikke,
men vi vet
noe som overstrømmer oss
som et regn over hendene

Hans øyne ser vi ikke,
men vi ser
usynlig lys over alle ting
som er i sommernatten

Hans stemme hører vi ikke,
men vi finner
veier overalt og spor i hjertene
og stier med lavmælt lys.²⁸

Den samme tillit – selv i møte med livets avslutning –
finner vi hos Jon Fosse:

Det finst ei jord som opnar opp
sitt djup av mørke natt
og løyner både sjel og kropp
til ingenting er att

Det finst ei natt som møter deg
og tek deg mjukt i mot

og lèt deg kvila æveleg,
di hand, di sjel, din fot

Det finst frå Gud i alt som er,
i jord og nattevrimmel,
di sjel er hans, du er hans verd,
du lyser fram hans himmel²⁹

Og hos Hans Børli:

Før jeg tier for godt, o Gud,
la meg få hviske Ordet – dét
som er så stille at
det overdøver døden.³⁰

Troens mysterium

Om erfaringer av troens mysterium kan vi med Aage Hauken si: «Gud åpenbarer seg – Gud trekker seg tilbake. Gud manifesterer seg – Gud skjuler seg. Gud ligner – Gud er helt og totalt ulik. Gud er lys – Gud er mørke.»³¹ Troens mysterium kan dermed gjerne uttrykkes i en tilnærmet negativ teologisk form – som hos Jon Fosse:

Noko anna
som heile tida er der
Annleis
og som det same Eg ber deg
Ta våre togner attende
og la dei bli
som skimrande fargar
glimete, lysande
i sitt mørker
som ei bibelsk formaning
eit offer ei frelse ein utstrekt nåde
som all nåde ubrukeleg
tildekka³²

Og videre:

Og landskapet held opp ein morgon
då fjella forvandlar seg
til ei røyst
som ropar og ropar
at no må hunden komme, om ikkje annleis
så som ein morgon Eg ber deg
Kom med din morgon
til oss som er i den gamle dagen
Din morgon, i oss
Kom med din morgon til oss³³

Morgenen kommer, med Jon Fosse, i «dette eine lys, dette eine»:

di stille forsvinn i ein ande
innetter
nedetter
og blir til denne eine tanken
denne eine viljen
denne eine kjærleik
dette eine lys
dette eine³⁴

Og Gunvor Hofmo erfarer at Gud går gjennom verden:

Nå går Gud
gjennom Verden
og åpner portene
det lille barnets gråt
blir til innsikt
i stenen
i gressets bevegelser
i den grå vind.
Alt strømmer ut
av portene
og stillheten
gjenkjenner alt

som ordløst legger
seg som hørsel
på de store slettene
der Gud nettopp gikk.³⁵

«... alt som ordløst legger seg som hørsel», sier Hofmo. Også hos Arnold Eidlsott er tausheten «dette intet som er alt»:

[...]

Dette intet som er alt alt
skal du møte som et ansikt
mildnet av lidelse modnet
i medlidenhetens varme jord
To øyne under en blodig panne
betrakter deg fra dypet av verden
fra dypet av den bærende taushet³⁶

Dermed kan også Gunvor Hofmo, som sagt norsk dikt- nings kanskje aller største jakobskikkelse, hvile i troens mysterium, idet hun erkjenner:

Jeg kjenner ingen ord mer,
å salighet.
En dyp flom av lysende farger
gjennomtrenger meg
en høy, høy stillhet av gråhvit sne.

Gud faders ansikt
ser jeg deroppe,
Gud faders lysende ansikt.

Jeg kjenner ingen ord mer,
å salighet,
men farger og dyp.³⁷

Coda

«Poesien fører oss til evigheten, til døden, og gjennom døden til kontinuiteten: poesien er evigheten.»³⁸ Dikteren Tor Ulven sier et sted at musikken lytter, den har funnet noe stumt.³⁹ Det samme kan sies om den poetiske talen. Ved å lytte og å finne dette stumme kan poesien, som musikken – og andre kunstformer, vil jeg tilføye – tale om det Arnold Eidslott kaller «Den evige tausheten».

Den poetiske talens styrke kommer av at det er et individ, et enkeltmenneske, som uttrykker seg gjennom den. Jeg møter et Du.⁴⁰ Slik kan den poetiske talen utfordre meg eksistensielt, i en tid hvor det ikke er uvanlig å stå i tvil om hvorvidt et kunstverk i det hele tatt lenger er i stand til å ryste oss på en slik måte.⁴¹ Den poetiske talen blir altså et møte med et Du, et annet menneske, som har skapt et kunstverk. Dette kunstverket har selv en Du-karakter, i eksistensiell forstand. Diktet taler til meg. Det er ikke en ting eller en bruksting, men et *verk*.⁴² Det betyr at diktet ikke lar meg passere ubekymret forbi, det trenger seg på. Slik bringer den poetiske talen meg også i møte med «den bærende taushet», det ultimate Du – «et usagt ord»:

Gud er et usagt ord,
For ordet dekker intet
av denne velde det usagte
ord er likevel på våre lepper
for hva skal vi si menneske
Gud sier jeg Gud hør meg og
hør min ensomme bønn mot den ensomme
himmel et usagt ord men i dette er
åndedrett og slektens tause kor her
kan du høre de døde takke sin Skaper
den usagte og usette Gud i urgrunnen⁴³

Øivind Varkøy er professor og forskningsleder ved Norges musikkhøgskole. Han har skrevet en rekke bøker, artikler og essays om musikkpedagogisk filosofi og musikkfilosofi. Som komponist («låtskriver») står Varkøy bl.a. bak CD-en *Poetenes evangelium* (med Morten Harket, Kirkelig Kulturverksted, 1993), forestillingen *Med rett til å være helt alvorlig* (med Kåre Conradi og Synnøve Rognlien, første gang fremført i Kulturkirken Jakob i Oslo, 2007), og konserten *Poetenes evangelium II* (med Anneli Drecker, Vertavo strykekvartett m.fl., Festspillene i Nord-Norge, 2013). Han er i høst aktuell med CD-en *Poetisk tale* (med Solveig Slettahjell, Vertavo strykekvartett m.fl., Kirkelig Kulturverksted, 2016). Varkøy er redaksjonsmedlem i SEGL.

Noter

- 1 I løpet av det siste året har det vært et sterkt mediefokus på «de brente barna», skadd av usunt fokus bl.a. på tungetale og helbredelse i karismatiske sammenhenger. Heller ikke dette er noe tema her. La det bare være nevnt.
- 2 En annen antologi med dikt skrevet i samtale med bibeltekster, er *Bibeldikt*, redigert av Alf Kjetil Walgermo for Verbum forlag (2014).
- 3 Jens Bjørneboe: «Natten» (i *Poetenes evangelium*, 1991)
- 4 Inger Hagerup: «Hymne til Josef» (i *Poetenes evangelium*)
- 5 Gunvor Hofmo: «Den fortapte sønn» (i *Poetenes evangelium*)
- 6 André Bjerke: «Hun som var grepet i hor» (i *Poetenes evangelium*)
- 7 Gunvor Hofmo: «Judas» (i *Poetenes evangelium*)
- 8 Jens Bjørneboe: «Påske» (i *Poetenes evangelium*)
- 9 Rolf Jacobsen: «- det var idag» (i *Poetenes evangelium*)
- 10 Håvard Rem: «Engelen» (i *Poetenes evangelium*)
- 11 Gunvor Hofmo: «Ord i en våkenatt» (i *I en våkenatt*, 1954)
- 12 Arnold Eidslott: «Postludium» (i *Dauids nøkkel*, 2001)
- 13 Arnfinn Haram: «Hymne» (arnfinnharam.wordpress.com/category/poetica)
- 14 Arnold Eidslott: «Tausheten og rommet» (i *Vinden blåser dit den vil*, 2008)
- 15 Arnold Eidslott: «David i hulen» (i *Den tause ambassadør*, 1980)
- 16 *Mørkets sangerske* er tittelen på Jan Erik Volds bok om Gunvor Hofmo (Gyldendal, 2000). For Hofmo, som en rekke andre kunstnere, er «kunstens klarhet [...] nattens og ikke dagens. Kunstens klarhet er som lyset fra en lommelykt, den får frem en gjenstand fra mørket og legger resten i et enda mer bunnløst mørke» (Witold Gombrowicz i *Dagboken 1953–1958*, s. 274).
- 17 Gunvor Hofmo: «Gud har vendt» (i *Ord til bilder*, 1989)
- 18 For nærmere bekjentskap med Arnold Eidslott, som for øvrig fylte 90 år i juni i år, se Jan Inge Sørbø: *Høstet på himlens skråninger. Sju essay om Arnold Eidslott* (Gyldendal, 1996), og Asbjørn Aarnes & Helge Nordahl (red.): *Hellig hav. Om Arnold Eidslots diktning* (Verbum, 2000)
- 19 Arnold Eidslott: «Ekko i Thomaskirche – etter Jesu nahm zu sich die Zwölfe. Kantate av Johann Sebastian Bach» (i *Advarsel i kode*, 1987)
- 20 Gunvor Hofmo: «Det finnes en lengsel der ute» (i *Gi meg til berget*, 1984)
- 21 Gunvor Hofmo: «Gud taler ikke» (i *Veisperringer*, 1973)
- 22 Gunvor Hofmo: «Hans ord» (i *Fuglen*, 1990)
- 23 Gunvor Hofmo: «Gud gjemmer» (i *Fuglen*, 1990)
- 24 Gunvor Hofmo: «Du kjenner» (i *Epilog*, 1994)
- 25 Arthur Schopenhauer: *Om det gode og det slette* (fra *Parerga og paralipomene*). Oslo: Pax forlag, 1997, s. 34
- 26 Arnfinn Haram: «Oktober» (arnfinnharam.wordpress.com/category/poetica).
- 27 Arnold Eidslott: «Gud er hvile» (i *Nettene under Kapp Hoorn*, 2000)
- 28 Rolf Jacobsen: «Guds hjerte» (i *Sommer i gresset*, 1956)
- 29 Jon Fosse: «Nattsalme» (i *Stein til stein*, 2013)
- 30 Hans Børli: «Bønn» (i *Samlede dikt*, 1995)
- 31 Aage Hauken: *Moderne kirkefedre*, St. Olav forlag, s. 275
- 32 Jon Fosse: «Annleis II» (i *Dikt 1986–2000*, 2001)
- 33 Jon Fosse: «Bønn, forbanning» (i *Dikt 1986–2000*, 2001)
- 34 Jon Fosse: «Dette eine» (i *Stein til stein*, 2013)
- 35 Gunvor Hofmo: «Nå går Gud» (i *Nå har hendene rørt ved meg*, 1981)
- 36 Arnold Eidslott: «Aria til tausheten» (i *Advarsel i kode*, 1987)
- 37 Gunvor Hofmo: «Jeg kjenner ingen ord mer» (i *Fra en annen virkelighet*, 1948)
- 38 Georges Bataille: *Erotismen* (Pax forlag, 1996), s. 37
- 39 Tor Ulven, i *Det tålmodige*, Gyldendal, 1987
- 40 Jf. Martin Buber i *Jeg og Du* (Cappelens upopulære skrifter, 1992)
- 41 I romanen *Professor Andersens natt* (s. 103–104) lar for eksempel Dag Solstad litteraturprofessoren Pål Andersen gi uttrykk for en slik fundamental tvil.
- 42 Jf. Martin Heidegger i *Kunstverkets opprinnelse* (Pax forlag, 2000)
- 43 Arnold Eidslott: «Et usagt ord» (i *Dauids nøkkel*, 2001)



Jeg blir slått av hvordan det å dele vår svakhet og våre
vanskeligheter virker mer oppbyggelig for andre enn det å
dele våre kvaliteter og suksesser.

Jean Vanier
Community and Growth



Byen – en ørken

Etter at Antonius (251–356), ifølge tradisjonen grunnleggeren av monastisk liv, hadde tilbragt tjue år i en ørkenfestning, var det mange som ønsket å etterligne hans asketiske liv. Biskop Athanasius (296–373) forteller i hans biografi at ørkenen da ble fylt av klostre, og ørkenen ble omgjort til en by. I dag kan dette være vanskelig å forstå. For mange fortøner byene seg som åndelige ørkener man lengter bort fra for å søke seg til frodige og fredelige åndelige tilfluktssteder. På Antonius' tid var byen sivilisasjon, det trygge, mens ørkenen var det golde og farlige landskap hvor demonene holdt til. Men ørkenen var også en åndelig arena, et mulighetenes landskap.

STE Ørkenlivet assosieres gjerne med flukt, streng askese, fornektelse, kamp og noe altoppslukende. Dermed kan det lett avfeies som livsfjernt, urealistisk. Så hva kan disse menneskenes erfaring bidra med i dag? Ørkenen er dypest sett en skole i hva det betyr å være virkelig levende, hva det betyr å være et sant menneske. Kan vi finne noen elementer av ørkenen i våre liv der vi er, ofte i travle moderne byer, ekko av samme kall og lengsel?

Kallet konkretiseres i historien om den hellige Antonius. Som ung mann hører han en gang i kirken: «Vil du være helhjertet, gå da bort og selg det du eier, og gi det til de fattige. Da skal du få en skatt i himmelen» (Matt 19,21). På begynnelsen av 300-tallet er kristendommen begynt å bli anerkjent, og den blir et allment fenomen – å være kristen er ikke lenger forbundet med livsfare. Hva kan nå være det radikale vitnesbyrd? Askese og den åndelige kamp blir det nye martyrium. Ørkenlivet er tilgjengelig for alle, uansett bakgrunn, økonomisk og intellektuelt.

Målet er omvendelse, og i ørkenen er omvendelse viktigere og mer verdifullt enn plettfritt liv, å lære av sine feil og svakheter mer verdsatt enn umiddelbar suksess.

Abba Antonius sa til Abba Poemen: «Dette er det store verk for en person: alltid å ta skylden for sine egne synder fremfor Gud og forvente fristelse til siste åndedrag.»

Antonius 4

Ørkenens lærdom er direkte og usentimental. Om man trekker seg tilbake fra verden, er det for i enda større grad å konfronteres med seg selv og med fristelser. Det gjelder å nekte å se seg selv som offer, men ta ansvar og kontroll over seg selv og det som sliter i en – ikke ved å fornekte eller bortforklare det, men ved å møte og forsones seg med det gjennom å gi slipp på seg selv. Det er en kamp som bare kan kjempes med Guds hjelp. Om ørkenboerne er alene, er de aldri selvtilstrekkelige. Veien fører

til helbredelse, frihet og frelse. Det er en «ufullkommenhetens spiritualitet» (Chryssavgis, 2008, s. 38).

Abba Evargius sa: «Ta bort fristelsen, og ingen vil bli frelst.»

Evargius 5

Abba Pambo spurte Abba Antonius: «Hva burde jeg gjøre?» Og den gamle mannen sa til ham: «Ikke stol på din egen rettferdighet, ikke bekymre deg for fortiden, men ha kontroll over din tunge og din mage.»

Antonius 6

Ørkenen og cellen

Ørkenen fremstår for oss som det livløse, nakne landskap, men den er også åpen og ubegrenset som havet. Der finnes ingensteds å gjemme seg, og i ensomhet blir man uvegerlig konfrontert med seg selv og den usminkede sannhet. Dermed er det også et sted for å riste av seg alle avgudene, alle bildene av Gud, og møte Guds åpne, bunnløse nærvær. Det er kampens sted, ikke hvilens, men denne uunngåelige løsrivelsen er eneste vei til dyp fred.

Abba Alonsius sa: «Hvis et menneske ikke sier i sitt hjerte at det i verden bare er meg selv og Gud, da vil det ganske enkelt ikke vinne fred.»

Alonsius 1

I boken *In the Heart of the Desert* peker John Chryssavgis på at ørkenen blir stående ikke først og fremst som et geografisk sted, men som et åndelig landskap. Man trenger ikke oppsøke ørkenen, men alle må vi gå gjennom ørkenen. Ørkenfedrene og -mødrene snakker alltid ut fra sin opplevelse av ørkenen. Ørkenen er en erfaring vi ikke trenger å oppsøke, den vil før eller siden finne oss og være like individuell som våre liv. Det kan være en vanskelig periode i livet hvor et forhold eller vi selv

går i stykker, eller når vi møter ensomhet, ensformighet og tomhet. Det blir et fysisk symbol på en dyp indre virkelighet vi alle erfarer.

Da han ennå levde i palasset, ba Abba Arsenius til Gud med disse ord: «Herre, led meg på frelsens vei.» Og en stemme kom og sa til ham: «Arsenius, flykt fra mennesker og du vil bli frelst.»

Arsenius 1

Etter å ha trukket seg tilbake til det ensomme liv, ba han den samme bønn igjen og igjen, og han hørte en stemme si til ham: «Arsenius, flykt, vær stille, be alltid, for disse er kilden til syndløshet.»

Arsenius 2

Vi ser åpenbart et element av å søke vekk, men det ligger ikke noe forakt i det (se Theodor av Pherme 14, i *The Sayings of the Desert Fathers*). Heller er det ikke nødvendigvis snakk om fysisk adskillelse, men om å oppdage det indre rommet, cellen – og om å bli der.

En bror kom til Scetis for å besøke Abba Moses og spurte ham om et ord. Den gamle mannen sa til ham: «Gå, sitt i din celle, og din celle vil lære deg alt.»

Moses 6

Kallet til å flykte ut i ørkenen er ikke «ut og vekk», men heller innover og et kall til å bli, til en stabilitet og utholdenhet der man er, til en tålmodighet som vet at man hele livet er på vei.

Abba Jesaja spurte Abba Macarius: «Gi meg et ord, Abba.» Den gamle mannen sa til ham: «Flykt fra verden.» Abba Jesaja spurte: «Hva betyr det å flykte fra verden?» Den gamle

mannen svarte: «Det betyr å sitte i din celle og gråte over dine synder.»

Macarius 27

Abba Macarius den store sa til brødrene i Scetis: «Flykt, brødre!» En av de gamle mennene spurte ham: «Hvor ellers kan vi flykte bortenfor denne ørken?» Macarius la en finger over sine lepper og sa: «Flykt fra dettel» Og han gikk inn i sin celle, lukket døren og satte seg ned.

Macarius 16

Stillheten er en av ørkenens fremste dyder. Den innebærer langt mer enn fravær av støy eller ord. Den er en lyttende og våkende oppmerksomhet. Den er ikke tomhet, men bevissthets om et nærvær og fylde. Hvor ordene opphører, oppstår en ny oppmerksomhet, en stillhet hvor vi selv dør og slipper taket, og dermed blir det også en vei til den dype selverkjennelse som ørkenen leder til.

En bror som delte bosted med andre brødre, spurte Abba Bessarion: «Hva skal jeg gjøre?» Den gamle mannen svarte: «Bevar stillheten, og ikke sammenlign deg med andre.»

Bessarion 10

Det underliggende målet for ørkenboerne er ikke fysisk flukt, men løsrivelse og frihet. Igjen er det ikke snakk om fornektelse, men å kunne fokusere på materielle og andre goder uten å bli bundet av dem.

Abba Zosimas likte alltid å si: «Det er ikke det å eie noe som er skadelig, men å være bundet til det.»

Reflections, Abba Zosimas

Streng fattigdom og askese var et helt naturlig og sentralt element av ørkenlivet, men ikke et mål i seg selv.

Tvert imot, det som utartet i overdrivelse, ble sett på som demonenes verk (Poemen 129, i *The Sayings of the Desert Fathers*). Moderasjon var den viktigste rettesnor, og det fantes en klar bevissthet om hva som egentlig var av betydning.

En bror spurte en munk: «Hva skal jeg gjøre, far? Jeg har intet av det som kjennetegner en munk. Jeg er tvert imot likeglad med alt, jeg spiser, drikker og sover, jeg har urene tanker. Jeg føler en dyp uro, og tankespredt føres jeg snart hit snart dit.» Munken svarte: «Bli i din celle. Gjør det du makter, uten å miste likevekten. Rett den samme oppmerksomhet mot den lille tingen du holder på med i øyeblikket, som du ville ha rettet mot et av storverkene til Antonios' i ørkenen. Jeg er overbevist om at den som blir i cellen på grunn av Gud, og handler etter sin samvittighet, vil nå frem til abba Antonios nå har sin bolig.»

Ord fra ørkenen, s. 19

Denne oppmerksomheten fører til et nytt fokus på vår neste og på arbeidet. Ørkenboerne levde i en dyp bevissthet om at de var en del av samfunnet og kirken, ikke utenfor. Vår evne til å være alene og til å finne fred avhenger av vårt forhold til medmennesker.

Abba Longinius spurte Abba Lucius om tre ting. [...] Han sa til ham en tredje gang: «Jeg ønsker å flykte fra mennesker.» Den gamle mannen svarte: «Hvis du ikke først har levd rett med mennesker, vil du aldri være i stand til å leve rett i ensomhet.»

Longinius 1

Det ufullkomnes spiritualitet

Vi leser i Antonius' liv at ørkenen slett ikke var en fredelig retrett, men et kampens sted. Når de ytre impulser blir dempet og stillheten overtar, blir vi fort klar over at vi ikke er frie, at vi ikke er herre over oss selv. Vi blir vare for alt som sliter og uroer oss. Det er kanskje nettopp når de daglige ytre forsvarsmekanismene svekkes, at vi blir oppmerksomme på fristelsene.

Apa Poimen fortalte om Johannes dvergen at han ba Gud om å befri ham fra all kamp. Og Gud bønnhørte ham, og han fant ro. Da oppsøkte han en munk og sa: «Jeg har funnet ro og kjemper ikke lenger.» Munken svarte: «Gå bort og be Gud om at du får kjempe mer, for det er ved kamp at sjelen gjør fremskritt.» Og da kampen tok til igjen, ba han ikke Gud om å slippe å kjempe, men

sa: «Herre, gi meg utholdenhet i kampen.»

Ord fra ørkenen, s. 17

Ørkenfedrenes og -mødrenes svar er kompromissløs ærlighet og enkelhet, konfrontasjon uten forsøk på bortforklaring. Og erfaringen er entydig: Uten fristelsene kan man ikke bli frelst. Det er i denne svakhet at vi blir rensset og lærer ydmykheten som overvinner alle demoner. I *In the Heart of the Desert* sammenfatter John Chrysavgis fedrenes lære: «Hvis mine demoner forlater meg, så vil også mine engler.» Den åndelige kamp tillater først å se, så å forstå, for endelig å omfavne våre begrensninger og feil.

Disse fristelsene har ofte en mer indre karakter, og ørkenfedrene og -mødrene snakker mye om lidenskapene. Vi finner ikke noe snev av psykologisering, men en dyp menneskekunnskap og visdom.



Hvor ordene opphører, oppstår en ny oppmerksomhet, en stillhet hvor vi selv dør og slipper taket, og dermed blir det også en vei til den dype selverkjennelse som ørkenen leder til.

Apa Matoi sa: «Satan vet ikke ved hvilken lidenskap sjelen best kan beseires. Han sår, men vet likevel ikke alltid om han kan høste. Noen må kjempe mot ukyskhhet, andre mot nedtrykthet, atter andre mot de øvrige lidenskapene. Men der Satan ser at en sjel dras mot en last, fortsetter han å gi nettopp den lasten sin støtte.»

Ord fra ørkenen, s. 22

Lastene er ikke å forstå naivt som synd og ondskap, de er snarere våre indre sår som trenger helbredelse. Målet kalles ofte *apatheia*, å bli befridd fra lidenskapene eller å oppnå kontroll over dem. Mange av ørkenfedrenes ord handler om å kjempe mot lidenskapene og ikke la dem slå rot. Men man finner også uttrykk for mer nyanserte syn som anser dem som nøytrale krefter – som endog har en naturlig plass – og trenger veiledning heller

enn å bli eliminert. John Chrysavgis trekker frem en tekst av Abba Jesaja fra Scetis (*Ascetic Discourses*) som sier at lidenskapene, selv sinne, misunnelse, til og med begjær, er gitt oss av Gud med et hellig

formål. Som eksempel nevner han at sinne opprinnelig skulle brukes mot urettferdighet, misunnelse skulle drive oss til å etterligne de helliges liv, mens det naturlige mål for vårt begjær dypest sett er Gud. Men dessverre har vi gitt lidenskapene feil retning – de er så forvridde at de leder oss til det onde. Med riktig veiledning kan både disse sår og krefter i mennesket bli en drivkraft i det godes tjeneste. Et menneskes sterke sider kan også være det som byr på flest utfordringer, mens dets svakheter kan være en kilde til vekst.

Abba Pambo sa: «Hvis du har et hjerte, kan du bli frelst.»

Pambo 10

Et tydelig vitnesbyrd er karakteristikken av Antonius idet han kommer ut fra tjue års ensomhet og kamp med demonene: «Han beholdt en slående likevekt, lik en som er ledet av fornuften, forankret i det som er ifølge naturen» (*Antonius' liv* 14). Og vi får en forklaring på hva det betyr: Sjelen er forankret ifølge naturen når den forblir som den var skapt – og den var skapt vakker og fullkomment rett (*Antonius' liv* 20). Antonius' kamp leder ham altså tilbake til skapelsens opprinnelige orden og skjønnhet før syndefallet.

Her ligger også kilden til den dypeste frihet. Kontrasten til dagens gjengse forståelse kunne knapt vært større. Den moderne frihet oppfattes som uavhengighet, som det ukontrollerte og usensurerte, grenseløse og impulsive. Og viktigst er friheten til å velge og definere. I ørkenen er friheten den fullkomne kontroll, ikke gjen- nom undertrykkelse, men fordi man har sluppet taket i alt, mistet seg selv og mottar alt, seg selv inkludert. Rowan Williams skriver i boken *Silence and Honey Cakes* at den som er friest, er den som gjør færrest valg – det er det menneske som handler ut fra den han eller hun er, ut fra sitt dypeste vesen.

Abba Alonsius sa: «Hvis jeg ikke hadde tilintetgjort meg selv fullstendig, ville jeg ikke vært i stand til å gjenoppbygge og omforme meg selv.»

Alonsius 2

Bønnen

Som tidligere nevnt, er arbeidet og bønningen hjørnesteinen i ørkenlivet, og dette er et svar på Skriftens kall: Be uavlatelig. Bønn springer frem i stillheten og ensomheten når Gud fyller det rom som oppstår når vi ikke lenger er fylt av oss selv, hevder John Chryssavgis. Og bønn, selv den mest ensomme og intense meditasjon, er dypt forbundet med vår evne til å relatere oss til andre.

Abba Nilus sa: «Alt du gjør som hevn mot en bror som har skadet deg, vil komme tilbake i ditt sinn når du ber.»

Nilus 1

Han sa også: «Hva du enn har holdt ut av kjærlighet til visdommen, vil bære frukt for deg under bønningen.»

Nilus 5

Bønnen er ørkenlivets egentlige mål: møtet med Gud. Men også bønningen har et preg av midlertidighet. Ørkenboerne søker Gud ikke ved enden av veien, men underveis og langs en vei som slett ikke er lett.

Brødrene spurte ham: «Blant alle gode gjerninger, hvilken dyd krever den største anstrengelse?» Han svarte: «Tilgi meg, men jeg tror ikke det finnes mer krevende arbeid enn bønn til Gud. For hver gang et menneske ønsker å be, vil hans fiender, demonene, hindre ham i det, for de vet at det bare er ved å vende ham bort fra bønn at de kan hindre hans ferd. Uansett hvilke gode gjerninger et menneske utfører, hvis han er utholdende, vil han finne hvile. Men bønn er krig til siste pust.»

Agathon 9

Bønn utvirker mirakler i ørkenen og er den mest selv-sagte hjelp i møte med vanskelige situasjoner. Det er snakk om enkel tro, men tro som flytter fjell. Samtidig er ørkenboerne svært realistiske når det gjelder bønn og de trivielle utfordringene den møter.

Han sa også: «Det er en stor ting å be uten adspredthet, men å synge salmer uten adspredelse er enda større.»

Evargius 3

Og ørkenens bønn enkel og direkte:

Abba Macarius ble spurt: «Hvordan skal man be?» Den gamle mannen svarte: «Det er overhode ikke nødvendig med lange taler. Det er nok å strekke ut hendene og si: 'Herre, som du vil, og som du vet, ha miskunn.'» Og hvis kampen blir hard, si: 'Herre, hjelp!' Han vet veldig godt hva vi trenger og viser oss sin miskunn.»
Macarius 19

Ensomhet og nestekjærlighet

I vår travle og moderne hverdag fylt med ansvar og omsorgsoppgaver, kan vi nærmest provoseres til å spørre om ikke ørkenfedrenes og -mødrenes vei har et snev av egoisme i seg. Har deres budskap en aktualitet i dag, også for vanlige mennesker? John Chryssavgis peker på et tankevekkende poeng. Hvis vi forblir utenfor ørkenerfaringen, vil deres vei helt klart fremstå som egoistisk. Men vi blir minnet på at vi *alle* er kalt til å gå gjennom ørkenen. Ørkenfedrene og -mødrene talte alltid med basis i ørkenen, men de var ikke fremmede for «verden». Ørkenens erfaring minner oss om at det er nødvendig å sette av tid til ensomhet og stillhet, til oss selv og til Gud. Som vi har sett, er det kilden til en ny oppmerksomhet som fyller selv de daglige ting med mening og dybde. Det er en flukt som bringer oss inn og til å bli, til å holde ut og til å finne fred der vi er. Det er en tilbaketrukkethet som plasserer oss midt i hjertet av fellesskapet.

Vårt liv og vår død er med vår neste. Hvis vi vinner vår bror, har vi vunnet Gud. Om vi vekker anstøt hos vår bror, har vi syndet mot Kristus.
Antonius 9

Abba Johannes dvergen sa: «Man bygger ikke er hus ved å begynne med toppen og jobbe seg nedover. Du må begynne med grunnmuren

for å nå toppen.» De sa til ham: «Hva er meningen med dette ord?» Han sa: «Grunnmuren er vår neste som vi må vinne, og det er der vi må begynne. For alle Kristi bud avhenger av dette ene.»

Johannes dvergen 39

Katarina Pajchel OP er dominikanerinne ved Sta. Katarinahjemmet og doktor i partikelfysikk fra Universitetet i Oslo.

Litteratur

- Athanasius: *Athanasius the life of Antony and the letter to Marcellinus*, oversatt av R.C. Gregg (New York: Paulist Press, 2008)
Chitty, Derwas J.: *The Desert a City* (Oxford: Mowbrays, 1977)
Chryssavgis, John: *In the Heart of the Desert: the spirituality of the Desert Fathers and Mothers* (Bloomington: World Wisdom, 2008)
Vogt, Kari: *Ord fra ørkenen* (Oslo: Veihuset forlag, 1984)
Olsen, Harald: *Ørkenvind Arven fra ørkenens fedre og mødre* (Oslo: Verbum Forlag, 2008)
Ward, Benedicta: *The Sayings of the Desert Farthers* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1975)
Williams, Rowan: *Silence and Honey Cakes* (Oxford: Lion Hudson, 2003)



For å vokse i kjærlighet må vi låse oss ut av vår egoismes fengsel. Dette innebærer lidelse, konstant innsats og valg som stadig må gjentas.

Jean Vanier
Community and Growth



Barmhjertighet — Sårbarhet

Salige er de barmhjertige,
for de skal få barmhjertighet.

Matt 5,7



Ilustrasjon: Moros | Wikimedia Commons [M]

Eit liv i miskunn

Jesus kallar oss til miskunns gjerningar. Kva ligg bak formaninga, kva motiv har han? Og kva ligg eigentleg i ordet 'miskunn'?

STEG Den 8. desember 2015 annonserte pave Frans det som vart kalla det «ekstraordinære jubelåret for miskunn». For dei som kjenner paven, kom ikkje dette som ei overrasking. Allereie den 17. mars 2013, då han feira si fyrste messe i Sant'Anna in Vaticano, sa han: «Jesu bodskap er miskunn. For meg, og eg seier det i audmjukskap, er dette Herrens sterkaste bodskap.»¹ Han refererte til evangeliet etter Lukas, der Jesus formagnar disiplane og seier: «Ver miskunnsame, som Far dykkar er miskunnsam» (Luk 6,36). Miskunn har då også fylgd forkynninga heilt sidan dei fyrste kristne vart kalla. Jesus formagnar disiplane til å handsame sin neste som skulle det vere Herren sjølv, noko som tydeleg kjem fram i Matteusevangeliet, der Jesus ramsar opp korleis disiplane viste omsorg for Guds Son utan å vite det (Dommen, Matt 25). I tillegg til dei seks gjerningane Jesus nemner, vart med tida også utgangen av livet tatt med. Dei sju lekamlege miskunns gjerningane vart dermed:

- Gje mat til dei svoltne
- Gje drikke til dei tørste
- Gje klede til dei nakne
- Gje husly til dei huslause
- Vitje dei sjuke
- Vitje dei som er i fengsel
- Begrave dei døde

Det åndelege motsvaret til dei konkrete gjerningane vart snart nedfelt i dei sju tilsvarande gjerningar:

- Gje råd til dei tvilande
- Undervise dei uvitande
- Rettleie syndarane
- Trøyste dei sorgfulle
- Tilgje fornærmingar
- Bere urett tolmodig
- Be for dei levande og døde

Kyrkja vedgår at dei fire fyrste åndelege miskunnsgjeringane stiller krav til den einskilde som kanskje ikkje alle vil makte å ta på seg. Men dei tre siste gjeld utan atterhald for alle menneske.

I tillegg til desse to listene har pave Frans i samband med den nyvigsla *verdsbønedagen for skaparverket* lagt fram forslag til endå ei miskunnsgjering, som skal reknaast som både lekamleg og åndeleg, nemleg omsorg for skapnaden, vår felles heim, jorda. «Me treng sjå djupt inn i Guds skaparverk, for nettopp gjennom alt det skapte ynskjer Gud å skjenke oss innsikt og visdom.»² Denne avgjerda spring ut av eit akutt behov for styrkt vern og pleie av vår klode, men samstundes speglar denne miskunnsgjeringa på særskild vis den gamlestamentlege forståinga av Gud som den som gjev alle miskunns gåver til menneska gjennom skapnaden.

Guds miskunn i Det gamle testamentet

Kva er eigentleg miskunn? For å forstå miskunnsgjeringane som Jesus

lyfter fram, er det naudsynt å finne dei bakanforliggende motiva og grunnlaget for Jesu formaning. I ei preike spør den store kyrkjelæraren Thomas Aquinas: Kva skil mennesket frå alle andre skapningar? For dei som kjenner Aquinas, ville ein kanskje tenkje seg at svaret ville vere fornufta, vår rasjonelle evne til å tenke eller vårt intellekt. Mennesket er trass alt eit tenkjande vesen med evne til å sjå seg sjølv med distanse og i samanheng med omverda. Men nei, Thomas går til kjernen av det menneskelege tilveret og slår fast at det er evna til miskunn som fyrst og fremst gjer mennesket til det me er. Som ei spegling av Gud ber mennesket i seg denne grunnkvaliteten, eit trekk som Gud sjølv openberrar frå fyrste stund.

Skapelsen sjølv er som ei overflod av miskunn, der den trefoldige Gud i yr skaparglede ikkje maktar å halde



«Jesu bodskap er miskunn. For meg, og eg seier det i audmjukskap, er dette Herrens sterkaste bodskap.»

Pave Frans

att seg sjølv. Frå denne grunnleggande nåden flyt vår judeo-kristne historie fram. Over århundra har Guds folk teke del i sjølv-openberringa av Gud, som gradvis vart skriven ned i det store mangfaldet av bøker i Det gamle testamentet. Me finn spor av Guds miskunn gjennom skriftene, som i stor grad speglar israelfolkets åndelege liv. Israels sjølvforståing spring ut samlivet med Gud og kjem til uttrykk i det liturgiske språket og i bønene. Her står Salmanes bok i ei særstilling, sidan denne samlinga av skrifter på liturgisk vis openberrar israelfolket forhold til Gud og skildrar kven Gud er. Walter Brueggemann analyserar ordforrådet som vert nytta, og finn at når det kjem til karakteristikkane av Gud, ser me eit vokabular som snart vert repeterande og føreseieleg. Gud har nokre kjernetrekk i sitt vesen som israelfolket stadig vender tilbake til, som til dømes her i salme 86: «Men du, Herre, er ein mild og nådig Gud, sein til vreide, rik på miskunn og sanning» (Sal 86,15).

Når det kjem til stykket, har Israel berre nokre få ting å sei om sin Gud og omgjev seg med ganske få ord, så som *sedaqa*, *amuna*, *hesed* – rettferd, truskap, miskunn.³ I tillegg kjem andre uttrykk, om enn noko mindre nytta, så som «rettvise», «frelse», «fred» og «pakt». Alle desse uttrykka er bunde til kvarandre, grip inn i kvarandre og dannar eit avgrensa vokabular som israelfolket nyttar på vekslende vis. Til saman utgjer dei ein heilskapleg teologisk røyndom som skildrar kven Gud er.

Kva plass har så miskunn når det gjeld Gud? Når Gud vert skildra, seier israelfolket at Herren leier og styrer sitt folk med *hesed*. Ordet er nytta 248 gonger i gamle testamentet, 147 gonger berre i salmane, altså i snitt nær ein gong for kvar salme! *Hesed* har i seg sjølv ei vid tyding og spenner over eit breitt spekter av meining, så som truskap, trufast kjærleik, vensemd, nåde, medkjensle, miskunn. I møte med israelfolket står Gud som ei trufast klippe som forbarmar seg og gjev hjelp til dei hjelpelause.

Han er Herren som folket og den einskilde kan vende seg til i glede og i naud, fordi Gud i si sjølv-openberring står fast ved kven han er.

Når Gud vert skildra som *hesed*, dreier det seg ikkje berre om kven Gud er, men også kva Gud gjer! Gud er nådig, men Gud skjenker også nåde. Thomas Aquinas seier at eins gjerningar flyt ut frå kven ein er. Guds natur manifesterar seg i hans gjerningar, hans val i møte med israelsfolket. Han er bunden til sitt vesen, og soleis vert Guds godleik ikkje berre forstått som miskunn, men også rettferd, fordi Gud handlar rett når han handlar ut frå sin eigen natur. *Hesed* vert slik både ei miskunnshandling og rettferdig gjerning, ein trufast Gud med rotfest kjærleik i både vesen og handling.

Sidan Gud er full av miskunn, vil også skapningen hans vere fylt med hans godleik, slik me høyrer det i salme 33: «[Herren] elsker rettferd og rett, jorda er full av Herrens miskunn.» Som tilsvar på denne allstadsnærværande godleiken som spring ut frå Herren, svarar israelsfolket: «Vårt hjarte gler seg i han, me set vår lit til hans heilage namn. Lat di miskunn vera over oss, Herre! Det er deg me ventar på» (v. 21f). Me ser korleis israelsfolket forstår seg sjølv når dei uttrykker seg kollektivt: «... vårt hjarte gler seg ...» Det er ikkje «våre hjarte» som gler seg, men det eine, felles hjarte av folket. Dette seier noko om korleis fellesskapen er definerande for individet, og ikkje omvendt. Folkets identitet er berande for den einskildede, og Guds miskunn kviler over den einskilde gjennom fellesskapen. Alle hendingar som skjer med dette folket, heilt frå skapnaden, utfriinga frå Egypt til vegen til det lova land og alle gåver Herren gjev, botnar i dette eine, Guds *hesed*: «Pris Herren, for han er god, evig varer hans miskunn [*hesed*]. Pris han som er Gud over alle gudar, evig varer hans miskunn» (Sal 136).

Gud er ikkje berre trufast, miskunnsrik og rettferdig, men er i kvar augneblink klar til å sette ut i handling den han seier at han er. Dette kjem ikkje minst til uttrykk i klagesangane som fyller mange av salmane. *Hesed* står ikkje berre sentralt kva gjeld gleda over Guds

nærvær, men også i nauda. Her vert bøna eit imperativ som krev at Gud skal vere den han seier han er, som til dømes i salme 57 der salmisten seier: «Eg ropar til Gud, Den høgste, til Gud som gjer vel mot meg. Han skal senda meg hjelp frå himmelen, håna dei som jagar meg og gje meg si miskunn og sin truskap» (Sal 57,3–4).

Dette skin også gjennom i salme 130: «Mi sjel ventar på Herren meir enn vaktmenn på morgonen, vaktmenn på morgonen. Vent på Herren, Israel! For hos Herren er miskunn [*hesed*] og kraft til å løysa ut» (Sal 130,6–7).

Utspringet for salmane kan ha forskjellig opphav og er formulert slik at dei dekkjer eit mangfold av situasjonar. Men i alle høve står dette eine fast, at Guds miskunn er grenselaus og at han villig skjenkjer sine gåver til den trengande.

Fullkomen miskunn til ufullkomne hjarte

Den lange historia til israelsfolket står som ein demonstrasjon på Guds vesen. Frå Noa, Abraham og Moses, til domarane, kongane og profetane finn me det same trekket, ein tolsam Gud som viser miskunn og forbarmar seg. Langsamt og omhyggeleg byggjer Gud på sin frelsesplan, for til slutt å vise fyllden av miskunn, openberra i Sonen som vert eitt med oss menneske. Der Gud før ville lyfte folket opp til seg, der ber han dei no på sine skuldre, lik hyrdingen som ber lammet trygt heim. Miskunn er komen til vår jord, Johannes døyparen merker det allerede i mors liv. Og når timen kjem og underet skjer i ein vesal stall i Betlehem, er det himmelriket sjølv som bryt ut og jubel, til undring for hyrdingane på marka: «Ære vere Gud i det høgste, og fred på jorda blant menneske Gud har glede i!» Heile skaparverket tek del, «Elvane skal klappe i hender og fjella juble i kor» (Sal 98), for no skal heile menneskeslekta verte forløyst.

Men forløysinga let vente på seg. Det er ikkje nok at miskunn kjem til vår jord. Det må også vere nokon til å opne seg og ta imot Guds gåve. Menneskeslekta ber på eit sår som gjer vegen til Guds fridom tung og krevjande.

Synda forblindar og fornektar, konfrontasjonen vert openberr i møte med dei besette som skyr det veldige *hesed* som kjem nær: «Kva vil du oss, Jesus frå Nasaret? Er du komen for å øydeleggja oss? Eg veit kven du er: Guds Heilage!» (Luk 4,34). I møte med meir kvardagslege menneske er smerta kan hende meir løynd, men like reell. Peter møter Jesus nede ved Genesaretsjøen og fylgjer Herrens råd om å kaste fiskegarnet på djupt vatn ved høglys dag. Her viser Jesus Peter og dei andre disiplane eit glimt av kven han er. Med båten full av fisk kastar Peter seg for Herrens føter, ikkje i age og jubel over at Gud er komen nær, men i fortvilning over seg sjølv: «Gå frå meg, Herre! Eg er ein syndig mann.»

Dette er eit tilbakevendande trekk i møtet mellom Gud og menneske. Når Gud kjem nær, veks frykta og angsten, samstundes som skamma sprenger seg fram. Menneske kastar seg til jorda, fortvilt medviten om seg sjølv som uverdige syndar.

«Er du komen for å øydelegge oss?» spør demonane. Ja, for noko *vert* verkeleg øydelagt i møte med Gud. Guds miskunn trugar menneskeleg hovmod, ut-

fordrar vår skamkjensle og kallar på det audmjuke hjarte, det som er villig til å opne og late seg lækjast i djupet av seg sjølv. Me treng Guds nåde for å smelte alle demoniske krefter som vil halde oss borte frå kjærleiken og den evangeliske fridomen. Me er kalla til å kjempe mot freistinga til å stenge av for Gud. Som menneske treng me å opne for tilliten, overgjevinga og dei milde tårene. Me treng heilt enkelt Guds nåde.

Miskunn i leirkar

Jesus har berre eitt enkelt svar til Peter si fortvilning: «Ver ikkje redd!» Uroe deg ikkje, seier Herren. Trupå Gud og tru på meg, du arme menneskesjel. Herren må liksom hamre det inn, stadig på nytt: «*Eg er den eg er*» (2 Mos 3,14). Det er



Thomas Aquinas går til kjernen av det menneskelege tilveret og slår fast at det er evna til miskunn som fyrst og fremst gjer mennesket til det me er.

eg som har valt ut dykk. Ikkje omvendt (Joh 15,16). Pave Frans lyfta fram desse Jesus-orda då han valde sitt motto som biskop: *Erando atque eligendo* – «Ringe og likevel utvald». Me er alle kalla til å våge å stå i den erkjenninga og lite på at det held. Å kvile i Guds trufaste kjærleik opnar oss for sjølve å verte berarar og formidlarar av Evangeliet. Me er skapt av miskunn, i Guds bilete, og me er frelst av miskunn. Me er levande miskunnsavtrykk kalla til å realisere dette grunntrekket i Gud sjølv, både innover i vårt indre og utover mot vår neste. På den eine sida er me kalla til å sjå ope på alt det i oss som skapar avstand til Gud; frykt, fortvilning, sinne, hovmod, sjølvforakt ... Gud kjenner til alt dette og spør oss audmjukt om å dele det med han. Vågar me å møte Herren like audmjukt? På den andre sida skal me sette miskunnsmerket på omverda. Når me opnar oss for Guds miskunn til oss, kan me også lettare våge å gje vidare av denne gáva til vår

neste. Kan hende vert me handlingslamma av dei konkrete boda til Jesus. Behovet for miskunn vert fort overveldande. Men kanskje skal me la Mor Teresa, som nylig vart

helgenkåra, stå som eit førebilete for oss. Ho vart kjent i heile verda for sine miskunnsjerningar ovanfor dei aller mest utsette. Men det starta ikkje med kjendisstatus eller helgenkåring. Ho byrja sitt virke med å ta tak i ein konkret, akutt situasjon der ho såg at ho kunne gjere ein skilnad. Miskunn startar med auge som ser, og med eit handlingsfylt nærvær, både kva gjeld bøn og handling.

Gud lengtar etter å dele av seg sjølv gjennom vår medkjensle ovanfor vår neste, for slik å verte eitt med oss alle. Kristus kallar oss til handling og lyfter fram alvoret i bodskapen. Formaningane står i ljøs av ein dommens dag, då me skal stå til rette for våre liv. No er nådens tid, nåden som alltid går føre dommen, som i sin tur alltid må sjåast i ljøs av Jesus Kristus, den miskunnsame fredsfyrsten. Vår tidsalder er miskunns *kairós*, seier paven, ei

tid for å opne opp og la Kristi hjartelag ta bustad i vårt indre. Og sjølv om me kanskje ikkje kjenner oss sterke, har me likevel styrke, ikkje i oss sjølv, men frå han som kallar oss til si teneste. Då kan vi som Paulus kvile i vår gjerning, visse på at Gud ber oss fram. For me «har denne skatten i leirkrukker, så den veldige krafta skal vera av Gud og ikkje koma frå oss» (2 Kor 4,7).

Herren inviterer oss til det store *hesed* som vil ta bustad i oss, og som kallar oss til lovprising og nestekjærleg handling.

Haavar Nilsen OP er dominikanerpater i St. Dominikus kloster i Oslo.

Noter

- 1 Frå boka *Guds navn er barmhjertighet* (Oslo: Pantagruel, 2016)
- 2 Frå pave Frans si tale ved opninga av verdsbønedagen for skapnaden
- 3 Walter Brueggemann: *The Psalms and the life of faith* (Minneapolis: Fortress Press, s. 44)



Michelangelo (1475–1564): Skapelsen av solen og månen (1511) – detalj, Det sixtinske kapell.

«En barmhjertig Gud – til alle tider den samme?»

Bibelen – Den hellige skrift – er en mangfoldig bok som ved hjelp av ulike røster sammen gir oss fortellingen om Guds gradvise åpenbaring overfor sitt folk. I disse skriftene vokser også gradvis bildet av den barmhjertige Gud frem – og dette kommer særlig til syne når vi ser hvordan Jesus møter mennesker. Det er mange tekster som yter sitt bidrag til bildet av den barmhjertige Gud, men i denne artikkelen tar vi først omveien om tekster som synes å fortelle om en ganske annerledes Gud, en Gud som synes å kreve vold og ødeleggelse – aktiviteter som ligger svært langt unna barmhjertighet.



Jeg tenker for eksempel på tekster som Femte Mosebok 20,16–17:

Men i de byene som tilhører disse folkene, og som Herren din Gud vil gi deg til eiendom, skal du ikke la en eneste skapning få leve. Du skal slå dem alle med bann og utrydde dem, både hetittene, amorittene, kanaaneerne, perisittene, hevittene og jebusittene, slik Herren din Gud har befalt deg.

I denne og lignende tekster fremholder tekstenes forfattere at Gud krever at vold skal utøves overfor andre mennesker – om enn fiender som tidligere har truet Bibelens folk. I andre tekster fremstilles fortellingene med Gud selv som aktiv utøver av vold, jamfør for eksempel Femte Mosebok 31,3. Hvordan kan det ha seg at slike tekster er en del av Det gamle testamente, og at Bibelen samtidig kan fremholde bildet av en barmhjertig Gud?

Spørsmålet er ikke av ny dato. Allerede i de første århundrene av kirkens liv søkte flere av kirkens tidlige forfattere å omtolke disse tekstene allegorisk, slik at de primært kom til å handle om det enkelte menneskets seriøse kamp mot synden i eget liv. Det var det onde i menneskets eget liv som skulle nedkjempes – fiendene gikk fra å være konkrete mennesker til å bli forhold og størrelser som truet det gode som skulle realiseres i det kristne menneskets liv. Det tyder på at forfatterne ganske klart så at det var vanskelig å lese disse tekstene konkret etter at Jesus så tydelig hadde talt om å elske sine fiender – ikke å ta livet av dem.

En av kirkens tidlige store kontroverser skjedde med Marcion i en sentral rolle. Han var i en periode toneangivende i kirken i Roma, men ble utstøtt derfra i 144 e.Kr. Marcion skilte konsekvent mellom Det gamle testaments Gud og Det nye testaments Gud. Marcion gikk endog så langt at han mente at GTs Gud var en annen størrelse enn NTs Gud, og han kombinerte dette med

tanken om at det skaperguden i GT hadde skapt, måtte det kristne mennesket forsøke å løsrive seg fra. Materie ble foraktet, og det åndelige ble løftet opp. Marcion – og hans mange tilhengere – ville derfor ikke ha noe med Det gamle testamentets skrifter å gjøre, men ville kun forholde seg til kjærlighetens Gud i Det nye testamente.

Kirken har både den gang og siden fastholdt at hele Den hellige skrift er hellig, og at det er den samme Gud som handler i GT så vel som i NT. Dog har kirken i økende grad fremholdt at det er ulik grad av innsikt i Guds vesen i GT og NT. Og det har vokst frem en stadig økende bevissthet om at åpenbaringen av Gud skjer skrittvis og at erfaringer med Gud blir tolket i lys av menneskers forutsetninger og de konvensjoner og den kunnskap de besitter. På denne bakgrunn har kirken fastholdt at det sanneste bildet av Gud mennesker får tilgang til, og alle tekster, både i GT og i NT, må leses og forstås i lys av dette.

En lunefull Gud?

«Vold er uforenelig med Guds natur!»

Dette utsagnet er hentet fra pave Benedikt XVI's berømte (i enkelte kretser beryktede) Regensburg-tale fra 2006. Konteksten er fra en sammenheng hvor han forsøker å etablere en dialog med islam og søker å advare mot en kristen teologi som «kan lede oss til et bilde av en lunefull Gud som verken er bundet av sannhet eller godhet». Jeg skal nedenfor trekke frem mer av det pave Benedikt XVI har skrevet og sagt rundt dette temaet, men la meg allerede her røpe at Benedikt mener at beskrivelsen av den voldelige Gud i GT korrigeres etter hvert som åpenbaringen skrider frem, og at det gudsbilde kirken må relatere seg til, er det vi finner gjennom Kristi forkynnelse og verk.

Det har vært diskusjon omkring disse vanskelige tekstene langt tilbake i kirkens historie, og også i dag kan vi høre ulike røster mene noe om hvordan tekstene best

kan forstås. Thomas Aquinas tar for eksempel til orde for å rettferdiggjøre voldelige guddommelige handlinger. Hos ham er det et poeng at alle mennesker er syndere og fortjener å straffes med døden på grunn av arvesynden de er bundet av:

Ved Guds kommando kan døden bli ethvert menneske til del, skyldig eller uskyldig, uten at det har noe snev av urettferdighet.

Både Augustin og Aquinas fremholdt at grunnen til at vi har så vanskelig for å forstå Guds fremferd overfor folkeslag i GT, skyldes at vi ikke er i stand til å forstå alvoret i – og det gjennomgripende ved – den tids menneskers ondskap. For disse to kjemper i kirkens historie er det opplagt at fiendene i Bibels fortellinger fortjente Guds straff.

Jeg setter begge disse doktorer i kirken høyt, men her kjøper jeg ikke argumentene.

Jeg tror det er en gal vei å slå inn på å forsøke å forsvare eller forklare

hvordan Gud i tidligere tider utøvde vold eller krevde at vold skulle utøves. Jeg er villig til å bli overbevist om noe annet, men enn så lenge kjøper jeg ikke slike forklaringer.

Tekster i GT som foreskriver vold, er skrevet i en tid da tilværelsen – med tilhørende kultur, konvensjoner, mentalitet og ideologi – var ganske annerledes. Samfunnet var generelt mer preget av vold. Vi har også en rekke tekstlige vitnesbyrd fra det gamle for-orienten som kobler krig direkte til religion og religionsutøvelse. Ingen konge eller stridsmann ville finne på å gå i krig uten at den aktuelle guddom var konsultert og gav tilslutning eller endog befalte krigen. Militær styrke og seier ble knyttet direkte til guddommens styrke og slagkraft. Seier i slaget gav heder og ære til guddommen. Og omvendt



Hvordan kan det ha seg at slike tekster er en del av Det gamle testamente, og at Bibelen samtidig kan fremholde bildet av en barmhjertig Gud?

ble det til spott og spe for den gud som tapte. Når Det gamle testamentets forfattere skriver sine krigsfortellinger, står de plantet i denne tenkemåten, og deres erfaringer av guddommelig inngripen blir forstått innenfor dette tankeuniverset. Det er trolig rimelig å hevde at det forfatterne skrev, var det de med sin beste vilje tok for å være sant. Det relevante spørsmålet er imidlertid om det er rimelig å tegne et kristent gudsbilde på bakgrunn av disse tekstene.

Samtidig så finner vi i Det gamle testamente en rekke andre tekster som har en ganske annen tendens enn voldens, og disse tekstene rommer en tankegang som heller har en sterk brodd mot volden. Flere av profetene taler tydelig mot undertrykkelse og voldsbruk i forhold til undertrykte, enker, farløse, fattige og hjemløse (jf. f.eks. Jes 1,17; Jer 7,7; Esek 22,7). Videre inneholder Det gamle testamente en rekke tekster som har en langt mer pasifistisk tilnærming og fungerer som en protest mot krig. Jesaja 2,4 lyder for eksempel slik:

De skal smi sine sverd om til plogskjær og spydene til vingårdskniver. Folk skal ikke mer løfte sverd mot folk og ikke lenger lære å føre krig.

Dette sitatet har, som mange vet, også funnet veien til FN-bygningen i New York.

Profetenes forkynnelse utfordrer enhver form for urett og vold, det være seg individuelt eller kollektivt. Og det er interessant å se at det er nettopp denne type tekster Jesus i hovedsak plukker opp når han gjør bruk av Det gamle testamente, jf. Jesu bruk av Jesaja 61,1 i Lukas 4,18:

Herrens Ånd er over meg, for han har salvet meg til å forkynne et godt budskap for fattige. Han har sendt meg for å rope ut at fanger skal få frihet og blinde få synet igjen, for å sette undertrykte fri

Det gamle testamente kan videre betone at Gud avskyr vold (jf. Salme 11,5), og fremtidsvisjonen for Jerusalem kan tegnes som en situasjon fri for vold og ødeleggelse (Jesaja 60,18):

Ingen skal høre mer om vold i ditt land, om herjing og ødeleggelse innenfor dine grenser.

Heller enn å forsøke å harmonisere de tekster som taler om vold og tekster som betoner at Gud avskyr vold, bør vi heller behandle dem som ulike røster i en samtale hvor Skriftens mennesker gradvis får del i en større fylde av gudsåpenbaring.

Teologisk refleksjon

Vi må fastholde at Bibelen inneholder tekster som beskriver en voldsom Gud, samt imperativer om voldsutøvelse. Tekstene beretter videre at Gud krevde at folket skulle utføre voldelige handlinger, eller endog at Gud selv gjorde det. På den annen side må vi også fastholde at det Bibelen beskriver i disse tekstene, er i konflikt med det gudsbilde vi kjenner fra Jesu forkynnelse, og med det gudsbilde troende mennesker gjennom egen refleksjon – og med kirken – kan bekjenne. Hvordan skal vi kunne sammenholde to såpass forskjellige erfaringer?

I pave Benedikts *Verbum Domini* – en apostolisk formaning om Den hellige skrift fra 2010 – finner vi et eget avsnitt som bærer tittelen «Mørke passasjer i Bibelen».

Her må en først og fremst ha i minne at den bibelske åpenbaring er dypt forankret i historien. Guds plan manifestertes gradvis, og det skjer langsomt, i suksessive trinn og på tross av menneskelig motstand. Gud valgte seg et folk og arbeidet tålmodig for å veilede og utvikle dem. Åpenbaringen er tilpasset en kultur og moral i tekstenes samtid og beskriver dermed fakta og skikker, for oss moralsk

tvilsomme praksiser, voldshandlinger og massakre, uten eksplisitt å fordømme den umoral som ligger i dette. Dette kan forklares med tekstenes historiske kontekst.¹

I et intervju videreutvikler pave Benedikt sin tankegang:

Vi kan ikke bruke dogmet om inspirasjon eller Skriftens ufeilbarlighet på en mekanisk måte. Det er helt umulig å plukke ut en enkelt setning fra Bibelen og si: «Denne setningen står i Guds store bok, og dermed må den være sann i seg selv.»²

Nøkkelen er, i henhold til pave Benedikt, at den katolske leser må tolke hele Det gamle testamente som en gradvis utvikling mot Jesus Kristus:

Alle som ønsker å forstå den bibelske tro på Gud, må følge dens historiske utvikling fra opprinnelsen med Israels patriarker helt opp til de siste bøkene i Det nye testamente. Kristne tror at fylden av sannhet er åpenbart i en person – i Jesus og hans forkynnelse. Vi må lese resten av Skriften i lys av ham.

Problematiske passasjer i Det gamle testamente er ifølge pave Benedikt «gyldig i den grad de er en del av historien som leder opp til Kristus».

Jeg anser dette for å være en god hovedtilnærming. Når vi skal tolke utsagn som synes direkte å motsi Guds egen natur, må vi erkjenne at de som skrev Det gamle testamente, ennå ikke hadde tatt imot fylden av guddommelig åpenbaring. Og når vi skal tolke tekstene, må vi både forholde oss til den historiske og litterære kontekst de er skrevet i, og dertil tolke tekstene i lys av Kristus-begivenheten i Det nye testamente. Og det betyr at vi må våge å distansere oss fra en mentalitet som lar

vold og umoralske handlinger få prege våre forestilling om Gud.

Det er lite fruktbart å forsøke å påtvinge vår mentalitet og våre forventninger på en tekst skrevet for mer enn to tusen år siden – i en kontekst som er svært annerledes enn vår. På samme måte er det like uheldig å direkte overføre innholdet i slike tekster som umiddelbart autoritative for vår tid.

I det følgende beveger vi oss over til tekster som mer eksplisitt tegner bildet av den barmhjertige Gud.

Guds barmhjertighet

Det norske ordet 'barmhjertighet' er beslektet med det tyske *Barmherzigkeit*, og begge er oversettelser av det latinske *misericors*. I alle tre språk er ordet satt sammen av ord som betyr «å ha hjerte for de arme». Ordet trekker altså på en kroppsdel – hjertet – som aktiveres i møte med mennesker i nød. I latin, tysk og norsk vil «hjertet» være stedet for de innerste følelser.

Det hebraiske ordet for 'barmhjertighet' er *rachamim*, og verbet «å være barmhjertig» konstrueres gjennom en bruk av konsonantene R|Ch|M.³ Ordet avspeiler ikke «hjertet», men relaterer seg derimot til kroppsdelen «livmor» (*rechem*), eller i overført betydning «det innerste i mennesket», og ordet indikerer tydelig den emosjonelle siden ved det å vise godhet.⁴

Et fellestrekk ved både 'barmhjertighet' og det hebraiske *rachamim* er at de begge avspeiler en emosjonell reaksjon – forankret i det kroppslige – i møte med mennesker i nød, og en påfølgende handling for å endre situasjonen. Alle mennesker som har vært emosjonelt beveget, vil ha erfart at dype emosjonelle erfaringer gir kroppslige utslag, og ordene ovenfor avspeiler nettopp dette.

Det finnes andre beslektede ord i Det gamle testamente – som *chanan* [å være nådig] eller *chamal* [å vise nåde], men felles for disse er at de sterkere betoner det å spare noen fra en straff – det vil si fra en negativ lagnad

som er forutsigbar eller fortjent. *Rachamim* på sin side betoner både det at situasjonen endres og samtidig at man settes inn i en positiv livssammenheng. Muligens kan dette relateres til at ordet i utgangspunktet er forankret i tanken om en livmor som gir liv.⁵

I Jesajabokens kapittel 54, vers 10, leser vi:

For om fjellene viker og haugene vakler, skal min godhet [miskunnhet – *chæsæd*] aldri vike fra deg, min fredspakt skal ikke vakle, sier Herren, som viser deg barmhjertighet [*rechem*].

I motsetning til de voldelige tekstene tegnes det her et bilde av en Gud som har ønske om å utøve barmhjertighet. Lignende tekster som foreskriver godhet og fravær av vold, finner vi også særlig hos profetene, som tegner en fremtid preget av fred og velfungerende samfunn. Forventningen om en barmhjertig Gud kan også resultere i bønner om forsoning og tilgivelse, jf. Salme 51,3:

Vær meg nådig, Gud, i din kjærlighet [miskunnhet – *chæsæd*], stryk ut mine overtredelser i din store barmhjertighet [*rachamim*]!

At *rachamim* involverer en kroppslig reaksjon, ser vi bl.a. i Første Mosebok 43,30, der Josef blir kroppslig satt ut når han blir gjenforenet med sin yngste bror Benjamin (jf. også 1 Kong 3,26). En lignende reaksjon ser vi i Hosea 11,8, der Guds følelser for sitt folk får kroppslige uttrykk – dog med et annet ordvalg enn *rachamim*.

Rachamim brukes oftest med Gud som subjekt, men i noen tekster relateres ordet til menneskelig aktivitet. Noen slike tekster kan referere til fiender som enten ikke viser barmhjertighet, eller bønnfalles om å vise barmhjertighet (jf. Jes 13,18; 1 Kong 8,50; Jer 6,23; 21,7; 42,12; 50,42).

Det er imidlertid signifikant at en positiv anvendelse av ordet relateres til en fars eller en mors kjærlighet til

sine barn. Og i Salme 103,13 og Jesaja 49,15 blir Guds kjærlighet til mennesker nettopp sammenlignet med kjærligheten til henholdsvis en far og en mor, jf. Jesaja 49,15:

Kan en kvinne glemme sitt diende barn, en barmhjertig mor det barnet hun bar? Selv om de skulle glemme, skal ikke jeg glemme deg.

Og Salme 103,13:

Som en far er barmhjertig mot sine barn, er Herren barmhjertig mot dem som frykter ham.

På bakgrunn av slike tekster kan pave Frans uttrykke:

Kort sagt, Guds barmhjertighet er ikke en abstrakt idé, men en nærværende virkelighet, gjennom hvilken han synliggjør sin kjærlighet – en kjærlighet som ligner den en far eller mor viser når de beveges til de dypeste lag av sin kjærlighet til sitt barn.⁶

Det ser ut til å være en tendens til at man i de yngre tekstene i GT i mindre grad ser på Gud som en historisk aktør som kan tenkes å utøve vold, og sterkere begynner å tegne et bilde av Gud som er inkompatibelt med vold. Kanskje skal vi la Salme 145,8–9 stå som et eksempel på denne utviklingen:

Herren er nådig og barmhjertig, sen til vrede og rik på miskunn. Herren er god mot alle, barmhjertig mot alt han har skapt.

Flere tekster søker videre å tegne et gudsbilde av Gud som reagerer med motstand mot all ondskap som truer menneskers liv og livsutfoldelse. Hvis vi tegner en litt grovere skisse, kan det se ut som at man ved slutten av Det gamle testamente er i ferd med å bevege seg over fra

å gi Gud ansvaret for alt som skjer i tilværelsen – både det gode og det vonde (jf. Jobs ord i Job 2,10: «Skal vi bare ta imot det gode fra Gud? Skal vi ikke ta imot det vonde også?») – til et mer dualistisk verdensbilde der Gud i større grad forventes å gjøre godt – og nedkjempe ondskap og vold. Denne kampen mot ondskap og vold kan bære med seg elementer av fysisk maktutøvelse.

Det nye testamente

I det følgende tar vi skrittet over i Det nye testamente og til Jesu forkynnelse. En tekst som setter tonen her, er Matteus 5,43–44:

Dere har hørt det er sagt: «Du skal elske din neste og hate din fiende.» Men jeg sier dere: Elsk deres fiender, velsign dem som forbanner dere, gjør godt mot dem som hater dere, og be for dem som mishandler dere og forfølger dere.

Det nye testamente er skrevet på gresk og bruker dermed andre ord enn de hebraiske for å beskrive barmhjertighet. For å forstå ordbruken i NT må vi kombinere den allmenne greske språkforståelsen på Jesu tid med ordvalg i Det gamle testamente, og da særlig hvordan ord brukes i den såkalte *Septuaginta* (LXX) – oversettelsen av Det gamle testamente til gresk et par århundrer før Jesu tid. Her ser vi at de hebraiske ordene *rachamim* og *chæsæd* begge forbindes med det greske *eleos* (ἐλεος) – enten som verb eller som substantiv.⁷

I det greske språkområdet ble *eleos* tydelig forstått som en sterk følelse som ble vekket når man kom i kontakt med en nødssituasjon som er kommet over et menneske – gjerne ufortjent. Det innebærer at ordet *eleos* bærer med seg betydninger som 'sympati' og 'sterk medfølelse'. *Eleos* var blant annet kjent som et begrep i rettspraksisen hvor en viktig oppgave for den anklagede var å forsøke å oppnå dommerens medfølelse – hans *eleos*.

For noen grupper ble dette sett på som en illegetim akt i en rettssak, og for eksempel stoikerne anså *eleos* som en svakhet ved sjelen. De ville tydeligere distingvere mellom følelseslivet og det moralsk rette livet. Som vi skal se nedenfor, spiller *eleos* en sentral rolle i Jesu forkynnelse.

I Matteusevangeliets 9. kapittel har Jesus nettopp oppsøkt tolleren Matteus i tollboden. Til noens forargelse spiser Jesus med ham og pådrar seg kritikk, men i kapittel 9 vers 12–13 leser vi:

Men Jesus hørte det og sa: «Det er ikke de friske som trenger lege, men de syke. Gå og lær hva dette betyr: Det er barmhjertighet [*eleos*] jeg vil ha, ikke offer. Jeg er ikke kommet for å kalle rettferdige, men syndere.»

Vi er kanskje mest vant til å høre den første delen av utsagnet («ikke friske, men de syke»), men den andre delen («barmhjertighet – ikke offer») går rett inn i vår problemstilling. Utsagnet berører nettopp tanken om at en handling – et offer – må finne sted for å gjenopprette forholdet til Gud. Et slikt motiv kan sies å være underliggende i en rekke av tekstene i Det gamle testamente hvor mennesker sies å utøve vold for å takkes Gud. I Jesu konfrontasjon med sine meningsmotstandere – som var solid plassert innenfor det konvensjonelle religiøse hierarki – setter han en ny standard: *barmhjertighet*.⁸

Flere steder i Det nye testamente møter Jesus mennesker som nettopp kommer ham i møte og bønnfaller om hans barmhjertighet. I Matteus 20,31 hører vi:

Ved veien satt to blinde, og da de fikk høre at Jesus gikk forbi, ropte de: «Herre [*Kyrie*], du Davids sønn, miskunn deg over oss [*eleison*]!»

Lignende nødrops finner vi også bl.a. i Matt 9,27; 15,22; 17,15; Mark 10,47; Luk 17,13 og 18,38. Og Jesus responderer med handlinger som avspeiler barmhjertighet. Det er jo nettopp disse hendelsene som i sin tur har latt vårt litur-

giske ledd *kyrie eleison* finne sin sentrale plass i messens liturgi.

To tekster – som tør være godt kjent for alle som har hatt noe kontakt med Den hellige skrift – belyser på en signifikant måte Jesu forhold til barmhjertighet, nemlig fortellingene om «den barmhjertige samaritan» og «den bortkomne sønnen». I disse tekstene står barmhjertighet – forstått som dypt emosjonelle følelser – sentralt.

Fortellingen om den barmhjertige samaritan finner vi i Lukas 10,25–37. Plassen tillater ikke en detaljert analyse av teksten, men det er verdt å legge merke til hvordan Jesus elegant vender perspektivet i teksten. I vers 29 setter den lovkyndige seg selv i sentrum gjennom å spørre: «Hvem er så min neste?» Spørsmålet fokuserer da på hvordan han rett skal kunne avgrense *objektet* for hans gode handlinger. Det er en tenkemåte mange mennesker på gode dager kan gjenkjenne seg i, og det er ikke uten videre en dårlig idé å tenke slik. Imidlertid vender Jesus hele problematikken i sitt avsluttende spørsmål:

«Hvem av disse tre synes du nå viste seg som en neste for ham som ble overfalt av røvere?»

Gjennom dette spørsmålet har Jesus umerkelig endret på rollene. Den overfalte mannen blir *subjektet*, og den som utøver den gode handlingen, blir *objektet*. Det er ikke de kalkulerte handlingene som kan synliggjøre at et menneske er godt, som her står sentralt. Det som er viktig i Jesu spørsmål, er hva han som hadde behov for barmhjertighet, til syvende og sist erfarer. Svaret til den lovkyndige gir oss Jesu budskap i konsentrert form:

Han svarte: «Den som viste barmhjertighet [*eleos*] mot ham.» Da sa Jesus til ham: «Gå du bort og gjør likeså!»

Fortellingen i Lukas 15 burde egentlig bære overskriften «Den hjemvendte sønnen». Fortellingens hovedtrekk tør være kjent; den unge sønnen ønsker å frigjøre seg fra sin

far og ber om sin del av arven. Han reiser ut, og gjennom et liv som Jesu tilhørerne klart vil oppfatte som langt under etisk verdig, synker han stadig lengre ned, inntil han «kommer til seg selv» og ønsker å dra hjem – dog uten forventning om en positiv mottagelse. Vi får deretter høre at hans far tar overraskende vel imot ham og helt uventet slakter gjøkølven og holder fest for sin hjemkomne sønn. Historien omfatter også den sønnen som ble igjen hjemme – den delen lar vi ligge i denne sammenheng. I vår sammenheng finner vi det mest signifikante i det som utspiller seg når faren for første gang ser igjen sin sønn:

Da han ennå var langt borte, fikk faren se ham, og han fikk inderlig medfølelse med ham. Han løp sønnen i møte, kastet seg om halsen på ham og kysset ham.

Reaksjonen som beskrives, er en kroppslig reaksjon. Forfatteren bruker her ikke en variant av *eleein*, men derimot verbet *splagchnizomai*.⁹ Dette verbet bygger på stammen fra *splanxna* – de indre organer, vanligvis tarmene. Det betyr at teksten egentlig beskriver en far som fysisk i sitt indre blir overmannet av følelser og drives derigjennom til å måtte løpe sin sønn i møte. Den fysiske reaksjonen minner om Guds reaksjon i Hosea 11:

Hvordan kan jeg oppgi deg, Efraim, overgi deg, Israel? Hvordan kan jeg oppgi deg som Adma, gjøre med deg som med Sebojim? *Hjerteret vender seg i meg, all min medlidenhet våkner.*

Farens reaksjon i fortellingen om den hjemvendte sønnen tydeliggjør klart at den barmhjertighet Jesus fremholder, ikke er en kalkulerende etisk overveielse som søker «å handle rett». Derimot er det en barmhjertighet som har Gud som forbilde og hele tiden søker å sette den som trenger barmhjertighet, i fokus.

Fra Saligprisningene kjenner vi utsagnet «Salige er de barmhjertige, for de skal få barmhjertighet». Flere steder i Det nye testamente fremholder Jesus dette som et imperativ, særlig tydelig i Lukas 6,36: «Vær barmhjertige, slik deres Far er barmhjertig.»

I denne korte fremstillingen er det passende å avrunde med å sitere Efeserbrevet 2,4:

Men Gud er rik på barmhjertighet. Fordi han elsket oss med så stor en kjærlighet,⁵ gjorde han oss levende med Kristus, vi som var døde på grunn av våre misgjerninger. Av nåde er dere frelst. I Kristus Jesus har han reist oss opp fra døden sammen med ham og satt oss i himmelen med ham. Slik ville han i de kommende tider vise hvor overstrømmende rik han er på nåde, og hvor god han er mot oss i Kristus Jesus. For av nåde er dere frelst, ved tro. Det er ikke deres eget verk, men Guds gave.

Denne teksten fra Efeserbrevet kombinerer Guds barmhjertighet med Jesu korsdød. Teksten er vakker og rik på kjærlighet og overstrømmende nåde. I denne teksten fremstilles ikke Jesu død som en nødvendig død for å tilfredsstille en Gud som trenger offer. Guds barmhjertighet er drivkraften, og trolig bør en kristen teologi i større grad gi Guds barmhjertighet en mer sentral rolle når vi reflekterer over det offer som skjedde når Jesus døde og oppsto fra de døde.

I Jesu død på korset forsvinner tanken om en Gud som krever vold og offer for å bli tilfredsstilt. Det viktige i denne helt sentrale begivenheten er ikke at Gud endelig blir tilfredsstilt gjennom det avgjørende offer, men heller at i, og gjennom, Jesu død samles all verdens ondskap opp – og tilintetgjøres. Nettopp ved det helt spesielle som utspiller seg i Jesu død, settes en ende på døden og volden. Og gjennom oppstandelsen skapes den

virkelighet som muliggjør et liv der vold og ødeleggelse ikke lenger skal ha eksistens.

Øystein Lund (f. 1967) er dr.theol. fra Det teologiske Menighetsfakultet fra 2004. Fra 2009 studie-dekan samme sted og fra 2014 avdelingsdirektør i Tilsynsavdelingen i NOKUT. Katolsk presteviet mai 2014.

Artikkelen er en bearbeidet versjon av årets olsokforedrag i Trondheim.

Noter

- 1 *Verbum Domini* 42
- 2 Benedikt XVI: *God and the World: A Conversation With Peter Seewald*, 153. Jf. også Benedikt XVI: *Address to Participants in the Plenary Meeting of the Pontifical Biblical Commission* (2. mai 2011)
- 3 Fremstillingen nedenfor bygger i stor utstrekning på Stoebe, H.J.: «םחר», i Jenni, E. og Westermann, C.: *Theological lexicon of the Old Testament* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1997), vol. 3, s. 1225–1230; og Kronholm, T.: «םחר», i Botterweck, G.J. et al. (red.): *Theological dictionary of the Old Testament*, vol. 13: qôš-rāqîa` (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmann, 2004), s. 454–459; og Bultmann, R.: «ἐλεος, ἐλεέω», i Kittel, G. (red.): *Theological dictionary of the New Testament*, vol. 2 (D-E, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1964), 477–485
- 4 En interessant observasjon er at «hjertet» i gammeltestamentlig kontekst i større grad blir ansett for å være personlighetens senter og stedet for *tankevirksomhet* og *refleksjon*. Hjertet er sådan i mindre grad forbundet med følelser.
- 5 I svært mange av disse tekstene er *rachamim* kombinert med Guds 'trofasthet' – hans *chæsæd*. *Chæsæd* er et svært sentralt ord i Det gamle testamente og beskriver en av de vedvarende egenskapene ved Gud. Det er vanskelig å gi en god oversettelse av ordet, og i norsk bibeloversettelsestradisjon har ordet ofte blitt gjengitt med 'trofasthet', 'kjærlighet' eller 'nåde'.
- 6 Pave Frans: *Misericordiae Vultus – Bull of indiction of the extraordinary Jubilee of Mercy* (Roma, 2015), § 6
- 7 Det korresponderende verbet er *eleein* (ἐλεειν)
- 8 Jf. også Matt 12,7. Samme tanke er også fremholdt i Hos 6,6.
- 9 Verbet forekommer også i Matt 9,36; 14,14; Mark 6,34; Luk 7,13; 10,33



Pave Frans

En fattig kirke for de fattige

Utdrag fra *Evangelii Gaudium*

I sin første apostoliske ekshortasjon *Evangelii Gaudium*, «Gledens evangelium», fremla Den hellige far sin programerklæring (2013) for sitt pontifikat. Ikke overraskende inntar de fattige en sentral plass i Frans' visjon for Kirken. SEGL bringer her, for første gang på norsk, kapitlet «De fattiges integrering i samfunnet» (II).

STE 186. Vårt engasjement med å ivareta en helhetlig utvikling for de mest neglisjerte gruppene i samfunnet, er basert på vår tro på Kristus som selv ble fattig, og som alltid sto de fattige og de utstøtte nær.

I forening med Gud hører vi et rop

187. Hver kristen og hvert fellesskap er kalt til å være et Guds redskap til å frigjøre og løfte fram de fattige, og hjelpe dem til full integrering i samfunnet. Dette fordrer at vi er lydhøre for og oppmerksomme på de fattiges rop, og at vi kommer dem i møte med vår hjelp. Et raskt blikk i Bibelen er nok til å se hvordan vår nådige Far er rede til å høre de fattiges rop: «Jeg har sett mitt folks nød i Egypt og har hørt skrikene deres under slavedriverne. Jeg kjenner deres smerte. Jeg har steget ned for å fri dem ut ... Gå nå! Jeg sender deg ...» (2 Mos 3,7–8.10). Vi ser også hans omsorg for deres behov: «Da ropte israelittene til Herren, og Herren lot en redningsmann stå fram» (Dom

3,15). Om vi vender det døve øret til, vi som er Guds redskap for å høre de fattiges rop, da motsetter vi oss Faderens vilje og plan, og den fattige kan «rope til Herren og klage over deg, og du blir skyldig i synd» (5 Mos 15,9). Mangel på solidaritet overfor hans eller hennes behov vil ha en direkte påvirkning på vår relasjon til Gud: «For om han i bitterhet forbanner deg, vil hans skaper høre hans bønn» (Sir 4,6). Det gamle spørsmålet er derfor stadig aktuelt: «Men den som har mer enn nok å leve av og likevel lukker sitt hjerte når han ser sin bror lide nød, hvordan kan han ha Guds kjærlighet i seg?» (1 Joh 3,17). La oss også huske hvordan Jakob uten omsvøp snakker om de undertryktes rop: «Den roper høyt, den lønnen dere holdt tilbake fra arbeiderne som skar åkrene deres, og nødpetet fra dem som høster inn, har nådd fram til Herren *Sebaots øre*» (Jak 5,4).

188. Kirken har erkjent at nødvendigheten av å høre dette ropet er en naturlig og frigjørende følge av nådens virke i oss. Derfor handler det ikke om en tjeneste som

bare noen få har fått: «Kirken hører ropet om rettferdighet, og veiledet av barmhjertighetens evangelium og kjærlighet til menneskeheten må hun svare på ropet med all sin kraft.»¹ Det er i lys av dette vi må forstå Jesu bud til disiplene: «Dere skal [selv] gi dem mat!» (Mark 6,37). Det innebærer å arbeide for å eliminere fattigdommens strukturelle årsaker, og å fremme en helhetlig integrering av de fattige, så vel som å gjøre små solidaritetshandlinger i møte med den daglige nøden vi står overfor. Ordet «solidaritet» er ganske oppbrukt, og ofte også mistolket, men det sikter til noe mer enn vilkårlige barmhjertighetshandlinger. Det forutsetter en ny mentalitet der fellesskap og alles rett til liv får prioritet over den enkeltes disponering av godene.

189. Solidaritet er en umiddelbar reaksjon når man først innser at eiendomsrettens sosiale funksjon og en universell bestemmelse av goder kommer før den enkeltes private eie. Privat eierskap av goder rettferdiggjøres imidlertid av nødvendigheten av at de beskyttes og forøkes, slik at de bedre kan tjene

til fellesskapets beste – og av den grunn må solidaritet innebære en beslutning om at de fattige skal gjenvinne det som er deres rett. Om en slik innsikt og slike solidariske vaner får materialisere seg i kjøtt og blod, baner de vei for at andre strukturelle endringer også kan realiseres. Å endre strukturer uten å bygge på ny overbevisning og endrede holdninger, vil bare føre til at de samme strukturene før eller senere blir korrupte, undertrykkende og lite effektive.

190. Noen ganger er det et spørsmål om å høre ropet fra et helt folk, fra jordas fattigste folk, for «fred er ikke fundert på respekt for menneskerettigheter alene, men også på respekt for folkenes rettigheter».² Sørgelig nok kan menneskerettighetene også brukes som et overdrevent forsvar for individuelle rettigheter eller rettighetene til rike folkeslag. Med all mulig respekt for enhver

nasjons autonomi og kultur, må vi aldri glemme at kloten vår er ment for, og tilhører, hele menneskeheten. Det faktum at noen folk er født på steder med færre ressurser eller mindre utvikling, rettferdiggjør ikke det faktum at de lever med mindre verdighet. Det er nødvendig å gjenta: «De som er bedre stilt, bør avstå fra noen av sine rettigheter, slik at de mer sjenerøst kan tjene de andre med sine goder».³ Om vi skal si noe fornuftig om våre egne rettigheter, må vi utvide perspektivet og høre ropet fra folk og regioner utenfor vårt eget land. Vi trenger å modnes til en solidaritet som setter «folkene i stand til selv å skape sin fremtid»⁴, siden «alle mennesker er kalt til å utvikle seg».⁵

191. Overalt og i alle situasjoner er de kristne, hjulpet av sine hyrder, kalt til å høre de fattiges rop. Biskopene i Brasil har understreket dette: «Hver dag ønsker vi å ta på oss det brasilianske folkets gleder og håp, problemer og

sorger – særlig til de som lever i utkantstrøkene og på landet, uten jord, uten tak over hodet, uten mat og uten helsetjenester – de som har mistet sine

rettigheter. Det opprører oss å se deres fattigdom, høre deres rop og kjenne til dere lidelser, siden vi vet at det er nok mat til alle og at sult er en følge av urettferdig fordeling av varer og kapital. Problemet blir enda større med vår tids utbredte bruk- og kastmentalitet.»⁶

192. Og likevel ønsker vi å nå lengre enn dette. Vår drøm har en høyere målsetting. Vi sikter ikke bare mot at alle skal ha nok mat eller «anstendige levekår», men at de også skal oppnå «allmenn velstand og velferd».⁷ Dette innebærer utdanning, tilgang på helsetjenester og framfor alt arbeid; for det er gjennom fri og kreativ utfoldelse og medansvarlig arbeid at mennesker får uttrykt og økt sin verdighet. En rettmessig lønn gjør det mulig for dem å få tilgang til alle andre goder som er gitt oss til felles beste.



For kirken er det å ta de svakes parti en teologisk kategori mer enn et kulturelt, sosiologisk, politisk eller filosofisk spørsmål.

Troskap mot evangeliet, så vi ikke løper forgjeves

193. Kallet om å høre de fattiges rop blir konkret for oss når vi lar oss berøre dypt av andres lidelse. La oss igjen høre hva Guds ord lærer oss om barmhjertighet, og la ordet få gjenklang i Kirkens liv. Evangeliet sier: «Salige er de barmhjertige, for de skal få barmhjertighet» (Matt 5,7). Apostelen Jakob lærer oss at barmhjertighet mot andre gjør det mulig å stå seirende på dommens dag: «Etter frihetens lov skal dere dømmes, etter den skal dere tale og handle. For dommen skal være ubarmhjertig mot den som ikke har vist barmhjertighet, men barmhjertigheten triumferer over dommen» (Jak 2,12–13). Jakob er her tro mot den rike tradisjonen i etter-eksilsk jødisk spiritualitet, der barmhjertighet ble verdsatt ekstra høyt: «Riv deg løs fra dine synder med rettferd og fra din skyld med barmhjertighet mot de nødlidende. Så skal din lykke vare lenge» (Dan 4,27). I visdomslitteraturen sees almisser som en konkret øvelse i barmhjertighet med de som er i nød: «Almisser redder fra døden og soner enhver synd» (Tob 12,9). Sirak uttrykker

samme tanke, men mer billedlig: «Som vannet slokker en flammende ild, slik soner almisser for synder» (Sir 3,30). Den samme konklusjonen finner vi Det nye testamentet: «Framfor alt skal dere elske hverandre inderlig, for *kjærligheten skjuler en mengde synder*» (1 Pet 4,8). Denne sannheten hadde stor innflytelse på kirkefedrenes tenkning og bidro til å etablere en profetisk motkultur til den selvcentrerte, hedenske hedonismen. Vi kan nevne ett eksempel: «Om vi var truet av brann, ville vi løpe etter vann for å slukke ilden ... slik er det også om en gnist antenner synden i vår tørre halm og uroer oss. Da burde vi juble over muligheten til å gjøre gode gjerninger, for det er som å bli tilbudt en åpen kilde som veller fram og slukker ilden.»⁸

194. Dette budskapet er så klart og direkte, så enkelt og velformulert, at ingen kirkelig fortolkning har noen



Derfor ønsker jeg at kirken skal være en fattig kirke for de fattige. De har mye å lære oss.

rett til å relativisere det. Kirkens refleksjon over disse tekstene må ikke tildekke eller forminske deres kraft, men heller hjelpe oss til å ta imot formaningene med mot og iver. Hvorfor gjøre noe så enkelt så vanskelig? Språklige begrep er verktøy som skal hjelpe oss å forstå virkeligheten de vil si noe om, ikke distansere oss fra den. Dette gjelder spesielt for de bibelske formaningene, som med stor kraft oppfordrer til nestekjærlighet, til ydmyk og velvillig tjeneste, til rettferdighet og barmhjertighet mot de fattige. Gjennom sine ord og handlinger har Jesus vist oss hvordan vi skal anerkjenne vår neste. Så hvorfor tilsløre noe som er så klart? La oss ikke bare være opptatt av å ikke trå feil i lærespørsmål, men også av å være trofaste mot denne lysende livets og visdommens vei. Av den grunn «blir de som forsvarer 'ortodoksi', noen ganger anklaget for passivitet og unnlatenhet, og for å være klanderverdig medskyldige overfor utålelige, urettferdige forhold og politiske regimer som opprettholder dem.»⁹

195. Da Paulus dro til apostlene i Jerusalem for å bedømme om hans «løp var forgjeves» (Gal 2,2), var kriteriet på ekthet at han ikke skulle glemme de fattige (jf. Gal 2,10). De paulinske menighetene måtte ikke ta etter hedningenes egoistiske livsstil. Dette viktige prinsippet er like aktuelt i dag, med en økende framvekst av hedensk egoisme. Vi klarer kanskje ikke alltid å gjenspeile evangeliets skjønnhet, men det er ett tegn vi aldri burde mangle: å ta de svakes parti, de som er forkastet og utstøtt fra samfunnet.

196. Mange ganger er vi både hardhjertede og gjensidige; vi er glemsomme, distré og lar oss rive med og forstyrre av bruk- og kastmentaliteten som dagens samfunn legger opp til. Dette fører til en fremmedgjøring på alle nivåer, for «et samfunn blir fremmedgjort når dens sosiale organisasjonsformer, produksjon og forbruk gjør det vanskeligere å gi av seg selv og skape mellommenneskelig solidaritet».¹⁰

Den fattiges særskilte plass hos Guds folk

197. Den fattige har en særskilt plass i Guds hjerte, så stor plass at han selv «ble fattig» (2 Kor 8,9). Hele frelses-historien er preget av de fattiges nærvær. Frelsen kom til oss via et «ja», uttrykt av en enkel tjenestepike i en liten by helt i utkanten av det store imperiet. Frelseren ble født i en krybbe, midt blant dyrene, akkurat som barna i de fattigste familiene; han ble framstilt i tempelet med to turtelduer, som var offeret man brukte når man ikke hadde råd til et lam (jf. Luk 2,24; 3 Mos 5,7); han ble oppdratt i hjemmet til vanlige arbeidere og arbeidet med egne hender for å tjene til livets brød. Da han begynte å forkynne Guds rike, ble han fulgt av skarer av utstøtte mennesker. De ble en illustrasjon av hans egne ord: «Herrens Ånd er over meg, for han har salvet meg til å forkynne et godt budskap for fattige» (Luk 4,18). Til dem som var tynget av sorg eller nedbøyd på grunn av fattigdom, forsikret han at Gud har en helt spesiell plass for dem i sitt hjerte: «Salige er dere fattige, Guds rike er deres» (Luk 6,20). Han gjorde seg selv til en av dem: «Jeg var sulten, og dere ga meg å spise», og han lærte dem at barmhjertighet mot disse er nøkkelen til himmelen (jf. Matt 25,5ff.).

198. For Kirken er det å ta de svakes parti en teologisk kategori mer enn et kulturelt, sosiologisk, politisk eller filosofisk spørsmål. Gud viser de fattige «sin første barmhjertighet». ¹¹ Denne guddommelige forkjærligheten har konsekvenser for troslivet til alle kristne, siden vi er kalt til å ha det «samme sinnelag ... som var i Jesus Kristus» (Fil 2,5). Kirken har latt seg inspirere av dette, og hennes støtte til de fattige forstås som en «primær oppgave i utøvelsen av kristen barmhjertighet, noe hele Kirkens tradisjon er et vitne om». ¹² Å støtte den fattige ligger – ifølge Benedikt XVI – «implisitt i vår kristne tro på en Gud som ble fattig for oss, for å berike oss med sin fattigdom». ¹³ Derfor ønsker jeg at Kirken skal være en fattig kirke for de fattige. De fattige har mye å lære oss.



Den Hellige Ånd mobiliserer ikke til en uregjerlig aktivisme.

Ikke nok med at de er en del av *sensus fidei*, men gjennom sine vanskeligheter kjenner de den lidende Kristus. Vi trenger å la oss evangelisere av dem. Den nye evangeliseringen er en invitasjon til å anerkjenne den frelsende makt som virker i deres liv og å plassere dem i sentrum for kirkens pilegrimsvandring. Vi er kalt til å finne Kristus i dem, til å gi vår stemme for deres sak, men også til å bli deres venner, lytte til dem, snakke for dem og ta imot den gåtefulle visdommen Gud ønsker å gi oss gjennom dem.

199. Vår innsats består ikke utelukkende av aktiviteter eller kampanjer og hjelpeprogram – Den Hellige Ånd mobiliserer ikke til en uregjerlig aktivisme. Vi inviteres framfor alt til en årvåkenhet og oppmerksomhet som i en viss betydning betrakter den andre «som ett med oss selv». ¹⁴ Denne kjærlige oppmerksomheten er starten på en ekte omsorg som stimulerer meg til å gjøre alt jeg

kan for deres beste. Det innebærer å verdsette de fattiges godhet, deres livserfaringer, deres kultur og deres trosliv. Ekte

kjærlighet er alltid kontemplativ og får oss til å tjene den andre, ikke av plikt eller selvgodhet, men fordi han eller hun er vakker i seg selv, uavhengig av utseendet: «Det er kjærligheten som gjør at vi liker den andre og får oss til å gi, fritt og uten vederlag.» ¹⁵ Den fattige som elskes, «er høyt verdsatt» ¹⁶, og det er dette som gjør Kirkens uforbeholdne støtte til de fattige annerledes enn andre ideologier som kan utnytte de fattige av personlige eller politiske grunner. Vi kan ikke gå sammen med de fattige på veien mot frigjøring uten å ha sann kjærlighet og nærhet til de fattige som grunnlag. Det er bare det som kan sikre at «de fattige føler seg hjemme i ethvert kristent fellesskap. Vil ikke en slik innstilling være den beste og mest gagnlige formidlingen av Det glade budskap?» ¹⁷ Om man ikke gir den fattige forrang, «vil forkynnelsen av evangeliet, som i seg selv er den ypperste form for

barmhjertighet, misforstås eller druknes i flommen av ord i dagens mediefokuserte samfunn.»¹⁸

200. Siden denne formaningen adresseres til Den katolske kirkes medlemmer, er det med sorg jeg må si at den største diskrimineringen de fattige utsettes for, er mangelen på åndelig sjelesorg. Majoriteten av de fattige har en særskilt åpenhet for troen; de trenger Gud, og vi må ikke svikte når det gjelder å tilby dem hans vennskap, hans velsignelse, hans ord, feiringen av sakramentene og muligheten til å vokse og modnes i troen. At vi setter de fattige først, må samtidig bety at de er de første til å bli tilbudt åndelig sjelesorg.

201. Ingen må si at de ikke kan ha nærhet til de fattige fordi de har en livsstil der andre områder krever mer oppmerksomhet. Dette er en unnskyldning man ofte hører i academia, i forretnings- og yrkeslivet og til og med i kirkelige kretser. Selv om det er sant nok at lekfolkets primære kall og oppgave er å la evangeliet virke gjennom de mer jordnære ting og aktiviteter,¹⁹ kan ingen av oss tro at vi er unndratt ansvaret for sosial rettferdighet og omsorg for de fattige: «Av alle kreves det [...] åndelig omvendelse, en inderlig kjærlighet for Gud og sin neste, nidkjærhet for rettferdighet og fred, å gi evangeliet mening for de fattige og for fattigdom.»²⁰ Jeg er redd for at til og med disse ordene kan føre til diskusjoner og kommentarer uten å få noen praktiske følger. Når det er sagt, stoler jeg på de kristnes åpenhet og velvilje og ber om at dere i fellesskap søker etter kreative måter å ta imot dette stadig nye kallet på.

Økonomi og fordeling av inntekt

202. Behovet for å løse fattigdommens strukturelle årsaker kan ikke utsettes, ikke bare av den pragmatiske grunnen at det er viktig for å få gode samfunnsstrukturer, men fordi samfunnet trenger å bli helbredet fra

den sykелighet som svekker og hemmer det, og som bare vil ende med nye kriser. Velferdsprosjekter som møter enkelte akutte behov, må sees som rent midlertidige løsninger. Så lenge man unngår å ta fattigdomsproblemet ved roten, ved å forkaste markedssuverenitet og finansspekulasjoner og angripe de strukturelle årsakene til skjev fordeling,²¹ vil det ikke finnes noen løsning på verdens problemer, og til syvende og sist ikke på noe problem overhodet. Skjev fordeling av goder er roten til sosiale problemer.

203. Ethvert menneskes verdighet og velferd er anliggender som burde forme enhver økonomisk politikk, men det ser ofte mer ut som et tilfeldig vedlegg i den politiske diskursen, for å bøte på dens manglende perspektiv og planer for en helhetlig utvikling. Det er så mange ord som har blitt ubehagelige for dette systemet! Det er plagsomt at etiske spørsmål reises, at man etterlyser

global solidaritet, at rettferdig fordeling nevnes, at det refereres til vern om arbeidsplasser og de svakkes verdighet, eller at man antyder noe om en Gud

som krever rett og rettferd. Andre ganger blir ordene gjenstand for en billig retorikk som undergraver deres betydning. Den bekvemmelige likegyldigheten overfor disse spørsmålene gjør at både ordene og livet mister all mening. Forretningsvirksomhet er et kall, et edelt kall, forutsatt at de som driver med det, lar seg utfordre av den større meningen med livet. Da vil deres arbeid tjene til alles beste, ved at de forøker verdens goder og gjør dem mer tilgjengelig for alle.

204. Vi kan ikke lenger stole på den blinde makten som ligger i markeds mekanismene. En økt rettferdighet krever noe mer enn økonomisk vekst, selv om slik vekst også er nødvendig: Det kreves bestemmelser, program, mekanismer og prosesser som sikrer en bedre fordeling av goder, etablering av nye arbeidsplasser og en helhetlig strategi for fattigdomsbekjempelse – gode intensjo-



Ingen må si at de ikke kan ha nærhet til de fattige fordi de har en livsstil der andre områder krever mer oppmerksomhet.

ner om velferd for alle er ikke nok. Jeg foreslår overhodet ikke en uansvarlig populisme, men økonomien kan ikke lenger bruke virkemidler som bare er en ny gift, som for eksempel å redusere arbeidsstyrken for å øke egen fortjeneste, noe som bare bidrar til å øke antallet ekskluderte.

205. Jeg ber Gud gi oss flere politikere som er i stand til å skape en dyp og reell dialog for å helbrede roten til det onde i vår verden – og ikke bare pirke i overflaten! Politikk er et høyverdige kall som ofte nedvurderes. I den grad den søker det felles beste, er politikk blant samfunnets høyeste former for veldedighet.²² Vi trenger å overbevises om at veldedighet ikke bare er et prinsipp i «mikrorelasjoner (med venner, familiemedlemmer eller innenfor små grupper), men også i makrorelasjoner (sosiale, økonomiske og politiske sammenhenger)». ²³ Jeg bønnfaller Gud om å gi oss flere politikere som virkelig har et hjerte for samfunnet, for folkets og de fattiges liv! Det er avgjørende at stats- og finansledere løfter blikket og utvider horisonten, slik at deres innsats kan sikre alle borgere verdig arbeid, utdanning og helsetjenester. Hvorfor ikke vende seg til Gud og be ham inspirere deres planer? Jeg er fast overbevist om at en åpenhet for det transcendent kan skape nye politiske og økonomiske tankemåter som kunne bidra til å overvinne motsetningsforholdet mellom økonomien og samfunnets velferd.

206. Det greske ordet *oikonomia* – økonomi – betyr å styre huset. Økonomiens kunst er altså å styre vårt felles hus på en egnet måte, og dette huset er verden i sin helhet. Uansett hvor i verden det tas en betydningsfull økonomisk bestemmelse, vil det få følger for resten av verdenssamfunnet. Derfor kan ikke noen myndigheter handle uten å ta hensyn til et delt ansvar. Det er faktisk blitt stadig vanskeligere å finne lokale løsninger på de enorme globale problemene som lokalpolitikken strever med å løse. I vår historiske tidsalder er det nødvendig

med omfattende og effektivt samarbeid for å oppnå en sunn verdensøkonomi – et samarbeid som, med respekt for hver nasjons suverenitet, sikrer økonomisk velferd for alle land, og ikke bare for noen få.

207. Ethvert kristent fellesskap risikerer å bryte sammen dersom det tror at det kan gå sine egne komfortable veier uten kreativ omsorg og effektivt samarbeid for å hjelpe de fattige med å få et verdig liv og nå ut til alle. Det er ikke nok med et sosialt engasjement som begrenser seg til prat og kritikk av myndighetene. Det vil lett føre til en hyklersk besteborgerlighet, under dekke av religiøs praksis, nytteløse møter og tomt snakk.

208. Om noen føler seg støtt av det jeg sier, vil jeg forsikre om at jeg taler med kjærlighet og de beste intensjoner, uavhengig av noen personlig interesse eller av politisk ideologi. Dette er ikke en fiendes eller en motstanders ord. Jeg ønsker bare å hjelpe de som er slaver av

en individualistisk, likegyldig og selvcentrert mentalitet med å bli befridd fra slike uverdige lenker og oppnå en livsstil og tanke sett som er mer human, edel og fruktbar, slik at

deres liv her på jorden preges av verdighet.

Omsorg for de svake og sårbare

209. Jesus – den ypperste evangelist og selve personifiseringen av evangeliet – identifiserte seg særlig med de små og svake (jf. Matt 25,40). Dette minner oss kristne på at vi er kalt til å ta vare på de svake i verden. Men dagens ideal om selvstendighet og suksess ser ikke ut til å favorisere bruk av ressurser på å hjelpe de trege, svake og mindre talentfulle personene til å se sine muligheter.

210. Det er maktpåliggende at vi vier oppmerksomhet til de nye formene for fattigdom og sårbarhet – slik som de hjemløse, de rusavhengige, de eldre som i stadig større grad føler seg isolert og overgitt, flyktninger, ur-



Politikk er et høyverdige kall som ofte nedvurderes. I den grad den søker det felles beste, er politikk blant samfunnets høyeste former for veldedighet.

befolkning og mange andre. Vi er kalt til å gjenkjenne den lidende Kristus i disse menneskene, selv om det ikke gir oss noen konkrete eller umiddelbare fordeler. Innvandrerne representerer en spesiell utfordring for meg, ettersom jeg er hyrde for en kirke uten landegrenser, en kirke som ser seg selv som mor for alle. Derfor formaner jeg alle land om å vise en sjenerøs åpenhet som kan bidra til nye former for kulturell forening, i stedet for frykt for å miste sin nasjonale identitet. Det er et vakkert syn når byer overvinner lammende mistillit, integrerer de som er annerledes og gjør selve integreringen til en ny faktor for utvikling! Tenk hvor flotte de byene er, som til og med i sin arkitektoniske utforming lager rom som forener, som tar hensyn til og legger til rette for anerkjennelsen av andre!

211. Jeg har alltid vært opprørt over de mange som er ofre for ulike former for menneskehandel. Jeg skulle virkelig ønske at vi alle kunne høre Guds rop: «Hvor er broren din?» (1 Mos 4,9). Hvor er broren eller søsteren din som er i fangenskap? Hvor er broren eller søsteren din som du dreper hver dag i illegale fabrikker, i prostitusjonsnettverk, i barnetigging og i utnyttelse av uregistrert arbeidskraft? Ikke lat som om alt er greit! Det finnes mange former for medvirkning. Dette angår oss alle! Dette skammelige, kriminelle nettverket har organisert seg i byene våre, og mange mennesker har blod på hendene på grunn av bekvem og stilltiende medvirkning.

212. Dobbelt fattige er de kvinner som må tåle ekskludering, mishandling og vold, siden de ofte er i mindre stand til å forsvare sine rettigheter. Likevel ser vi stadig beundringsverdige eksempler på hvordan de heltemodig forsvaret og beskytter sine sårbare familier.

213. Blant de sårbare som Kirken ønsker å gi ekstra oppmerksomhet og kjærlig omsorg til, finner vi også de

ufødte barna – som er de mest forsvarsløse og uskyldige blant oss. Nå for tiden er det mange krefter som vil fra ta fostre menneskeverd og gjøre hva man vil med dem, ved å ta deres liv og godta lover som stopper de som vil stå i veien for dette. For å latterliggjøre Kirkens kamp for å forsvare deres liv, forsøker man ofte å presentere Kirkens standpunkt som ideologisk, reaksjonært og konservativt. Men å forsvare det ufødte liv henger nøye sammen med forsvar av en hvilken som helst annen menneskerettighet. Det innebærer en overbevisning om at mennesket er hellig og ukrenkelig, uansett situasjon og i alle stadier av livet. Mennesket er et mål i seg selv, og ikke et middel for å løse andre problemer. Så snart denne overbevisningen faller bort, vil også grunnlaget for et solid og varig forsvar for menneskerettigheter falle bort. Disse vil i stedet bli underlagt tilfeldige innfall fra de respektive makthaverne. Det er tilstrekkelig å vise til

fornuften for å innse menneskets ukrenkelige verdi, men sett fra et trosperpektiv er «enhver krenkelse av menneskets personlig verdighet et rop til Gud om hevn og en krenkelse mot individets skaper».²⁴

214. Fordi dette angår den indre koherensen til vårt budskap om menneskeverdet, kan ikke Kirken forventes å skifte standpunkt i dette spørsmålet. Det vil jeg være fullstendig ærlig på. Dette er ikke noe som er gjenstand for angivelige reformer eller «moderniseringer». Det er ikke «progressivt» å forsøke å løse problemer ved å nekte noen livets rett. Når det er sagt, er det også sant at vi har gjort lite for å gi disse kvinnene den støtten de trenger i en vanskelig situasjon, når abort ser ut til å gi en umiddelbar løsning på deres dype fortvilelse – særlig når livet de bærer på, er en følge av voldtekt eller de lever i ekstrem fattigdom. Hvem kan unngå å bli berørt i møte med så fortvilte og vonde situasjoner?



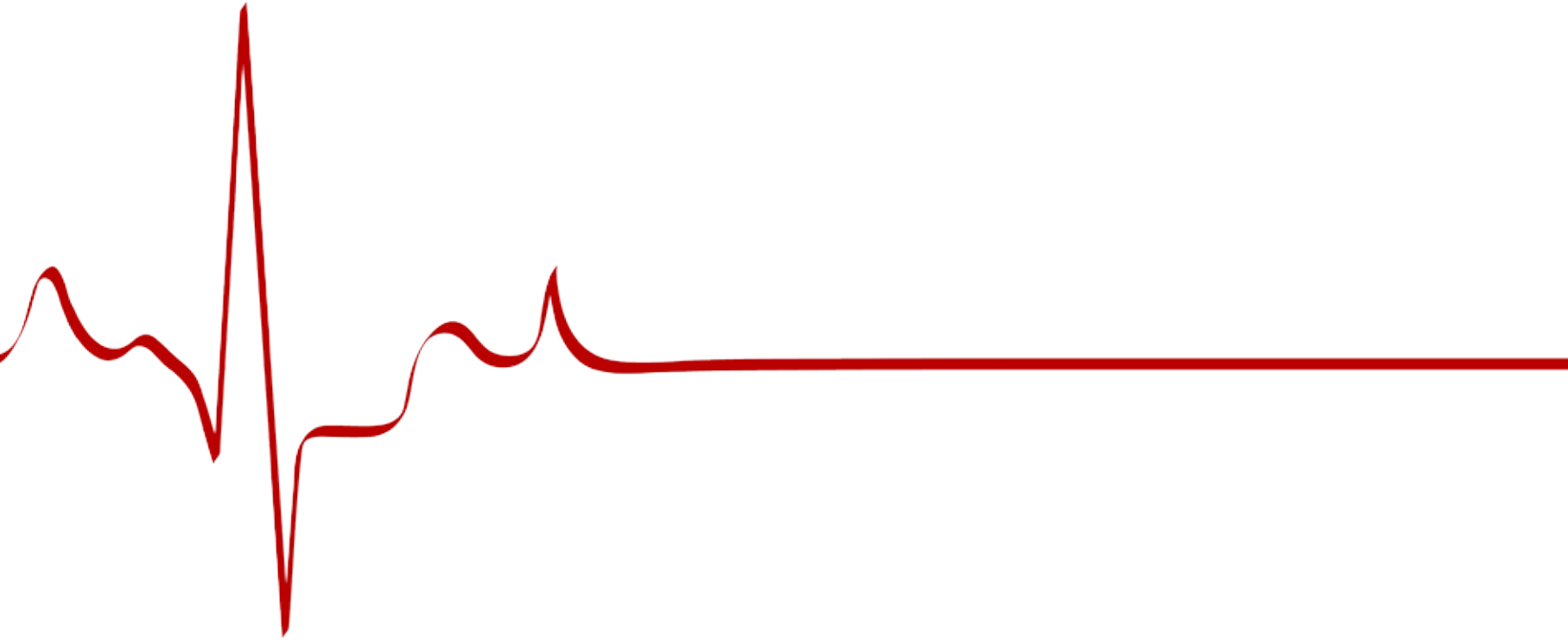
Det er ikke nok med et sosialt engasjement som begrenser seg til prat og kritikk av myndighetene. Det vil lett føre til en hyklersk besteborgerlighet, under dekke av religiøs praksis, nytteløse møter og tomt snakk.

215. Det er også andre svake og forsvarsløse vesener som hyppig er offer for økonomiske interesser og ukritisk utnytting. Jeg tenker på skapelsen som helhet. Vi mennesker skal ikke bare nyte godt av, men også være forvaltere av andre skapninger. Takket være våre kropp har Gud forbundet oss så tett med verden omkring oss at det kjennes nesten som en fysisk sykdom når ørkenen tilter, og utryddingen av arter kan oppleves som en smertefull skamfering. La oss ikke etterlate oss spor av tilintetgjørelse og død som vil påvirke både våre egne liv og de kommende generasjoner.²⁵ Her vil jeg gjøre til min den gripende og profetiske klagen som noen biskoper på Filippinene kom med for noen år siden: «Et utrolig mangfold av insekter levde i skogen og var opptatt med en mengde oppgaver ... Fugler fløy gjennom luften, deres glinsende fjær og varierte kallerop ga farge og sang til den grønnkledte skogen ... Gud ga oss dette landet med alle hans spesielle skapninger, men ikke for at vi skulle ødelegge det og gjøre det til et ødeland ... Se på din lokale, sjokoladebrune elv etter en natts regn og husk at den fører med seg landets levende blod til havet ... Hvordan kan fisk svømme i kloakk, som i Pasig og alle de andre elvene vi har forurenset? Hvem har forvandlet havets vidunderlige verden til livløse, fargeløse undervannskirkegårder?»²⁶

216. Små, men sterke i kjærlighet til Gud, lik Frans av Assisi, er vi som kristne kalt til å passe på og verne den skjøre verden vi lever i, og alle dets folk.

Noter

- 1 Troslærekongregasjonen, instruksjonen *Libertatis Nuntius* (6. august 1984), XI, 1: AAS 76 (1984), 903
- 2 Det pavelige råd for rettferdighet og fred, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, [Kompendium om kirkens sosiallære], 157
- 3 Paul VI: apostolisk brev *Octogesima Adveniens* (14. mai 1971), 23: AAS 63 (1971), 418
- 4 Paul VI: encyklikaen *Populorum Progressio* (26. mars 1967), 65: AAS 59 (1967), 289. På norsk: *Om folkenes utvikling* (St. Olav forlag, 1967)
- 5 Ibid., 15: AAS 59 (1967), 265
- 6 Brasils nasjonale bispekonferanse, *Exigências evangélicas e éticas de superação da miséria e da fome* (april 2002), introduksjon, 2
- 7 Johannes XXIII: encyklikaen *Mater et Magistra* (15. mai 1961), 3: AAS 53 (1961), 402
- 8 Augustin: *De Catechizandis Rudibus*, I, XIV, 22: PL 40, 327
- 9 Troslærekongregasjonen: instruksjonen *Libertatis nuntius* (6. august 1984), XI, 18: AAS 76 (1984), 907–908
- 10 Johannes Paul II: encyklikaen *Centesimus annus* (1. mai 1991), 41: AAS 83 (1991), 844–845
- 11 Johannes Paul II: preken på misjonssøndagen, i Santo Domingo (11. oktober 1984), 5: AAS 77 (1985), 358
- 12 Johannes Paul II: encyklikaen *Sollicitudo Rei Socialis* (30. desember 1987), 42: AAS 80 (1988), 572
- 13 Budskap ved innvielsen av den femte generalkonferansen for biskoper i Latin-Amerika og Karibien (13. mai 2007), 3: AAS 99 (2007), 450
- 14 St. Thomas Aquinas, *S. Th.*, II-II, q. 27, a. 2.
- 15 Ibid., I-II, q. 110, a. 1
- 16 Ibid., I-II, q. 26, a. 3
- 17 Johannes Paul II: apostolisk brev *Novo Millennio Ineunte* (6. januar 2001), 50: AAS 93 (2001), 303. Foreligger på dansk via katolsk.no.
- 18 Ibid.
- 19 Jf. *Propositio* 45
- 20 Troslærekongregasjonen: instruksjonen *Libertatis Nuntius* (6. august 1984), XI, 18: AAS 76 (1984), 908
- 21 Dette innebærer å forplikte seg på å «avskaffe de strukturelle årsakene til den dysfunksjonelle globale økonomien». Benedikt XVI: *Address to the Diplomatic Corps* (8. januar 2007): AAS 99 (2007), 73
- 22 Jf. Commission Sociale de L'épiscopat Français: *Réhabiliter la politique* (17. februar 1999); jf. budskap av PIUS XI, 18. desember 1927
- 23 Benedikt XVI: encyklikaen *Caritas in Veritate* (29. juni 2009), 2: AAS 101 (2009), 642. Foreligger på norsk som bok: *Kjærlighet i sannhet. Om Den katolske kirkes sosiallære* (St. Olav forlag, 2010).
- 24 Johannes Paul II: den postsynodale apostoliske formaning *Christifideles Laici* (30. desember 1988), 37: AAS 81 (1989), 461
- 25 Jf. *Propositio* 56
- 26 Den filippinske bispekonferansens hyrdebrev *What is Happening to our Beautiful Land?* (29. januar 1988)



Eutanasi

Kan drap være barmhjertig?

Eutanasi er en samlebetegnelse for «aktiv dødshjelp» og «legeassistert selvmord», altså praksiser der man med hensikt tar livet av et annet menneske eller hjelper noen til å ta livet av seg. Eutanasi har fått økende politisk oppmerksomhet i mange vestlige land, noe som reflekterer en gradvis opinionsendring i favør av legalisering: Eutanasi blir av stadig flere betraktet som en *barmhjertig handling* i visse situasjoner. Dette fordrer en grundig refleksjon over den tradisjonelle jøde-kristne motstand mot eutanasi, spissformulert i det femte buds absolutte forbud mot å slå ihjel – kan et drap likevel, i visse situasjoner, sies å være uttrykk for barmhjertighet?

**SE
GLE** I dette essayet skal jeg først avklare begreps-
bruken og presentere et faktagrunnlag. Deretter
drøfter jeg eutanasi fra et individorientert og et sam-
funnsorientert perspektiv, før jeg avrunder med noen
betraktninger rundt stikkordet «Dødens kultur».¹

Eutanasi – begrepsavklaringer, lovreguleringer, utbredelse

Eutanasi betyr egentlig «god død» og kan således oppfattes som et falskt forskjønnende uttrykk – hvem ønsker ikke å dø på en god måte? I praksis brukes begrepet mer presist: om den tilsiktede avslutning av et annet menneskes liv, enten ved at den andre blir tatt livet av direkte, eller ved at den andre settes i stand til å ta livet av seg selv.² Det første av disse alternativene kalles gjerne «aktiv dødshjelp» på norsk, som kontrast til «passiv dødshjelp», der man unnlater å iverksette eller trekker tilbake behandling, med den konsekvens at pasienten

dør. Disse to handlingsalternativene kan fortone seg ganske like fordi utgangen er identisk – pasienten mister livet. Mange etikere (med ulik holdning til eutanasi) vil imidlertid enes om at et slik rent konsekvens-etisk resonnement blir ufullstendig, fordi det ikke tar hensyn til at *intensjoner* har moralsk betydning: Det er en betydelig forskjell på om noen med hensikt går inn for å drepe, eller om det skjer utilsiktet. Dette harmonerer med vår allmenne moralske intuisjon og rettsbevissthet, noe som reflekteres i strengere straffer for overlagt drap enn for uaktsomt drap. Dermed kan det å holde tilbake medisinsk behandling også være en form for eutanasi: Dersom jeg unnlater å gi antibiotika til en sprek 90-åring med lungebetennelse fordi jeg mener at 90-åringer ikke har livets rett, er det all grunn til å betrakte dette som et tilsiktet drap. Og omvendt: Dersom jeg gir den samme 90-åringen store mengder smertestillende legemidler fordi jeg mener at lindring er et overordnet mål, og pasienten så dør av bivirkninger, er dette *ikke* et tilsiktet

drap. Det er heller ikke et tilsiktet drap å avslutte respiratorbehandling (behandling med «pustemaskin») hos den samme 90-åringen dersom slik behandling gir uforholdsmessig mye plager; her er heller ikke drap intensjonen, selv om en fremskyndet død kan bli konsekvensen.

Eutanasi-begrepet knyttes som regel til en situasjon der en samtykkekompetent person som lider av en langt fremskredet, uhelbredelig sykdom fremmer et vedvarende ønske om å dø; et typisk eksempel kan være kreftpasienten som ber sin lege om en overdose sovemidler for å få dø «litt før tiden» og dermed slippe unna en antatt lidelsesfull dødsprosess. Men disse forutsetningene er ikke alltid til stede: I Belgia har det for eksempel vært praktisert tilsiktet drap på alvorlig syke nyfødte, som jo ikke er samtykkekompetente og ikke kan uttrykke noen egen vilje i sakens anledning. Det er også tatt til orde for at eutanasi bør tillates hos mennesker med alvorlig demens (som ikke ansees samtykkekompetente), og i USA diskuteres det om en forhåndsfullmakt kan brukes til å tilbakeholde mat og drikke for alvorlig demente pasienter slik at vedkommende til slutt dør.³ Kravet om at pasienten må ha en langt fremskredet, uhelbredelig sykdom er også omdiskutert, blant annet er det argumentert for at kriminelle med alvorlige personlighetsforstyrrelser bør få innvilget dødshjelp dersom de selv ønsker dette.⁴

I løpet av de siste tiårene har flere land gjennomført lovendringer som tillater eutanasi på visse vilkår; i Europa gjelder dette Nederland, Luxemburg og Belgia. Sveits, Tyskland og flere amerikanske delstater tillater legeassistert selvmord, men ikke aktiv dødshjelp; betingelsene som må oppfylles, varierer fra land til land. Canada legaliserte eutanasi i juni 2016 etter at landets Høyesterett vurderte det tidligere forbudet som grunnlovsstridig. I Norge er eutanasi forbudt.



Det er en betydelig forskjell på om noen med hensikt går inn for å drepe, eller om det skjer utilsiktet.

I Nederland – det landet i Europa som først endret lovgivningen – er eutanasi nå ansvarlig for ca. 3 % av alle dødsfall.⁵ Det er tankevekkende at pasientenes begrunnelse for sitt ønske om å fremskynde døden hovedsakelig er av sosial karakter: 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.⁶ Kroppslig smerte, tilstede eller forventet, spiller derimot en underordnet rolle for ønsket om å dø, og det å være gammel eller pleietrengende *i seg selv* gjør heller ikke at livet oppleves verdiløst; det er den enkeltes sosiale situasjon som har størst betydning.⁷

Et individorientert perspektiv – menneskets autonomi vs. livet som gave

For tilhengerne av lovfestet rett til eutanasi er pasientens selvbestemmelsesrett, hans *autonomi*, det sentrale argumentet.⁸ Pasienten, blir det hevdet, har en moralsk – og må derfor også få en juridisk – rett til å få hjelp til å avslutte det livet som han selv opplever pinefullt og meningsløst. En forutsetning for denne selvbestemmelsesretten er imidlertid at pasienten overskuer konsekvensene av sin beslutning; han må med andre ord være *samtykkekompetent*. Det kan argumenteres for at denne betingelsen bryter med et krav om rettferdighet: Man kan forestille seg at to pasienter har samme grad av subjektiv lidelse og samme uhelbredelige sykdom, men at den ene i tillegg er psykisk utviklingshemmet. Sistnevnte er ikke fullstendig autonom, han er med andre ord ikke samtykkekompetent og tilfredsstillende derfor ikke den sentrale betingelsen for retten til eutanasi – men kan dette sies å være rettferdig? Det er trolig denne formen for *raisonnement* som kan forklare de empiriske observasjonene fra Belgia (se ovenfor), der en god del tilfeller av eutanasi er gjennomført på

ikke-samtykkekompetente individer. Men dermed oppstår det et logisk problem, ettersom en slik praksis bryter med det mest sentrale argumentet for legalisering av eutanasi.

Fra et kristent ståsted vil man anføre at grunnforutsetningen om det autonome mennesket er falsk.⁹ Menneskets frihet handler ikke om selvbestemmelse eller selvrealisering, men om en frihet til å svare på Guds kjærlighetsfulle kallelse. Fordi Gud er *Logos* – den som har skapt alt og opprettholder alt – er livet grunnleggende sett ikke noe vi «eier», men en gave som vi er forpliktet til å forvalte på best mulig måte, til glede for Gud, vår neste og den skapte verden for øvrig. Vi har ingen rett til å skalte og valte med denne gaven etter eget forgodtbefinnende, noe De ti bud – inkludert forbudet mot å slå i hjel – også er et uttrykk for. En slik selvtilstrekkelighet er tvert imot et karakteristisk trekk ved «ursynden» i Edens have, der Adam og Eva neglisjerte Guds regler i et ønske om selv å ta Guds plass. Det er derfor ikke moralsk akseptabelt – selv om det kan være aldri så forståelig – at mennesker forkorter sitt eget liv, ber om hjelp til å forkorte sitt liv eller gir denne hjelpen. Slike handlinger er, dypest sett, et opprør mot Gud som skaper. Eller for å si det med G.K. Chesterton:¹⁰

En selvmorder er ganske opplagt noe annet enn en martyr. En martyr er en mann som går i den grad opp i noe utenfor seg selv, at han glemmer sitt eget personlige liv. En selvmorder er en mann som bryr seg så lite om alt utenom seg selv, at han vil gjøre ende på alt. Den ene vil at noe skal begynne, den andre vil at alt skal slutte. Martyren er med andre ord et edelt menneske nettopp fordi han til syvende og sist bekjenner sin dype samhørighet

med livet (...). Selvmorderen er simpel fordi han ikke er bundet til tilværelsen (...).

Denne teologiske begrunnelsen er i samsvar med Kirkens lære, men oppleves like fullt ufullstendig, fordi et alvorlig spørsmål reiser seg: Hvilken rolle har den kristne *barmhjertighet* i denne sammenhengen? Alle med behandlingsansvar for sterkt lidende pasienter vet at døden kan oppleves som en befrielse – at døden til og med kan være ønsket. Selv Job ba om å få slippe: «Min kropp er dekket med verkesår og skorper, huden blir skrukket og brister. [...] Aller helst vil jeg kveles. Heller døden enn disse smerter!»¹¹ Vil ikke da barmhjertigheten kunne kreve av oss at vi enkelte ganger, i sjeldne unntakstilfeller, fremskynder døden for å forkorte lidelsen? Spesielt ettersom døden – fra et kristent ståsted – jo *ikke* innebærer personens utslettelse, men en overgang til en annen og bedre tilværelse?

Her berøres de virkelige komplekse spørsmålene om det ondes problem og lidelsens mening. Det er heldigvis svært sjelden

at spørsmålet settes på spissen på denne måten: Kroppslig lidelse lindres stort sett effektivt med moderne legemidler; sjelelig lidelse ved trøst, omsorg og nærhet. Men unntakstilfellene finnes, og også disse må kunne møtes fra et kristent ståsted. Et forsøksvis svar er dette: Lidelse er intimt forbundet med kjærlighet, altså med Guds vesen. Enhver jordisk relasjon er sårbar for tap, og dermed for lidelse, men hvis vi forsøker å unngå all lidelse, mister vi også kjærligheten og ender i en tilstand av dyp meningsløshet og ensomhet. Omvendt er lidelsen en forutsetning for den kjærlighetsfulle *med-lidelsen*: Dersom ingen noen gang led noen nød, ville det jo heller aldri være behov for omsorg, trøst eller pleie. Slik sett blir lidelsen nærmest en *betingelse* for kjærlighetens tilstedeværelse i verden, og dermed også meningsfull.



Dersom ingen noen gang led noen nød, ville det jo heller aldri være behov for omsorg, trøst eller pleie.

Et viktig poeng kommer her til syne: Lidelse og barmhjertighet – og dermed hele eutanasi-problematikken – kan ikke forstås ut fra et individorientert perspektiv alene. Spørsmålet berører også våre *relasjoner*, noe som krever en mer samfunnsorientert analyse.

Et samfunnsorientert perspektiv – er ideologien om menneskets autonomi det sentrale problemet?

Det er en økende oppslutning blant folk flest om å erstatte det tradisjonelle forbudet mot eutanasi med en *rett* til eutanasi. I mange land drives det også politiske kampanjer med dette for øyet. I tillegg til argumentene om autonomi og barmhjertighet nevnt over, appelleres det også til liberale demokratisk prinsipper: Dersom et flertall i folket ønsker en rett til eutanasi, vil det være grunnleggende udemokratisk om ikke lovverket ble bragt i samsvar med folkeviljen.

Mot dette kan anføres at en bestemt oppfatning ikke nødvendigvis er legitim – enn si moralsk akseptabel – bare fordi den deles av et flertall i befolk-

ningen. Hitlers valgseier i mellomkrigstidens Tyskland er et åpenbart eksempel, men vi trenger ikke gå utenfor Norges grenser: De fleste vil mene at den norske Steriliseringslovgivningen fra 1930-tallet, som hjemlet tvangssterilisering av «åndssvake og tatere», var moralsk klanderverdig, til tross for at den var vedtatt av Stortinget iht. etablerte demokratiske spilleregler.

På et dypere plan kan det argumenteres for at det demokratiske samfunnet sparker ben under seg selv dersom det ikke er bundet av noen prinsipper, som for eksempel menneskelivets grunnleggende verdighet og ukrenkelighet i alle situasjoner.¹² For i et slikt samfunn blir alle rettigheter *relative* – alt kan gjøres til gjenstand

for politisk hestehandel – og ingen gruppering kan være trygge for at de rettigheter de har i dag, fortsatt er rettigheter i morgen. Dermed oppstår det tyranniske trekk, der flertallet får urettmessig makt over samfunnets svakeste.

I Canada er dette dilemmaet eksemplifisert på en tydelig måte gjennom rettsapparatets håndtering.¹³ I 1993 fastslo Høyesterett at det ikke var grunnlovsstridig å nekte en canadisk borger legeassistert selvmord. Begrunnelsen var blant annet at «respekt for livet» er en grunnleggende samfunnsverdi som må hegnes om av hensyn til samfunnets svakeste, noe som igjen utelukker en rettighet til å få avsluttet livet etter eget ønske. I 2015 måtte dette prinsippet vike for prinsippet om pasientens selvbestemmelsesrett, noe som i sin tur banet vei for legalisering av eutanasi i 2016. Det er tankevekkende at rettsavgjørelsen fra 2015 i liten tok hensyn til konkrete

erfaringer fra land med liberal eutanasilovning, der denne praksisen har spredd seg til personer som ikke er samtykkekompetente, jf. over.

Enda mer tankevekkende er det at menneskers eutanasiønske som nevnt

ofte er *sosialt begrunnet*. Det handler i liten grad om kroppslig smerte, men som 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. Her er nok en grunn til å forkaste et rent individsentrert perspektiv på fenomenet. For disse begrunnelsene vinner ikke først og fremst om det sterke, selvbestemmende mennesket, men om mennesket som et *ufrivillig offer* for vår tids selvrealiseringsbølge. Begrunnelsene tyder ikke på et ønske om autonomi, men om *for mye* autonomi; de er symptomer på et samfunn der det sosiale nettverket svekkes, der svake grupper (for eksempel eldre) marginaliseres og ikke lenger får anledning til meningsfull



De fleste vil mene at den norske Steriliseringslovgivningen fra 1930-tallet, som hjemlet tvangssterilisering av «åndssvake og tatere», var moralsk klanderverdig, til tross for at den var vedtatt av Stortinget iht. etablerte demokratiske spilleregler.

samfunnsmessig deltakelse, men blir «en byrde». Og denne byrden handler ikke bare om det det moderne menneskets aversjon mot avhengighet av andre (som jo grunnleggende sett truer autonomi-idealet), men også om at menneskeverdet er knyttet til materiell produktivitet. De svakeste blant oss kan bli ensidig betraktet som utgiftsposter i et budsjett, noe som kan få moderne etikere til å uttrykke seg slik (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.»¹⁴ Spissformulert kan man oppsummere: Samfunnet beveger seg i en retning der personer som truer andres selvrealiserende autonomi, 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 ...

Det er verd å merke seg at det samfunnsorienterte perspektivet så langt ikke forutsetter spesifikt teologiske resonnementer eller et kristent livssyn. Betydningen av at et demokratisk samfunn

må bygge på visse grunnprinsipper, slik som respekten for menneskelivet, kan begrunnes dels sosiologisk, dels naturrettslig. En bekymring for en samfunnsutvikling preget av økende selvrealisering og svakere sosiale bånd, kan belegges empirisk: Slike samfunn kjennetegnes for eksempel av høyere selvmordsfare og høyere forekomst av alvorlige psykiske lidelser.¹⁵ Et samfunnsengasjement mot eutanasi kan altså delvis begrunnes allmenntisk – også ateister kan være motstandere av aktiv dødshjelp.

Samtidig innebærer den kristne posisjonen et helt avgjørende tillegg. For kristen tro avviser idealet



Spissformulert kan man oppsummere: Samfunnet beveger seg i en retning der personer som truer andres selvrealiserende autonomi, 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 ...

om menneskets selvtilstrekkelighet – dets autonomi. Menneskelivets mening er ikke å frigjøre seg fra andre, men å gjøre seg avhengig; det er å gi seg selv som gave, og motta andre som gave.¹⁶ Mennesket er kalt til helliggjørelse – til likedannelse med Gud – som nettopp er *relasjon* i den mest radikale betydning av ordet: Gud er den som gir seg selv på korset, Gud er den hvis «indre identitet» er en treenig relasjon, Guds vesen er «væren-for-andre», Gud er kjærlighet. Bare ved å etterstrebe Guds vesen kan mennesket speile og virkeliggjøre noe av den gudommelige kjærligheten i sin jordiske eksistens. Sagt på en annen måte: For kristendommen er det *sosiale fellesskapet* av fundamental betydning. Vi er alle innvevd i hverandres liv, vi er alle nødvendige bidragsytere til fellesskapet, og vi blir alle båret av det. Begrepet synd blir dermed knyttet til ødeleggelse av relasjoner og sosiale strukturer; til fragmentering av den menneskelige

enheten, symbolisert ved historien om Babels tårn. Frelse innebærer gjenoppbygging av relasjonene og den menneskelige enheten. Vi verken synder eller frelses alene.

Denne kristne antropologien strekker seg utover egen konfesjon.

Kristendommen påstår at den er gyldig for *alle* mennesker – at det bare er gjennom å gi at man får, at det bare er gjennom avhengigheten i sosiale relasjoner at man blir virkelig lykkelig. I så fall er det moderne samfunnet på en helt grunnleggende måte i konflikt med menneskets innerste vesen. Sagt mer konkret: Idealet om autonomi og selvtilstrekkelighet er det motsatte av hva mennesket dypest sett trenger og lengter etter. Et samfunn der selvrealisering blir høyeste norm, må nødvendigvis føre til en identitetskrise i eksistensiell forstand, fordi vår identitet nettopp skapes gjennom våre relasjoner: Når man ikke lenger får mulighet til å bety noe for andre –

når man ikke lenger kan gi seg selv – taper man også seg selv.

Vi har tidligere fremhevet at hensynet til menneskets autonomi er det mest sentrale argumentet for tilhengerne av en mer liberal eutanasilovgivning. Fra et kristent perspektiv må vi nå kunne avvise dette argumentet som ugyldig, og tvert imot slå fast: *Påstanden om menneskets autonomi er selve problemet.* Denne påstanden, og den underliggende ideologien, skaper et samfunn der mennesker hindres i å søke den egentlige meningen med tilværelsen. Den skaper et samfunn der sosiale strukturer forvitrer – der enhver blir seg selv nok. Kanskje kan man tenke enda mer radikalt: Det oppstår et samfunn som nærmer seg en visjon av helvete, der alle er «innkrøkte i seg selv», eller – som hos Dante – frosset fast i en sjø av is. Det oppstår en «dødens kultur». Benedikt XVI formulerer seg slik:¹⁷

(Helvete) betegner den ensomhet der kjærlighetens ord ikke lenger trenger inn, og dermed den egentlige utsatthet i vår eksistens. [...] Ut fra dette kan vi forstå hvorfor Det gamle testamente bare har ett ord for helvete og død, ordet *sheol*. De to er her identiske. Døden er simpelthen denne ensomheten. Men den ensomhet som kjærligheten ikke lenger kan trenge inn i, er – helvete.

Dette resonnementet understreker ytterligere hvorfor et individorientert perspektiv på eutanasi blir utilstrekkelig, ja, nærmest et blindspor. Hvis det er riktig at vår tids dominerende livsanskuelse marginaliserer enkeltindivider, gjør dem ensomme, fratar dem identitet – da blir selve eutanasihandlingen bare et symptom, en siste logisk konsekvens. Og ansvaret for denne handlingen kan da ikke primært tillegges den som ønsker å ta livet av seg og den som oppfyller dette ønsket – de er begge ofre for «dødens kultur».¹⁸

Dødens kultur og livets evangelium

I et essay i Morgenbladet har professor og forfatter Jan Grue, som selv er funksjonshemmet, nylig gitt en presis beskrivelse av «dødens kultur»¹⁹:

Jeg trodde ikke, for ganske få år siden, at vi skulle kommet dithen at vi feiret selvmord i avisene. Nå gjør vi det. Fortellinger om eutanasi og legeassisterte selvmord er klikkdrivende gladsaker. Hvordan mennesker kommer dithen at slike valg virker nødvendige, er det ikke rom for å utforske. Døden har vunnet på walkover, i hvert fall i kulturen. Døren er åpnet.

Grue knytter denne dødsdriften til den sekulære moderniteten og ser idéhistoriske sammenhenger mellom vår tids eutanasidebatt og mellomkrigstidens eugenikk, der man drømte om et renere samfunn, «renset for dårlig genmateriale og unødvendig menneskelig lidelse».²⁰ Hva dette gjør med funksjonshemmedes eget selvilde og identitet, burde være åpenbart for alle: Her er nok et eksempel på hvordan en fremherskende kulturell tendens skaper marginalisering og identitetstap, noe som igjen gjør eutanasi mer aktuelt.

Grue drøfter ikke hvordan denne kulturelle tendensen kan snus. Det er imidlertid en grunnleggende oppgave for Kirken, og dermed for oss som utgjør den.²¹ Vi har et alternativ å tilby – og dersom kristendommen har rett i sin antropologi, er dette alternativet noe alle mennesker dypest sett ønsker å motta. Jeg avslutter derfor med en oppfordring til handling, noe som for min egen del ikke bare er forankret i en generell overbevisning om sannheten i kristendommen, men i en dypt personlig erfaring: For om lag ti år siden, på en nattevakt på Rikshospitalet, ble jeg tilkalt til en av fødestuene. En nyfødt gutt viste seg å være svært alvorlig syk, med underutviklede lunger og store pusteproblemer. Det ble startet gjenopplivning – etter hvert var vi tre leger som desperat for-

søkte å holde liv i barnet. Men tilstanden forverret seg stadig, og etter om lag en time var jeg overbevist om at gutten kom til å dø mellom hendene våre. I erfaringen av å komme til kort – til tross for all vår ekspertise og vårt teknologiske raffinement – fikk jeg en innskytelse: Jeg la hånden på barnets panne og leste velsignelsen, innenat. I samme øyeblikk snudde situasjonen. Pusteproblemene bedret seg, hudfargen ble rosa, gutten kunne etter hvert transporteres til intensivavdelingen der foreldrene fikk hilse på ham for første gang. Men de underutviklede lungene kunne ingen gjøre noe med, og han døde et døgn senere.

Dette var for meg en sjelsettende opplevelse. Den kan selvsagt forstås på ulike måter, teologisk og psykologisk, alt etter hvilke briller man har på. Grunnen til at jeg forteller den her, er fordi den bekrefter betydningen av relasjoner, av det nettverk som binder oss alle til hverandre. Denne gutten (jeg fikk aldri vite navnet) bidro i vesentlig grad til min egen religiøse utvikling, inkludert min konversjon til katolisismen noen år senere. Gjennom sitt svært korte og lidelsesfulle liv – som i det ytre kunne fortone seg uten mening – har han hatt stor betydning for min egen livsvei. Han ga mer til meg enn jeg kunne gi til ham.

For meg er denne erfaringen en oppsiktsvekkende bekreftelse på den kristne lære: Intet liv er meningsløst. Selv det aller korteste, lidende livet kan gis som gave, kan mottas som det, kan etablere en relasjon. Selv en syk, ukjent, nyfødt gutt kan demonstrere at guddommelighet «ikke er å bli omsluttet av det største, men å la seg omslutte av det minste».²²

Eutanasi avskjærer oss fra denne erfaringen, vi kan kanskje si: Det hindrer Guds fremtreden i verden. Derfor kan et drap aldri være barmhjertig. Derfor er det vår alles forpliktelse å arbeide for å erstatte dødens kultur med *evangelium vitae* – livets evangelium.

Vegard Bruun Wyller er professor ved Institutt for klinisk medisin, Universitetet i Oslo, og overlege ved Barne- og ungdomsklinikken, Akershus universitetssykehus.

Noter

- 1 «Dødens kultur» ble en overskrift for mye av kritikken den hellige Johannes Paul II rettet mot det moderne samfunnet, grundig drøftet i hans encykliska *Evangelium Vitae* – om menneskelivets verdi og ukrenkelighet. (St. Olav forlag, Oslo, 1996)
- 2 En grundig gjennomgang av eutanasi-begrepet og beslektede begreper er gitt i Materstvedt L.J., Magelssen M.: «Medical murder in Belgium and the Netherlands», i *Journal of Medical Ethics*, 2016, årgang 42, s. 621-624
- 3 Se Menzel P.T., Chandler-Cramer M.C.: *Advance directives, dementia, and withholding food and water by mouth* (The Hastings Center Report, 2014, årgang 44), s. 23-37
- 4 Se Devolder K.: «Euthanasia for Detainees in Belgium», i *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 2016, årgang 25, s. 384-94
- 5 Se Onwuteaka-Philipsen B.D., Brinkman-Stoppelenburg A., Penning C., de Jong-Krul G.J., van Delden J.J., 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», i *The Lancet*, 2012, årgang 380, s. 908-915
- 6 Generelle motiver for eutanasi er blant annet kartlagt av Pasman H.R., Rurup M.L., Willems D.L., Onwuteaka-Philipsen B.D.: «Concept of unbearable suffering in context of ungranted requests for euthanasia: qualitative interviews with patients and physicians», i *British Medical Journal*, 2009, årgang 339, s. b4362. Funnene samsvarer godt med det man finner når eldre undersøkes spesielt, se: Malpas P.J., Mitchell K., Johnson M.H.: «I wouldn't want to become a nuisance under any circumstance» – a qualitative study of the reasons some healthy older individuals support medical practices that hasten death», i *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 K.A., Wiktorsson S., Duberstein P., Berg A.I., Fässberg M.M., Waern M.: «Reasons for attempted suicide in later life», i *American Journal of Geriatric Psychiatry*, 2015, årgang 23, s. 536-544, og Kjøset I.: «Når eldre tar sitt eget liv – gjør det noe?», i *Tidsskrift for Den norske legeforening*, 2015, årgang 135, s. 346-348
- 7 Se Van Orden K.A., O'Riley A.A., Simning A., Podgorski C., Richardson T.M., Conwell Y.: «Passive Suicide Ideation: An Indicator of Risk Among Older Adults Seeking Aging Services?», i *Gerontologist*, 2014, 8. april [Epub ahead of print]
- 8 Se blant annet Mastertvedt & Magelssen 2016, op.cit., og Devolder 2016, op.cit., for en nærmere utlegging av autonomi-argumentet for eutanasi, og hvordan dette kan kollidere med et krav om rettferdighet.
- 9 En detaljert gjennomgang av Den katolske kirkes holdning til eutanasi er gitt i *Declaration on Euthanasia* (Troselærekongressjonen, 1980)
- 10 Sitatet er fra Chesterton G.K.: *Ortodoksi* (Oslo: St. Olav forlag, 2014), s. 94
- 11 *Bibelen*, Job 7, vers 5 og 15
- 12 *Evangelium vitae*, op.cit., s. 32 ff.
- 13 Se Chan B., Sommerville M.: «Converting the 'right to life' to the 'right to physician-assisted suicide and euthanasia': an analysis of Carter v Canada (Attorney General), Supreme Court of Canada», i *Medical Law Review*, 2016, årgang 24, s. 143-175
- 14 Hardwig J.: *Is there a duty to die?* (The Hastings Center Report, 1997, årgang 27), s. 34-42
- 15 En grundig gjennomgang av sammenhengen mellom sosial integrasjon og helse er gitt i Berkman L.F., Glass T., Brisette L., Seeman T.E.: «From social integration to health: Durkheim in the new millennium», i *Social Science in Medicine*, 2000, årgang 51, s. 843-857
- 16 Dette perspektivet går som en ledetråd i Ratzinger, J.: *Innføring i kristendommen* (St. Olav forlag, 1993)
- 17 Ibid., s. 265
- 18 Pave Frans har ved flere anledninger berørt dette perspektivet, se for eksempel en tale fra den apostoliske reisen til Argentina i anledning den 28. Verdensungdomsdagen, 25. juli 2013
- 19 Jan Grue: *Dødens triumf* (Morgenbladet, 26. august 2016)
- 20 Ibid.
- 21 *Evangelium vitae*, op. cit.
- 22 *Innføring i kristendommen*, op.cit., s. 114



Usikkerhet og svakhet
er som dører
der Guds kraft får slippe inn.
Flykt ikke fra usikkerheten,
forsøk ikke å ha alle svarene.
Om du gjør det, risikerer du å vende deg bort fra Gud,
som leder deg inn til sitt rike.

Jean Vanier
The Broken Body



Hugo Simbergs «Såret engel» (1903)

Tre stemmer om det barmhjertige møte

Segl har utfordret tre erfarne sjelesørgere til å si noe personlig om det barmhjertige møte. Her er hva de deler.

Kjell Arnold Nyhus

Jeg elsker den engelen

Det skjedde på Deichmanske bibliotek mens jeg på måfå bladde i en kunstbok som lå oppslått på et stort bord. Jeg ble stående og stirre på bildet. Det satte seg i magen, eller kanskje var det mer i hjertet. Jeg var tjuetre år og eide fortsatt noe av ungdommens inntryksømheter.

STE «Er det dette jeg holder på med?» var min første innskytelse, «er det jeg som bærer troen?» En frykt jog gjennom meg. Jeg gjorde en liten bevegelse med skuldrene, som for å riste av meg et kryptende insekt, bladde videre, men bladde ganske snart tilbake. Jeg tenkte: «Så tungt de bærer.» Jeg fortsatte å stirre på bildet, sank inn i det. Jeg så det blodige såret gjennom vingen og tenkte: «Noen har jo skutt den! Gudløse mennesker skyter ned det hellige. Eller gode jegere som uten skånsel får bevingede skjønne løgner til å falle?» Jeg bladde meg vekk nok en gang og stanset ikke før jeg ble stanset av Munchs *Den gule tømmerstokken*. En strofe fra et av Rolf Jacobsens dikt var som klistret på den gylne stokken:

For det er en stor fred i tømmeret
og et stort lys i det
som kan skinne langt inn i kveldene.

Jeg kjente det i kroppen, hvor lett jeg ble ved tanken på furutrær med bronsearmene mot himmelen. Trær jeg kunne lene meg mot, trær med røttene dypt nede i mørket, fulle av groe og håp.

Jeg tok med meg boka bort til en kopimaskin. For å unngå å brette kopien av bildet, la jeg den inn i den store og tjukke *Biblia Hebraica* som lå i sekken. «Jeg elsker den engelen», tenkte jeg idet jeg forlot biblioteket og kom ut i den dunkle sommerkvelden.

Noen dager etter dette satt jeg på lesesalen på Menighetsfakultetet og kikket på studentene rundt meg, krummet over bøkene sine. Jeg dro den hebraiske bibelen opp av sekken, men ikke for å tyde tegn på skriftruller fra det mytiske og henfarne Judea. Jeg trakk kopi-bildet ut fra sitt gjemsted blant bibelske profeter og la straks merke til de hvite blomstene som engelen knapt hadde krefter til å holde på, og landskapet goldt og ugjestmildt i bakgrunnen. Det hadde jeg ikke sett tidligere. Heller ikke slepet av engelens kappe som sop-

te i bakken. Det stakk i meg, og en varme spredde seg rundt stikket. «Noen kan se meg», tenkte jeg og gikk ut av lesesalen, ned trappa i foajeen, uten å feste blikket på venner og kjente som strømmet forbi. Jeg gikk ut i sola og nedover mot Majorstua for å forstyrre meg selv, kvitte meg med en følelse jeg ikke rommet, en tanke jeg ikke kunne si høyt. Jeg vek unna de andre, jeg vek unna meg selv. For det jeg hadde sett, for det jeg hadde følt. På grunn av engelen. En sår engel, en engel med skitt i slepet. Engelen inni meg.

Jeg husker ikke lenger hva jeg gjorde. Antakelig fant jeg et billig spisested, kjøpte en avis, kanskje en øl også – skjønt det var det ikke ofte jeg gjorde den gang – leste overskrifter, fotball og tabeller ned til 3. divisjon. Men jeg vet jeg gikk tilbake på lesesalen, tok bildet fram på nytt og skrev noen patetiske og ikke lite selvsggerende linjer om «sjelen» i en sånn skrivebok med spiral i ryggen. Noen måneder seinere reiv jeg arkene på langs og på tvers flere ganger før jeg kastet dem. Synet av de rufsete papirstrimlene som hang igjen i spiralen, skulle resten av året pirke i skamfølelsen min: «Du selvhenførte narr, som tror du har et lys inni deg!»

Når jeg sitter og skriver dette, har det gått 41 år. Et lite trykk av maleriet *Såret engel*, av finnen Hugo Simberg, henger på kjøleskapet vårt ved hjelp av en magnet. I dag skammer jeg meg ikke mer enn at jeg tør si hva jeg tenkte og hjelpeløst forsøkte å skrive ned den gang. Jeg skammer meg ikke over min utilstrekkelighet, heller ikke over mine synder når det kommer til stykket, men over engelen. En slags forlegenhet heftet ved selve lyset. Lyset inni meg, lengselen etter det rene. Jeg er Guds barn. Jeg er skapt for å åpenbare Guds bilde, hans herlighet. Alle er det. Om jeg forsøker å fri meg fra skamfølelsen, gjør jeg det kanskje lettere for andre å la deres lys skinne? Kanskje lyset i oss skremmer oss like mye som mørket? Vi skal være barmhjertige mot oss selv, heter det – å, ja. Ikke bare mot den utilstrekkelige og feilbarlige «naturen», men mot den skjøre og skjønne higen. For den er

så lett å latterliggjøre, så hjemløs og ringeaktet på børs og torg.

Jeg tok en gang med meg *Såret engel* til en av samtalegruppene jeg har i Hamar fengsel. Alle fikk sin lille kopi. Samtalen spant rundt tanker og følelser knyttet til bildet, men uten helt å svare til de forventningene jeg hadde bygd opp. Da samtalen var over, sa jeg de kunne ta med seg kopien. Vi reiste oss, tok pappkrusene og gikk. Men da jeg snudde meg for å se om jeg hadde glemt noe, så jeg mange kopier ligge igjen på bordet. Noen dager seinere var jeg innom cella til «Chris». Jeg satte meg på sengebrusken, kikket opp på korktavla – som er fast inventar på alle celler – og så rett på *Såret engel*, omkranset av brev og bilder av kjæresten hans. Nysgjerrigheten tok overhånd.

– Så pen jenta di er ... Jeg ser du har hengt opp bildet vi snakket om i gruppa?

– Syns det var fint.

– Fint?

– Ja, at det er noen som bryr seg om engler, trur på det gode, liksom.

– Gjør du?

– Noen ganger.

Han stanset et øyeblikk, så på meg som for å forsikre seg om at jeg hørte etter, og fortsatte:

– Når jeg besøker fatter'n. Han er på sykehjem nå. Han pleide å slå meg. Vi er litt like, fatter'n og jeg.

Og jeg kjente en varme spre seg rundt stikket som aldri gror.

Kjell Arnold Nyhus (f. 1952) er fengselsprest, forfatter og tidligere sogneprest i Den norske kirke. Han er gift og har fire barn.

«Om Guds barmhjertighet vil jeg synge i evighet»

Så langt tilbake jeg kan huske, har jeg i alle faser av livet mitt sett det som skjedde på korset, som et uttrykk for Guds kjærlighet og barmhjertighet – og symbolet kors som et livstre som det nye livet spirer fra.

STE Jesu utstrakte armer var for meg forsikringen om
GL at den Korsfestede og Oppstandne omfatter meg og alle troende og trekker oss til sitt guddommelige hjerte. Når jeg som barn betraktet det store korset i kirken i landsbyen min, følte jeg meg alltid trygg. Jeg visste allerede som liten pike at han hadde lagt sin hånd på min skulder, og jeg hadde ikke noe inderligere ønske enn å følge ham og gi mitt liv helt og fullt i barmhjertighetens tjeneste.

Første gang jeg snakket om mitt kall, var på min første skoledag. En nabokone spurte hva jeg ville bli senere. «Nonne», svarte jeg uten å nøle, «jeg skal kjøpe en traktor med tilhenger og kjøre med den til Afrika, der jeg skal samle sammen de fattige og foreldreløse barna og ta meg av dem». Svaret høstet mye latter, bare foreldrene mine ble skremt, og jeg husker den dag i dag at far sa til mor: «Gertrud, barnet vårt har en livlig fantasi.»

Om Guds barmhjertighet vil jeg synge

Tolv år gammel leste jeg i en bok av den franske dominikanerpater Josef Lataste at dominikanerordenen hadde som formål å preke om Guds barmhjertighet både i ord og gjerning. Han hadde grunnlagt en dominikansk søsterkongregasjon, Bethanien, som tok seg av de såkalt «falne kvinner» som havnet i fengsel, og åpnet opp for en fullstendig rehabilitering etter en tid med bot og soning og en oppriktig omvendelse. Dette talte sterkt til meg. Var ikke disse fattigste berøvet friheten, låst inn bak murer og piggråd, bak ubarmhjertige porter som nesten aldri åpnes? Var de ikke underlagt den fryktelige stillheten og ensomheten, alle forskriftene og befalingene, vaktene som dag og natt måtte adlydes? Led de ikke under all forsakelse, og især under atskilthet fra familie og venner? Forble de ikke ofte foraktet av verden livet ut og også etter soningen fratatt muligheten til å begynne med blanke ark?

Da jeg 21 år gammel trådte inn i dominikanerordenen, valgte jeg som mitt livsmotto «Om Guds barmhjertighet vil jeg synge i evighet», og etter nesten 50 års ordensliv står det fremdeles inngravert i ringen min. Det er like aktuelt for meg den dag i dag.

Livets skole

Men før jeg begynte å preke til andre om Guds barmhjertighet, skulle jeg gå noen semestre i livets skole. Det begynte med at jeg i ungdommen ble «disippel» av Dorothee Sölle, den første tyske, lutherske, kvinnelige prest, som hver uke inviterte studentene til Antoniterkirken i Köln, til den såkalt politiske nattbønnen.

Vi, den berømte sekstiåttergenerasjonen, var nesten imot alt og alle. Demonstrasjon og opprør var hovedprogrammet, det eneste vi aksepterte var den såkalte frigjøringssteologien. I denne tiden trakk jeg meg bort fra korset. Mine jevnlige, fortrolige samtaler og møter med Jesus var fortid. I stedet begynte jeg å lese og utdype Sartre og Camus. Jeg fant svaret på alle spørsmålene mine i den franske eksistensialisme. Alt var absurd!

En dag under en ferietur gikk jeg inn i et klosterkapell og satte meg stille på bakerste benk. På veggen hang et Maria-ikon, og under sto det skrevet: «Hva Hansier, gjør det!» (Joh 2,5). Denne setningen utløste en kamp i meg. Kallet, som jeg i denne perioden av livet mitt ikke ville ha, meldte seg med ny kraft. Jeg ble revet i to retninger. Siden jeg var dypt ulykkelig, oppsøkte jeg etterhvert en ungdomsprest og fortalte ham at jeg ikke lenger kunne tro og for lengst hadde sluttet å be. Men da jeg tok fram lommestørkleet for å tørke tårene som rant, falt rosenkransen min på gulvet og avslørte meg.

Etter en drøy time med samtale og skriftemål tok presten ordet. Jeg hadde sikkert aldri tidligere tryglet og bedt så inderlig til Gud som nå, mente han, og siden jeg hele dagen i hemmelighet hadde holdt rundt rosenkransen i lommen min, ville Maria vise meg veien videre. Plutselig var det bare varme i meg. Den sanne omvendelsen

begynte med å ta imot Guds kjærlighets uuttømmelige rikdom og med å tillate Gud selv å handle i og gjennom meg – jeg kunne gi avkall på min usle, fattige kjærlighet og ta imot ham som er selve Kjærligheten.

Plutselig kunne jeg kutte ut formuleringer som «jeg må», «jeg skal». *Porten ble åpnet, og jeg kunne gå fra lov til kjærlighet.*

Jeg forsto den gang, under korset, at vi helt i dypet av oss selv må erfare vår egen *armhjertighet* (jf. latin *misericors*) for å kunne bli *varmhjertede* mennesker – og for å kunne forkynne Guds barmhjertighet til andre.

Plutselig fant jeg veien tilbake, og denne gangen kunne jeg knele ned under korset og bare si: «*Fiat voluntas tua!*» Din vilje skje!

Mine gatebarn

Jeg var 21 år da jeg kom til klosteret. Å forlate foreldrene mine ble et vanskelig valg. Far hadde sagt at hvis jeg forlot hjemmet for å bli nonne, skulle jeg være død for ham! Jeg hadde intet valg. Kallet var for sterkt. Jeg valgte å ta opp mitt kors og følge Herren.

Siden var jeg i kloster for å gi livet mitt til de såkalt «falne kvinner». Men mine overordnede var overbevist om at jeg som kom fra ungdomsarbeidet, hadde en spesiell karisma til å omgås vanskelige ungdommer. Derved ble jeg mor til 25 ungdommer som var sviktet av foreldrene sine eller hadde havnet på gaten. Jeg skulle prøve dette i maks fem år i lydighet, men etterhvert ble det etter egen vilje 23 år som mor for «gatebarna mine».

Når jeg tenker tilbake på tiden min i apostolisk tjeneste i dominikanerordenen, må jeg si at barmhjertighet er mer enn sosial handling. Derfor ble jeg svært lykkelig da pave Frans utropte barmhjertighetens hellige år. Når vi øver barmhjertighet i legemlig og åndelig virke, åpner vi vårt blikk mot Gud. Pave Frans understreker denne dimensjonen i *Evangelii Gaudium* (272):

Når vi (...) lever «mystikken» det er å nærme seg de andre og å ville deres beste, utvider vi vårt indre for å ta imot Herrens vakreste gaver. Hver gang vi møter et menneske med kjærlighet, blir vi i stand til å oppdage noe nytt om Gud. Hver gang vi åpner våre øyne for å anerkjenne den andre, blir vår tro opplyst slik at vi kan kjenne Gud.

Å la seg berøre

Dessverre er begrepet «barmhjertighet» i ferd med å forsvinne ut av ordforrådet vårt. I Det gamle testamentet er det barmhjertighet som kjennetegner Gud: «Barmhjertig og nådig er Herren, langmodig og rik på miskunn» (Sal 103,8).

Barmhjertighet, ikke offer, ikke formell kirkelighet, ikke sporadisk veldedighet, ikke en slant til en tigger – ikke deltagende, men *med-lidende*. Det hebraiske ordet *rachum* ('barmhjertig') er i slekt med *rechem* ('morsskjød'). Barmhjertighet er en holdning som ømt omslutter menneskene som den bergende morskjærlighet.

For meg personlig kom et møte med Mor Teresa til å prege livet mitt med de ungdommene som var blitt meg betrodd. I en samtale oppfordret hun oss til å gjenkjenne Kristus i alle mennesker, også – og nettopp – i de fattige, de usympatiske, de som har falt gjennom det såkalt sosiale nettverket.

Hvor begynner Jesu barmhjertighet? Med handling, med å sette noe i gang? Nei, i Bibelen leser vi at Jesus «så utover folkemengden» og ble «grepet av en hjertens medynk» (Matt 9,36).

Å se den andre, det å la seg berøre, bevege, å leve seg inn i den andres situasjon, ligger forut for handlingen og gir oss også mulighet til å reflektere over den *nød-vendende* handlingen.

Vi må ikke forhaste oss, og vi må bestandig oppøve oss i stadig bedre dømmekraft.

Vi må se den andre og spørre oss selv: Hvordan ønsker vi å bli møtt? Alle «barna» mine hadde store traumatiske opplevelser og dype sår som de fleste omkring opplevde som feil og mangler. Det var fort gjort å sette merkelapper på dem med en «diagnose», uten å se de kompliserte årsakene bak adferdsvanskene.

Jeg har selv fått erfare at manges bærer blir lettere når vi lar barmhjertighetens kraft gi oss styrke til å bære vår neste. Det krever tålmodighet, først og fremst med meg selv. Men det krever også en holdning som alltid er bevisst at min neste er enestående og like mye verdt som meg. Vi må aldri glemme at vi alle er skapt i Guds bilde og er kalt til å fremelske dette bildet i hverandre.

Sr. Hildegard Koch av Barmhjertigheten OP tilhører Lunden kloster. Hun trådte inn i dominikanerordenen i 1967 i Tyskland, hvor hun i 23 år var leder av et bofelleskap i en barnelandsby utenfor Köln.

Leif Gunnar Engedal

Er du pilegrim?

Det handler om ansiktet. Om noe ordløst som åpner seg. Jeg liker å kalle det «ansiktets lys». Det merkes at noe dypt i sjelen får form. En varsom bevegelse og stillheten i små ord.



Det har skapelsens krefter i seg.

Hvordan kunne det skje?

Jeg vet ikke. Jeg vet bare at det skjedde. Og at det var fylt av barmhjertighet. Gjennomlyst av hverdagens ro og det stillferdige lyset i hennes ansikt.

Jeg vil fortelle om det som hendte. Et møte mellom to mennesker i utkanten av et norsk gårdstun. Noen få små ord og et glass vann. I grunnen var det alt. Men så var det altså så mye mer.



Det har seg slik at jeg for en tid tilbake gjorde et lite forskningsprosjekt. Jeg intervjuet ti fanger i norske fengsler som gikk pilegrimsvandring til Nidaros. Å lytte til det de innsatte fortalte om vandringen, satte spor. Sterke fortellinger og kloke refleksjoner. Mennesker med krevende livserfaringer møtte andre virkeligheter enn det livet bak murene kunne romme.

Det er én av fortellingene jeg fikk høre, som jeg vil gi videre. Han som fortalte den, gjorde dypt inntrykk. På sin stillferdige måte viser fortellingen hva som kan stå på spill i våre møter med hverandre. Hvordan små ord og enkle handlinger kan bli bærere av dyp mening.

For å få tak i fortellingens betydning er det nødvendig å si noe om den erfaringskonteksten den springer ut av. Den innsatte la selv vekt på dette. Både form og innhold i det som følger, gjengir i hovedsak den innsattes egne ord og følger dramaturgien i hans fortelling slik jeg hørte den. Jeg skriver derfor i første person entall, selv om gjengivelsen ikke på alle punkter er ordrett. Her er det han fortalte:

Overvåkerens vaksomme blikk

Når du tilbringer år i fengsel, blir du godt vant med vaksomme og kritiske blikk. Du ses overalt som det du er: en kriminell, en fange, kan-

skje en som er farlig. Derfor er du sperret inne. Cellene er trange, vinduene små. Du blir passet på døgnet rundt. Du kan ikke bevege deg fritt. Dører låses opp foran deg og igjen bak deg. Og overalt blir du observert og overvåket med mistenksomme blikk.

Jeg merket tidlig at dette gjorde noe med meg. Du blir kritisk og vaksom overfor andre. Men kanskje ennå viktigere: Det skjer noe med hvordan du ser på deg selv. Det mistenksomme og kritiske blikket du blir sett med, går liksom inn i deg og blir ditt eget blikk på deg sjøl. Du blir den du blir sett som. Identiteten din blir farga av dem du har rundt deg.

Men så skjedde det altså en dag. Vi hadde venta på det lenge: Dørene låses opp, og den innelåste kriminelle fangen går ut i det fri. En utrolig opplevelse. Verden er helt forandret. Det låses ikke dører og skramles ikke med nøkler. Dagene strekker seg ut foran deg. Rommet er åpent og fritt. Kroppen bader i lys og frisk luft. Og langt der framme venter Nidarosdomen. Da kan gode ting skje. Og det gjorde det for meg.

Å bli sett med et annet blikk

Den var godt vær den dagen det skjedde. Jeg følte meg sprek og i god form. Derfor gikk jeg aleine ei god stund, et godt stykke foran de andre. Etter hvert kom jeg til et fint sted i utkanten av et gammelt gårdstun der pilegrimsleden gikk rett forbi. Det var på tide å sette seg ned, ta av sekken og vente på de andre.

Så der satt jeg i grøftekantene på pilegrimsleden.

I utkanten av et gammelt norsk gårdstun.

Da kom dama på gården ut av huset. Blikket hennes gikk min vei, og hun så noe som

hun antakelig hadde sett utallige ganger: en sekk oppetter skigarden og en pilegrim som pustet ut i grøftekantene. Jeg så at hun smilte, og så kom hun bortover til der jeg satt. Jeg tenkte: Nå gjelder det å holde tunga rett i munnen så jeg ikke sier noe som kan avsløre hvem jeg er og hvor jeg kommer fra.

Hun så på meg.

Et åpent, vennlig ansikt.

Og så kom spørsmålet ganske stille og alminnelig:

– Er du pilegrim?

Et øyeblikk tenkte jeg: Hva sier jeg nå? Jeg merket at mistenksomme blikk og kritiske stemmer inni meg rørte på seg. En kriminell. En taper. En avviker.

Det ble stille et øyeblikk. Men så hører jeg altså meg selv si med rimelig rolig stemme:

– Ja. Jeg er pilegrim.

På en måte var det ganske udramatisk. Men inni meg var uroen stor. Jeg kjente det i magen. Aldri før hadde det skjedd, og aldri hadde jeg trodd at det skulle komme til å skje: at jeg med min historie, ansikt til ansikt med et annet menneske, rolig og ende fram skulle si: Ja, jeg er pilegrim. Jeg er nokså vant med å lyve og bedra. Men dette var jo faktisk sant! Eller?

Å få vann for tørsten

Da kom neste spørsmål.

Med samme åpne blikk og roen i stemmen:

– Hvor kommer du fra?

Jeg svarte hvor jeg kom fra (ikke fengselet, men stedsnavnet) og at jeg fulgte pilegrimsleden mot Nidaros. Hun nikket:

– Du er kanskje tørst? Det er varmt i dag. Jeg kan hente et glass kaldt vann til deg hvis du vil. Vi har så godt vann her på gården!

Jeg nikket og sa takk. Og hun kom med vann. Et stort glass. Kaldt, godt vann rett fra kilden. Og en tørst pilegrim drakk – og kjente at mer enn vann rant inn i kropp og sjel.

Hun tok imot glasset:

– God reise videre. Det er godt det finnes pilegrimer.

Og så gikk hun inn igjen og fortsatte vel med sitt.

Et møte med barmhjertighet

De andre kom rett etterpå. Men jeg kjente at jeg trengte tid for meg selv. Noe var satt i bevegelse inni meg. Derfor fortsatte jeg aleine ei god stund.

Sett utenfra hadde ingenting oppsiktsvekkende skjedd. Tvert imot. Møtet med gardskona var helt alminnelig og hverdagslig. Men når du er vant med stengte dører og vaktsumme blikk år ut og år inn, blir bildet nokså annerledes. Det skjedde noe ved det gårdstunet. Noe nytt åpnet seg inni meg. Jeg har tenkt mye på det og tror jeg vil kalle det barmhjertighet.

Den rolige, jordnære dama. Blikket hennes. Ansiktet som lystet. Den usentimentale tonen, spørsmålene: Hvem er du? Hvor kommer du fra? Er du tørst? God reise videre.

Og jeg som svarte: Ja, jeg er pilegrim. Ja, jeg er tørst.



Vi snakket sammen etterpå. Han uttrykte forundring over at hendelsen kunne stå så klart i minnet etter mange uker. Det er særlig blikket han ble møtt med som sitter i, sammen med smaken av det kalde vannet og tonen i ordene som fulgte. Slik omtrent sa han det:

Jeg ble sett med et helt annet blikk. Det var åpent og tillitsfullt. Hun så et menneske. Hun snakket med en pilegrim. Hun så ingen kriminell. Hun ønsket meg alt godt. Og jeg kjente at det tente et slags håp: Kanskje finnes det noen der ute som ser at jeg er tørst? Noen som ikke skygger unna, men som ser meg og slår følge et stykke på veien?

En utfordrende fortelling. En vakker scene fra utkanten i et gammelt gårdstun. Historien taler for seg. Men jeg trenger å bli minnet om dette:

Uten «kloke gårdsconer» av begge kjønn krymper livet, og fellesskap går til grunne. Over alt roper livets gavmilde giver etter mennesker som våger å se. Kvinner og menn som «skrår over gårdstunet» når de ser en fremmed. Som ikke lukker seg inne i seg og sitt, men åpner seg for den andre.

Og vi kan være helt sikre: Rett som det er sitter det en fremmed i utkanten av vårt livs gårdstun. Kanskje en som er såret av mistenksomme blikk. En som er holdt utenfor fellesskapet. En flyktning eller asylsøker. En som bærer tunge, usynlige byrder. En som ikke vet om han er pilegrim og tør å tro. Norsk virkelighet anno 2016 er ingen idyll.

Og det er her det gjelder: å våge å se det du ser. Å våge å høre det du hører. Å gi stemme til den som ingen stemme har. Å våge å ta stilling og la handling følge ord. Og ikke minst: hente kaldt vann for tørsten. For det finnes mye «tørst» og mange som leter etter vann. Og lyden av disse ordene når oss: Jeg var tørst, og dere ga meg drikke. Jeg var fremmed, og dere tok imot meg. Jeg var i fengsel, og dere besøkte meg.

Barmhjertighet og sårbarhet

Kanskje er det så enkelt: at ditt blikk, din oppmerksomhet, dine lavmælte ord og dine hverdagslige handlinger kan gjøre en forskjell. Det dreier seg sjelden om spektakulære og oppsiktsvekkende hendelser. Godheten og barmhjertigheten skjuler seg ofte i det alminnelige. Det er det alle gårdskoner som skrår over tunet, har forstått.

Leif Gunnar Engedal (f. 1947) er professor emeritus ved Det teologiske Menighetsfakultet i Oslo og tidligere leder av Institutt for Sjelesorg, Modum Bad.



Vi har alle en hemmelig lengsel etter å bli sett på som helgener, helter, martyrer. Vi er redde for å være barn, for å være oss selv.

Jean Vanier
Community and Growth



Tormod Kleiven

«Bli forlikt med din bror»

Om å tilgi og forsone seg med sin neste og med seg selv

Tilgivelse og forsoning er innholdsmettede begreper og fundamentord i den kristne tro. De vitner om en grunntone av det gode livet både med seg selv, med hverandre og med Gud. Samtidig vet vi at tilgivelse også kan presenteres slik at den krenkede opplever seg ytterligere tråkket på, og at den skyldige blir fritatt fra ansvarlighet for sine handlinger. Hvordan kan vi forstå tilgivelse og forsoning ut fra en kristen livsforståelse?

STE Jesu siste ord til sine disipler er beskrivelsen av en **GJL** ny virkelighet. Hans død og oppstandelse gjorde at de i Jesu navn kunne forkynne «omvendelse og tilgivelse for syndene» (Luk 24,46). Paulus skriver at «Kristus forsonte oss med seg selv og ga oss forsoningens tjeneste» (2 Kor 5,18). Guds tilgivelse og forsoningens mulighet er for alle, og vi har fått i oppdrag å formidle det til alle mennesker. Det er samtidig et nært forhold mellom Guds tilgivelse av oss mennesker og tilgivelse og forsoning mellom mennesker. Herrens bønn fastholder denne sammenhengen når vi ber «tilgi oss vår skyld slik som vi tilgir våre skyldnere» (Matt 5,12).

Tilgivelse og forsoning er begreper som er nært knyttet til hverandre, men ikke identiske. Teologiprofessoren Paul Leer-Salvesen skriver: «... tilgivelsen fører ikke alltid til forsoning, men forsoning forutsetter tilgivelse» (2009, 12). Tilgivelse mellom mennesker baserer seg på en avsender og en mottaker. Avsenderen har tilgitt det vonde. Mottaker kan imidlertid være forhindret fra å ta

imot tilgivelsen, eller ikke anse seg som skyldig eller ansvarlig fordi han eller hun sitter med en annen virkelighetsforståelse. Tilgivelsen kan være en realitet, men det er likevel ikke grunnlag for forsoning. På samme måten er det med Guds tilgivelse. Når mennesket avviser behovet for hans tilgivelse, er heller ikke en forsoning mellom mennesket og Gud mulig.

Jeg har i tjue år arbeidet med temaet *seksuelle krenkelser* i kirkelig sammenheng. Jeg har møtt mange som har blitt tråkket på ved å ha blitt utsatt for seksuelle krenkelser av tillitspersoner i kirken. Jeg har også snakket med mange av disse tillitspersonene, og de fleste har i all hovedsak erkjent de faktiske handlingene. Samtidig har de ofte i begrenset grad innsett hvilke sår krenkelsene har skapt hos den krenkede, og også gitt den andre en del av ansvaret for at det skjedde. Spørsmålet om tilgivelse har blitt tatt opp av begge parter. For den krenkede har det ofte blitt oppfattet som et problem og ekstrabelastning fordi andre (og ofte også en selv) forventer at

en skal tilgi. For den som har krenket et medmenneske, har tilgivelse dels blitt beskrevet som en løsning, dels som en forpliktelse den andre har.

Det gode kan misbrukes til å gjøre det onde. Slik kan også tilgivelse bli misbrukt slik at den blir en ny krenkelse av den krenkede. Hele vår kirkes arbeid er basert på tillit til at vi tar vare på barn, unge og mennesker som oppsøker oss for å dele sin sårbarhet. Det er nettopp denne gode tilliten som misbrukes når relasjonen eksempelvis seksualiseres og intimitetsgrenser brytes. Tillitspersonen i relasjonen påfører samtidig den sårbare en virkelighetsforståelse av å være medansvarlig og dermed bærer av skyld og skam over det som har skjedd. Misbruk av tilgivelse og forsoning gjennom denne typen historier har vært mitt utgangspunkt for å fordype meg i hva en sann og sunn tilgivelse og forsoning mellom mennesker består i.

Refleksjoner over en historie

Han tok hånda over bordet og sa: «Tilgi meg.» Så sa jeg ja. Og dermed mente han at alt var borte vekk og ferdig i glemselens hav ... Når noen ber om tilgivelse, så har jo ikke jeg noe annet å si enn «ja, jeg tilgir deg». Men jeg er enig i at det var for lettvint for ham. Han tok det ikke innover seg.¹

Hun hadde fortalt mannen som hadde krenket henne, hva dette hadde gjort med henne. Han hadde bedt om tilgivelse, og hun anså det som en kristenplikt å tilgi ham. Hun visste samtidig at hennes tilgivelse oppfattet han først og fremst som en garanti for at hendelsene ikke lenger ville true hans tillitsposisjon. Tilgivelsen betød at andre ikke ville få vite om det som hadde skjedd. Hun satt fortsatt igjen med en sterk opplevelse av ansvar og skyld, og hun skammet seg over det som hadde skjedd. Denne opplevelsen ville hun fortsatt bære med uformin-

sket styrke. Hun kunne ikke tilgi seg selv det som hadde skjedd.

Tilgivelse er her beskrevet som en byttehandel. Den skyldige hadde misbrukt sin tillitsposisjon i møte med denne kvinnen. Tilgivelse innebar for ham at han kunne gå videre uten at det hadde konsekvenser for hans tillitsposisjon som kristen leder. Forsoning ble forstått som en enighet om at det som hadde skjedd, skulle det ties om. For henne ble det en bekreftelse på at hun skulle bære på ansvaret for hans krenkelser og den skyld og skam som krenkelsen hadde påført henne. Hun sa ja til å tilgi ham – men hun kunne ikke tilgi seg selv.

Etter min mening er dette ikke en historie om tilgivelse og forsoning, men om hvordan tilgivelse og forsoning kan misbrukes slik at det gode brukes til det onde. Denne artikkelen er en refleksjon over hva som kjenner seg tilgivelse og forsoning i møte med det uavklarte mellom mennesker og i eget liv – sett i lys av en kristen livsforståelse. Tilnærmingen er preget av møter med mennesker hvor tilgivelse og forsoning er blitt anvendt til å fastholde den sterkes maktposisjon i stedet for å gi frihet og oppreisning til den svake, degraderte og krenkede part.

Faglige perspektiver på tilgivelse og forsoning

«En verken kan eller skal prøve seg på uttømmende definisjoner av hva tilgivelse er», skriver Paul Leer-Salvesen (Hammerlin og Leer-Salvesen 2014, 159). Det er sant. Og samtidig har tilgivelse og forsoning et intuitivt kjennetegn; det forandrer posisjoner til det vonde både i eget liv og i forholdet til medmennesket. Derfor er det motsatte resultatet, at tilgivelsen opprettholder *status quo* i eget og andres liv, et av de viktigste kjennetegn på at tilgivelsens innhold misbrukes.

Det språklige innholdet når ordet «tilgivelse» blir oversatt i NT, er knyttet til to greske ord. I evangeliene brukes ordet *afiêmi*, som kan oversettes med «å la noe fare».² Det peker på tilgivelsens resultat. I den paulinske

brevlitteraturen anvendes *charizomai*, som betyr «å være sjenerøs». Det understreker hvilken posisjon den som tilgir, inntar overfor den som er skyldig.³

Tilgivelse og forsoning behandles innenfor blant annet faglige disipliner som teologi, psykologi og filosofi, og det finnes mange definisjoner på tilgivelse. En måte å systematisere disse ulike tilnærmingene på, er ved hjelp av følgende tre kategorier:⁴

Mellommenneskelig tilgivelse sett i lys av Guds tilgivelse (teologisk fokus): Tilgivelse beskrives her ut fra innholdet i Guds tilgivelse og sett i lys av Jesu Kristi forsoningsverk. Perspektivet er teologisk og reflektert ut fra Guds åpenbaring gjennom Bibelen. Det understreker og underbygger tilgivelse som et under basert på ubetinget kjærlighet (Gamlund, 2009; de Lange, 2004; Holloway, 2002; Bash, 2009), og som et kjennetegn ved det kristne fellesskapet forankret i Guds omsluttende omsorg (Jones, 1995). Når sentrale deler av den oppbyggelige litteraturen knytter forbindelseslinje mellom Guds tilgivelse og den mellommenneskelige tilgivelsen, blir tilgivelse av ens neste beskrevet som et premiss for å motta Guds tilgivelse. Dermed blir også den mellommenneskelige tilgivelsen oppfattet som en forutsetning for tilhørighet i det kristne fellesskapet (Kleiven, 2011⁵; Luther, 1952, 158). Tilgivelsen blir en kristenplikt.

Tilgivelsens plass og funksjon i menneskets liv (intrapyskisk fokus): Dette perspektivet har fokus på det enkelte menneske som vil eller ikke vil, kan eller ikke kan tilgi et medmenneske. Perspektivet er basert på psykologien som fagfelt og til dels kombinert med en refleksjon over teologisk antropologi. Tilnærmingen har et individualistisk preg; hvordan kan mennesket komme til rette med det onde i sitt eget liv gjennom forståelsen og anvendelsen av tilgivelsen (Worthington, 2006; Enright, 2001; Bråkenhielm, 1987)? Det betyr at en også behandler

spørsmålet om hva som er premisser for å kunne tilgi seg selv og forsone seg med det som har skjedd i eget liv. Tilgivelse blir da ofte beskrevet som et middel for å bli fri fra hat og bitterhet.

Tilgivelse mellom mennesker (relasjonelt fokus): Sentralt i dette perspektivet står anvendelsen av tilgivelse i forholdet mellom mennesker som søker avklaring. Forutsetninger i form av avklaring av virkelighetsforståelse og vilje til å møtes for å skape forsoning er med andre ord sentrale elementer i denne tilnærmingen. I dette ligger også et fokus på at forsoningsarbeid er mer enn et oppgjør med faktiske handlinger. Det påvirker også forståelsen av hverandre som medmennesker mer generelt (Rusbult et.al., 2005; Armour og Umbreit, 2005; Leer-Salvesen, 2009, 120; Henriksen, 2008, 208). Denne tilnærmingen drøfter premisser for tilgivelse og forsoning blant annet knyttet til avklaring av maktforholdet i

relasjonen og forholdet til ansvar, skyld og skam som grunnlag for forsoning (Kleiven, 2010; Horsfield, 2002; Thurffjell 2003, 53; de Gruchy, 2002, 177).



Derfor er det motsatte resultatet, at tilgivelsen opprettholder *status quo* i eget og andres liv, et av de viktigste kjennetegn på at tilgivelsens innhold misbrukes.

Tilgitt av Gud – å tilgi som Gud

Alle de tre kategoriene representerer perspektiver som er nødvendige for å komme til rette med innholdet i tilgivelse og forsoning. Ut fra en kristen livsforståelse er det likevel avgjørende å ta utgangspunkt i Guds tilgivelse som et grunnlag for å forstå tilgivelse mellom mennesker.

Jesu lignelse om tilgivelse understreker at hans tilgivelse av oss skal ha betydning for hvordan vi forholder oss til hverandre (Matt 18,21–35). Jesus aksentuerer også sammenhengen mellom Guds tilgivelse og den mellommenneskelige tilgivelsen i forlengelsen av at han lærer oss å be (Matt 6,14). Vi er kalt til å tilgi slik Gud tilgir oss. Derfor er det viktig å spørre hva det er å tilgi som Gud.

Guds tilgivelse av mennesket er essensen i den kristne tro og bekjennelse. Vi sier at Gud tilgir uten betingelser. Det er sant, men ikke fordi Guds tilgivelse er betingelsesløs. Når Gud tilgir uten betingelser, er det fordi han selv har oppfylt alle betingelsene. Dét er det guddommelige ved Guds tilgivelse, og her går det et skille mellom Guds og menneskers tilgivelse – fordi mennesket ikke er som Gud. Vi skal imidlertid ta med oss Guds betingelser for å avklare hva som er premisser for å snakke om en sann tilgivelse mellom mennesker. Jeg vil spesielt trekke fram to betingelser knyttet til Guds tilgivelse som jeg tror er grunnleggende i møte med den mellommenneskelige tilgivelsen.

Den første betingelsen er at Guds tilgivelse forutsatte et åpent og reelt oppgjør hvor skylden og ansvaret ble plassert. Gud oppfylte selv denne betingelsen ved et stedfortredende oppgjør hvor han selv i Jesus tok oppgjøret på vegne av oss alle (2 Kor

5,21). Dette er den guddommelige siden ved Guds tilgivelse, som vi ikke kan eller skal etterligne. Men vi skal ta med oss at også den mellommenneskelige tilgivelse forutsetter et åpent og reelt oppgjør hvor den skyldige blir ansvarliggjort. Et slikt oppgjør kjennetegnes ved at alle som dette angår, får del i oppgjøret og plasseringen av ansvar. Derfor har nettopp et slikt oppgjør som konsekvens at den som har misbrukt sin tillit, må bære ansvaret ved å tre ut av den tillitsposisjonen som muliggjorde krenkelsen.

Den andre betingelsen for Guds tilgivelse er at han har makt til å tilgi (Kleiven, 2011). Makt til å tilgi handler om å være i posisjon til å kunne velge om en vil tilgi eller ikke. Guds maktposisjon er opplagt. Men Jesus viste på korset, da han selv menneskelig sett var i en avmaktposisjon, at muligheten til å tilgi ikke var i hans makt (Keene, 1995, 122–123). I stedet ber han Gud, som er i maktens posisjon, om å tilgi (Luk 23,34). Makt til å tilgi kan på det mellommenneskelige plan knyttes til to forhold.

Det ene forholdet er at krenker ikke lenger har en *indre* maktposisjon i den krenkedes liv. Det vil si at krenkers virkelighetsbeskrivelse ikke lenger er styrende for den krenkedes forståelse av det som har skjedd. Når en foresatt eller autoritetsperson har tråkket på en annens selvforståelse gjennom krenkende handlinger og maktovergrep, påføres den som blir tråkket på, en opplevelse av skyld og ansvar. Jeg kan ikke tilgi meg selv, var kvinnens konklusjon i historien innledningsvis, fordi hun opplevde seg ansvarlig. Her er det behov for en ryddejobb og bearbeiding som for mange kan ta tid. Før ansvaret entydig er plassert hos den reelt skyldige og den krenkede opplever seg fri for skyld, har ikke tilgivelse noen relevans.

Det andre forholdet er at krenker ikke lenger har en *ytre* maktposisjon i den krenkedes liv. Makt til å tilgi forutsetter frihet til å velge å tilgi. Kvinnen kan ikke

tilgi sin voldelige ektefelle uten at hun lever uten frykt for at volden igjen vil ramme henne. Da blir ord om tilgivelse først og fremst brukt som et mid-

del til å forebygge ny vold. Det er ikke tilgivelse, men en ny krenkelse.

Disse to premissene for å tilgi tydeliggjør at tilgivelse ikke kan være en start på et oppgjør, men må være et mulig resultat etter at oppgjøret har funnet sted. Tilgivelse kan aldri være et middel for å bli fri. Tilgivelse er derimot basert på en oppdagelse av at en er blitt fri både fra den indre og ytre avmakten som krenkelsene har skapt. Forsoning skaper oppreiste mennesker som bekrefter at tilgivelsen er et evangelium for begge parter – gitt og tatt imot i frihet. For den som har erkjent ansvaret for krenkelsen, er gaven å bli møtt med raushet og nåde fra den andre. For den som gir tilgivelsen, er det en frihetsskapende erkjennelse av at den andre ikke lenger har makt til å styre verken ytre livsrammer eller indre tankemønstre om en selv.



Vi er kalt til å tilgi slik Gud tilgir oss.
Derfor er det viktig å spørre hva det er å tilgi som Gud.

Det paradoksale er derfor at tilgivelse aldri kan være basert på at målet er å tilgi. Målet er et oppgjør med det onde. Tilgivelse og forsoning kan da skje, men mer som et resultat og en frukt av dette. Tilgivelse er derfor ikke noe en skal få til å skje, men en oppdagelse av noe som faktisk har skjedd gjennom en frigjørende prosess av ansvarsplassering og oppreisning (Patton, 2003, 16).

Tilgi seg selv – livsforsoning som mulighet

Robert D. Enright definerer det å tilgi seg selv som «willingness to abandon self-resentment in the face of one's own acknowledged objective wrong, while fostering compassion, generosity, and love toward oneself» (Tangney m.fl., 2005, 144). Utfordringen for kvinnen i historien innledningsvis var å tilgi seg selv. Selvanklagen var sterk, og den var forankret i en skam- og skyldbelagt selvforståelse, påført av krenker. Krenkelser setter spor. Det skjellsettende sviket fra en person med autoritet og tillit i møtet med en sårbar virkelighet, blir til et fotavtrykk preget av skyld og skam hos den som rammes. Det vanskelige er ikke først og fremst den andre, men at en forstår seg selv som medansvarlig. En anklager seg selv for at en ikke var i stand til å hindre det som skjedde. Historien handler om en kvinne som var blitt påført en falsk virkelighetsforståelse. Andre ganger kan vår opplevelse av skyld være sann; vi var ansvarlige for å krenke og ramme et medmenneske. Vi vet det. Vi har erkjent og kanskje også beklaget og bedt vedkommende om tilgivelse. Men vi strever med å tilgi oss selv fordi vi skammer oss over at vi kunne oppføre oss som vi gjorde.

Å komme til rette med sann og falsk skyldfølelse handler nettopp om å avklare det som Enright kaller «objective wrong». Dette er primært et kognitivt arbeid hvor en får hjelp til å avklare egen skyld (eller uskyld) i det som skjedde, ved å gå gjennom hendelsen ut fra



Når Gud tilgir uten betingelser, er det fordi han selv har oppfylt alle betingelsene.

faktiske forhold og relasjonens innhold og karakter. Dette er imidlertid bare den ene delen av bearbeidingen. Selvanklagen stikker ofte dypere fordi den destruktive skammen holder en fast i forestillingen om at en uansett kunne ha vært mer enn det en var i stand til å være i den konkrete situasjonen. Dette er arbeidet med å godkjenne sin egen begrensning og retten til å være sårbar. Denne prosessen der en bearbeider både skyld og skam slik at en kan møte seg selv med barmhjertighet og generøsitet, er det som kan kalles livsforsoning. Det betyr å bearbeide pregende opplevelser slik at de får en rettmessig plass i livshistorien uten å styre livsforståelsen i nåtid (Kleiven, 2015, 189). Jesu forsoningsverk handler om både skyld og skam knyttet til oppgjør og tilgivelse. Han døde for oss fordi vi trengte det for å kunne ha et forsonet forhold til vår Gud (2 Kor 5,18). Men Jesus valgte også frivillig å dø for oss fordi vi i Guds øyne var så verdifulle at vi var

verdt å dø for (5 Mos 32,10 og Joh 10,18). Livsforsoning innebærer å søke etter å se seg selv slik Gud, i lys av Jesu forsoningsverk,

ser på oss. I dette ligger nettopp muligheten til å ta i ei mer av hans «compassion, generosity, and love» i møte med andre, men også i møte med våre egne svik og svikt.

En selvforståelse som er skadet, kan i begrenset grad tales til rette fordi den er internalisert og kroppsliggjort. Endring forutsetter bearbeiding, noe som først og fremst skjer ved å ha noen å gå sammen med over tid, og som i ord, holdning og handling kan speile den andres egenverdi. Terapi og behandling er viktige og nødvendige hjelpemidler for å bearbeide traumatiserende opplevelser. Men kanskje den aller viktigste faktoren for å kunne tilgi seg selv og arbeide seg fram til livsforsoning, er et medmenneske som speiler ens egen verdighet ved å gå sammen med en i ens eget tempo.

Tilgivelse er som nevnt knyttet til to ulike greske ord i NT. Disse kan oversettes med «å la noe fare» og «sjenerøsitet». En avgjørende forutsetning for tilgivelse er et

oppgjør hvor ansvar er plassert. Tilgivelse av sin neste og av seg selv innebærer imidlertid ikke at det er de onde handlingene eller konsekvensene av disse som blir borte. Det er raseriet og hatet mot den andre eller mot seg selv som en «lar fare» i tilgivelsen, og dermed behovet for gjengjeldelse eller det å straffe seg selv. Tilgivelse tar med andre ord ikke bort fortiden, men den kan gi oss framtiden tilbake (Holloway, 2002, 13). Sjenerøs kan en være først når en minst er maktmessig likevektig med den andre. Derfor inkluderer også oppgjøret en frihet fra å være styrt både på det ytre og indre plan av den andre. Å tilgi seg selv er på samme måten å oppdage seg selv i oppreist skikkelse og dermed kunne se seg selv mer med den sjenerøsitet som Gud i Jesus Kristus møter det enkelte mennesket med.

Tormod Kleiven er forskningssjef og førsteamanuensis og har vært knyttet til Høyskolen Diakonova siden 1998. Han har PhD-grad innen diakonivitenskap/praktisk teologi fra Det teologiske Menighetsfakultet (2008).

Litteratur

- Armour, Marilyn Peterson og Mark S. Umbreit: «The Paradox of Forgiveness in Restorative Justice», i Everett L. Worthington, Jr. (red.): *Handbook in Forgiveness* (New York: Routledge, 2005), s. 491–504
- Bash, Anthony: *Forgiveness and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007)
- Bråkenhielm, Carl-Reinhold: *Förlåtelse. En filosofisk och teologisk analys* (Stockholm: Proprius Förlag, 1987)
- De Gruchy, John W.: *Reconciliation – Restoring Justice* (London: SCM, 2002)
- De Lange, Frits: «Room for Forgiveness? P Theological Perspective», i Didier Pollefeyt (red.): *Incredible Forgiveness. Christian Ethics between Fanaticism and Reconciliation* (Leuven: Peeters, 2004), s. 161–182
- Enright, Robert D.: *Forgiving as a Choice. A Step-by-Step Process for Resolving Anger and Restoring Hope* (Washington DC: APA LifeTools, 2001)
- Gamlund, Espen: *A Change of Heart. Essays in the Moral Philosophy of Forgiveness*. (Oslo: Universitet i Oslo, 2009 – PhD-avhandling)
- Hammerlin, Yngve og Leer-Salvesen, Paul: *Voldens ansikter: en dialog om ondskap, ansvar og håp*. (Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2014)
- Henriksen, Jan-Olav: «Forsoning, oppgjør og tilgivelse», i Bekken (red.): *Fengselsliv og menneskeverd* (Oslo: Verbum, 2008), s. 198–217
- Holloway, Richard: *On Forgiveness. How can we forgive the unforgivable?* (Edinburgh: Canongate Books Ltd, 2002)
- Horsfield, Peter: «Forgiving Abuse – An Ethical Critique», i *Journal of Religion & Abuse* Vol 4 (4) 2002, s. 52–70
- Keene, Frederick W.: «Structures of Forgiveness in the New Testament», i Carol J. Adams og Marie M. Fortune (red.): *Violence against Women and Children. A Christian Theological Sourcebook* (New York: Continuum, 1995)
- Kleiven, Tormod: *Intimitetsgrenser og tillitsmakt* (Oslo: Diakonova, 2010)
- Kleiven, Tormod: «Makt til å tilgi. Guds tilgivelse og mellommenneskelig tilgivelse sett i et maktanalytisk perspektiv», i *Tidsskrift for sjelesorg* 2–2016, s. 151–168
- Kleiven, Tormod: «'Slik som vi tilgir våre skyldnere'. Å tilgi sin neste – evangelium eller kristenplikt?», i *Halvårsskrift for praktisk teologi* 1–2011, s. 40–50
- Leer-Salvesen, Paul: *Forsoning etter krenkelser* (Bergen: Fagbokforlaget, 2009)
- Luther, Martin: *Store katekismus* (Oslo: Lutherstiftelsen, 1952)

Patton, John: *Is Human Forgiveness Possible? Pastoral Care Perspective* (Lima i Ohio: Academic Renewal Press, 2003)

Rusbult, Caryl E., Peggy A. Hannon, Sevaun L. Stocker, Eli J. Finkel: «Forgiveness and Relational Repair», i Everett L. Worthington, Jr. (red): *Handbook in Forgiveness*. (New York: Routledge, 2005), s. 185–206

Shults, F. Leron og Steven J. Sandage: *The Faces of Forgiveness. Searching for Wholeness and Salvation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003)

Tangney, June Price, Angela L. Boone & Ronda Dearing: «Forgiving the Self: Conceptual Issues and Empirical Findings», i Everett L. Worthington, Jr. (red), *Handbook in Forgiveness* (New York: Routledge, 2005), s. 143–158

Thurfjell, Bengt: «Guds förlåtelse och människans ansvar», i *Tidsskrift for Sjelesorg* 1/2003, s. 43–53

Worthington, Everett L., Jr.: *Forgiving and Reconciling. Theory and Application* (New York: Routledge, 2006)

Noter

- 1 Historien er hentet fra en av informantene som ble intervjuet knyttet til min PhD-avhandlingen om seksuelle krenkelser i kirkelig sammenheng; Kleiven, 2010
- 2 Dette verbet (*afiêmi*) var knyttet både til det juridiske og kommersielle området, men kunne samtidig gis en betydning som ivaretok begge disse anvendelsesområdene fordi det kunne knyttes til «the noun aphesis to mean release from debt or obligation or penalty» (Keene 1995:124)
- 3 «Paul ‘prefers the verb χαρίζομαι [charizomai] ‘to be generous,’ perhaps because it stresses the generous and personal character of God’s action and avoids the juridical associations of ἀφιέμι [aphiêmi]’ (Quanbeck 1962, 319)» (Keene 1995, 124)
- 4 Dette temaet og kategorisering er behandlet i en egen artikkel, hvor de tre kategoriene er tydeliggjort og begrunnet i ulik litteratur fra de tre nevnte fagdisiplinene; se Kleiven 2016. En annen måte å kategorisere faglige tilnærminger til tilgivelse på er å tematisere det ut fra følgende tre perspektiver; en juridisk tilnærming hvor en fritar en part for gjengjeldelse (*forensic forgiveness*), en terapeutisk og behandlingsmessig perspektiv (*therapeutic forgiveness*) og som gjenoppretting av noe som var gjort feil eller av det onde (*redemptive forgiveness*); se Shults and Sandanger 2003, 10–14
- 5 Denne artikkelen er basert på en undersøkelse av noen av de mest leste andaktsbøkene i Norge de siste hundre årene. De formidler entydig at Guds tilgivelse gis uten betingelser. Samtidig fastholder de (i ulik grad av tydelighet) at Guds tilgivelse er avhengig av at mennesket tilgir sin neste.



Barmhjertighetens år

– omfatter det dyrene?

Den pavelige bulle *Misericordiae Vultus*, som innleder barmhjertighetens år, er en refleksjon over betydningen av barmhjertighet i vår forståelse av Gud og Guds åpenbaring i Kristus, samt hva dette betyr i praksis for det kristne liv og for Kirkens troverdighet. Våre liv er helt avhengige av Guds barmhjertighet – uten den ville vi ikke eksistert, skriver pave Frans, som siterer Thomas Aquinas: «Det er en egenskap ved Gud at Han må utøve barmhjertighet, for slik manifesterer Han sin allmakt.»¹

STE Barmhjertighet er en dimensjon av den kjærlig-
GJL het Gud selv har nedlagt i sitt skaperverk. Vårt oppdrag på denne jord er å avspeile denne guddommelige egenskap og utøve den på konkret måte i møte med våre medskapninger. Den er en del av vår verdighet som menneske, skapt i Guds bilde og lignelse, for ingenting gjør oss mer gudlike enn når vi inkarnerer Guds barmhjertighet i våre liv. Der Kirken er, må barmhjertigheten være synlig, for det hører til selve livsnerven i de kristnes liv, skriver paven.²

Men gjelder ikke barmhjertighet like mye for vår relasjon til de andre skapningene på kloden?

Dette aspektet behandles grundigere i encyklikaen *Laudato si'* av mai 2015. Ifølge skapelsesberetningen (jf. 1 Mos 1-2) har mennesket, på grunn av sin opprinnelige gudlighet, fått en spesiell autoritet overfor resten av skaperverket. Men Bibelens ord om skapelsen og skapningenes innbyrdes forhold kan ikke på noen måte gi

grunnlag for en tyrannisk antroposentrisme som ikke tar hensyn til medskapningers liv, skriver pave Frans.³

Johannes Paul II betegnet vår tids mangel på respekt for livet hos de aller svakeste som en «dødsskultur».⁴ Det er mange ofre for denne dødskulturen – ikke bare aborterte fostre. Det er en sammenheng her, for det dreier seg om en kultur der forakt for umælende vesener har fått utvikle seg til også å omfatte det ufødte barnet.

Dødskulturen er en ekstrem konsekvens av en mer generell voldskultur som preges av en delvis ubevisst forakt for enkelte individer, de som er «annerledes», noe som kan ramme alle i en sårbar eller hjelpeløs fase av livet – alle som er i en situasjon der man har mistet talens bruk og er avhengige av hjelp, overlatt til andres dømmekraft og etiske standard (eller mangel på sådanne).

Men denne forakten for liv som er «annerledes», rammer også dyrene vi omgir oss med. De regnes fremdeles som rettsløse gjenstander, slik slaver og kvinner var det tidligere og barn fremdeles er det i enkelte kultu-

rer. Om dyrene gjelder fremdeles en konsensus om at de kan utnyttas og mishandles – bare det skjer etter visse regler.

Vold mot dyr og vold mot mennesker henger sammen

Mye av årsaken til vår tids økologiske krise ligger i en mangel på respekt for livet og en overdreven respekt for pekuniær lønnsomhet, som kalles «vekst». Men den urett som begås på grunn av vår feilprioritering av verdier, har konsekvenser som følger av en slags lovmessighet, skriver pave Frans i *Laudato si'*:

... når hjertene våre virkelig er åpne for universell enhet, da er intet og ingen utelukket fra denne broderligheten. Følgelig er det også sant at likegyldigheten eller grusomheten mot andre skapninger i verden før eller senere vil innvirke på hvordan vi behandler våre medmennesker. Hjertet er bare ett, og den samme ynkeligheten som fører til mishandling av dyr, viser seg ganske snart i våre relasjoner til andre mennesker. Enhver grusom handling overfor en hvilken som helst skapning, er «i strid med menneskeverdet».⁵

Denne refleksjonen støttes av den svenske sosiologen og voldsforskeren dr. Carin Holmberg. Hun viser til forskning på voldelig adferd hos barn og voksne hvor man har funnet en klar sammenheng mellom vold mot dyr og vold mot mennesker. Notoriske voldsmenn har ofte en historie med aktiv dyremishandling som barn, og ofte vil de rettferdiggjøre sine handlinger ved å degradere sine ofre til et dyr.⁶

Denne innsikten er ikke ny – Pytagoras forsto dette allerede i det 6. århundre f.Kr.⁷

Ødeleggelsen av vårt økosystem er forårsaket av en hensynsløs og planløs utnyttelse av jordas ressurser,

noe som dypest sett har sin årsak i mangel på respekt for både mennesker og dyr. Det er ikke bare jord, hav, mat og drikkevann som er forurensset, skriver Den hellige far i *Laudato si'*, men også vårt sinn, og dette smitter over på vår holdning til naturen, til dyrene og til hverandre.⁸

Barmhjertighet og dyrevelferd

Er det barmhjertighet når vi utsetter dyrene for ubehag, frustrasjon, lidelse og død fordi vi skal ete kjøttet deres? Er det greit å kle seg varmt i pels fra dyr som er sperret inne i trange nettingbur og avlives med elektriske støt?⁹

Dagens kjøttindustri er av et omfang man knapt kan forestille seg. Husdyrene tynes for det de er verdt i kroner og ører og lever alt for ofte et miserabelt liv. Mange er bundet fast hele sitt korte liv, uten mulighet til å bevege seg normalt. Sauene står trangt på underlag av metall. Kalver og killinger tas øyeblikkelig fra mødrene for at melkeproduksjonen skal gå uavkortet til forbrukerne. Dyrene stues tett sammen i trailere, kjøres lange strekninger hvor tusenvis av dem skades eller omkommer underveis før de ender sitt liv på slakteriet. Grisene, som avles i så stort antall at kjøttet selges på billigsalg, drives fremover mot avrettingsstedet ved hjelp av elektriske støt. Her er en stemningsrapport:

Bingene er fulle av grisunger. De kalles slaktegris ... De drives fremover (med strømjagere). De skriker i redsel. Personalet har øreklokker ... De gjør jobben sin ... Bare noen meter fra gassgraven kan de se de døde grisene opphengt etter beina på samlebånd, på vei inn i slaktehallen. En gris klatrer oppover rekkverket i et forsøk på å unnsnippe ... Så tvinges han ned igjen.¹⁰

Dyrene drepes effektivt etter moderne metoder: boltpistol, skytevåpen eller gass (CO₂). Leser man forskriftene,

får man inntrykk av at avlivningen foregår rolig og skånsomt – så lenge man binder dem skikkelig godt fast!¹¹

Virkeligheten er brutal. Dersom det var katter eller hunder som ble utsatt for slikt, eller dersom slakteriene hadde glassvegger, ville «folk flest» neppe tålt det:

Kuene sklir på den glatte betongen ... et rapp over hodet, et spark bak, et tak i halen som vrir så det gjør vondt ... De faller på kne. Kravler seg opp igjen. Beina spriker. De ser klønete ut. Lette å forakte. Bare dyr. Første pulje, annen pulje. En metallsluse slår igjen halvveis over ryggen til én, så over mulen til hun bak, som prøver å presse seg med. Vil ikke være alene ... Rauter ... Ser seg rundt. Finner ingen utvei.¹²

Levende og fullt bevisste kyllinger kuttes i småbiter i en maskin.¹³

Man kaller det «humane» avlivningsmetoder, men er dette virkelig i samsvar med det paven – og vi andre kristne – forstår som «barmhjertighet»? Er det mennesket verdig å behandle dyrene på denne måten? Og hva med troverdigheten vår som kristne når vi stilltiende medvirker til alt dette?

Ny kunnskap om likhetene mellom dyr og mennesker

I dag har særlig fremskrittene innen genetikk gitt oss ny kunnskap om menneskenes og dyrenes fysiske eller anatomiske fellestrekk. Vi vet nå også så mye om likhetene i psyken at det ikke kan være tvil om hva dyrene går gjennom før de avlives i slakteriene – eller mishandles i laboratoriene.

Man rettferdiggjør mishandlingen med at de «bare» er dyr, til tross for at de har et nervesystem som tilsier at de reagerer som mennesker ville ha gjort. Paradoksalt nok er dette årsaken til at levende dyr anvendes i eksperimentell forskning.

Vi vet – eller burde vite – at dyr er mer enn biologiske maskiner.

De er unike individer, likesom vi. De tenker og har hukommelse; de er i stand til å ta imot og gi kjærlighet; de er vitner om det guddommelige nærvær. Alle som har et nært forhold til dyr, vet dette.

Hva sier Bibelen?

Både Det gamle og Det nye testamente viser til en nær sammenheng mellom jorda og alt livet som ernæres av den – vi er laget av de samme grunnelementene, og vi lever i en symbiose av gjensidig avhengighet, underlagt de samme betingelsene (jf. 1 Mos 2,7; Rom 8,21–22).¹⁴

Ifølge den kristne lære er det en sammenheng mellom skapelsen av mennesket, med menneskets plass i skaperverket som forvaltere, og gjenopprettelsen av mennesket og alt det skapte gjennom Kristus (jf. 1 Kor 15,45ff; Rom 8,22). Men Kirkens teologer har i svært liten grad beskjeftiget seg med hva dette betyr for forholdet mellom mennesket og resten av skapningen i denne nye universelle pakten mellom Gud og menneske, forenet i Kristus. For om menneskeheten er gjenopprettet til den tilstand Adam var i før syndefallet, må det bety at vi beveger oss mot den fullkommenheten som eksisterte ved skapelsens morgen, da Gud ga dette påbud om hva man kunne spise: «Se, jeg har gitt dere alle planter som setter frø over hele jorden og hvert tre med frukt som setter frø», står det i 1 Mos 1,29, og videre: «Det skal være til føde for dere.»

Vil vi leve økologisk ansvarlige, i organisk overensstemmelse og harmoni med resten av skaperverket, slik Gud skapte det opprinnelig, kan vi ikke drepe våre medskapninger for å ete dem – da lever vi fremdeles i syndefallets «dødskultur».

Vi har en guddommelig verdighet som skapninger (jf. Rom 8,17) som kun åpenbares i den grad barmhjertigheten er synlig virksom. Det er denne verdighet som gjør at vi ikke behøver å livnære oss ved ubarmhjertighet og

vold, som om vi var rovdyr (eller ete kadaver, som åtseldyr). Vi har mulighet til å kontrollere de rent primitive drapsinstinkter vi har til felles med andre skapninger. I motsetning til rovdyrene har vi et valg og kan handle barmhjertig, likesom Gud, likesom en «annen Kristus» (jf. Gal 2,20).

Innstiftelsen av nattverden er kanskje den viktigste indikasjonen på at alle ofringer heretter skulle være ublodige.¹⁵ I eukaristien har Kristus omgjort offerlamets kjøtt og blod til brød og vin. Det er slutt på slakting av påskelammet, for Kristus er fra nå av vår ublodige næring.

Man kan uansett ikke bruke noen deler av Bibelen som forsvar for den blodige rovdrift som i vår tid drives på bekostning av dyrenes velferd og liv.¹⁶

Alle har sitt liv fra Gud

I *Den katolske kirkes katekisme* (KKK) blir Frans av Assisi løftet frem som modell for dyrevern, men Kirken har åpenbart ikke reflektert videre dypt over denne helgenens respekt for alt liv; alle skapninger var hans brødre og søstre.¹⁷

I katolsk tradisjon har dyrene vært ansett som «sjeløse» skapninger.¹⁸ I Første Mosebok heter det imidlertid at Gud også ga dyrene et liv på samme måte som mennesket, skapt som *nəfəsh chajah*, en «levende sjel».¹⁹

Når dyr behandles som sjelløst biologisk materie, vil dette prege synet på menneskeverdet, for også mennesket består av biologisk materie. En sann respekt for menneskeverdet må springe ut fra en sann respekt for alle levende sjeler Gud har skapt – vi begynner alle våre liv som ukjent og usynlig organisk materie.

Uten Gud har intet liv noen mening utover seg selv – heller ikke menneskelivet. For en kristen er Gud kilden til alt liv – også dyrenes.

Respekt for dyrenes liv gjør ikke menneskeverdet mindre, det gjør det tvert imot større: Det høyner menneskets gudlignende verdighet.

Johannes Paul IIs diagnose «dødkultur» kan bare motvirkes av en «livskultur», en kultur uten vold, som blomstrer rundt en grunnleggende respekt for og kjærlighet til alt Gud har skapt – i Frans av Assisis ånd.

«Må budskapet om barmhjertigheten nå fram til alle», lyder oppfordringen fra pave Frans.²⁰

Barmhjertigheten er den eneste farbare veien til en verden uten vold, ufred og krig. Det handler om vår verdighet som mennesker skapt i Guds bilde og likhet – og om vår troverdighet som kirke.

Alberts Schweitzers bønn

Allmektige Gud,
hør vår bønn for
våre venner dyrene som lider:
– for alle som bærer for tungt,
som har for lite å spise
og som blir behandlet grusomt
– for alle som er i fangenskap
og som ønsker seg friheten tilbake
– for alle som blir jaget eller er mistet
– for alle etterlatte, skremte og sultne,
– for alle som lider smerte eller er døende
– for alle som må avlives.
For dem alle ber vi om
din barmhjertighet og godhet.
For alle som tar seg av dem,
ber vi om at du vil gi dem
et barmhjertig hjerte,
en vennlig hånd,
gode ord.
Gjør oss til dyrenes sanne venner.
Gi oss del i barmhjertighetens velsignelser.
Amen²¹

Jeanne Wreden OP (f. 1949) er teolog, forfatter, oversetter og sykepleier ved Jødisk Bo- og Seniorsenter i Oslo. Hun har vært leder for legdominikanernes fraternitet i to perioder og koordinator for alle Nordens legdominikanerfraterniteter. Forfatter av bøkene *Dominikanerne. Klosterliv i Norge* (1989) og *Kvinnens plass i Kirken* (2013).

Noter

- 1 *Summa Theologiae*, II-II, q.30.a.4; sitert fra *Misericordiae Vultus* (MV), 6
- 2 MV, 10
- 3 *Laudato si* (LS), 68. På norsk på St. Olav forlag, 2015, oversatt av Anne-Bente Hadland.
- 4 Johannes Paul II: *Evangelium Vitae*, 12
- 5 LS, 92
- 6 F.eks. «skittent svin», «padde», «dumme ku» etc. Carin Holmberg: «Å se vold i sin helhet», i *Noahs Ark*, 2/2011
- 7 «Så lenge mennesker massakrerer dyr, vil de drepe hverandre. Sannelig, den som sår mord og smerte, kan ikke høste glede og kjærlighet», slo han fast, ref. www.dyrsretigheter.no
- 8 LS, 55,56
- 9 Adrian Smith: «Anestesi, analgesi og avlivning», i Annelise Hem, Dag Marcus Eide, Espen Engh & Adrian Smith (red.): *Kompendiet i forsøksdyrlære* (Laboratory Animal Unit, 2001). Praksisen består i å innføre elektroder i dyrets endetarm og munn, eller sette bein og snute inntil en metallplate for så å sende strøm gjennom kroppen.
- 10 Siri Martinsen: «Den siste dagen – en beretning fra insemi-nasjonskurs for veterinærstudenter», i *Noahs Ark*, 1/2001
- 11 Nærings- og fiskeridepartementet, Landbruks- og matdepartementet: «Forskrift om avlivning av dyr», kapittel III. I «Tilleggsbestemmelser om avlivning på slakteri», par. 8, heter det: «Dyr skal fikseres på egnet måte før bedøvningen, slik at de ikke utsettes for unødig smerte, lidelse, stress eller skade ... Fjørfe kan henges opp etter beina før bedøving ...»
- 12 Siri Martinsen, ibid
- 13 «Forskrift om avlivning av dyr», par 17: «Avlivningen kan foretas ved maserasjon, jf. Forordninger (EF) nr. 1099/2009, vedlegg I, kapittel I, tabell I, nr. 4, i et mekanisk apparat som inneholder hurtig roterende mekanisk drevne kniver eller ekspanderende polysterentapper.»
- 14 LS, 1–2
- 15 Dette var allerede varslet hos noen av profetene; f.eks. Hos 6,6; 1 Sam 15,22; Jes 1,10–13; Amos 5,22
- 16 Det gamle testamentes moselover gir noen retningslinjer om hvordan dyrene skal behandles skånsomt, f.eks. gjen-nom sabbatsforskriftene; jf. 2 Mos 20,10–12; 23,10; 3 Mos 25,1ff ; 5 Mos 22,4.6
- 17 *Den katolske kirkes katekisme*, 2515–2418
- 18 En tenkning som vi finner igjen hos Aristoteles, Augustin og Thomas Aquinas, og som er videreført av Descartes og det materialistisk-reduksjonistiske vitenskapssyn
- 19 Dette kommer ikke like klart fram i alle oversettelser. Både LXX og Vulgata følger den hebraiske teksten. De norske, f.eks. Det norske Bibelselskaps *Bibelen 2011* og Norsk Bibels *Bibelen* av 1988, oversetter i 1 Mos 2,7 og 2,19 det hebraiske *nəfəsh chajah* annerledes: mennesket = en levende sjel; dyrene = levende skapning.
- 20 MV, 19
- 21 I Aage Hauken: *På den sjette dag* (Voss: aagehauken.katolsk.no, 2006)



Dom Christian de Chergé

– I Guds ansikt ser jeg ditt ansikt

Dom Christian de Chergés åndelige testamente

Dom Christian de Chergé trådte inn i trappistklosteret Vår Frue av Atlas i Tibhirine, Algerie, i 1969. Med sin dype respekt for og kunnskap om islam og den arabiske og muslimske kultur, engasjerte han seg i og oppmuntret til muslimsk-kristen dialog, og munkene levde i fredelig sameksistens og dypt vennskap med sine muslimske naboer. Tidlig på 90-tallet truet islamske ekstremister landet. I 1993, like etter mordet på tolv kroater i nærheten, raidet bevæpnede menn klosteret. Til tross for bange anelser besluttet Dom Christian og hans medbrødre å forbli i solidaritet med landets innbyggere, som også var herjet av vold og terror. Han valgte imidlertid – ved to anledninger – å nedtegne sitt «åndelige testamente» i visshet om at han når som helst kunne miste livet. Natten mellom 26. og 27. mars 1996 ble brødrene kidnappet av 20 bevæpnede menn som hevdet at de tilhørte GIA – Algeries væpnede islamske gruppe. To av munkene unnslopp likvidering – dog ikke Dom Christian, som ble stedt til hvile på gravlunden i Vår Frue av Atlas-klosteret i hans elskede Algerie. Hans testamente – her presentert av SEGL i ny norsk oversettelse – ble åpnet pinsedag samme år og først publisert i avisen La Croix. – I Guds ansikt ser jeg ditt ansikt, skriver han til sin fremtidige drapsmann.

SEGL Om det skulle skje en dag – og det kunne skje i dag – at jeg blir offer for den terrorismen som nå ser ut til å omfatte alle utlendinger i Algerie, da ønsker jeg at kommuniteten, Kirken og familien min ikke skal glemme at livet mitt er GITT til Gud og til dette landet.

Jeg ber dem akseptere det faktum at han som er Herre over alt liv, ikke var fremmed for en slik brutal bortgang.

Jeg ønsker at de skal be for meg – for hvordan kunne jeg bli verdig et slikt offer?

Jeg ber dem se denne døden i sammenheng med de mange andre som også dør en voldelig død, men som glemmes bort, enten på grunn av likegyldighet eller anonymitet.

Mitt liv er ikke mer verdt enn andres liv.

Det har heller ikke mindre verdi.

Men uansett har det ikke barndommens uskyld.

Jeg har levd lenge nok til å vite at jeg er medskyldig det onde som herjer i verden, ja, også den ondskapen som så blindt kan komme til å ramme meg.

Jeg skulle ønske at jeg, når den tiden kommer, vil få et øyeblikks klarhet slik at jeg får bedt Gud og mine medmennesker om tilgivelse, samtidig som jeg av hele hjertet vil tilgi dem som slår meg ned.

Jeg kunne aldri ha ønsket meg en slik død.

Det synes viktig å slå dette fast.

Jeg kan faktisk ikke forstå hvordan jeg skulle kunne glede meg dersom menneskene jeg elsker, ukritisk vil bli anklaget for å ha drept meg.

Det ville være en alt for høy pris å betale for det som kanskje vil bli kalt «martyriets nåde», å stå i gjeld til en algerier, hvem det nå enn er, og særlig om han handler i troskap mot det han tror er islam.

Jeg er klar over den forakt som ukritisk vil bli rettet mot algerierne. Jeg er også klar over den karikaturen av islam som en bestemt form for islamisme skaper.

Det er altfor lettvint å døyve ens samvittighet ved å sette likhetstegn mellom denne religionen og ekstremistenes fundamentalistiske ideologi.

For meg er Algerie og islam noe annet: Det er en kropp og en sjel.

I visshet om alt de har gitt meg, har jeg forkynt dette ofte nok, tror jeg.

Her finner jeg så ofte evangeliets nerve, det som jeg lærte på mors kne, min aller første kirke, nettopp her i Algerie; og allerede den gang med respekt for de muslimske troende.

Selvsagt vil min død tilsynelatende bekrefte dem som har vært så raske til å kalle meg naiv og idealistisk: «Nå kan han jo si hva han mener om idealene sine!»

Men disse menneskene bør vite at omsider vil min livligste nysgjerrighet slippes fri.

Her er hva jeg vil bli i stand til, om Gud vil: å la mitt blikk bli oppslukt av Fars blikk, i en forenet kontemplasjon av Hans barn, muslimene, akkurat slik Han ser dem, strålende av Kristi herlighet, frukten av Hans lidelse og fylt med Åndens gave – den Ånd hvis hemmelige glede alltid vil være å bygge fellesskap, gjenopprette likhet og leke med forskjellene.

For dette tapte livet, helt mitt og helt deres, takker jeg Gud, som ser ut til fullt ut å ha villet dette, så jeg kan kjenne denne GLEDEN i alle ting – og til tross for alle ting.

Denne TAKK som i denne stund sies for alt i livet mitt, rommer så klart også dere, alle mine tidligere og nåværende venner, mine venner på dette stedet og min mor og far, mine søstre og brødre og deres familier. Dere er de hundre fold som jeg ble lovet!

Og også du, min venn i min siste stund, som ikke kommer til å skjønne hva du gjør:

Ja, jeg ønsker å si TUSEN TAKK og FAR-VEL [*à Dieu*] til deg også, for i Guds ansikt ser jeg ditt ansikt.

Måtte vi møtes igjen som lykkelige røvere i Paradi-set, om Gud behager, Han som er Far for oss begge.

AMEN ! INSH-ALLAH !

Algerie, 1. desember 1993

Tibhirine, 1. januar 1994

Christian +



Noen mennesker, som kanskje er alvorlig funksjonshemmede,
finner sin plass i legemet
ved bare å være Jesu nærvær.

Jesu sakrament,

Jesu ikon,

Jesu ansikt.

I deres unnselighet har de ingen stemme,

men deres kropp er Den Hellige Ånds tempel.

Deres rolle er å være et hjem for Jesus og hans Far,
et hemmelig, levende tabernakel.

Og dette vil de bare få vite

om vi åpenbarer det for dem

ved hvordan vi steller dem og bader dem,

ved hvordan vi holder dem og snakker kjærlig til dem,

selv om de ikke skulle forstå våre ord,

ved hvordan vi er varsomt nærværende for dem,

ved hvordan vi viser dem vår ærefrykt.

Jean Vanier

The Broken Body



Vincent van Gogh: Den barmhertige samaritan. Kilde: Wikimedia Commons

Den barmhjertige samaritan i kunsten

I denne artikkelen skal vi se nærmere på hvordan lignelsen om den barmhjertige samaritan (Luk 10,30–35) er blitt fremstilt i billedkunsten – fra 500-tallet e.Kr. og frem mot år 1900.

STE Men før vi kan gjøre det, må vi ta opp et problem **GL** man vanligvis tenker lite over, nemlig at det å oversette en litterær fortelling til bilder er mildt sagt vanskelig. Derfor skal vi først forsøke å kaste lys over dette problemet før vi går over til det neste, nemlig hvorvidt de billedfremstillingene vi skal behandle, kan si noe om hvordan man tolket denne lignelsen til ulike tider og i forskjellige miljøer. Utvalget av bilder vil naturlig nok være begrenset siden dette ikke er en bok, men en kort artikkel. Men de prinsipielle problemene dette materialet reiser, vil likevel være de samme uansett hvor mange eller få eksempler vi trekker frem.

Fortellingen om den barmhjertige samaritan er en av de best kjente av Jesu mange lignelser. Den kom som et svar på et spørsmål fra en lovkyndig som spurte Jesus: «Hvem er så min neste?» Istedenfor å komme med en definisjon, som Sokrates (ca. 470–399 f.Kr.) ville ha gjort, ga Jesus følgende eksempel:

En mann gikk fra Jerusalem til Jeriko. Da falt han i hendene på røvere. De rev klærne av ham, skamslo ham og lot ham ligge der halvdød. Nå traff det seg slik at en prest kom samme vei; han så ham, men gikk rett forbi. Det samme gjorde en levitt; han kom, så mannen og gikk forbi. Men en samaritan som var på reise, kom også dit han lå; og da han fikk se ham, syntes han inderlig synd på ham. Han gikk bort til ham, helte olje og vin på sårene hans og forbandt dem, løftet ham opp på eselet sitt og tok ham med seg til et herberge og pleiet ham. Neste morgen tok han frem to denarer, gav dem til verten og sa: «Sørg godt for ham; og må du legge ut mer, skal jeg betale deg når jeg kommer tilbake.»

Hvem av disse tre synes du nå viste seg som en neste for ham som ble overfalt av røvere? Han svarte: «Den som viste barmhjertighet mot ham.» Da sa Jesus: «Gå du bort og gjør likeså.»

Lignelsen som fortelling

Lignelsen er en kort fortelling som tilfredstiller de fem kravene den greske filosofen Aristoteles (384–22 f.Kr.) risset opp i sin *Poetikk* (335 f.Kr.), nemlig at en fortelling må ha: 1) en *begynnelse*, en *midte* og en *avslutning*, og at det; 2) er foretatt en *utvelgelse* av de deler som skal være med, og at fortellingen har; 3) en *peripateia* eller en vending fra lykke til ulykke eller omvendt, eller begge deler; 4) et *poeng* eller en *mening*, og til sist; 5) en *stil* (humoristisk, ironisk, alvorlig, tragisk, indignert eller anekdotisk).¹

Vi skal raskt se nærmere på hva dette egentlig innebærer. I våre faktiske menneskeliv er det ingen begynnelse, for er det fødselen eller unnfangelsen eller «foreldrenes første møtes sødme» som skal regnes som begynnelsen? Eller barnets første bevisste handlinger? I en fortelling må der derimot være en *begynnelse* som utgjør horisonten for den fortelling som skal berettes. I dette tilfelle er det «en mann gikk fra Jerusalem til Jeriko», for denne strekningen på ca. 30 km i et bratt terreng ned mot Jeriko, som ligger ca. 250 meter under havoverflaten, var kjent for sine mange røvere. Dermed er scenen satt.²

På samme måte må en fortelling alltid ha en *avslutning*, en *avrunding*. Den stanser ikke bare opp. For når avslutningen har funnet sted, er fortellingen ugjenkallelig slutt. Da kan man ikke spørre hvordan det gikk videre – for det finnes ikke noe videre. I dette tilfel-

le er det samaritanens raushet som utgjør avslutningen, skjønt det må understrekes at en fortellings begynnelse og slutt ikke behøver å være den egentlige begynnelse og slutt, slik det er i denne lignelsen.

Begynnelsen og avslutningen er slik de to første *estetiske* krav til en fortelling. Ved hjelp av dem blir fortellingens forløp enhetlig og får en helhet som hviler i seg selv. Ja, det er disse to støttene som gjør at det fiktive forløp blir sin egen verden, en verden hvor det ikke finnes noe utenfor.

I våre menneskeliv skjer ting hulter etter bulter, viktige og uviktige begivenheter opptrer om hverandre – uten plan eller mening. Men i en fortelling må det velges ut noen sentrale begivenheter – som i dette tilfelle overfallet og de tre møtene med presten, levitten og samaritanen. Mer er ikke nødvendig. Slik sett er det *seleksjonen* som skaper fortellingens struktur, altså

den villede, fiktive orden som enhver fortelling må ha. Når man skal fortelle om et faktisk menneske, for eksempel i en biografi, må biografen selv velge ut de begivenheter hun eller han finner særlig interessante for det formål de

har med fortellingen.

På grunn av begynnelsen, avslutningen og seleksjonen MÅ en fortelling være vesensforskjellig fra det faktiske forløpet og blir dermed forvandlet til en fiksjon. Men er den da sann? Ikke hvis sannhet oppfattes som korrespondanse med en gitt historisk virkelighet. Likevel vil en fortelling kunne være sann, nemlig ved at man kan lære noe av den – at den kan fungere som et orienteringspunkt for å handle og forstå. Kort sagt: at den kan være en *magister vitae*, lærer for livet, slik denne lignelsen er det, for her får vi et eksempel på hva det vil si å forholde seg til sin neste.



Visse amerikanske jøder har da også hevdet at lignelsen er klart antisemittisk fordi den angriper presten og levitten, som levde et rituelt uklanderlig liv, mens den trekker frem en person som enhver jøde måtte og skulle forakte.

Det tredje kravet innebærer at en fortelling må ha en *peripeteia*, en vending fra lykke til ulykke eller omvendt. I denne lignelsen er det faktisk to – én fra lykke til ulykke ved selve overfallet, og én fra ulykke til lykke ved samaritanens hjelp. Slike vendinger kjenner vi også fra det virkelige liv, selv om de kanskje ikke inntreffer så ofte – en plutselig sykdom, en tilfeldig ulykke, et dødsfall i den nærmeste krets osv. Men i det faktiske forløp er slike vendinger mer eller mindre tilfeldige – det er de ikke i fortellingen. *Der er de nødvendige og uunnværlige*. Ja, man kan si at det er skjebne i vendingene – *det måtte foregå akkurat slik*. Det er ikke bare et slumpetreff som kommer akkurat på det riktige tidspunkt og redder en ellers umulig situasjon. Slik er det ikke i det virkelige forløp, for der er vendingene ikke forberedt og planlagt slik de er det i fortellingen.

Det fjerde krav er at fortellingen må ha *et poeng*. Og det har våre virkelige liv ikke. Riktignok er det ikke alltid like lett å si hva fortellingens poeng kan være og hvor det viser seg tydeligst, fordi det kan dukke opp hvor som helst i fortellingen – i én av fortellingens vendinger, i avslutningen eller i hele fortellingen som sådan, og først bli synlig etter hvert eller når hele fortellingen er lest til ende. Det at fortellingen har et poeng, betyr altså at fortellingen er mer enn bare en fortelling – *man vil si noe med den*. Og det er først når man har grepet poenget, at man kan si at man har forstått fortellingen, selv om en fortelling kan være så subtil og infløkt at det tar tid å innse poenget, slik som i denne lignelsen. For riktignok kaster den lys over hvem vår neste er, men den har også en skurrende undertone som vil og skal skape problemer for forståelsen. Slik er det alltid med Jesu lignelser. Skjønt det er ikke så enkelt å oppfatte det i en lignelse som er 2000 år gammel, særlig fordi den selv, som fortelling, har endret selve den opprinnelige mening, slik vi skal komme tilbake til nedenfor.

Det femte og siste krav gjelder *stilen* – at en fortelling må være fortalt eller skrevet i en bestemt stil, enten den nå har en humoristisk tone eller en dypt tragisk. Det

samme faktiske forløp kan slik oversettes til ulike stiler og derfor få svært forskjellig karakter. *Men livet selv har ingen bestemt stil*. Vi kan oppleve pussige opplevelser som i neste øyeblikk avløses av kjedelige, eller kan hende av tragiske ulykker eller gledelige begivenheter. Og grunnen til det er at *stil er et estetisk begrep som bare finnes i fortellingens verden*. I denne lignelsen er stilen jevnt prosaisk med en underfundig undertone.

Det skurrende element

Det som skurrer i denne lignelsen, er at presten og levitten begge er eksempler på rettroende og rettlevende mennesker som likevel ikke griper inn når de ser den forslåtte og halvdøde mannen. Samaritanen, derimot, som av jødene ble betraktet som en kjetter man ikke skulle ha noe med å gjøre, handlet riktig overfor sin neste og kan og skal slik være et forbilde for oss. Hvorfor lar Jesus helten være en samaritan? Det er jo underlig, for det – oversatt til vår egen tid – ville svare sånn noenlunde til at helten hadde vært ateist, nazist, kommunist eller radikal muslim. Visse amerikanske jøder har da også hevdet at lignelsen er klart antisemittisk fordi den angriper presten og levitten, som levde et rituelt uklanderlig liv, mens den trekker frem en person som enhver jøde måtte og skulle forakte.³

Men det var neppe poenget – det var snarere gjort av to grunner. For det første at vi lettere skal huske den nettopp fordi den bryter med konvensjonene. Og for det andre fordi valget av akkurat en samaritan skal forstyrre og forvirre oss så mye at vi blir nødt til å reflektere over den, dvs. bøye oss rundt den igjen og igjen. For mener Jesus virkelig at troen ikke er avgjørende, siden det kun er gjerningene som teller? Og at uansett hvor ortodoks man er, hjelper det lite hvis man overser ens forslåtte og halvdøde neste langs landeveien? Står samaritanen, hvis tro mildt sagt var både mangelfull og utilstrekkelig i jødernes øyne, i dette tilfelle langt over dem, fordi han har trenet opp sin oppmerksomhet og ser sin neste også i

en stakkars såret og ynkerdig person? Ja, slike spørsmål gjør denne lignelsen aktuell, og det er typisk ikke bare for Jesu lignelser, men for den jødiske fortellerkunst i det hele tatt, jamfør Rabbi Nachman av Breslov (1772–1810) og Franz Kafka (1883–1924).

Når vi ikke ser dette så lett i dag, er det jo fordi akkurat denne lignelsen har forandret begrepet *samaritan* fra å være en foraktet og utstøtt person til å bli selve symbolet på et hjelpsomt og oppmerksomt menneske. Slik har tiden en tendens til å endre våre begreper og forestillinger – det er det viktig å ha klart for seg.⁴

Oversettelsesproblemet

Når man skal oversette denne lignelsen til bilder, oppstår det noen problemer. For uansett hvor mange bilder maleren har anledning til å anvende, kan bildene vanskelig forstås uten kjennskap til den litterære fortelling. Riktignok kan bilder tilføye detaljer som ikke lar seg like godt fremstille i ord, men det er ikke alltid en fordel, for det kan lede oppmerksomheten mot aspekter som ikke er særlig relevante. Men uansett vil en billedoversettelse aldri kunne opptre alene. Det skal vi få rikelig anledning til å se når vi nå skal ta for oss noen av de bildene verdenskunsten kan fremvise av den barmhjertige samaritan. Flere av disse bildene er så mangetydige at mennesker som er ukjent med Bibels verden, aldri ville ha kunnet gjette hva bildet eller bildene skal henspille på. Og selv mennesker med gode bibelkunnskaper kan i mange tilfeller bare identifisere dem på grunn av titlene.

En fremstilling fra oldkirken

Vi skal starte med et illuminert manuskript fra ca. 550 e. Kr., nemlig *Codex Purpureus Rossanensis*, et evangeliar

som opprinnelig rommet alle de fire evangeliene, men bare Matteusevangeliet og det meste av Markusevangeliet er nå bevart. Det befinner seg i Domkirkemuseet i Rossano, en liten by og kommune i Cosenza i Calabria i Syd-Italia, hvor det også ble funnet i 1879. Det er det eldste bevarte evangeliemanuskript med illuminasjoner – teksten er skrevet med sølvskrift på purpurfarget pergament, mens illustrasjonene – i to rekker over hverandre – er fordelt på egne blad. Bildene gir et riss av Jesu liv, øyensynlig fra begynnelsen til slutten og uavhengig av evangelietekstene før og etter, på samme måte som i det senere *Codex Egberti* fra 980-tallet. Derfor er lignelsen om den barmhjertige samaritan tatt med, selv om den jo skriver seg fra Lukasevangeliet, som er blitt borte.⁵

Lignelsen fremstilles i fire bilder i øverste rekke – se neste side. Først et bybilde, kanskje Jerusalem, så følger episoden hvor samaritanen oppdager den sterkt sårede mannen. I neste bilde fraktes han på et esel til det siste bilde, som viser at samaritanen overgir den sårede og forslåtte mannen til verten på herberget.

Disse fire bildene, som følger etter hverandre, er et godt eksempel på at slike narrative bilder er tekstavhengige. Uten overskriften over bildene ville vi knapt ha identifisert akkurat disse fire bildene som lignelsen om den barmhjertige samaritan, selv om rammen – illustrasjoner til de fire evangeliene – jo skulle gjøre det enklere med en slik identifikasjon. Grunnene til dette er to. For det første at samaritanen har korsglorie og slik må være Kristus selv, og for det andre at en engel hjelper ham med å stelle den sårede. Her kan det altså ikke bare være tale om en oversettelse av selve fortellingen, men faktisk også om en bestemt *tolkning* av den. For hvis samaritanen tolkes som et bilde på Jesus, dreier det seg om en allegorisk (fra gresk *allos* = annet) eller overført tolkning hvor man søker å gi lignelsen en helt annen betydning enn den umiddelbare.



Samaritanen har korsglorie og må slik være Kristus selv, ... en engel hjelper ham med å stelle den sårede.

ΠΕΡΙ ΤΑΥΕΝ ΠΕΣΟΝ ΤΟΣ ΕΙΣ ΤΟΥ ΣΑΜΕΤΑΣ



ΔΑΙΔΟΙ
ΔΔΔ

ΜΙΧΛΙΑΣ

ΔΔ

ΣΥΡΑΧ



ΠΕΡΙ ΤΗ
ΕΚΕΣΤΗ
ΔΟΚΕΣΗ
ΥΠΕΡΒΡΑ
ΧΥΜΑΡΩ
ΛΑΝΗ
ΨΥΧΗ

ΕΝ ΤΡΕ
ΦΕΙΤΑΙ
ΟΙΣ ΤΡΙ
ΕΣΤΙ ΜΑ
Ο ΤΙΣ
ΤΙΣ ΕΛΕ
ΟΥ ΕΣΤΙ

ΕΝ ΤΡΕ
ΦΕΙΤΑΙ
ΟΙΣ ΤΡΙ
ΕΣΤΙ ΜΑ
Ο ΤΙΣ
ΤΙΣ ΕΛΕ
ΟΥ ΕΣΤΙ

ΕΝ ΤΡΕ
ΦΕΙΤΑΙ
ΟΙΣ ΤΡΙ
ΕΣΤΙ ΜΑ
Ο ΤΙΣ
ΤΙΣ ΕΛΕ
ΟΥ ΕΣΤΙ

Spørsmålet er hvor en slik allegorisk tolkning skriver seg fra. Er den en oppfinnelse av de som sto bak Rossano-evangeliarets illustrasjoner, eller er det andre kilder til den? Svaret på dette er enkelt nok, for tolkningen går så langt tilbake som til kirkefaderen Ireneus (ca. 130–ca. 202), og etter ham har en rekke betydelige oldkirkelige teologer bygget den videre ut. Det gjelder kirkelæreren Klemens av Alexandria (ca. 150–ca. 215), som skriver at den barmhjertige samaritan allegorisk sett må tolkes som Kristus selv som reddet og helbredet det falne, syndige menneske. Noen år senere uttalte Klemens' elev, den innflytelsesrike kirkefaderen Origenes Adamantios (?–254), at han hadde overtatt den allegoriske tolkning av lignelsen fra den kristne tradisjon, og han oppsummerte den på følgende måte:⁶

Mannen som gikk ned til Jeriko, er Adam selv. Og da må utgangspunktet, Jerusalem, være Edens hage, som han ble kastet ut av, mens Jeriko må være den syndige verden. Røverne er da de djevelske kreftene, mens presten representerer loven og levitten profetene. Samaritanen derimot er frelseren Kristus. Sårene er ulydighet, eselet er Herrens legeme, og herberget, som tar imot alle som ønsker å komme inn, må være Kirken. Verten er Kirkens overhode, som har lovet å ta vare på den. Og det faktum at samaritanen avla et løfte om å komme tilbake, representerer Frelserens annet komme.⁷

Denne allegoriske tolkning finner vi – mer eller mindre utbygget – også senere hos patriark Johannes Khrysostomos (347–407) av Konstantinopel og hos biskopene Ambrosius (337–397) av Milano og hans elev Augustin (354–430) av Hippo – den mest innflytelsesrike kirkefader i Vesten – men også hos pave Gregor den store (590–604) og den engelske kirkehistorikeren Beda (ca. 672–735).

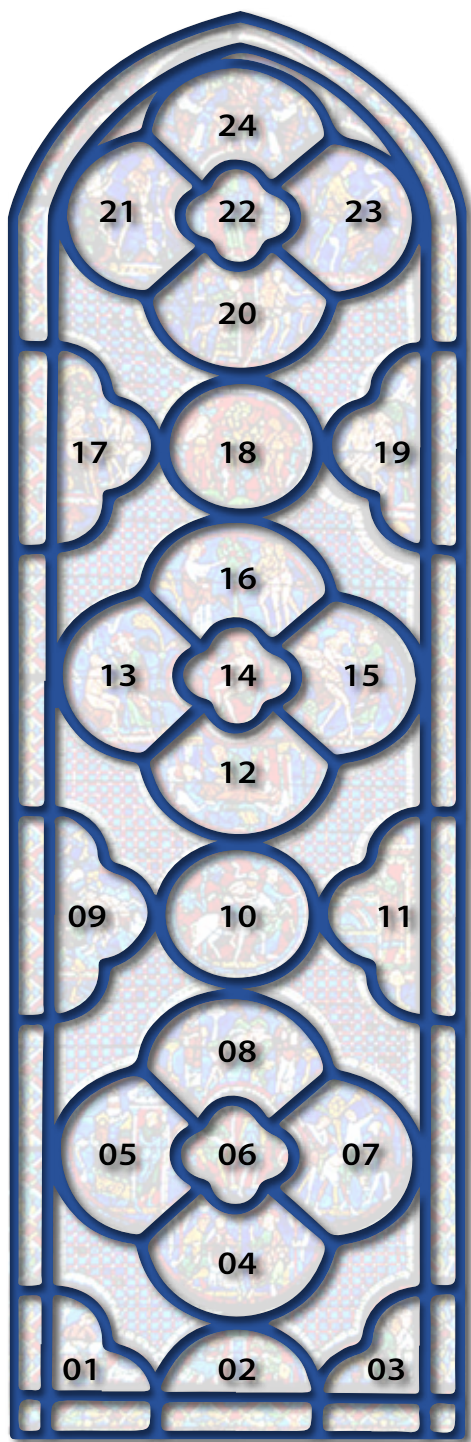
Høymiddelalderens glassmalerier

Den allegoriske tolkning av lignelsen var avgjørende også for den senere middelalder. Det bærer en rekke glassmalerier i franske og engelske katedraler bud om.

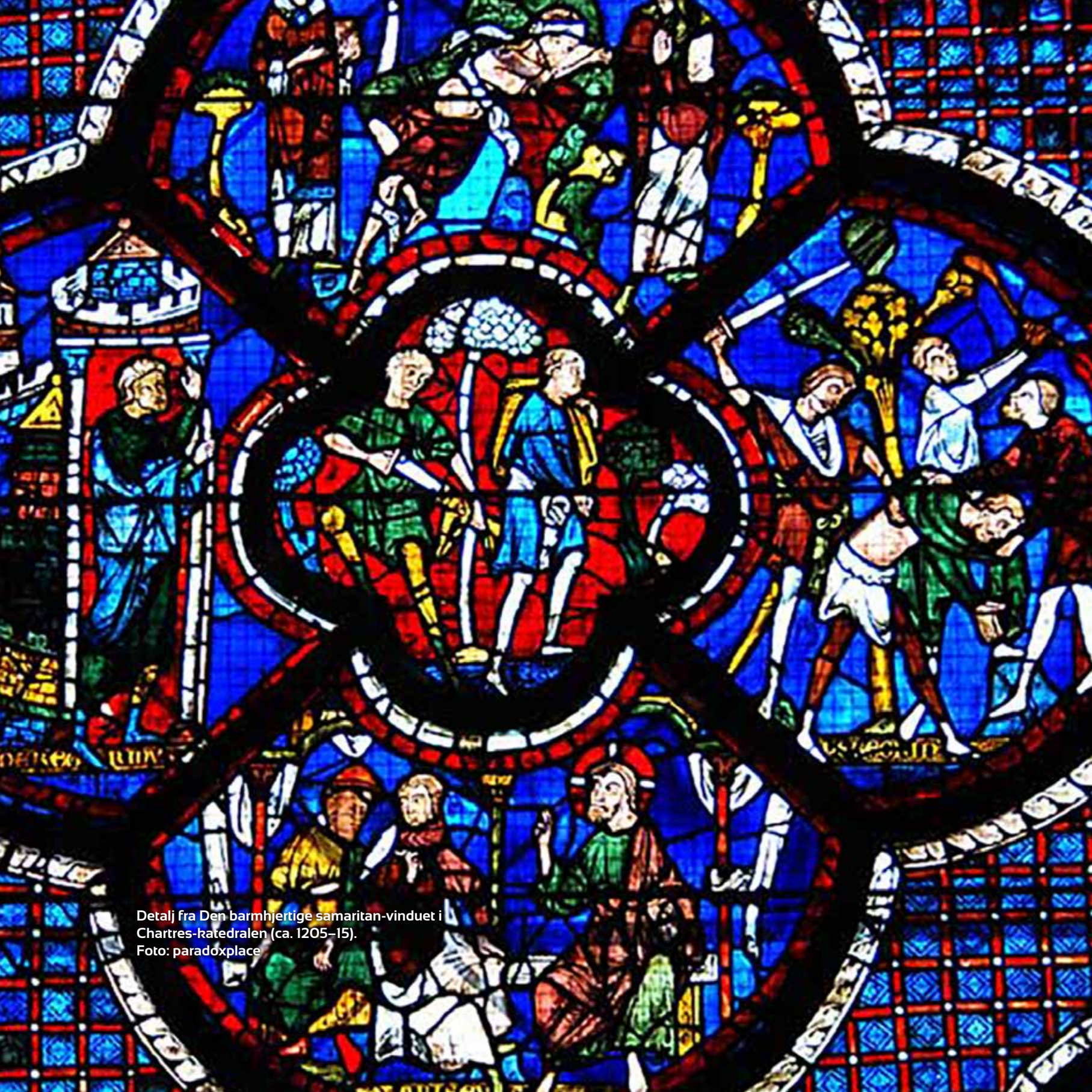
Vi finner gjengivelser av lignelsen i både katedralen i Sens rundt 1200, i Chartres-katedralen fra ca. 1205–15 og i Bourges-katedralen rundt 1215, men også i engelske katedraler som Canterbury og Ely. Vi skal se nærmere på et av de store lansettvinduene i det sydlige sideskipet i Chartres-katedralen, som nå kalles *Den barmhjertige samaritan-vinduet*. Det tilhører kategorien håndverksvinduer, siden det ble bekostet av et av byens håndverkslaug, nemlig skomakerne. Bildet skal leses nedenfra og opp – se neste side – og begynner nederst med tre såkalte signaturvinduer som viser en skomaker som kutter lær (01), en skomaker som såler sko (02), og til sist skomakere som presenterer dette vinduet til kirkens ledelse (03).

Over disse tre bildene starter serien om den barmhjertige samaritan i et firpass – se s. 116. Nederst ser vi Jesus svare på spørsmålet fra to lovkyndige: «Hvem er så min neste?» (04). Så følger selve lignelsen med at pilegrimen, som mannen kalles i glassmaleriet, forlater Jerusalem (05), og dernest ser vi en røver som forbereder angrepet (06), og like etter blir pilegrimen overfalt, avkledd og ranet (07). Øverst i firpasset kommer presten og levitten forbi – begge spaserer videre uten å hjelpe. Men så kommer samaritanen som forbinder den skadede pilegrimens sår (09) og fører ham til et herberge (10), hvor verten hilser samaritanen (11). Til sist steller samaritanen den forslåtte pilegrimen tilbake til god helse (12).

Over dette kommer noen bilder fra skapelsesberetningen. Den begynner med at Gud puster liv i Adam (13), så ser vi ham i paradiset (14) før Gud skaper Eva av Adams ribben (15). Etter det advarer Gud Adam og Eva mot å spise av kunnskapens tre (16), og det får Adam og Eva til å samtale under kunnskapens tre (17) før slangen frister Eva slik at hun smaker på den forbudte frukten (18). De to oppdager sin fatale feil og gjemmer seg i sin nakenhet for Gud, som lett finner dem (19). Så kommer konsekvensene av dette: En engel kaster Adam og Eva ut av paradiset (20), og de må arbeide i villmarken – Adam graver og Eva spinner (21). Dernest forteller Gud dem hvordan de skal leve i villmarken (22), og like etterpå slår Kain Abel



*Den barmhjertige samaritan-vinduet
i Chartres-katedralen (ca. 1205–15).
Foto: paradoxplace*



Detalj fra Den barmhjertige samaritan-vinduet i
Chartres-katedralen (ca. 1205–15).
Foto: paradoxplace

ihjel (23). Øverst ser vi så Kristus i herlighet sittende på en regnbue – han gjør en alegest med sin høyre hånd og holder verdenskulen i sin venstre.

Selv om lignelsen her blir fortalt i hele åtte bilder, er det ikke enkelt å identifisere dem som lignelsen om den barmhjertige samaritan dersom vi ikke kjenner a) lignelsen og b) formspråket. For scenene bærer ennå preg av det piktogrammatisk formspråket slik det ble utarbeidet i katakombene og utviklet videre i de senantikke kirkene fra 400-tallet og fremover. Det innebærer at bare de absolutt nødvendige elementene er tatt med. Scene 04 – den som viser Jesus som forteller lignelsen til to lovkyndige – er utformet mot blå bakgrunn med tre søyler med hvite draperier rundt. Jesus sitter til høyre med korsglorie og hånden i talegest, mens bare én av de to lovkyndige har en såkalt jødehatt (*pilleus cornutus*) på hodet. Slik er det mulig å slutte at Jesus her snakker med to jøder, men ikke hva han sier til dem.

Det interessante med dette vinduet er sammenstillingen av tre ganske forskjellige elementer over de tre signaturbildene:

Skapelsen, som vitner om menneskehetens begynnelse, og i samme firpass *Jesus i herlighet*, som signaliserer fremtiden, Jesu annet komme. Og så lignelsen om *den barmhjertige samaritan*. Umiddelbart kan en slik kombinasjon virke merkelig, og man har da også ment at lignelsen primært hadde med de tre signaturvinduene nederst å gjøre fordi pilegrimer – og den forslåtte mannen kalles altså *peregrinus* eller pilegrim i vinduet – trenger gode sko. Og det var sikkert et poeng, men likevel bare et sidemotiv. For det er forholdet mellom skapelsesberetningen, hvor bare Adams og Evas historie er tatt med fra Adams skapelse til Kains drap, og lignelsen om den barmhjertige samaritan, som er avgjørende.

Moderne teologer ville neppe ha sett noen naturlig sammenheng mellom disse fortellingene, men i lys av

den allegoriske tolkning vi alt har referert ovenfor, og som hadde tradisjonens tyngde over seg, er kombinasjonen forståelig nok. Da ser vi først parallellene mellom *Genesis* og lignelsen – Adam lever i Eden hage, men syndet og kastes ut. Og pilegrimen, som ble identifisert med Adam, forlater Jerusalem, som sto for paradiset, og gikk nedover til Jeriko og fikk der føle syndens følger. I den nød han opplevet, kunne Loven og profetene (presten og levitten) ikke hjelpe ham, bare samaritan-Kristus – (legg merke til likheten mellom Kristus med korsglorie i scene 04 og samaritanen i de øvrige scenene, hvor bare korsglorien mangler) – kunne frelse ham og føre ham til Kirken, hvor han ville oppholde seg inntil samaritan-Kristus ville komme tilbake, slik vi ser det øverst i vinduet.⁸

Det er tydelig at i oldkirken og middelalderen var den allegoriske tolkning blitt selve tolkningen av lignelsen, siden man mente at den gikk i dybden og ga svar

på spørsmål som det bokstavelige nivå ikke ville og kunne si noe om. Og når man først hadde begynt å tolke en fortelling allegorisk, var mulighetene mange. For innenfor de

rammene vi nå har trukket opp, kunne mange aspekter av lignelsen gis dypere mening. Det at for eksempel røverne kledde av ham, betraktet både Origenes og Augustin som et symbol på menneskehetens tap av udødelighet, mens Johannes Kryssostomos skrev om tapet av «hans udødelighets kappe».

Vi skal stanse her, for selv om en slik allegorisk tolkning kunne gi rom for kreativitet – riktignok en vilkårlig kreativitet – og det også kan være morsomt å se analogier som er skjult for de fleste, er det også noe ufruktbart ved den. Ikke bare den tilfeldighet som henger ved den – for hvorfor skulle den reisende være Adam? – men også at lignelsens poeng – å kaste lys over hvem vår neste er – blir helt borte i en slik tolkning.



Clemens fra Alexandria skriver at den barmhjertige samaritan allegorisk sett må tolkes som Kristus selv som reddet og helbredet det falne, syndige menneske.

Fra middelalderen til barokken

Både renessansehumanistene og de tre store reformatorne – Martin Luther (1483–1546), Ulrich Zwingli (1484–1531) og Jean Calvin (1509–64) – var sterkt kritiske til alle former for allegorisk tolkning, for de mente at den på vilkårlig vis tilslørte den egentlige mening, som var den man i middelalderen kalte *sensus literalis*, dvs. den bokstavelige betydning. Det førte til at de reformerte teologene begynte å lese både Det gamle og Det nye testamente rett frem uten å stille spørsmål om eventuelle dypere betydninger, og dette gjaldt også Jesu lignelser.

Denne nye holdningen kommer også til uttrykk i billedkunsten ved at man nå primært var opptatt av selve fortellingen, selv om man sjelden illustrerte den episode for episode som i Chartres-katedralen. Det vanlige var at man bare trakk frem én eneste episode fra lignelsen – vanligvis samaritanen idet han finner den halvdøde og forslåtte mannen, når han løfter ham opp på eselet/hesten eller overlater ham til verten i herberget. Med andre ord alle de episodene som legger vekt på det de fleste i dag mener er lignelsens hovedpoeng, nemlig nestekjærligheten. Disse scenene er ofte vanskelige å identifisere som deler av lignelsen nettopp fordi de står alene, derfor er tittelen viktig. Vi skal ta for oss noen eksempler på dette.

Vårt første eksempel er Harlem-maleren Jan Wijnants' (1632–84) maleri *Den barmhjertige samaritan* (1670) – se neste side. Wijnants er kjent for sine italienske landskaper, og et slikt finner vi også her. Landskapet utfolder seg fra det store eiketreet som dominerer høyre side, og innover mot venstre hvor vi ser et kupert landskap med noen trær og i midten en borglignende bygning. Himmelen antyder skumring. I forgrunnen til venstre, under det store eiketreet med en kraftig tistelplante mellom stammene, ligger en naken og forslått



Mannen som gikk ned til Jeriko, er Adam selv. Og da må utgangspunktet, Jerusalem, være Edens hage som han ble kastet ut av, mens Jeriko må være den syndige verden.

mann. Han virker nesten død, men er det nok ikke, for en mann – samaritanen – med hvit turban, brun kjortel og et rødt sjal over skuldrene kneler ved hans side og heller olje og vin på sårene hans for å rense dem. Bak ham står samaritanens hest bundet, og nede på sletten til venstre ser vi levitten spasere videre mens han studerer skrifterne – presten er allerede kommet inn i skogen enda lengre til venstre.

Wijnants hovedpoeng i dette maleriet er å få frem hvordan samaritanen pleier den forslåtte mannen, renser sårene hans før han – men det sier bildet ikke noe om – vil plassere ham på hesten og bringe ham til herberget. Dette i motsetning til presten og levitten som antagelig med den beste samvittighet vandrer videre mot Jeriko. Det kan jo være at eiken og tistelen har en viss symbolverdi her – den første står ofte for styrke, livskraft og utholdenhet, mens tistelen like ofte er sett på

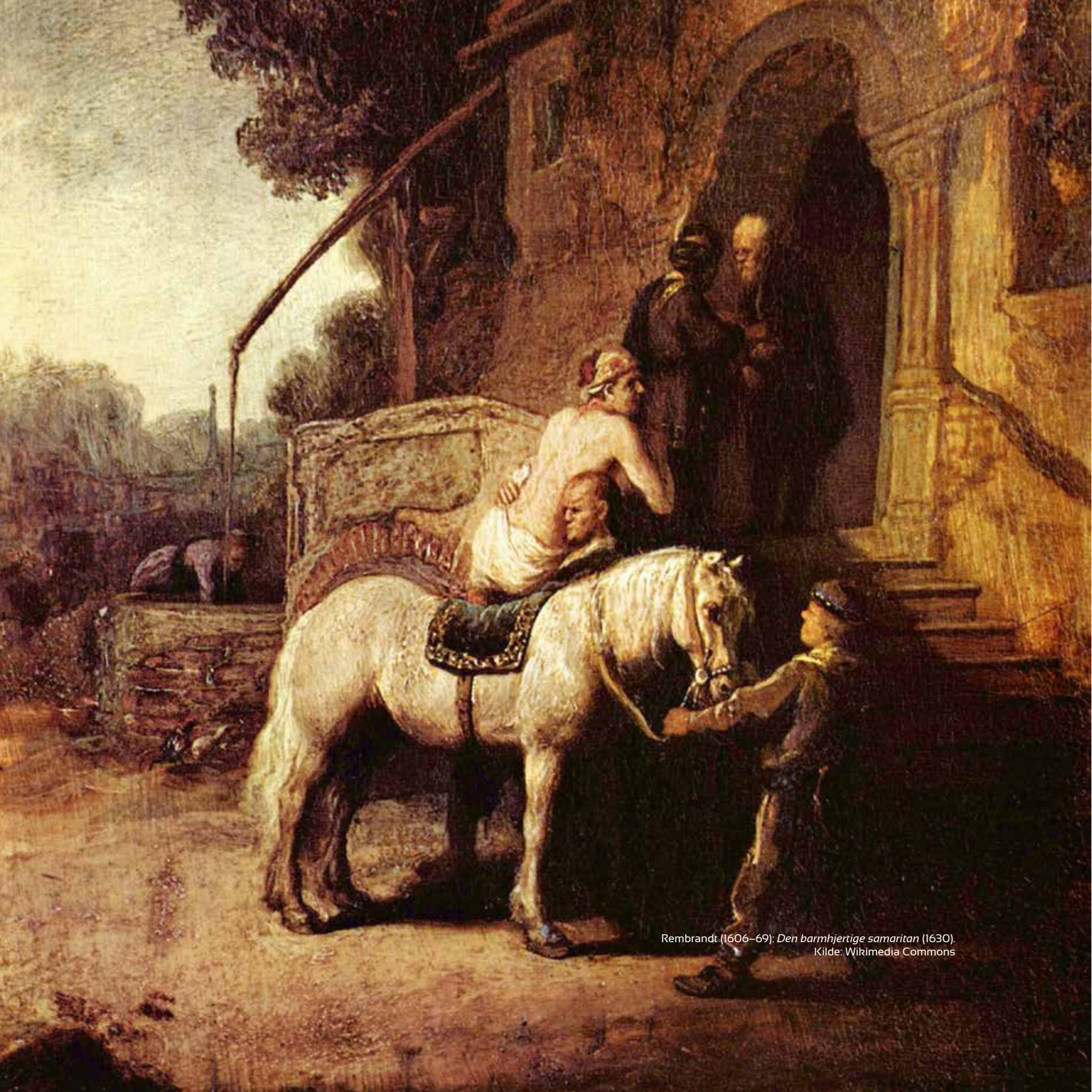
som tegn på synden. Men dette er i så fall av underordnet betydning.

Går vi hundre år frem i tiden, til 1772, finner vi et trykk med tittelen *Den barmhjertige samaritan* av den fransk-engelske gra-

fikeren Simon Francois Ravenet (1706–64). Han var elev av den store engelske grafikeren og maleren William Hogarth (1697–1764), slo seg ned i London i 1750 og ble en fornyer av engelsk grafikk. Han har valgt det samme tema, nemlig samaritanen som renser den skadede mannens sår. Men her sitter mannen og ser i grunnen relativt frisk ut. Også disse befinner seg ved et eiketree, men i dette tilfelle er det nokså skadet. En vakker hvit hest står til høyre, mens samaritanens hund befinner seg til venstre. Inne i buskene enda lengre til venstre ser vi levitten med sin bokrull, og litt høyere oppe skimter vi også presten med sin jødehatt og en mann som kneler foran ham til høyre. Her er landskapet brattere og mer fjellrikt. Igjen er det altså samaritanens nestekjærlighet



Jan Wijnants: *Den barmhertige samaritan* (1670).
Kilde: Wikimedia Commons



Rembrandt (1606–69): *Den barmhjertige samaritan* (1630).
Kilde: Wikimedia Commons

som står i fokus – i motsetning til de to andres ufruktbare fromhet.

Også et annet tema fra lignelsen tas ofte opp, og det kan Rembrandts (1606–69) versjon av *Den barmhjertige samaritan* fra 1630 stå som et eksempel på – se foregående side. Her ser vi i forgrunnen en vakker hvit hest og en tjener som holder den fast, mens en annen løfter den skadede forsiktig ned. Bak dem ser vi herberget i typisk barokk diagonalposisjon – en trapp fører opp til en avsats foran en profilert portal omkranset av flate søyler. På avsatsen ser vi samaritanen i samtale med verten, hvor de gjør avtale om pris og behandling. Til venstre skimter vi en rund brønn med en art vippebom for å få opp vannet og en ung pike som betjener den. I bakgrunnen er det en skog – et stort tre kan også sees til venstre for herberget. Fargeholdningen er brunlig, som så ofte i Rembrandts arbeider. Typisk for både renessansen og barokken er det at man har plassert fortellingen inn i samtiden, for denne fortellingen er hevet over tid og sted og kan derfor utspilles overalt, også i 1600-tallets Nederland.

Den venetianske maleren Jacobo Bassano (1510–92) har benyttet en versjon som ble særlig populær på 1800-tallet, nemlig hvor vanskelig det var for samaritanen å løfte den skadede opp på hesten. Til høyre har han plassert en mørk klippe med et like mørkt tre – foran den skimter vi en svart hest med sal, og til venstre er samaritanen i rødt i ferd med å løfte den halvnakne mannen opp på hesten. To hunder nederst til høyre ser ut til å hjelpe til og fungerer vel nærmest som en krakk. Bak disse figurene åpner det seg et kupert landskap med hus og fjell under en forrevelt himmel.

Eugène Delacroix (1798–1863) anvendte det samme motivet i sin utgave av *Den barmhjertige samaritan* fra ca. 1850 – se s. 122 – men her plassert i et landskap om-

gitt av høye fjell og med en elv langt nede, altså mer likt veien fra Jerusalem til Jeriko. Handlingen foregår på en gresskledd avsats, hvor samaritanen i rødt med meget besvær løfter den forslåtte mannen opp på hesten.

Når Delacroix' versjon er blitt så kjent, er det fordi Vincent van Gogh (1853–90) kopierte den fra en grafisk utgave hvor motivet derfor var speilvendt – se s. 108. Men selv om motivet er Delacroix', er stilen umiskjennelig van Goghs. Han ville med dette – helt på slutten av sitt liv – vise at hans sympati var hos de fattige og utstøtte, og at hans malemåte kunne gjøre også andres motiver til hans egne. I dag kjenner nok de fleste Delacroix' versjon gjennom van Gogh.

Rembrandt tok senere opp igjen dette motivet, i 1638, i et bilde med tittelen *Landskap med den barmhjertige samaritan*, hvor vi inne i skogen til høyre skimter den barmhjertige samaritan med den forslåtte mannen liggende over hesten hans.

Dette er et motiv som den franske realistiske maleren Aimé Morot (1850–1913) har gått nærmere inn på i sin versjon av *Den barmhjertige samaritan* fra 1880 – se side 125.

Her er hovedpoenget den strevsomme turen fra det stedet hvor mannen ble slått og ranet og ned til herberget. I et fjellandskap sett på nært hold, slik at de høye fjellene ikke kommer med, ser vi en naken halvdød mann – med visse likheter med den døde Kristus – som sitter på et mørkt esel og støttes opp av samaritanen, som kun er ikledd en kort bukse. Eselet har både en kurv og en svart bag på sin høyre side, mens samaritanen går på den andre siden. Her får vi et levende inntrykk av hvor tungt og besværlig nestekjærlighetens gjerninger kan være – men også av at «hva du gjør imot én av mine minste brødre, gjør du mot meg».



De reformerte teologene begynte å lese både Det gamle og Det nye testamentet rett frem uten å stille spørsmål om eventuelle dypere betydninger, og dette gjaldt også Jesu lignelser.



Eugène Delacroix: Den barmhjertige samaritan (ca. 1850)

Avrunding

Dette lille utvalget av bilder fra lignelsen om den barmhjertige samaritan viser både hvor mange forskjellige versjoner det finnes av dette motivet, og på hvilken måte tolkningene av det har endret seg. I senantikken og middelalderen kunne man ofte se lignelsen utfolde seg over mange bilder, men plassert inn i en sammenheng som viste hva man i disse epokene anså som lignelsens dypere, allegoriske betydning. Men etter reformasjonen var det slutt på den allegoriske tolkning av lignelsen – nå var det selve fortellingen man konsentrerte seg om ved å trekke frem noen karakteristiske aspekter ved lignelsen som fikk frem hovedpoenget: nestekjærlighet, ofte som motsetning til den rituelle fromhet. Og det er jo nettopp dette som gjør lignelsen evig aktuell, og det av flere grunner:

For det første fordi den viser oss hvem vår neste er: ethvert medmenneske i nød og fare, i ensomhet og isolasjon, i fattigdom, fangeskap og sykdom. Det kan vi slutte oss til hvis vi kombinerer den med Matteusevangeliets kapittel 25,31–46 om dommen. For der utvides eksemplene på hvem vår neste er, mens perspektivet strammes inn, for det heter: «Sannelig, jeg sier dere: Det dere gjorde mot en av mine minste brødre, gjorde dere mot meg» (v. 40).

Men den er også aktuell på en annen måte fordi den forteller oss at det å hjelpe vår neste er en allmennmenneskelig forpliktelse uansett hvilken religion og oppfatninger vi måtte ha. Ihvertfall kan man tolke Jesu bruk av en samaritan som helten i lignelsen på denne måten.

Og for det tredje: I dag er det mange som kvier seg for å hjelpe nødlidende man møter på gater eller stier, siden man aldri kan vite om de kun er plassert der som agn for godtroende mennesker som så lett kan bli overfalt og ranet, mens de hjelper lokkeduen. Likevel vet vi hvem vår neste er og hva vi bør gjøre mot ham/henne, for også samaritanen kunne på denne farlige veien bli overfalt av de samme røverne. Men han nølte ikke med å handle.

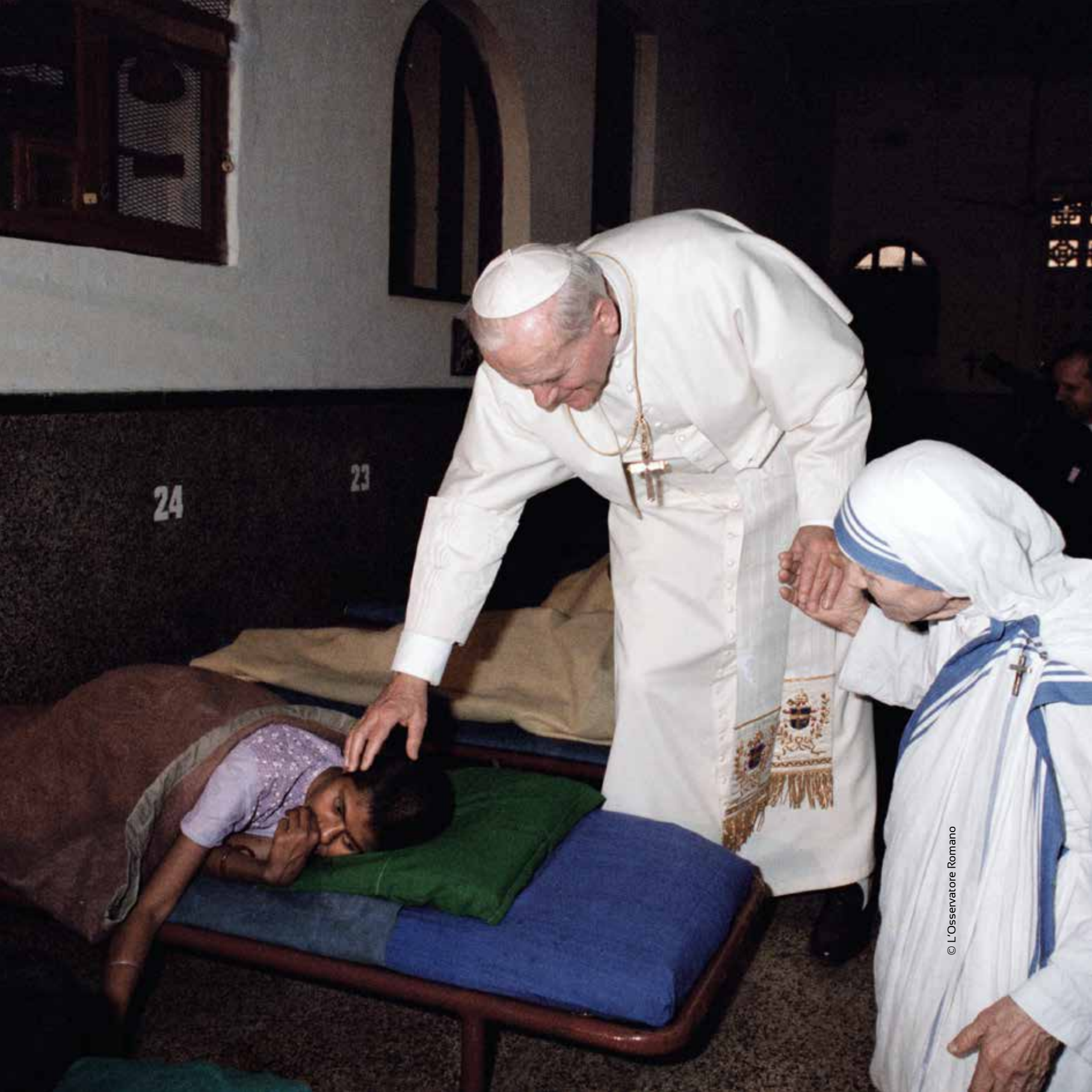
Gunnar Danbolt er professor emeritus i europeisk kunsthistorie ved Universitetet i Bergen. Han er forfatter av en rekke bøker og en kjent stemme på NRK radio gjennom programserien «Kunstreisen».

Noter

- 1 Jostein Børtnes: *Aristoteles om ditekunsten: en innføring* (Oslo: Solum forlag, 1980); Øivind Andersen & Jon Haarberg: *Making sense of Aristotle: essays in Poetics* (London: Duckworth, 2001)
- 2 Wilkinson: «The Way from Jerusalem to Jericho», i *The Biblical Archaeologist*, Vol. 38, nr. 1 (mars 1975), s. 10–24
- 3 John P. Meier: «The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be Said?», i *Biblica* 81(2), 2000, s. 202–232
- 4 Klyne Snodgrass: *Stories with Intent: A comprehensive guide to the parables of Jesus* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2008)
- 5 Kurt Weitzmann: *Late Antique and Early Christian Book Illumination* (New York: George Braziller, 1979), s. 21, 76–96
- 6 Origen: *Homily 34.3*, overs. av Joseph T. Lienhard; og Origen: *Homilies on Mark, Fragments on Mark* (1996), s. 138
- 7 Disse tolkningene kan finnes i René Kieffer: «Lignelsen om den barmhjertige samaritaner som kirkefædrene udlagde teksten», i *Bibiana* 7.2 (2006), s. 23–28
- 8 Christopher G. Hughes: «Art and Exegesis», i Conrad Rudolph (red.): *A Companion to Medieval Art* (Oxford: Blackwell, 2006), s. 173–92 og 185–186. Og Anne F. Harris: «Stained Glass Window as Thing: Heidegger, the Shoemaker Panels, and the Commercial and Spiritual Economies of Chartres Cathedral in the Thirteenth Century», i *Different Visions: A Journal of New Perspectives on Medieval Art* 1 (september 2008)



Aimé Morot: Den barmhjertige samaritan (1880)



Mor Teresa

Den barmhjertige samaritans ikon

Helligåret 4. september 2016



– Jeg er personlig takknemlig overfor denne modige kvinnen som jeg alltid har følt var ved min side. *Som et ikon av Den barmhjertige samaritan* begav Mor Teresa seg overalt for å tjene Kristus i de fattigste av de fattige. Ikke engang konflikt og krig klarte å stoppe henne.

Johannes Paul II ved salighåringen
Petersplassen, 19. oktober 2003



Mor Teresa som ung Loreto-søster. Foto: ukjent

– Fredsprisen for 1979 går til Mor Teresa!

SEGL publiserer her presentasjonstalen holdt av professor John Sanness, formann for den norske Nobelkomite, i forbindelse med tildelingen av Nobels fredspris til Mor Teresa i Oslo i desember 1979. Talen er oversatt til norsk – etter det vi kjenner til for første gang – for SEGL.

SEGL Deres majestet, deres kongelige høyheter, deres eksellenser, mine damer og herrer, den norske Nobelkomite har besluttet at fredsprisen for 1979 går til Mor Teresa.

Året 1979 har ikke vært et fredens år: Stridigheter og konflikter mellom nasjoner, folk og ideologier har ført til grusomme og umenneskelige handlinger. Vi har vært vitne til kriger og hemningsløs bruk av vold, vi har sett fanatisme hånd i hånd med kynisme og vært vitne til dyp forakt for menneskers liv og verdighet.

Vi står nå overfor en ny og overveldende strøm av flyktninger. Og det er ikke uten grunn at ordet 'folkemord' er på manges lepper. I mange land har helt uskyldige mennesker blitt ofre for terrorhandlinger. Ikke nok med det, i år minnes vi også hvordan en hel etnisk gruppe bokstavelig talt ble utryddet i Europa for bare en generasjon siden. Holocaustfilmer har rystet oss, ikke bare som et vondt minne fra en ikke alt for fjern fortid, for

når vi betrakter året 1979, kan ingen av oss være trygge på at noe lignende ikke vil kunne skje igjen.

Når den norske Nobelkomité i år har valgt å gi prisen til Mor Teresa, synes vi det er på sin plass å minne verden om Fridtjof Nansens berømte ord: «Nestekjærighet er realpolitikk.»

For å beskrive Mor Teresas livsverk, kan vi ty til slagordet som den tidligere nobelprisvinneren Albert Schweitzer valgte som motto for sitt arbeid: «Ærefrykt for livet.»

Gjennom årene har komiteen ofte gitt fredsprisen til statsledere – mennesker som har maktet å gjennomføre sitt arbeid under de vanskelige forholdene vi fortsatt har i denne verden. Komiteen mener de har spilt en avgjørende rolle for å få slutt på eksisterende kriger, søke fredelige løsninger på konflikter og hindre nye krigsutbrudd.

Komiteen har gitt prisen til idealister som har gått nye veier for å skape en verden der krig vil være utenke-

lig og meningsløst, der tradisjonell statsmannskunst er overflødiggjort.

Prisen har vært gitt til enkeltpersoner og organisasjoner som gjennom internasjonalt humanitært arbeid og samhandling har bidratt til det fellesskapet av nasjoner som Alfred Nobel ønsket at fredsprisen kunne fremme.

Prisen har vært gitt til vitenskapsmenn og organisasjoner som har arbeidet hardt for å håndtere og løse økonomiske utfordringer og sosial nød, ikke minst sult – noe som er nok en trussel mot brorskap og fred. Komiteen har gitt fredsprisen til forkjempere for likhet og brorskap mellom folk fra ulike raser, i ethvert land og i alle deler av verden.

Den har gitt prisen til forkjempere for menneskerettigheter – den enkelte mann og kvinnes rett til å verne om sin integritet, både for kropp og sjel, overfor statens makt som så altfor ofte misbrukes.

Det er mange veier som både kan og skal følges i kampen for å nå våre mål: brorskap og fred.

Ved å gi Nobels fredspris for 1979 til Mor Teresa har komiteen pekt på et sentralt spørsmål som vi treffer på langs alle disse veiene: Kan i det hele tatt noen politisk, sosial eller intellektuell vitenskapsbragd – enten det er internasjonalt eller nasjonalt, uansett hvor effektive og fornuftige og prinsippfaste deres talsmenn måtte være – gi oss noe annet enn et hus bygget på sand, med mindre Mor Teresas ånd inspirerer bygningsmennene og tar bolig i deres hus?

Mor Teresa ble født inn i en albansk, romersk-katolsk familie i byen Skopje i Jugoslavia. Hun forteller at da hun var tolv år, kjente hun et kall til å hjelpe de fattige. Noen få år senere hørte hun noen misjonærer fortelle om forholdene i Bengal, og hun bestemte seg der og da for at hun skulle arbeide som misjonær i India. Atten år gammel trådte hun inn i den irske Loreto-ordenen. De hadde søstre som drev en misjonsstasjon i Calcutta, og fra 1929

til 1946 underviste hun ved jenteskolen som ordenen drev der.

I 1946 søkte Mor Teresa permisjon for å arbeide blant de fattige i byens slumstrøk. Hun følte det som et nytt kall, et kall i kallet, som hun selv har uttrykt det.

Hun hadde sett glimt av slummens fattigdom og elendighet, av de syke som aldri fikk pleie, av ensomme menn og kvinner som lå døende på fortauene, av tusenvis av hjemløse barn som vandret rundt uten noen til å ta seg av dem.

Det var disse menneskene hun ville tilbringe resten av livet sammen med, det var disse hun kjente et kall til å tjene. Hun forlot klosterets beskyttede verden og den fasjonable jenteskolen. Hennes ønske om å få lov til å arbeide i slummen ble etterkommet. I 1948 fikk hun tillatelse til å bytte ut Loreto-drakten med den tradisjonelle, enkle indiske sarien. Hun begynte arbeidet sitt etter å

ha tatt et intensivkurs i sykepleie.

En gruppe av tidlige elever og andre unge

Fridtjof Nansen

kvinner sluttet seg til henne. I 1948 ble denne lille lokale kommuniteten anerkjent som en ny, separat orden – Missionaries of Charity. I tillegg til de tradisjonelle klosterløftene avga de et fjerde løfte om «gratis og helhjertet å tjene de aller fattigste».

Femten år senere, i 1965, ble Mor Teresas orden godkjent som en pavelig kongregasjon under Vatikanets beskyttelse. I årene som hadde gått, kunne Missionaries of Charity vise til en vekst som ingen hadde kunnet forutse, og som bare skulle fortsette. Stadig flere kvinner meldte seg som frivillige, både indere og andre, og mange av disse sluttet seg til ordenen. De fikk også støtte av en gruppe menn tilhørende en lek hjelpeorganisasjon. Aktivitetene innebar å drive skole i slummen, barnehjem, mobile klinikker, sentre for spedalske, pleiehjem for døende, matstasjoner, formasjon for de med kall og mye annet.

De senere årene har ordenens virksomhet ekspandert til tjue nye land, selv om den fortsatt har India og



«Nestekjærlighet er realpolitikk.»

nabostaten Bangladesh som sitt hovedfokus. Fram til nå har flere millioner mennesker nytt godt av ordenens sosialhjelp og nødhjelpsarbeid.

Den norske Nobelkomiteen gleder seg over ordenens imponerende og stadig omfangsrrike arbeid. Det er imidlertid ikke statistikken i seg selv komiteen har lagt vekt på. Den har ikke sammenlignet ordenens statistiske resultater med andre organisasjoner og institusjoner som også har oppnådd resultater som fortjener den største respekt. Komiteen har heller ikke tatt i betraktning forholdet mellom det private og det offentlige når det gjelder arbeidet med å overkomme verdens nød og elendighet.

Komiteen har lagt avgjørende vekt på den åndelige drivkraften som har gjennomsyret dette arbeidet. Det er denne kraften som ligger til grunn for ordenen som Mor Teresa startet og senere har drevet. Den forklarer hvorfor så mange har strømmet til ordenen, og den forklarer interessen og respekten hun har møtt over hele verden. Det hele springer ut fra Mor Teresas egen grunnleggende holdning til livet og hennes helt spesielle personlighet.

Det framstår klart og tydelig at dette bunner i hennes kristne tro. Hun mottok kunngjøringen av fredsprisen med disse ordene: «Jeg aksepterer prisen på vegne av de fattige. Prisen er en anerkjennelse av Den fattige verden. Jesus sa: 'Jeg er sulten, jeg er naken, jeg er hjemløs.' Ved å tjene de fattige, tjener jeg Ham.»

Hun gjentar bare det hun har sagt så ofte før: «Det er egentlig Kristi kropp vi kommer nær i den fattige. Når vi gir mat til den fattige, er det Kristus vi nærer; når den fattige får klær, er det den nakne Kristus vi kler, og det er den hjemløse Kristus vi gir husly til.» Eller også: «Når jeg vasker sårene til den spedalske, kan jeg kjenne at det er Herren selv jeg pleier.» Hun ser Kristus i alle mennesker, og derfor er mennesket hellig for henne.



Komiteen har lagt avgjørende vekt på den åndelige drivkraften som har gjennomsyret dette arbeidet. Hun ser Kristus i alle mennesker, og derfor er mennesket hellig for henne.

Respekten for enkeltmennesket og individets verdi og verdighet har vært selve kjennetegnet på hennes arbeid. Med varm omsorg og fri for fordømmelse har Mor Teresa og søstrene tatt imot den mest ensomme, den mest elendige, den fattige døende og den forlatte spedalske. Alt basert på denne ærefrykten for Kristus i mennesket.

Bedre enn noen annen har hun forstått at en givers ovenfra-og-ned-holdning, der mottakeren kjenner på en ydmykende og ensidig avhengighet, vil være så krenkende for mottakerens verdighet at det snarere fører til bitterhet og fiendskap enn til fred og harmoni.

Hun har tilegnet seg en holdning til forholdet mellom giver og mottaker som eliminerer dette ellers så aksepterte begrepsmessige skillet. I hennes øyne er den som i tradisjonell forstand sees som en mottaker, også en giver, og dessuten den som gir mest. Det å gi – å gi noe

av seg selv – fører til ekte glede, og den som får lov til å gi, er den som mottar den dyrebareste gaven. Der andre ser klienter og kunder, ser hun medarbeidere; det er en relasjon som ikke bygger på en forventning om takknemlighet hos den ene parten, men på

gjensidig forståelse og respekt og på en varm og berikende kontakt mennesker imellom.

For henne og søstrene er arbeidet en elsket oppgave, ikke en byrde. Mange besøkende har beskrevet sitt førsteinntrykk av hennes hjem for de døende som er hentet inn fra gaten, eller mottakssentrene for utstøtte spedalske. Man skulle tro at førsteinntrykket ville være ganske rystende. Men de blir umiddelbart slått av den fredelige atmosfæren og gleden som søstrene skaper. Dette er livet til Mor Teresa og søstrene – et liv i streng fattigdom, lange dager og netter fylt med slit, et liv der det er lite igjen til andre gleder enn den aller dyrebareste.

Mor Teresa

En norsk poet som ikke deler Mor Teresas trosbekjennelse, har skrevet et dikt som løfter fram en tanke hun uten videre vil kunne kjenne seg igjen i:

Det er en lykke i livet
som ikke vendes til lede:
Det at du gleder en annen
det er den eneste glede

Det er en sorg i verden
som ingen tårer kan lette:
Den at det var for sent
da du skjønnte dette

Ingen kan resten av tiden
stå ved en grav og klage
Døgnet har mange timer
året har mange dage

Ingen time, ingen dag, går tapt for Mor Teresas søstre i Calcutta; for dem er alle disse dagene og timene fylt av glede.

Mor Teresas arbeid er basert på den kristne tro. Hun har arbeidet for og blant mennesker som ikke hører til hennes egen religion; hun har vært en europeer blant indere, men dette har vist seg å ikke være noe hinder. Kanskje er det mer riktig å si at arbeidet som drives i hennes ånd, har overvunnet alle hindringene.

I 1972 uttalte presidenten i den indiske republikk følgende:

Mor Teresa er av de frigjorte sjeler som har overskredet alle raserelaterte, religiøse og nasjonale hindringer. Mennesker som Mor Teresa bringer ved sitt liv og sitt arbeid framtids-håp til en verden som uopphørlig hjemsøkes av konflikter og hat.

En indisk journalist skrev nylig at «med deres fredelige framtoning, deres sarier og deres kjennskap til lokale språk har søstrene blitt et symbol ikke bare på det beste innen kristen barmhjertighet, men også på det beste innen indisk kultur og sivilisasjon, fra Buddha til Gandhi, de store helgener, seerne, de som elsker mennesket med ubetinget kjærlighet og med omsorg for de vanskeligstilte: Det er hva Shakespeare kalte barmhjertighets kvalitet.»

Mor Teresa har personlig lyktes i å minske avstanden mellom de rike og de fattige landene. Med sitt syn på menneskets verdighet og sin naturlighet har hun evnet å bygge en bro mellom dem. I India har det vist seg at slike møter mellom mennesker er mulig: De har blitt ønsket velkommen med åpne armer, og derfor fortjener også India vår takk.

Mor Teresas budskap har vakt gjenklang hos mennesker av en annen tro: Også i deres tradisjon ser vi at de famler etter svar på de samme eksistensielle spørsmålene.

Med sitt budskap evner hun å nå inn til kjernen av det menneskelige – om ikke for annet enn å skape et potensiale – nemlig å så kimen til noe godt. Dersom ikke dette var tilfellet, ville håpet i verden gå tapt, og arbeidet for fred ville hatt liten mening. Det ville dessuten vært uforenlig med Mor Teresas syn på mennesker, på de kvinner og menn hun tjener fordi hun ønsker å tjene Kristus og komme nærmere Ham.

Mor Teresa sa en gang: «I løpet av disse tjue årene jeg har arbeidet blant folket, har jeg i økende grad innsett at den verste sykdommen et menneske kan erfare, er å være uønsket.» Slik hun ser det, er ikke spedalskhet eller tuberkulose dagens verste sykdommer, men følelsen av å være uønsket, forlatt av alle og uten noen til å vise omsorg.

Det var nettopp mennesker i slike situasjoner, de fattigste av de fattige, som ble de første til å finne varme og ly hos Mor Teresa. Hennes intensjon var å sørge for at

de fikk kjenne gleden av å være ønsket og anerkjent som mennesker med egenverd og rett til respekt.

Mor Teresa arbeider midt i virkeligheten, slik den er, i slummen i Calcutta og i andre byers slumstrøk. Men hun skiller ikke mellom fattige og rike mennesker, mellom fattige og rike land. Politikk har aldri vært hennes agenda, men det er ingen motsetning mellom hennes livsverk og annet økonomisk, sosialt og politisk arbeid som har tilsvarende mål.

I våre bestrebelser, både på nasjonalt og internasjonalt nivå, har vi noe å lære fra hennes arbeid for enkelt-individer i nød. På et internasjonalt nivå er vår innsats for fred betinget av at de fattige landene ikke krenkes i sin selvrespekt. All bistand fra rike land bør ytes i Mor Teresas ånd.

Ikke noe kan bedre beskrive de intensjonene som lå til grunn for Nobelkomiteens beslutning, enn følgende uttalelse fra Robert MacNamara, president for Verdensbanken:

Mor Teresa fortjener Nobels fredspris fordi hun fremmer fred på en helt grunnleggende måte, ved å bekrefte menneskeverdets ukrenkelighet.

Noter

- 1 Arnulf Øverland, fra *Hustavler*, 1929



– Vi rører ved Kristi kropp 24 timer i døgnet

Nobelforedrag 11. desember 1979

– Jeg er kommet på vegne av de fattige, proklamerte Mor Teresa da hun ble overrakt Nobels fredspris i Oslo Rådhus den 10. desember 1979. Dagen etter holdt hun sitt nobelforedrag, hvor hun blant annet sjokkerte etablissementet ved å hevde at det er abort som er den største trusselen mot freden i dag. Det historiske foredraget er oversatt til norsk for SEGL i anledning hennes helligåring.

SEGL Nå som vi er samlet her for å takke Gud for Nobels fredspris, synes jeg det ville være flott om vi kunne be Frans av Assisi bønn, en bønn som aldri slutter å overraske meg.¹ Vi ber den hver dag etter å ha tatt den hellige kommunion, for den er så velegnet for hver og en av oss. Frans av Assisi skrev denne bønnen for 4–500 år siden, og jeg tenker ofte at de på hans tid må ha opplevd mange av de samme vanskelighetene vi har i dag, for bønnen glir rett inn i dagens forhold. Jeg tror flere av dere allerede har den – så la oss be den sammen.²

La oss takke Gud for anledningen til å samles her; takke for fredsprisen, som minner oss om at vi er skapt for å leve denne freden, og at Jesus ble menneske for å bringe godt nytt til de fattige. Han som var Gud, ble menneske som oss i alle ting unntatt synden, og han forklynte klart og tydelig at han hadde kommet for å bringe godt nytt. Nyheten innebar fred til alle av god vilje – hjertets fred, som vi alle ønsker. Gud elsket verden så høyt at han ga sin sønn, det var en dyrebar gave, så stor at den også

må ha smertet Gud, for han elsket verden så høyt at han ga sin egen sønn. Han ga ham til jomfru Maria, og hva gjorde hun da?

Så snart han kom inn i hennes liv, gikk hun i all hast for å fortelle den gode nyheten, og da hun trådte inn i huset til slektningen Elisabet, som også var gravid, hoppet barnet i Elisabets mage av fryd. Han, det lille ufødte barnet, var fredens første budbringer. Han gjenkjente Fredsfyrsten, han forsto at Kristus hadde kommet for å bringe oss det glade budskap. Og som om ikke det var nok å bare bli menneske, så døde han på korset for å vise den ytterste kjærlighet; han døde for deg og meg, for den spedalske, for ham som er i ferd med å dø av sult, og for dem som ligger nakne på gata, ikke bare i Calcutta, men også i Afrika, i New York, i London og i Oslo, og han manet oss til å elske hverandre slik han elsker hver og en av oss. Det står helt klart i evangeliene: Elsk hverandre slik jeg har elsket dere – slik jeg elsker dere – slik Faderen har elsket meg, elsker jeg dere. Selv om Faderen elsket ham

uendelig høyt, ga han ham til oss, og slik må også vi være villige til å elske hverandre så høyt at det smerter. Det er ikke nok for oss å si: Jeg elsker Gud, men ikke min neste. Evangelisten Johannes sier at du er en løgner om du sier at du elsker Gud, men ikke elsker din neste. Hvordan kan du elske Gud som du ikke ser, om du ikke elsker din neste som du kan se, som du kan ta på, som du lever sammen med? Derfor er det veldig viktig at vi innser at sann kjærlighet nødvendigvis medfører smerte. Det smertet Jesus å elske oss, det smerter ham. For å stille vår hunger etter kjærlighet, gjorde han seg selv til livets brød, slik at vi aldri skal glemme hans store kjærlighet. Vi er skapt for kjærlighet, og derfor hungrer vi etter Gud. Vi er skapt i hans bilde. Vi er skapt til å elske og bli elsket, og han ble menneske for å gjøre det mulig for oss å elske slik han elsket oss. Han har gjort seg selv til den sultne, den nakne, den hjemløse, den syke, den i fengsel, den ensomme, den uønskede – og han sier:

Det var meg du gjorde det for. Han hungrer etter vår kjærlighet, og det er hans hunger vi møter hos våre fattige. Det er denne hungeren du og jeg må se etter, og kanskje er den i vårt eget hjem.

Jeg glemmer aldri en gang jeg fikk mulighet til å besøke en av disse institusjonene der sønner og døtre plasserer sine gamle foreldre, for så kanskje å glemme dem. Jeg dro til dette hjemmet og så at de hadde alt de trengte der. Det var mange vakre ting, men alle satt hele tiden og så mot døra. Og jeg så ikke en eneste en som smilte. Så jeg snudde meg til pleieren og spurte: «Hvorfor er det sånn?» Hvorfor stirrer alle mot døra når de har alt de trenger, og hvorfor er det ingen som smiler? Hos vårt folk er det så vanlig at folk smiler; til og med hos de døende møter jeg smil. Hun svarte: De sitter nesten alltid sånn, for de håper og venter på å få besøk av sønnen eller datteren sin. De er såret fordi de er glemt, og dere forstår, det er her kjærligheten kommer inn. Fattigdommen finnes i vårt



Kristus i våre hjerter, Kristus i de fattige vi møter, Kristus i smilet vi gir og i smilet vi får.

eget hus, der kjærligheten blir forsømt. Kanskje har vi noen i vår egen familie som kjenner seg ensomme, som ikke føler seg bra, som er fylt av bekymring? Slike ting gjør livet vanskelig for noen og enhver. Er vi til stede for dem? Er vi der for å ta imot dem, er moren der for å ta seg av barnet sitt?

Jeg ble overrasket over å se hvor mange rusavhengige ungdommer det er i Vesten, og jeg forsøkte å finne ut hvorfor det er slik. Svaret var: fordi det ikke finnes noen i familien som tar seg av dem. Far og mor er så travle at de ikke har tid til barna. Unge foreldre befinner seg på en eller annen institusjon, og barnet havner på gata og blir trukket inn i ting. Vi snakker om fred. Dette er ting som bryter freden, men jeg tror (føler) at abort er det som mest av alt ødelegger freden i dag. Abort er som en krig, det er direkte drap, det er mord begått av moren selv. Vi leser i Bibelen, der Gud sier klart: «Selv om en mor glem-

mer sitt barn, vil ikke jeg glemme deg. Jeg har tegnet deg i mine hender.» Vi er tegnet i hans hender, er så nær ham at også det ufødte barnet er tegnet i

hans hånd. Det er første del av setningen som slår meg mest; at om en mor skulle glemme, noe som er nesten umulig, men selv om hun skulle glemme, så glemmer ikke Gud. Og i dag er det abort som er den største trusselen mot fred. Men vi som står her, er ønsket av foreldrene våre. Vi hadde ikke vært her om foreldrene våre hadde gjort slikt mot oss. Våre barn, de er ønsket, de er elsket, men hva med de millioner av barn som ikke er det? Mange mennesker er veldig bekymret for barna i India, eller for den høye barnedødeligheten i Afrika grunnet underernæring eller sult, men millioner av barn dør som følge av morens egen bestemmelse. Derfor er dette den største trusselen mot fred i dag. For om en mor kan drepe sitt eget barn – hva er da i veien for at jeg kan drepe deg og du meg? Det er ikke noe forskjell. Og dette er min bønn/oppfordring i India og alle andre steder: La oss igjen løfte

fram barnet. Dette er barnets år: Hva har vi gjort for barnet? I begynnelsen av året holdt jeg mange taler rundt omkring, og jeg sa: La oss gjøre dette til et år der hvert enkelt barn, født eller ufødt, kjenner seg ønsket. Og nå, ved slutten av året, lurer jeg på om vi virkelig har fått til noe av dette. Er barna ønsket? Jeg kan gi dere noen talende eksempler. Vi bekjemper abort med adopsjon. Vi har reddet tusener av liv, vi har sendt beskjed til alle klinikkene, sykehusene, politistasjonene: Ikke ta livet av barnet, vi vil ta hånd om det. Så hver eneste time av døgnet er det alltid noen som kommer – vi har en mengde ugifte mødre. Be dem komme til oss, vi vil ta hånd om dere, vi vil ta barnet ditt og finne et hjem til det. Det er (derfor) en Guds velsignelse at vi også har stor pågang fra familier som ikke har noen barn. Vi har også et annet flott tiltak – vi underviser i naturlig familieplanlegging til tiggerne våre, til de spedalske pasientene, til de som bor i slummen og til ute-liggerne.

Bare i Calcutta har vi de seks siste årene hatt 61 273 færre barnefødsler enn normalt fordi de av

kjærighet til hverandre praktiserer naturlig avhold og selvkontroll. Vi lærer dem å ta i bruk temperaturmåling; det er en fin og enkel metode som folk forstår. Og vet dere hva de har fortalt meg? Vår familie er sunn, den holder sammen, og vi kan få et barn når vi selv ønsker det. Det er så opplagt. Når disse folkene på gata, disse tiggerne, kan klare dette, hvor mye mer kan ikke dere og andre klare, dere som har kunnskap og kan bruke hjelpemidler som ikke ødelegger det livet Gud har skapt i oss.

De fattige er flotte mennesker. De kan lære oss så mange fine ting. En dag kom en av dem for å takke, og sa: «Dere som har avgitt kyskhetsløfter, er de beste til å lære oss familieplanlegging. For det handler ikke om annet enn å ha selvkontroll, av kjærighet til hverandre.» Det synes jeg var vakkert sagt. Dette er mennesker som kanskje ikke har noe å spise, som kanskje ikke engang

har et eget hjem, men de er flotte mennesker. De fattige er herlige mennesker. En kveld vi var ute, tok vi med oss fire mennesker fra gata. En av dem var i en forferdelig forfatning, så jeg sa til søstrene: «Dere kan ta hånd om de andre tre, så tar jeg meg av henne som har det verst.» Jeg gjorde alt hva min kjærighet maktet. Jeg la henne i en seng, og hun hadde et vakkert smil i ansiktet. Hun tok tak i hånden min og sa kun ett ord: «Takk» – og så døde hun.

I møtet med denne kvinnen kunne jeg ikke annet enn å ransake meg selv og spørre hva jeg ville ha gjort i hennes sted. Og svaret mitt var veldig enkelt. Jeg ville ha prøvd å tiltrekke meg litt oppmerksomhet, jeg ville sagt at jeg var sulten, at jeg var døende, at jeg var kald, at jeg hadde smerter – eller noe lignende. Men hun ga meg mye mer – hun ga meg sin store kjærighet. Og hun døde med et smil på leppene. Slik var det også med mannen

vi plukket opp fra rennesteinen, halvt oppspist av mark. Vi tok ham med hjem, og han sa: «Jeg har levd som et dyr på gata, men jeg kommer til å dø

som en engel, tatt hånd om og elsket.» Det var så flott å se storheten til en mann som kunne snakke slik, en som kunne dø uten å skylde på andre, uten å forbanne noen, uten å sammenligne seg. Lik en engel – dette er storheten til vårt folk. Og derfor tror vi på det Jesus har sagt: Jeg var sulten, jeg var naken, jeg var hjemløs, uønsket, uten omsorg og kjærighet – og dere gjorde dette mot meg.

Jeg mener at vi (søstre) egentlig ikke er sosialarbeidere. I manges øyne gjør vi kanskje sosialt arbeid, men egentlig er vi kontemplative midt i verden. For vi rører ved Kristi kropp 24 timer i døgnet. Vi har 24 timer i hans nærvær, og det har dere også. Dere forsøker også å bringe Guds nærvær til familiene deres, for en familie som ber sammen, holder sammen. I vår familie trenger vi ikke bomber eller skytevåpen for å ødelegge freden.



Det er så mye lidelse i dag – jeg kjenner hvordan all Kristi lidelse stadig erfares på nytt.

Kom sammen, elsk hverandre, gi hverandre fred, glede og styrken av hverandres nærvær i hjemmet. Da vil vi bli i stand til å overvinne alt det onde som finnes i verden.

Det finnes så mye lidelse, så mye hat og elendighet. Og vi må starte i hjemmet, med vår bønn og våre offer. Kjærlighet starter hjemme – det handler ikke om hvor mye vi gjør, men hvor mye kjærlighet vi legger i de handlingene vi foretar oss. Det hele handler om kjærligheten til Gud, den allmektige. Hvor mye vi gjør, spiller ingen rolle, for Gud er uendelig. Det som betyr noe, er kjærligheten som ligger bak og i handlingene våre, det vi gjør for Ham ved å tjene andre.

For en tid tilbake hadde vi store problemer med å skaffe sukker hjemme i Calcutta. Jeg vet ikke helt hvordan barna fikk nyss om dette, men en dag kom liten hindugutt på fire år hjem til foreldrene sine og sa: «Jeg vil ikke ha sukker på tre dager, for jeg vil gi sukkeret til Mor Teresa og barna hennes.» Etter tre dager tok faren og moren ham med til vårt hjem. Jeg hadde aldri møtt dem før, og den lille gutten kunne knapt uttale navnet mitt, men han visste presis hva han hadde kommet for. Han visste at han ønsket å dele sin kjærlighet med andre.

Jeg har også blitt møtt med så mye kjærlighet fra dere alle. Helt siden jeg kom hit, har jeg ganske enkelt vært omsluttet av kjærlighet, virkelig forståelsesfull kjærlighet. Det kjennes ut som om hver enkelt person i India eller Afrika er helt spesiell for dere. Og som jeg sa til søstrene mine i dag – jeg kjenner meg virkelig hjemme her. Hos søstrene i klosteret der jeg bor,³ er det som om jeg skulle vært i Calcutta med mine egne søstre. Jeg er så fullt og helt hjemme, akkurat her.

Så er jeg altså her og snakker til dere – jeg vil at dere skal finne de fattige her, og først og fremst i deres egne hjem. Det er der kjærligheten begynner. Vær godt nytt for deres egne. Og finn ut litt mer om dine nærmeste naboer – vet du egentlig hvem de er? Jeg hadde en gang en helt

spesiell opplevelse med en hindufamilie som hadde åtte barn. En herremann kom til huset vårt og sa: «Mor Teresa, jeg vet om en familie med åtte barn som ikke har hatt noe å spise på lenge – vær snill å gjøre noe for dem.» Så jeg tok med noe ris og dro dit med det samme. Jeg kunne se hvordan hungeren sto malt i barnas øyne. Jeg vet ikke om dere har sett virkelig sult noen gang, men det har jeg sett utallige ganger. Moren tok risen, delte den opp, og så gikk hun ut. Da hun kom tilbake, spurte jeg hvor hun hadde vært. Hun ga meg et veldig enkelt svar: «De er også sultne.» Det som slo meg sterkest, var at hun visste om dem – en muslimsk familie. Hun visste. Jeg ville ikke komme med mer ris samme kveld, for jeg ville gi dem gleden av å dele. Jeg så de strålende barneansiktene som sammen med moren gledet seg over at hun hadde kjærlighet nok til å kunne gi. Som dere skjønner – kjærligheten starter i hjemmet. Og det ønsker jeg for dere. Jeg er

veldig takknemlig for alt jeg har fått. Det har vært en fantastisk opplevelse, og når jeg kommer tilbake til India i neste uke, den

15de, håper jeg, vil jeg gi deres kjærlighet videre.

Jeg vet godt at dere ikke bare har gitt av deres overflod, dere har gitt så det svir. De små barna vi hørte om – jeg ble så overrasket – det er så mye omsorg for barn som sulter. De forsto at andre barn også trenger kjærlighet, omsorg og ømhet, fordi de selv hadde fått så mye fra sine egne foreldre. Så la oss takke Gud for denne muligheten vi har fått til å bli kjent med hverandre, et bekjentskap som har brakt oss tett sammen. Og nå blir vi i stand til ikke bare å hjelpe barna i India og Afrika, men i hele verden – for som dere vet, finnes våre søstre over hele verden. Og med denne prisen jeg har mottatt, denne fredsprisen, vil jeg forsøke å skape hjem for mange av dem som ikke har noe hjem. For jeg tror bestemt at kjærlighet starter i hjemmet, og om vi kan skape et hjem for de fattige, tror jeg at kjærligheten vil spres til stadig flere. Og gjennom denne kjærligheten vil vi bli i stand til å bringe fred, ved



Abort er som en krig, det er direkte drap.

å utøve godhet overfor de fattige. Først til de fattige i vår egen familie, så til vårt land og til hele verden.

Skal vi klare dette, må våre liv, søstrenes liv, bindes sammen gjennom bønn. De må bindes sammen med Kristus for at vi skal klare å forstå og bli i stand til å dele. Det er så mye lidelse i dag – jeg kjenner hvordan all Kristi lidelse stadig erfares på nytt – så vi er der for å dele hans lidelse, dele folkets lidelse. Den finnes overalt i verden, ikke bare i de fattige landene, men Vestens fattigdom er så mye vanskeligere å få bukt med. Når jeg plukker opp et sultent menneske fra gata og gir ham ris, eller et stykke brød, blir han tilfredsstilt. Men en person som er utestengt, som kjenner seg uønsket, forskremt, ikke elsket, ustøtt fra samfunnet – den fattigdommen er så dyp og så sårbar, og det synes jeg er veldig vanskelig. Noen av søstrene våre arbeider med denne typen mennesker i Vesten. Så be for oss at vi kan være i stand til å være godt nytt for dem. Men vi kan

ikke klare det uten dere, og dere må også gjøre dette i deres eget land. Dere må bli kjent med de fattige. Kanskje har dere alt dere trenger materielt, men se på familiene her – hvor vanskelig kan det ikke være å gi hverandre et smil? Men kjærlighet starter med et smil.

La oss derfor alltid møte hverandre med et smil, for smilet er kjærlighetens første spire, og når vi først har begynt å elske, ønsker vi naturlig nok også å gjøre noe. Så be for søstrene og for meg og for brødrene, og for medarbeiderne vi har rundt i hele verden. Be om at vi må forbli trofaste til Guds gave, å elske ham og tjene ham i de fattige, sammen med dere. Vi ville ikke ha vært i stand til å gjøre det vi gjør, uten deres bønner, deres gaver og deres trofaste støtte. Men jeg vil ikke at dere skal gi meg av deres overflod, jeg vil at dere skal gi så det svir.

En dag fikk jeg femten dollar fra en mann som har ligget på ryggen i tjue år. Det eneste han kan røre på, er den høyre hånda. Og hans eneste glede og følgesvenn er



Du trenger ikke gjøre de store tingene, men gjøre det lille med stor kjærlighet. Da vil Norge bli et rede for kjærligheten.

røyken. Så sa han til meg: «I en hel uke tok jeg ikke en eneste røyk, slik at du kunne få disse pengene.» Det må ha vært et stort offer for ham, men se hvor vakkert det var – hvor mye han delte. Og for de pengene kjøpte jeg brød og ga til de sultne, og gleden var like stor på begge sider – hos han som ga og de som tok imot. Her er det noe vi kan lære – at det er en gave fra Gud å være i stand til å dele vår kjærlighet med andre. Gjør det som om det var for Jesus. La oss elske hverandre slik han elsket oss. La oss elske ham med udelt kjærlighet. Og hvilken glede vi kan gi hverandre nå som julen snart kommer – å elske Jesus og hverandre. La oss bevare gleden ved å elske Jesus i våre hjerter og dele den med alle vi kommer i kontakt med. Og denne strålende gleden er virkelig – vi har ingen grunn til ikke å være lykkelige, for vi har Kristus med oss. Kristus i våre hjerter, Kristus i de fattige vi møter, Kristus i smilet vi gir og i smilet vi får. La oss slå fast: Ingen

barn skal være uønsket, og vi skal alltid møte hverandre med et smil, særlig når det er vanskelig å smile.

Jeg kommer aldri til å glemme besøket vi fikk for en tid tilbake, da omkring fjorten professorer fra ulike universiteter i USA kom til vårt hus i Calcutta. Vi snakket om at de hadde vært og sett på hjemmet for de døende. På hjemmet vårt for døende i Calcutta har vi tatt imot over 36 000 mennesker, hentet inn fra Calcuttas gater. Av disse har mer enn 18 000 mennesker fått en vakker og fredelig død. De har gått hjem til Gud. Så disse professorene kom til vårt hus, og vi snakket om kjærlighet, om medfølelse, og en av dem spurte meg: «Kjære Moder, vær så snill og fortell oss noe som vi alltid kommer til å huske.» Da sa jeg til dem: «Smil til hverandre, ta tid til hverandre i familien. Smil til hverandre.» Og en annen spurte meg: «Er du gift?» «Ja», svarte jeg, «og jeg synes ofte det er vanskelig å smile til Jesus, for han kan være ganske krevende noen ganger». Det er faktisk sant, og det er her kjærligheten

kommer inn – når det er krevende – men vi kan likevel gi Ham det med glede. Som jeg har sagt før i dag: Om jeg ikke kommer til himmelen for noe annet, vil jeg komme dit som følge av all publisiteten. Den har vært mitt offer, den har rensket meg og gjort meg klar for å komme til himmelen. Jeg tror det ligger noe i dette at vi bør leve livet vakkert, for vi har Jesus med oss, og han elsker oss. Om hver og en av dere kan huske at Gud elsker deg, og at du har muligheten til å elske andre slik han har elsket deg – du trenger ikke gjøre de store tingene, men gjøre det lille med stor kjærlighet. Da vil Norge bli et rede for kjærligheten. Og hvor vakkert vil ikke det være, her hvor freden har fått et særskilt senter. Herfra vil også gleden over det ufødte barnets liv springe fram. Om dere blir et brennende lys for fred i verden i en verden av fred, da er virkelig Nobels fredspris det norske folkets gave. Gud velsigne dere!

Oversatt for SEGL av Ingvild Røsok
Hentet fra www.nobelprize.org

Noter

- 1 Mor Teresa hadde tydeligvis planlagt å begynne nobelforedraget den 11. desember med denne bønningen, slik det indikeres i teksten som ble levert inn for publisering i *Les Prix Nobel*, og som gjengitt her. I praksis tok hun i stedet bønningen med i sin takketale den 10. desember og ikke i foredraget dagen etter tildelingen.
- 2 Missionaries of Charity i Calcutta har sørget for å gi oss teksten til «Frans av Assisi bønn»:

Herre gjør meg til redskap for din fred!
La meg bringe kjærlighet der hatet rår.
La meg bringe forlatelse der urett er begått.
La meg skape enighet der uenighet rår.
La meg bringe tro der tviler rår.
La meg bringe sannhet der villfarelse rår.
La meg bringe lys der mørket ruger.
La meg bringe glede der sorg og tyngsel rår!

Å Mester!
La meg ikke søke så meget å bli trøstet som å trøste.
Ikke så meget å bli forstått som å forstå.
Ikke så meget å bli elsket som å elske!
For det er gjennom at man gir at man får.
Det er ved å glemme seg selv at man finner seg selv.
Det er ved å tilgi andre at man selv får tilgivelse!
Det er ved å dø at man oppstår til det evige liv!

- 3 Mor Teresa bodde hos St. Josephsøstrene i Akersveien under sitt opphold i Oslo.



Vi må ikke adskille livet vårt fra eukaristien. Så snart vi gjør det, er det noe som rakner. Folk spør oss: «Hvor får søstrene glede og styrke til å gjøre det de gjør?» Eukaristien består i mer enn bare å motta; den består også i å stille Kristi hunger og lengsel. Han sier: «Kom til meg!» Han hungrer etter sjelene.

Den hellige mor Teresa av Calcutta



– Gud taler i hjertets stillhet

Mor Teresa visste godt at enkelte ting «ikke kan læres fra bøker», som hun sa – «de må erfares ... i deres egne liv».¹ Og en av de tingene du ikke kan lære fra bøker, er det hun i konstitusjonen til Missionaries of Charity kaller «Guds dype stillhet».² Det er et slående uttrykk: «Guds dype stillhet.»

STE Når jeg tenker over det her og nå, i min akademiske kontekst denne morgenen, kommer jeg på at Mor Teresa en gang fortalte om en samtale hun hadde hatt med en kjent teolog i India. Hun skrev:

Det fins en prest, en veldig hellig prest, som også er en av Indias beste teologer for tiden. Jeg kjenner ham veldig godt og sa til ham: «Pater, du som snakker om Gud dagen lang, må jo være veldig nær Gud!» Han svarte: «Jeg snakker nok mye om Gud, men kanskje snakker jeg ikke så mye til Gud.» Så forklarte han: «Jeg kan lire av meg en mengde ord og sikkert si mange gode ting, men jeg har ikke tid til å lytte til det som er innerst inne. For Gud taler i hjertets stillhet.»³

Setningen «Gud taler i hjertets stillhet» ble nesten som et mantra for Mor Teresa. Vi finner det stadig vekk i hen-

nes notater. Dette er en verdifull hjelp til bedre å forstå noen av de dype hemmelighetene bak bønnelivet hennes. Alle som var så heldige å møte Mor Teresa i live, skjønte umiddelbart at de møtte en bønnens kvinne, at hele hennes liv var bønn. Men det som ikke var så opplagt, selv ikke for de som sto henne nærmest, var denne bønnens natur, det helt spesielle, indre livet som Mor Teresa hadde. Før Mor Teresas private brev ble offentliggjort noen år etter hennes død, var det faktisk ingen som hadde den minste idé (bortsett fra noen få åndelige veiledere) om at hun var utvalgt til å få mystiske budskap og visjoner, og at hun gjennom en lang periode av livet, og med stor intensitet, gjennomlevde det som kalles *sjelens mørke natt*.

Det kom nærmest som et sjokk for de fleste at Mor Teresa hadde slike åpenbaringer. Før det ble kjent, var Mor Teresa kjent som en helgen og et forbilde på barmhjertighet, en kontemplativ som arbeidet hardt midt i verden, en som ofret seg selv for de fattigste av de fat-

tige. Hvordan var det da mulig å utvikle et så oppsiktsvekkende indre liv, med en erfaring av bønn som både i dybde og intensitet tilsynelatende kan sammenlignes med mystikken hos Johannes av Korset? Hvordan kan man forklare hennes spesielt dype intimitet med Gud? Spørsmålet kunne kanskje besvares ved å ta i bruk ord og fraser som «jeg tørster» (og alt hva «tørst» betyr for Mor Teresas spiritualitet), «kjærlighet» eller «ydmynhet». Mange kommentatorer, både klokere og mer kunnskapsrike enn meg, har allerede belyst hvordan disse ordene kan hjelpe oss til å forstå den hellige Mor Teresa. Men i dag ønsker jeg å trekke oppmerksomheten mot et annet ord, et ord som ikke så ofte forbindes med Teresa av Calcutta, men som jeg tror kan være en døråpner til kjernen av hennes spiritualitet. Det er ordet «stillhet».

Stillhetens disiplin

Den som traff Mor Teresa, formelt eller uformelt, opplevde som oftest at hun rakte ut hånden for å dele ut det hun med en god porsjon selvironi kalte sitt «visittkort». Kortet inneholdt ikke noen kontaklinformasjon eller personlige opplysninger om Mor Teresa, men besto i stedet av fem korte setninger:

Frukten av STILLHET er bønn
Frukten av BØNN er tro
Frukten av TRO er kjærlighet
Frukten av KJÆRLIGHET er tjeneste
Frukten av TJENESTE er fred

Til tross for sin beskjedne størrelse inneholder dette kortet noen av kristendommens mest sentrale og livgivende ord. Men det første og mest grunnleggende ordet er ikke «kjærlighet», som man kanskje ville trodd, og det er ikke «tjeneste», og ikke engang «tro». Det grunnleggende ordet som kommer før alle de andre, og som ser ut til å være forutsetningen for alle de andre, er *stillhet*. Men hva mener Mor Teresa med stillhet? Og hvorfor så hun

på stillhet som enormt viktig for det åndelige livet og for livet generelt? Mor Teresa hadde mye å si om temaet, i sine brev og sine taler. Her er et lite utvalg:

Vi trenger å finne Gud, men vi finner Ham ikke i støy og rastløshet. Gud er stillhetens venn. Se hvordan naturen – trær, blomster, gress – vokser i stillhet; se på stjernene, månen, sola, se hvordan de beveger seg i stillhet ... Det viktigste er ikke hva vi sier, men hva Gud sier til oss og gjennom oss.⁴



Bønn begynner med å lytte, og det vi lytter etter, er Guds stemme ... Gud taler i hjertets stillhet.⁵



Jeg lurar på om noen av dere enda ikke virkelig har møtt Jesus – én til én – du og Jesus alene. Vi kan bruke tid i kapellet – men har du med sjelens øye sett hvordan Han ser på deg i kjærlighet? Kjenner du virkelig den levende Jesus – ikke fra bøker, men gjennom ditt hjertets samvær med Ham? Har du hørt de kjærlige ordene han sier til deg? Be om nåde til det, Han lengter rett og slett etter å gi deg det ... Hvordan kan vi vare en eneste dag av livet uten at vi hører Jesus si «jeg elsker deg» – det er umulig. For sjelen vår er det like viktig som luft er for kroppen. Hvis ikke er bønnen død, og meditasjon er bare tenkning. Jesus vil at hver og en av dere skal høre Ham tale – i hjertets stillhet.⁶

Stillhet gir oss et nytt syn på livet. I en slik livsanskuelse er vi fylt av Guds egen energi som får oss til å gjøre alle ting med glede.⁷



I likhet med Jesus, som tilbrakte førti dager i ørkenen, er også vi med jevne mellomrom kalt til å trekke oss tilbake til en dypere stillhet alene med Gud, både som fellesskap og i vårt personlige liv.⁸



Om du hungrer etter å høre Guds stemme, vil du høre den. For å høre, må du stenge alle andre ting ute⁹.



Dere må bli fylt av stillhet, for i hjertets stillhet taler Gud ... *Hjertets* stillhet, ikke bare munnens – det er også nødvendig – men enda mer sinnets stillhet, øynenes stillhet, berøringens stillhet. Da kan du nemlig høre Ham overalt: i døren som lukkes, i ham eller henne som trenger deg, i fuglene som synger, i blomstene, dyrene – den stillheten som er undring og lovprisning.¹⁰



Stillhet – å være alene med Ham i ditt hjerte. Vår Frue hadde det slik, til og med ved korset.¹¹

Formuleringer som «sinnets stillhet» og «berøringens stillhet» slår oss umiddelbart som vakre og uttrykks-

fulle. Og det er de også. Men i praksis innebærer de intet mindre enn en radikal askese. Disse «fem stillhetene» – øynenes, ørenes, munnens, sinnets og hjertets stillhet – krever det Mor Teresa har omtalt som «en konstant selvfornektelse».¹² Og selvsagt var hele Mor Teresas eget liv preget av troskap overfor en slik praksis. Man kan si at hennes hellighet besto i en bemerkelsesverdig evne og nåde til å lytte, en oppmerksomhetens nådegave til alltid, lik Maria, å ha et stille, ydmykt, tomt og åpent hjerte for Guds Ord.

Når det gjelder «munnens stillhet», er kanskje det mest slående eksempelet i Mor Teresas liv det faktum at hun aldri – ikke en eneste gang – snakket til sine egne søstre om sine indre erfaringer med Gud. Ikke et eneste hint eller ord ble ytret om ordene og visjonene hun hadde fått fra Gud. Hun bevarte disse i sitt hjerte. Og selvsagt var hennes forbilde i dette ingen andre enn Maria, Jesu mor – Maria, som i og med bebudelsen selv fikk en fantastisk hilsen fra himmelen, en visjon av en erkeengel. Men Maria snakket aldri om dette, ikke engang til Josef, ser det ut til. Til dette kommenterer Mor Teresa:

Vår Frue forsøkte aldri ... å imponere Josef med episoden med engelen. I sin ydmykhet tidde hun stille. Det er sant at vi aldri skal lyve, men ofte kan vi ikke fortelle hele sannheten – og da er det bedre å tie stille; for stillhet kan aldri bli korrigert.¹³

Og så legger hun til: «Dette kan være veldig vanskelig» – en innrømmelse som både sier noe om hjertets dype stillhet i hennes liv, og hva det må ha kostet henne å alltid være som Maria: ydmyk og taus om de spesielle gavene Gud hadde forunt henne.

Så hvordan var det mulig å få en slik heltetmodig ydmykhet? Jeg tror at svaret best kan finnes ved å gå gjennom Mor Teresas betraktninger rundt hver av «de fem stillhetene», slik de framkommer, punkt for punkt, i søstrenes konstitusjon. Selvfølgelig tenker hun her først

og fremst på Missionaries of Charity, deres tjeneste og deres åndelige liv. Men jeg er sikker på at det vil være helt feil å tro at praksisen med «de fem stillheter» bare gjelder de som arbeider blant de fattigste av de fattige, og dermed tenke at dette ikke er særlig relevant for andre kristne. Dette kan jeg si fordi kommentarene til Mor Teresa er mer som en klar, engasjert og utfordrende oppsummering av det vi kjenner som grunnleggende evangelisk lære. Derfor, om du skulle mene at betraktningene hennes om «de fem stillheter» blir alt for krevende, eller endog så godt som umulig å etterleve, måtte du ha sagt det samme om kjærlighetsbudene i Det nye testamentet. Og det blir det jo feil å si. I Missionary of Charitys konstitusjon, paragraf 156, heter det:

For å kunne oppnå ekte, indre stillhet og utvikle en dyp, indre relasjon alene med Gud, skal vi praktisere:

- **Øynenes** stillhet – ved å alltid søke Guds skjønnhet og godhet i alle ting og lukke øynene for andres feil og for alt som er syndig og forstyrrende for sjelen, for «et rent hjerte kan se Gud»
- **Ørenes** stillhet – ved alltid å lytte til Guds stemme og til ropet fra de fattige og trenende og lukke ørene for alle andre stemmer som kommer fra den onde eller fra det falne menneskets natur, f.eks. sladder, ryktespredning og uvennlige ord
- **Tungens** stillhet – ved å lovprise Herren og ved å formidle Guds livgivende ord som er sant, som opplyser og inspirerer, som bringer fred, håp og glede; og avstå fra selvforsvar, omhyggelig unngå all løgn, klage, kritikk og andre ord som forårsaker smerte, opprør og død

- **Sinnets** stillhet – ved å åpne det for sannhet og kjennskap til Gud gjennom bønn og kontemplasjon, lik Maria som grunnet på Herrens under i sitt hjerte; og stenge ute all usannhet, distraksjoner og ødeleggende tanker – som fordømmelser, falsk mis-tenkeliggjøring av andre, hevntanker og begjær

- **Hjertets** stillhet – ved å elske Gud av hele vårt hjerte, vår sjel og vårt sinn og av all vår kraft og elske hverandre slik Gud elsker, begjære Gud alene og unngå all selviskhet, hat, misunnelse, sjalusi og bitterhet¹⁴

På utallige måter oppmuntrer Mor Teresa oss til å praktisere stillhet, slik at Guds Ord ikke møter døve ører. Og Guds primære ord til oss er kjærlighetens ord, barmhjertighetens ord. Om vi selv skal kunne være en velsignelse, ikke en byrde, for andre, må vi høre og ta imot Guds kjærlige ord. Vi trenger, alle som én, å anerkjenne at vi er uendelig høyt elsket av Gud, til tross for alle våre feil, sår og mangler. Denne kjærligheten er gaven, velsignelsen, som hjelper oss å bli løftet ut av vår egen selviskhet og selvopptatthet, én gang for alle. Men for å kunne motta denne gaven, denne velsignelsen, må vi ta tid til å praktisere stillhetens disiplin. Mor Teresa skriver – og ordene avslører den dype stillheten som lå bak hennes hengivne kjærlighet og tjeneste:

Jeg vil bevare hjertets stillhet med større aktsomhet, slik at jeg i hjertets stillhet hører Hans trøstende ord, og slik at jeg fra hjertets fylde kan trøste Jesus – i den fattiges sørgelige skikkelse.¹⁵

Guds stillhet

Så langt har vi hatt fokus på Mor Teresas insistering på nødvendigheten av å tie, slik at vi, som bønnens menn og kvinner, kan høre Gud tale til våre hjerter. Nå, i den andre delen av denne refleksjonen, vil jeg vie oppmerksomhet til en kort og gåtefull setning om stillhet som dukker opp i del sju av MC-konstitusjonen. Det er en uttalelse som ikke viser til *vår* stillhet, men til Guds stillhet. I konstitusjonens paragraf 151 står det: «Guds Ord er stumt i dag.»¹⁶ Hvordan skal vi forstå et slikt utsagn? Betyr det kun én bestemt ting, og ikke noe annet? Eller er det et utsagn som i lys av Mor Teresas generelle lære om stillhet tar opp i seg mystikkens mange ulike lag? «Guds Ord er stumt i dag.» Jeg er overbevist om at den mest nærliggende og åpenbare meningen har å gjøre med det mysteriet Mor Teresa gang på gang refererer til når hun snakker om Jesu Kristi «eukaristiske stillhet»: Kristus er stille eller «stum» i det hellige sakramentet. Mor Teresa skriver:

I tabernakelet er Jesus stille. Jeg kan forstå Guds majestet, men ikke Guds ydmykhet. Et lite stykke brød! Jesus, som skapte hele verden, som vasket bort mine synder med sitt dyrebare blod, er der, i tabernakelet ... Denne stillheten i tabernakelet, denne fullkomne stillheten. Den brennende lampen er det eneste tegnet på at Han er der. Ingen storhet, ikke noe spektakulært, ikke noe som helst.¹⁷

Et annet sted skriver hun:

Når vi ser mot korset, vet vi hvor mye Han elsket oss: når vi ser på tabernakelet, vet vi hvor mye Han elsker oss nå. «Elsket»–fortid,

«elsker»–nåtid. Ikke bare fortid: Han elsker oss nå. Han elsker meg ømt og inderlig.¹⁸

Her snakker Mor Teresa helt tydelig ut fra sin egne dypt kontemplative erfaring. Og det hun snakker om, kan ikke læres fra bøker – bare ved erfaring. Kristus Jesus er stille *nå* i eukaristien – «Guds Ord er stumt *i dag*» – og likevel er den stumme stillheten som en klingende tale, en stemme mer veltalende, nær og personlig enn noen annen stemme eller noe annet ord vi kan forestille oss. Så det er vel ikke så rart at Mor Teresa ofte gjentok ordene i denne korte, vakre bønne: «Du, Stillhet i Jesu hjerte, tal til meg.»¹⁹

Kristi absolutte «stumhet» i eukaristien, lik den Mor Teresa opplevde, betyr ikke at kommunikasjonen mellom Gud og den som ber, er brutt. Nei, det er tvert om og intet mindre enn en vidunderlig fylde i kommunikasjonen, et

budskap så dypt og så intimt at det overgår alle ord. Da den hellige Johannes av Korset en gang forsøkte å beskrive denne ordløse kommunikasjonen, fant han et uttrykk som er like paradoksalt som vak-

kert, nemlig «taus musikk».²⁰ Det er altså ikke som å erfare stillheten fra en dør som er lukket, eller den triste stillheten som oppstår ved uønsket adskillelse, men mer som stillheten i en kjærlig forening. I sitt berømte verk fra 1500-tallet, *The Third Spiritual Alphabet*, skriver også Francisco de Osuna om dette fenomenet:

Kjærlighetens stillhet er enestående, beundringsverdig og prisverdig; en stillhet der forstanden fullt og helt stilner når den mottar erfaringens høyst tilfredsstillende kunnskap. Det er lett å forstå at de elskende blir stille i hverandres nærvær, for kjærligheten som forener dem, gjør ordene overflødig.²¹

Det er ingen tvil om at en slik kontemplativ intimitet preget Mor Teresas erfaring. Om perioden rett før hun begynte arbeidet med de fattigste av de fattige i Calcutta, skriver hun for eksempel: «Det var så mye forening – kjærlighet – tro – tillit – bønn – offer.» «Det var», bemerket hun, «som om Vår Herre bare ga seg selv for meg, helt og fullt. For en sødme & fortrøstning & forening det var disse seks månedene.»²² Når vi leser i Mor Teresas konstitusjoner og kommer over uttalelser som «vår stillhet er en frydefull stillhet fokusert på Gud ... den kaster oss inn i Guds dype stillhet»²³, kan vi få inntrykk av at bønnerfaringene til en typisk trofast MC-søster, slik som Mor Teresa, var som en sammenhengende, herlig erfaring, som å gå fra den ene rosenrøde opplevelsen til den andre. Men det er selvsagt så langt fra sannheten som man kan komme. Etter at Mor Teresas private brev ble publisert, er det en kjent sak at hun gjennom en årrekke led store kvaler i sitt kontemplative liv. Det virket ikke som om bønnene hennes ble hørt. I stedet for å besvare hennes inderlige bønner med godhet og kjærlighet, var Gud taus og syntes å nekte henne et eneste ord til trøst.

I lys av dette gir uttrykket «Guds Ord er stumt i dag» en ny mening med uante dybder. Stilt overfor Guds «stumhet» som et sentralt trekk ved sin bønn, begynte Mor Teresa å erfare Guds stillhet ikke lenger som en mystisk erfaring av velsignelse og forening, men snarere som en forvirrende avvisning, ja, til og med som en fullstendig forlatthet: «Herre, min Gud, hvem er vel jeg, at Du skulle forsake meg? Barn av Din kjærlighet – og nå bli som den mest forhatte – den Du har forkastet som uønsket – uelsket. Jeg roper, jeg klamrer meg, jeg lider nød – og det er ikke En eneste som svarer – ikke En Hvortil jeg kan klamre meg – nei, ikke En.»²⁴

Det er vanskelig å forestille seg det dypet av Guds «stumhet» som Mor Teresa fikk erfare – denne veldige



Med tiden klarte Mor Teresa å akseptere det indre åndelige mørket og kulden og begynte å se det som en konkret og personlig deltakelse i Kristi lidelse.

stillheten fra den eneste stemmen som kunne gi henne trøst, den ene stemmen hun så sårt trengte å høre. Hun skrev: «Ikke tro at mitt åndelige liv er strødd med roser – det er en blomst som jeg sjelden finner på min vei. Tvert imot, oftere har jeg 'mørke' som min følgesvenn.»²⁵ Utad virket hun likevel fortsatt glad, så hun la til: «... jeg er Jesu bortskjemte brud, som bor med Jesus i Nasaret – langt borte fra Golgata.»²⁶ Men, som vi vet nå, var det ikke de glade dagene i Nasaret hun delte med Jesus. I sine mange timer i hengiven bønn og kontemplasjon led hun langfredagens kvaler med Jesus på Golgatas kors.

Det ser altså ut til at langfredag er den dagen som best illustrerer Mor Teresas fellesskap med Jesus i hans lidelse. Men i lys av det vi har sett til nå, tør jeg påstå at den påfølgende dagen, påskelørdagen, ikke er mindre viktig. Det sier jeg fordi dette er dagen da Gud virkelig er «stum», der Han ligger i dødens grav. Dette er

den store stillhetens dag. Pave Benedikt kaller den «dagen for den skjulte Gud»²⁷, dagen da menneskets tro og håp settes på sin største prøve. Mor Teresa kommenterer flere

steder erfaringen Maria, Jesu mor hadde på langfredag og påskelørdag. «Ved korsets fot», skriver hun, «så Vår Frue bare smerte og lidelse – og når de lukket graven, kunne hun ikke engang se Jesu kropp. Men det var da hennes tro, hennes kjærlige tillit og totale overgivelse var størst.»²⁸ En annen gang skriver hun i påskeuken – faktisk på selveste påskelørdag: «Forsøk å holde dere nær til Vår Frue i dag. Vær hennes trøst, for hennes hjerte er fordypet i sorg etter gårldagens prøvelser.»²⁹ «Gårldagen», Vår Fruens langfredagserfaring, deles, i hvert fall til en viss grad, av alle de kvinner og menn som har måttet tåle mye lidelse. Og dagen som følger etter fredagen, som vi kan kalle menneskets påskelørdag, er alltid en stille «dag», en sorgens dag uten ord. Pave Benedikt skriver: «Etter de to verdenskrigene, konsentrasjonsleirene,

arbeidsleirene, Hiroshima og Nagasaki, har vår tid mer og mer blitt som påskelørdag.»³⁰

Med tiden klarte Mor Teresa å akseptere det indre åndelige mørket og kulden og begynte å se det som en konkret og personlig deltakelse i Kristi lidelse. Hun skrev: «For første gang på disse 11 årene – har jeg lært å elske mørket – for nå tror jeg at det er en veldig, veldig liten del av Jesu mørke & smerte på jorden.»³¹ Hun hadde begynt å innse at mørket i henne faktisk ikke var noe annet enn «den åndelige siden» av hennes apostolat.³² Men smerten over mørket og den forferdelige følelsen av å være adskilt fra Gud, fortsatte i mange år. I den forbindelse er det vel verdt å merke seg at Mor Teresa aldri skriver om erfaringen av sjelens mørke natt med noe som kan ligne den entusiasmen vi finner hos Johannes av Korset. I sine poetiske tekster om «natten» synger Johannes mer enn han snakker, og han uttrykker en slags henrykket glede:

Å natt, du som var min veiviser!
 Å mørke,
 som er meg kjærere enn morgenens pryde,
 Å natt, som forenet den elskende
 Med sin elskelige brud
 Som forvandlet den ene til den andre.³³

Foreningen mellom brudens sjel og Den elskede guddom som det her refereres til, var naturligvis det helt sentrale for Mor Teresas liv og spiritualitet. Som allerede nevnt, virket hun likevel mindre interessert enn Johannes av Korset i å uttrykke en henrykket entusiasme for «nattens» fenomen. Kanskje var hun også mindre i stand til det. Men hvordan skal vi forstå hennes tilbakeholdenhet rundt dette? Jeg kan i hvert fall si én ting: Mor Teresas natur var aldri på noen som helst måte å være opphøyet eller ekstatisk. Hennes mystikk er mer *enkel*, som Marias. Andre kristne mystikere og kontemplative, som for eksempel den hellige Teresa av Avila, opplevde gjentatte ganger bemerkelsesverdige åndelige og psykologiske erfaringer som preget deres liv. Men i likhet med «lille

Terese» – Thérèse av Lisieux – kommer ikke Mor Teresa i denne kategorien. For å ty til et av Mor Teresas egne uttrykk, brukt i en annen kontekst om den veien Vår Frue valgte: «Hun søker ikke herligheten.»³⁴

Den sistnevnte uttalelsen forekommer i et avsnitt der Mor Teresa snakker om Marias nærvær hos Jesus på korset. Hun skriver: «Hun fulgte Ham helt til korset ... Hun sto hos [Ham] i Hans ydmykelser ... Hennes stillhet var stor.»³⁵ Vi hører altså om Marias nærvær ved Golgata, «men», fortsetter Mor Teresa, «hennes nærvær ved oppstandelsen er ikke nevnt. Maria Magdalena, Johannes, Peter og alle de andre er der, men ikke Maria. Hun søker ikke herligheten.»³⁶ Som alle vet, hadde Mor Teresa, i likhet med Maria, valgt et ydmykt kall som innebar å stå nær de mest trengende og nødlidende, nær dem som lider mest. Hun skriver: «Marias ekte kjærlighet kommer fram når hennes barn lider. Da ser vi hennes morsrolle.»³⁷

Mørke skur/den mørke natt – en ny form for hellighet

Den første dagen etter Mor Teresas død snakket pave Johannes Paul II om det han kalte hennes «tause kjærlighetsoppdrag».³⁸ Det er et overraskende uttrykk – «taust kjærlighetsoppdrag» – men likevel så presist. Det understreker hvilken stor betydning stillheten hadde for hennes apostolat. «Denne morgenen», bemerket paven, «feiret jeg messen for henne, med dype følelser. Hun var et uforglemmelig eksempel på en kjærlighet som ble uttrykt ved en konkret og vedvarende tjeneste for våre fattigste og mest marginaliserte brødre og søstre.»³⁹ Det var åpenbart at det var Mor Teresas indre, dype stillhet som satte henne i stand til å bli så oppmerksom på Guds stemme som ropte på hjelp i de fattigste av de fattige. «I ansiktet til de lidende så hun Jesu ansikt på korset som bønnfallende stønnet 'jeg tørster'. Hun innlemmet sjenerøst og med stor hengivenhet alle rop fra leppene og hjertet til de døende, de forlatte barna, de menn og

kvinner som er undertrykt av lidelsens og ensomhetens byrde», erklærte Johannes Paul.⁴⁰

Mor Teresas ekstase besto ikke i psykologisk entusiasme – en form for ekstase som forble innvendig. Nei, hennes ekstase var, i likhet med den til Maria, Jesu mor, en ekstase som besto av praktisk kjærlighet, en vedvarende utadrettedhet til de mest trengende. Men bak denne ekstasen var det en kilde til energi som fantes skjult i hennes kontemplative liv. For det som satte henne i stand til å bære Kristi lys ut til «slummens mørke skur»⁴¹, var, paradoksalt nok, hennes indre erfaring av fattigdom og mørke, hennes egen svarte natt. Hun skrev: «Mine fattiges fysiske betingelser, etterlatt i gatene ønsket, uelsket, forsømt – er det sanne bilde på mitt eget åndelige liv.»⁴² På mystisk vis ble hennes «mørke natt» et nådens sted som gang på gang gjorde det mulig for henne å gå inn i «slummens mørke skur». Hun skrev: «[N]år jeg går gjennom slummen eller inn i de mørke skurene – der er Vår Herre alltid virkelig nærværende.»⁴³

Når teologer og andre gjennom århundrer har drøftet fenomenet med den mørke natten, har drøftingen i all hovedsak handlet om de indre erfaringene. Det som gjør Mor Teresas mystikk annerledes, er den tette forbindelsen som fins mellom den indre søken etter Gud i den mørke natten, og hennes utadrettede søken etter Gud i mørket hos de fattige. Vi kan kalle dette en ny form for hellighet, selv om det, sett fra et annet synspunkt, er en hellighet like gammel som evangeliet selv: «Det dere har gjort mot en av mine minste brødre, har dere gjort mot meg.»

En gang jeg møtte Mor Teresa her i San Gregorio-klosteret i Roma, sa hun noe som jeg først senere har forstått fullt ut. Det var uten tvil den mest overraskende uttalelsen jeg noensinne har hørt fra hennes munn. Tidligere den samme dagen hadde hun allerede bedt om

forbønn. Men senere på ettermiddagen, da vi tilfeldig møttes i en av klosterets korridorer, spurte hun igjen om forbønn. Denne andre gangen sto hun oppå et av de lange, grå steintrinnene i klosteret, og på den måten kunne hun se meg rett inn i øynene. Hun la sine to hender over mine, som om hun ville forene dem i bønn, og sa: «Vær så snill og be for meg, pater Paul.» Så åpnet hun hendene, strakte ut armene, og til min store forundring utbrøt hun: «Jeg er så eksponert – for hele verden!»⁴⁴

Denne følelsen og sårbarheten ved å være så eksponert og utsatt tror jeg er et direkte resultat av Mor Teresas modige valg om å aldri svare ondt med ondt, men i stedet praktisere «kjærlighetens taushet» og forbli «tom», i tråd med hennes ønske om å imitere Kristus. Nå, i ettertidens lys, er det så klart nesten umulig å forstå hvilket press hun må ha stått i til tider. Men den enorme prisen hun betalte for valget hun hadde tatt – prisen ved å

forbli «tom» og prisen for stillheten – forklarer til en viss grad hva som fikk henne til å be så innstendig om forbønn den dagen i Roma, og å utbryte med

en slik avvæpnende enkelhet og direkthet: «Jeg er så eksponert for hele verden!» Simon Weil har en betraktning som er veldig relevant i denne sammenheng: «Ved å tømme oss selv utsetter vi oss for alt press fra omverdens mangfoldige univers.»

En annen uttalelse vel verdt å nevne i denne sammenheng, kommer fra pave Benedikt XVI ved hans besøk til helligdommen i Torino. Han snakket først om påskelørdag som dagen for «Guds skjulthet», den «store stillhetens» dag, dagen da «Gud steg ned i helvete».⁴⁵ Så fortsatte han med å si:

... i vår tid, etter alt som har skjedd det siste århundret, har menneskeheten blitt mer motakelig for mysteriet knyttet til denne dagen.



Terasas natur var aldri på noen som helst måte å være opphøyet eller ekstatisk. Hennes mystikk er mer *enkel*, som Marias.

Guds fortieelse er en del av nåtidens spiritualitet, på eksistensielt vis, nesten ubevisst, lik en tomhet i hjertet som har fortsatt å vokse seg større og større.⁴⁶

Men hvordan skal uttrykket «Gud steg ned i helvete» forstås? Benedikt forklarer selv:

Det betyr at Gud, som ble menneske, gikk så langt som å tre inn i menneskets ekstreme og absolutte ensomhet, dit ingen stråle av kjærlighet kan nå, der det er fullstendig forlatthet uten et eneste ord til trøst.⁴⁷

Når vi hører disse ordene, er det umulig å ikke la tankene gå til Mor Teresa og hennes mange år med indre ensomhet og følelse av å være forlatt. Uansett hvor forvirrende dette må ha vært for henne, var hun alltid villig til å ta del i «mørket & smerten» ved Jesu Kristi lidelse.

Det «positive» ved påskelørdagens mysterium ble viet stor oppmerksomhet i meditasjonen pave Benedikt holdt da han besøkte det hellige likkledet i Torino. «Troens mørkeste mysterium», sa han, «er samtidig det mest lysende tegnet på et håp uten grenser».⁴⁸ Så selv om likkledet er «omgitt av det dypeste mørke», er det samtidig likevel «lysende». «Det er som en kilde som snakker i stillheten, og vi kan høre den, lytte til den, i stillheten fra den hellige påskelørdag.»⁴⁹ Igjen må jeg tenke på Mor Teresa når jeg hører disse ordene fra pave Benedikt. Av en opplagt grunn. For i likhet med likkledet var hennes liv «omgitt av det dypeste mørke», og likevel var hun selv alltid så fantastisk lysende. Hun er uten tvil påskelørdagens helgen, mørkets helgen – og lysets helgen, helgenen for «Guds stumme ord». Hun er stillhetens helgen.

Og for alle som må lide i livet, for dem som lever i mørke, er hennes eksempel som *en kilde som snakker i stillheten, og vi kan høre den, lytte til den, i stillheten fra den hellige påskelørdagen*.

Paul Murray OP er opprinnelig fra Irland. Han bor og arbeider nå i Roma, hvor han er leder for Institutt for spiritualitet ved Det pavelige Universitet *Angelicum*. Han er forfatter av en rekke bøker om katolsk spiritualitet.

Oversatt av Ingvild Røsok

Noter

- 1 Mor Teresa til MC-søstrene 22. oktober 1977
- 2 *Constitutions of the Missionaries of Charity*, 156, s. 76
- 3 Mor Teresa: *In the Heart of the World, Thoughts, Stories and Prayers*, red. Jean Maalouf (Novata, California), s. 58
- 4 Mor Teresas tale ved Pacific Coliseum, Vancouver, Canada, september 1976
- 5 Sitert i *Mother Teresa: Where There is Love There is God*, red. Brian Kolodiejchuk MC (New York) s. 11
- 6 Mor Teresas *Varanasi Letter* til MC søstrene, 25. mars 1993
- 7 *Constitutions*, 152, s. 74
- 8 *Ibid.*, 157, s. 76
- 9 Sitert i *Where There is Love There is God*, s. 16
- 10 *Ibid.*, s. 12
- 11 Mor Teresa til MC-søstrene, 3. april 1980
- 12 *Constitutions*, 156, s. 76
- 13 Mor Teresa til MC-søstrene; sitert i *Where There is Love There is God*, s. 136
- 14 *Constitutions*, 156, s. 75–76
- 15 Sitert i *Where There is Love There is God*, s. 15
- 16 *Constitutions*, 151, s. 73
- 17 Sitert i *Where There is Love There is God*, s. 60–61
- 18 *Ibid.*, s. 60
- 19 *Ibid.*, s. 78
- 20 Uttrykket forekommer i Johannes av Korsets dikt «Åndelig sang», strofe 15. Se *The Collected Works of St John of the Cross*, overs. K. Kavanaugh og O. Rodriguez (Washington D.C., 1991), s. 46. Utdrag av diktet er gjengitt på norsk i *Flammen-de lamper. Daglige lesninger med St. Johannes av Korset*, red. sr. Elizabeth Ruth ODC, overs. Gunnar Wicklund-Hansen, St. Olav forlag 2003, s. 73
- 21 Francisco de Osuna, *Spiritual Alphabet*, overs. M.E. Giles, Treatise XXI, 3 (New York, 1981) s. 558
- 22 Mor Teresa til p. Picachy, udatert (men skrevet mellom 1957 og 1960); sitert i *Private Writings*, s. 83
- 23 *Constitutions*, 156, s. 76
- 24 Sitert i *Kom og vær mitt lys – helgenen fra Calcuttas private brev* (Luther forlag, 2008)
- 25 Mor Teresa til p. Franjo Jambreković, 8. februar, 1937; sitert i *Kom og vær mitt lys*
- 26 *Ibid.*
- 27 «Venerazione della santa sindone: Meditazione del Santo Padre Benedetto XVI», 2. mai 2010
- 28 Mor Teresa til MC-søstrene, 14. mars 1997
- 29 Mor Teresa til MC-søstrene, påskeaften, 18. april 1981
- 30 Pave Benedikt: «Venerazione della santa sindone», s. 2
- 31 Mor Teresa til p. Neuner, sannsynligvis 11. april 1961, i *Kom og vær mitt lys*
- 32 *Ibid.*
- 33 Johannes av Korset: «Songs of the Soul in Rapture...», i *Poems of St John of the Cross*, overs. Roy Campbell (Glasgow 1983), s. 11–12
- 34 Sitert i *Where There is Love There is God*, s. 38
- 35 *Ibid.*
- 36 *Ibid.*
- 37 *Ibid.*, s. 39
- 38 Pave Johannes Paul II: *Discorso di Giovanni Paolo II agli aerenti al “Centro Volontari della Sofferenza” nel 50’ di Fondazione* (Milano, 6. september 1997)
- 39 *Ibid.*
- 40 *Ibid.*
- 41 Et uttrykk Mor Teresa selv brukte i en skriftlig forklaring til MC-søstrenes opprinnelige konstitusjon (udatert). Se *Kom og vær mitt lys*.
- 42 Mor Teresa til p. Neuner 12. mai 1962, sitert i *Kom og vær mitt lys*
- 43 Mor Teresa til erkebiskop Périer 21. juni 1950, sitert i *Kom og vær mitt lys*
- 44 Denne hendelsen er beskrevet mer inngående i *I Loved Jesus in the Night: Teresa of Calcutta, A Secret Revealed* (London, 2008) s. 90–91
- 45 Pave Benedikt XVI: «Venerazione della santa sindone», s. 1
- 46 *Ibid.* Sammenlign denne uttalelsen med den til pave Johannes Paul II: «Vår tidsalder har gjennomlevd dramatiske øyeblikk: Guds taushet og fravær; katastrofer og lidelser gjennom kriger, og alle de uskyldige ofrene fra holocaust. Alle disse hendelsene har ført til en bedre forståelse av uttrykket [‘den mørke natten’] hans [Johannes av Korset]. Det har blitt gitt en følelse av kollektiv erfaring som kan brukes på det virkelige livet, og ikke bare om den åndelige veien.» *Master in the Faith: Apostolic Letter on the Occasion of the Fourth Centenary of the Death of St John of the Cross*, III, 14; gjengitt i *Catholic International*, vol. 2, 5 (mars 1991), s. 207
- 47 *Ibid.*, s. 2
- 48 Pave Benedikt: «Venerazione della santa sindone», s. 2
- 49 *Ibid.*, s. 3



Vi må innse at ensomhetens smerte hører til våre menneskelige vilkår og at vi må vandre med den i stedet for å flykte fra den. Vi kan ikke akseptere den før vi innser at vi er elsket av Gud akkurat slik vi er, og at Den Hellige Ånd på mystisk vis holder til i hjertet av dette såret.

Jean Vanier
Community and Growth

54 A

MOTHER TERESA, M.C.

IN

Mor Teresas mørke natt

Etter Mor Teresas av Calcuttas (1910–1997) død har hennes personlige skrifter blitt utgitt, deriblant brev hun skrev til skriftefedre og åndelige veiledere. Her møter vi Mor Teresa i hennes mørke natt.¹ En natt så mørk og så lang at den overgår alt vi har lest av slikt i helgenbiografiene. Hun skulle med rette kunne kalles «Teresa av den mørke natten».

S**T****E****G****L** Hvordan kunne det bli slik? Den 10. september 1946, da Teresa er 36 år gammel, får hun under en togreise et tydelig kall til å forlate søsterkongregasjonen hun tilhører, for å gå ut på gatene og tjene de fattigste av de fattige. Kallet er klart, det fins ikke en skygge av tvil. Hun vet at dette er Guds vilje og at det kommer til å være *hans* verk. I ti måneder hører hun Jesus snakke til seg og insistere på at hun skal sette i gang: «Kom, vær mitt lys» (i Calcuttas mørke slumkvarter). Teresa drøyer ikke. Hun skriver til erkebiskop Périer SJ og ber om tillatelse til å sette i gang. Men erkebiskopen er først ikke overbevist om at inspirasjonen kommer fra Gud. Han lar henne vente. Men Teresa gir seg ikke og gjentar gang på gang i sine mange brev: «Let me go.»

Når erkebiskopen etter ett års overveielse omsider gir sin tillatelse og forsikrer at han nå tror på hennes nye kall, er den inderlige kontakten med Jesus slutt. Hun hører ikke lenger stemmen hans. Han lar henne bli i et

fullstendig mørke som, med unntak av noen dagers opphold i 1958, varer helt til hennes død.

Det er gripende å lese brevene der hun beskriver sin indre tilstand for erkebiskopen og skriftefaren: «... for det er et så grusomt mørke i meg, som om alt var dødt. Det har vært slik mer eller mindre siden jeg startet 'arbeidet'.» Hun føler seg adskilt fra Gud, ikke elsket eller engang ønsket – ja, som støtt bort.

Mørket er så mørkt, og jeg er ensom

Det er rent hjerteskjærende å lese brevene hennes til pater Picachy SJ (senere erkebiskop og kardinal) der hun, delvis formulert som bønner, redegjør utførlig om sin indre tilstand:

Herre, min Gud, hvem er vel jeg, at Du skulle forsake meg? Barn av Din kjærlighet – og nå bli som den mest forhatte – den Du har for-

kastet som uønsket – uelsket. Jeg roper, jeg klamrer meg, jeg lider nød – og det er ikke En eneste som svarer – ikke En. Hvortil jeg kan klamre meg – nei, ikke En. – Alene. Mørket er så mørkt – og jeg er alene. – Uønsket, forsaket. – Ensomheten i hjertet, som ønsker kjærlighet, er utålelig. – Hvor er min tro? – selv dypt nede, rett inn, er det ikke annet enn tomhet & mørke. – Min Gud – hvor pinefull denne skjulte smerten er. Den verker ustandselig. – Jeg har ingen tro. – Jeg tør ikke uttale de ord & tanker som florerer i hjertet mitt – og som gir meg umåtelig pine. Det bor så mange ubesvarte spørsmål i meg – jeg er redd for å avsløre dem – på grunn av gudsbespottelsen – Om det finnes en Gud, – tilgi meg ... Når jeg prøver å løfte mine tanker til Himmelen – er det slik en fengslende tomhet at tankene kommer tilbake som skarpe kniver & skader mitt indre ... Før arbeidet startet – var det så mye forening – kjærlighet – tro – tillit – bønn – ofrer. – Gjorde jeg feil i å overgi meg blindt til kallet fra Jesu hellige hjerte?

Men så legger hun til: «Arbeidet er ingen tvil – for jeg er overbevist om at det er Hans, ikke mitt.»

To år senere, i 1961, møter hun pater Neuner SJ, som hjelper henne å forstå meningen med sin mørke natt. Hun tar del i Jesu lidelse, og på den måten samarbeider hun med ham om verdens frelse.

«For første gang på disse 11 årene – har jeg lært å elske mørket», skriver hun til Neuner. «I dag følte jeg virkelig en dyp glede – at Jesus ikke lenger kan gå gjennom pinen – men at Han ønsker å gå gjennom den i meg.»

Samtidig innser hun at mørket hun opplever, gjør det mulig å identifisere seg radikalt med dem hun ønsker å tjene: I sin egen kropp og sjel erfarer hun den samme følelsen av total forlatthet som de fattigste av de fattige opplever hver eneste dag.

Denne innsikten innebærer et vendepunkt i livet for henne. Natten blir ikke mindre svart, men nå vet hun at det ikke er en følge av hennes egen synd eller ufullkommenhet, men at den tvert imot forener henne med Jesus i Getsemane og på korset, og med alle andre som lever i mørket. «Om mitt mørke er lys for én sjel – selv om det er intet for ingen – er jeg fullkomment glad ...»

Når Johannes av Korset snakker om den mørke natten, tenker han på sjelens renselse før foreningen med Gud. Det gamle mennesket dør ikke uten smerte og dødsangst. Men når det en gang dør, er det slutt på natten, og sjelen får leve i den oppstandne Herrens lys. Men slik er det ikke alltid. Den Jesus som levde i og gjennom Mor Teresa, var ikke den oppstandne, men den lidende Herren, han som på korset sa: «Jeg tørster.»

Dominikanerpateren Garrigou-Lagrange (1877–1964) fikk mye oppmerksomhet for en artikkel skrevet i 1938. Der forklarer han at det foruten den rensende natten før den endelige foreningen med Gud også *kan* finnes en natt som kommer etter foreningen – en natt man gjennomgår for andres skyld. Han henviser til den hellige Paulus av Korset (1694–1775), grunnlegger av pasjonistordenen, som, etter å ha nådd mystikkens høydepunkt, levde førti år i en mørk natt der han var forenet med den korsfestede Herren som led for verdens frelse. Vi vet også at Lille Thérèse av Lisieux' trosprøvelser mot slutten av livet var en slik frelsende natt. Det var hun selv klar over. Hun skriver at «hun er villig til å spise smertens brød så lenge du [Herre] vil, og vil ikke reise seg fra dette bordet dekket med bitterhet, og hvor også de stakkars synderne spiser, før den dag du har bestemt ...».²

Jeg er ikke ensom ... i ham alene er min vilje

Mor Teresas mørke natt varte ikke i ett og et halvt eller førti år, men i femti. Også hun hadde en vag bevissthet om at hun var forenet med Jesus. Hun skriver til pater Neuner:

Nei, pater, jeg er ikke alene. – Jeg har Hans mørke – jeg har Hans smerte ... Jeg vet at jeg har Jesus – i den fulle forening – for mitt sinn er vendt mot Ham og mot Ham alene, i min vilje.

Ja, i hennes vilje. Følelsene hennes sier nemlig det helt motsatte. De sier at hun er «uten Gud». Hos Mor Teresa blir det overtydelig at det fins ulike sjikt i mennesket som slett ikke alltid er samstemte. Hellighet er noe annet enn fullkommen harmoni. Kjærlighet til Gud består i å «ville» ham. Om ikke følelsene følger med, bærer viljen hele ansvaret. Da mangler kjærligheten den «virkelighetserfaringen» som følelsene pleier å gi, men den får i stedet en sjans til å bli helt uselvvisk. Etter å ha lest Mor Teresas brev, forstår man at hun er en enda større helgen enn man trodde.

I redegjørelsene hun skrev til skriftefedrene sine, fins det ingen spor av ekstaser. Men hele hennes person var «eks-statisk»: Hun hadde fullt og helt forlatt seg selv og levde bare for andre.

Siden Gud ønsker å holde meg borte fra gleden over det åndelige livs goder – gir jeg hele mitt hjerte og hele min sjel for å hjelpe Søstre til å dra full nytte av dem. Jeg ser dem vokse i hellighet dag for dag – ser dem vokse i kjærlighet til Gud – og det jeg ser, gleder meg. Med tanke på meg, har jeg bare gleden over å ikke ha noe – ikke engang realiteten av Guds Nærvær. – Ingen bønn, ingen kjærlighet, ingen tro – intet annet enn en varig smerte av lengsel etter Gud.

Hun hadde ingen «følelse» av tro, men hennes smertefulle lengsel var et overtydelig bevis på en klippefast tro.



«Nei, pater, jeg er ikke alene. – Jeg har Hans mørke – jeg har Hans smerte ...»

Alt i henne kretset omkring Gud. Da hun var 32 år, hadde hun gitt et nesten dumdristig løfte om aldri å nekte Gud noen ting. Den minste vegring skulle dermed regnes som dødssynd. Hun innrømmer selv at hun aldri brøt sitt løfte.

«Dersom jeg noensinne blir en helgen», skriver hun i 1962 til pater Neuner, «blir jeg helt sikkert en 'mørkets' helgen. Jeg vil alltid være borte fra himmelen – for å tenne et lys for dem som lever i mørke på jord.» Når hun snakker om «mørke på jord», tenker hun først og fremst på de fattigste av de fattige og deres følelse av å være forlatt, uønsket og utstøtt; en følelse hun selv fikk nåden av å dele. Senere, når hun begynner å opprette klostre i rike, sekulariserte land, innser hun at det fins et enda mørkere mørke enn det hun møtte i Calcuttas slum: mørket i et samfunn som har fått kunnskap om Gud, men som holder på å miste ham.

Man kan kanskje si at det er en kollektiv mørk natt som har rammet oss. Gud er ikke lenger en opplagt virkelighet som løser

alle problem og svarer på alle svar. Å være kristen er ikke lenger det normale, og langt mindre er samfunnet bygget på kristne prinsipper. Mange opplever tilværelsen som en mørk natt. Vi kan altså snakke om en viss universalisering av natten, forutsatt at begrepet «mørk natt» gis en bredere forståelse. Mor Teresas kall var ikke bare å *arbeide* for de fattigste av de fattige, en betegnelse som faktisk også passer på mange «rike» i vår tid, men også å *dele deres mørke*. Ettersom Gud var alt for henne, levde hun i et nattsvart mørke der han syntes å ha forlatt henne. Hun fikk erfare hvordan det «kjennes ut» å være uten Gud. Det er godt at det fins en nåtidig helgen å vende seg til når alt føles mørkt, tomt og meningsløst.

Tro som troskamp

På den andre siden ville hun neppe sagt seg enig med dem som påstår at tvil er et sunt og normalt fenomen også hos troende. Den som aldri tviler, blir stemplet som naiv, enfoldig og ukritisk. Tvil betraktes ikke bare som en nødvendig vei til en moden, ansvarsfull tro, men mange mener også at man aldri kan være sikker og at troen alltid er blandet med tvil. Mor Teresa ville ikke ha likt at man henviste til henne og påsto at hun også tvilte. Faktum er at hun aldri tvilte. En formørket tro er ikke det samme som tvil. Hennes «følelse» av ikke-tro ble båret av en fast, usvikelig tro.

Mor Teresa lærer oss ikke å tvile. Hun lærer oss at troen kan være en hard troskamp, der det gjelder å ikke la følelsene ta overhånd. Hun lærer oss å holde fast ved troen til tross for en «følelse» av tvil. Og at en virkelig tro også alltid innebærer å «betre seg», å si ja, ikke bare til Guds eksistens, men til Gud, til hans vesen som er kjærlighet. Har man nådd en slik tro, blir troen et stadig oppdrag, et «talent» man må ta ansvar for og arbeide med. Da blir tvilen et svik mot kjærligheten. Det betyr likevel ikke at det ikke kan komme øyeblikk eller tider da man i liten målestokk får oppleve det som Mor Teresa opplevde i stort. Da gjelder det å gjøre som hun gjorde: å erstatte *følelsen* av ikke-tro med *tro*, å overvinne fristelsen til tvil gjennom en sjenerøs troshandling.

Hun sier det samme som Jesus sa til Tomas tvileren: «Tvil ikke, men tro!»

Noter

- 1 Mor Teresa: *Kom og vær mitt lys – helgenen fra Calcuttas private brev*. (Oslo: Avenir, 2008), oversatt av Kristine Dingstad
- 2 Thérèse av Lisieux: *En sjels historie – selvbiografiske skrifter* (Oslo: St. Olav forlag, 2014), s. 223, oversatt av Jeanne Wreden

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



Ja, i dette fortvilte barnet skinner et lys;
i denne fengslede mannen banker et hjerte;
i denne kvinnen fanget i prostitusjon, er det en higen etter livet;
i den rike, grådige og makthungrige personen
finnes det et ubeskyttet lite barn;
i den unge mannen døende av Aids, finnes Guds eget lys.
I hvert eneste menneske, uansett hvor ødelagt, syndig, forherdet,
dominerende eller ondskapsfullt,
finnes det en kilde med vann som venter på å få springe frem.

Jean Vanier
The Broken Body

Lee Teresa M.

Anne Samuelsen

Noe vakker for Herren

Så helligkåres Mor Teresa av Calcutta i Barmhjertighetens jubelår! – Hun som grunnla kongregasjonen Barmhjertighetens misjonærer (Missionaries of Charity), hvis identitet er barmhjertighet, hvis språk er å skinne Guds kjærlighet inn i de mørkeste av alle avkroer.

STE Sett utenfra kan Kirkens helligkåringer se ut som en glorifisering av mennesker, et personfokus som vender blikket bort fra Gud. Sett utenfra var Mor Teresa av Calcutta først og fremst en modig og ekstraordinær hjelper av fattige og døende – en som føyer seg inn i rekken av store, gode, historiske personligheter som kan tjene til inspirasjon i våre hverdager.

Men fra innsiden skinner et annet lys som samsvarer med Kirkens ene oppdrag: å bringe den treenige Gud til sjelene og sjelene til ham – slik det allerede er risset inn i vår kosmiske eksistens gjennom Jesu inkarnasjon og oppstandelse. Alt hun gjør, har bare en eneste hensikt: å la Guds barmhjertighet og kjærlighet skinne over menneskeheten. Følgelig er en av de viktigste hensikter med en saligkåring å peke på vanlige mennesker som ved Guds hjelp har virkeliggjort Jesu brennende ønske om at vi blir i ham. Mennesker som gir alt for hans befaling om å «elske Herren din Gud av hele ditt hjerte og av hele din sjel og av all din kraft og av all din forstand, og din nes-

te som deg selv» (Luk 10,27), og som «gir sitt liv for sine venner» – som jo er eneste måten å følge Kristus på og derved spre Det glade budskap.

Det at «Guds Sønn ble menneske for at vi skulle bli Gud»¹, har provosert menneskeheten i to tusen år – også kristne selv. Vi kan ikke fatte dette og prøver stadig å gjøre vår tro til moralske leveregler. Gjennom sin enkle tro og åpenhet for Den Hellige Ånds veiledning gjorde Mor Teresa det ufattelige. I henne ble den brennende kjærligheten, som utgjør kjernen i Kirkens bud og dogmer, kombinert med konkret omsorg for menneskelig fornedring og elendighet. Resultatet er et mesterstykke i levdt barmhjertighet – hennes liv blir et eksempel for hennes søstre (og oss alle!) om at vi er kalt til å bli levende ikoner på Kristi virksomme kjærlighet.

Troens lys – Kristi lys

Mens verdens øyne så en spe kvinne i sari som gjorde underverker for mennesker i Calcuttas slum, ser Kirken en nonne som setter alt på spill for Guds barmhjertighets skyld. Mens media hadde fokus på det fantastiske mennesket Mor Teresa, opplevet hun det som ekstremt ubehagelig, på grensen til det hykleriske. Men akkurat her ser vi et konkret eksempel på hvordan hun gjorde alt som skjedde, om til bønn og tjeneste for en trengende:

Når jeg tillater en person å ta et bilde, ber jeg Jesus om å ta en sjel til himmelen – ut av skjærsilden.²

Det er dette som er hennes genialitet – at absolutt alt ble utsatt for troens lys og derved ble til virksom kjærlighet.

Hun levde dette paradokset: Mennesket er en synder som har mulighet til å la Kristus få liv i seg, slik Mor Teresa-søstrene ber i sine daglige bønner:

Skinns gjennom oss, og vær slik i oss at alle sjeler vi kommer i kontakt med, må føle din tilstedeværelse i vår sjel. Løft deres blikk og la dem se ikke lenger oss, men Jesus alene! Bli hos oss, da vil vi skinne slik som Du skinner; skinne slik at vi blir lys for andre, lyset, o Jesus, vil komme kun fra deg, intet vil være vårt, det vil være Du som skinner på andre gjennom oss.³

Tre premisser

Tre sammenflettede premisser må på plass for at vi virkelig skal kunne forstå Mor Teresa og kongregasjonens kjærlighetsoppdrag.

1: Det første er de konsekvenser Sønnens inkarnasjon og oppstandelse har for menneskeheten, og som innebærer at hellighet blir en naturlig del av det kristne oppdrag:

Hellighet er aksept for Guds vilje. Hellighet er ikke en luksus for de få. Den er ment for deg og meg. Det er en enkel plikt: Fordi du lærer å elske, lærer du bli hellig, og for å være i stand til å elske, må du be. Min utvikling i hellighet avhenger av Gud og meg selv.

Så enkelt:

Alt starter med bønn. Uten å be Gud om kjærlighet, kan vi ikke ha kjærlighet og enda mindre være i stand til å gi det til andre.

Derfor tilbringer søstrene, i tillegg til tidebønner, messe og rosenkrans, også en time i stille tilbedelse hver dag.

2: Dette inderlige bønnelivet muliggjør et urokkelig menneskesyn. I samsvar med Kirkens lære var Mor Teresa i alle situasjoner overbevist om at hvert eneste menneske på denne jord har en verdighet som Guds barn. Ingen synd eller fornedring kan endre det faktum at alle «er skapt i Guds bilde til et liv i sann rettferd og hellighet» (Ef 4,24).

3: Det tredje, som muligens er vanskeligere å forstå, og som skal belyses noe nærmere nedenfor, er at Kirken er Kristi mystiske legeme. Alle troende henger sammen, ikke bare som organisasjon, men også på et mystisk virksomt plan. Det åndelige er aldri skilt fra kroppen og våre handlinger, og derfor kan våre konkrete, kroppslige liv også gjøres til bønn. Dette har dype implikasjoner for Kirken. Vår bønn, våre offer, våre handlinger henger sammen og påvirker hverandre i dette Kristi mystiske legeme.

Liv blir til bønn – åndelighet blir til liv

Godt hjulpet av sin navnesøster Thérèse av Lisieux⁴ var Mor Teresa en mester i å gjøre livet om til bønn. De er begge Guds forstørrelsesglass for Kristi dype budskap, hos dem finner vi denne konstante vekslingen mellom

dyp gudsrelasjon og konkrete, enkle handlinger. Som en søster fortalte meg:

Det var ikke gjennom de store tingene at Mor Teresa arbeidet. Hun prøvde aldri å gjøre noe stort. Men hun var hele tiden kjærlighetsfullt til stede i hvert enkelt menneske hun snakket med, hver lille daglige gjerning. Med Thérèse av Lisieux som eksempel, lærte hun oss at selv det å plukke opp et papir fra gulvet, om det gjøres med kjærlighet, er noe vakkert for Herren og derfor har stor verdi.

På samme måte som det vi mottar i bønnen kan gjennomsyre våre handlinger, vil også det vi erfarer, kunne bli til bønn. Når vi leser fra Mor Teresas brev,⁵ kan vi se denne sannheten satt ut i livet. Selv åndelige prøvelser og konkret elendighet ble av henne møtt med tillit til Gud. Med sin glede, sitt mot og kompromissløse tro og trofasthet tok hun mennesker direkte inn i Guds barmhjertighets mysterier. En av hennes søstre forteller:

Hun var som en magnet, det lyste av henne, alle kunne se det, de kom bort, alle ville røre ved henne – for hun hadde noe ved seg. Det var ikke egentlig hva hun gjorde eller sa. Det var mer at de visste at de kom i kontakt med noe stort når de rørte ved henne – noe de ikke kunne motstå, noe de visste at de trengte.

Ja, er det ikke dette verden hungrer etter? – Betingelsesløs kjærlighet, å bli sett, akseptert og få kontakt med livets dype Mening, Fred og Glede.

Barmhjertigheten

Hele Mor Teresas person var overgitt til denne Guds barmhjertighet som Kirken så vakkert har dykket inn i

gjennom dette jubelåret. Det er dette pave Frans klar-
gjør i intervjuboken med Tornielli (s. 152–153)⁶:

Rettferdighetens målestokk alene er ikke nok. Med sin barmhjertighet og sin tilgivelse setter Gud rettferdigheten til side, han hever seg over den og inkorporerer den i en høyere til-
dragelse der man opplever kjærligheten, den som er grunnlaget for en sann rettferdighet.

Men i sin barmhjertighet opphever ikke Gud loven og budene. I en kommentar til fortellingen om Jesu møte med kvinnen de skulle steine da hun ble tatt i ekteskapsbrudd, sier pave Frans (s. 20–21):

Jesus tilgir. Men her dreier det seg om noe mer enn tilgivelse, for som skriftefar setter Jesus seg ut over loven. Saken er den at hun ifølge loven burde bli straffet. Jesus var i tillegg uten synd og hadde kunnet kaste den første steinen. Men Kristus setter seg ut over loven. Han sier ikke til henne: Ekteskapsbrudd er ingen synd, men han benytter ikke loven til å fordømme henne. Nettopp dette er «Jesu barmhjertighets mysterium».

Det er dette mysterium Barmhjertighetens misjonærer i flere tiår har søkt å bringe videre til hele verden, ikke bare til de fysisk fattige. De av oss som har mottatt veiledning av hennes søstre, vet at man der møtes av en fullstendig lojalitet i forhold til Kirkens bud og lære, en villighet til å følge denne lære langt utover smertegrensen. Samtidig øses Guds barmhjertighet over den syndige menneskeheten ved lyttende og handlende oppmerksomhet – den kjærlighetsfulle tilstedeværelse som Mor Teresa kaller *understanding love*.

«Han elsker deg»

I møte med de lidende hun plukket opp fra rennesteinen, var det for Mor Teresa aldri spørsmål om religiøs tilhørighet, skyld eller uskyld. Som den barmhjertige Far, og som Jesus selv, prøvde hun å elske hvert eneste menneske hun kom i kontakt med, også dem som ennå ikke hadde vendt blikket mot Faderen. Hennes eneste våpen mot synd og hat var kjærlighet. Mor Teresa ga aldri opp. Ved sin tilstedeværelse, sin omsorg og pleie av de døende fikk hun oppleve at stivnet bitterhet smeltet, at tilgivelse overtok hjertene og at blick vendte seg mot Gud. En av hennes søstre har fortalt meg om sin erfaring fra tiden på hospits for døende:

Jeg opplevde så mange ganger at de lå der om morgenen og ventet, ventet på at jeg skulle komme, smile til dem, ta dem i hånden og be med dem ... og så ... nesten med en gang jeg var kommet, døde de med et smil om munnen. Jeg tror at disse endelig fikk vende seg mot Gud. Disse menneskene, slik de møtte døden, ga meg så stor tro på hans kjærlighet.

En kjærlighet som gjør vondt

Mor Teresa sparte seg ikke, det gjør heller ikke hennes søstre. Mennesker som lever i Kristi etterfølgelse og nærvær, på et dypt bønnens plan, har ikke problemer med å ta til seg hennes syn på kjærlighet:

Det er veldig viktig for oss at vi skjønner at kjærlighet, for å være sann, må være smertefull. Jeg må være villig til å gi hva som kreves for ikke å skade andre mennesker, og faktisk gjøre godt for dem.

Det smerter å gi slipp på seg selv, sin selvskhet. Men det er jo først da at Gud fritt kan la sin kjærlighet strømme gjennom oss:

Hva kjærlighet er, har vi lært av at Jesus ga sitt liv for oss. Så skylder også vi å gi vårt liv for våre søsken ... Mine barn, la oss elske, ikke med tomme ord, men i gjerning og sannhet (1 Joh 3,16–18).

Der kristenheten, og også deler av Kirken i postkonsiliær tid, har valgt å vende blikket vekk fra offertanken, trekker Mor Teresa den inn i konkret sammenheng. Den overnaturlige gleden som spirer frem hos mennesker som går inn i denne kjærlighetsgjerningen, viser at dette må være Helligånden til behag.

Lidelse som bønn

Det aller vakreste Mor Teresa i mine øyne gjør i denne sammenhengen, og som kun er mulig hvis man aksepterer Kirken konkret og åndelig som Kristi legeme, er den systematiske bruken av «bønnestøtter». En kvinne fra Sverige har fortalt meg om sin syke mor som datteren besøkte på sykehuset. Hun lå på rom med en annen hjelpeløs kvinne som var så tilfreds og fredelig midt i sin lidelse og hjelpeløshet. På spørsmål om hvordan hun kunne være slik, midt i all elendigheten, tok kvinnen med skjelvende hånd frem et slitt bilde av Mor Teresa fra nattbordet sitt. Hun fortalte at hun var bønnestøtte til en av mor Teresas aktive søstre. Hun ofret all sin lidelse og hjelpeløshet som bønn for en aktiv søster, og mottok til gjengjeld et årlig brev fra denne som fortalte om sitt liv og arbeid. Hun var i sin hjelpeløshet en avgjørende støtte i denne aktive søsterens liv. Som bønnestøtte hadde hun derfor verdighet, mening og glede i et liv som ellers kunne vært vanskelig å holde ut.

De lidende er altså av stor verdi, ikke som objekt for vår kjærlighet, men som handlende subjekter for Kirkens vel! Hvilken revolusjonerende tanke! I sann Kristi ånd blir våre etablerte forestillinger om å hjelpe andre snudd på hodet. Mor Teresa forteller:

I Minneapolis møtte jeg en kvinne i rullestol som led av kontinuerlige krampetrekninger på grunn av cerebral parese. Hun spurte meg hva mennesker som henne kunne gjøre for andre. Jeg sa til henne: Det er du som kan gjøre mest. Du kan gjøre mer enn noen av oss fordi din lidelse er forenet med Kristi lidelse på Korset, og det bringer styrke til oss alle. Det er en utrolig styrke som vokser i verden gjennom dette kontinuerlige fellesskapet, å be sammen, lide sammen og arbeide sammen.

Hvis vi i større grad tok til oss denne dype kristne sannheten, ville den barmhjertighet vi utfører i våre liv, stadig bli rensket fra maktaspekt og hovmod. Hvis jeg visste at den jeg hjelper, faktisk er den som hjelper meg, da kunne store ting begynne å skje. Hvis jeg visste at lidelse kan bli bønn, og at selv når jeg er som mest hjelpeløs (og særlig da), kan jeg bli Guds viktige redskap i Kirken. Ja, om stadig flere av oss virkelig kunne ta til oss dette Mor Teresas budskap, da ville vi alle oppdage hvilke uendelige hav av muligheter vi alle har til å gjøre noe «vakkert for Herren»!

Anne Samuelsen er gift og mor til to voksne sønner. Hun er legkarmelitt med evige løfter og menighetsmedarbeider i St. Paul menighet. Hun er cand. polit. fra UiB og redaktør for sekularkarmelittenes tidsskrift «Ved Elias hilde».

Noter

- 1 St. Athanasius, *De incarnatione*, 54,3 (KKK, 460)
- 2 Alle sitater i denne artikkelen, bortsett fra samtaler med søstrene, er tatt fra sitatboken *The Joy of Loving – Mor Teresa*. Samlet av Jaya Chalika og Edward Le Joly (NY: Penguin press, 1996)
- 3 Utdrag av kardinal Newmanns bønn *Radiating Christ*, forfatters oversettelse
- 4 Mor Teresas navn var inspirert av Kirkens to store «Teresaer»: Thérèse av Lisieux og Teresa av Avila
- 5 Brian Kolodiejchuk MC: *Kom og vær mitt lys – helgenen fra Calcuttas private brev* (Oslo: Avenir forlag, 2008)
- 6 Frans: *Guds navn er barmhjertighet – en samtale med Andrea Tornielli* (Oslo: Pantagurel forlag, 2016)



Kunst og kultur

All kunst
inneholder et svar på
hva mennesket er.

Georg Brandes



Hamar bispekåpe.
Foto: Kåre Hosar

Olav Egil Aune

Det andre kaller flaks, kaller jeg velsignelse

– Jeg vet ikke alltid om det er tårer, men jeg jobber jo med det skriket som det er å være menneske i dag, sier Borgny Svalastog – nyslått ridder av St. Olavs orden for bilder og kirkekunst som har gjort nasjonen rikere.

STE Borgny Svalastog stiller ut i etterlengtede saler, **GJL** hun har utsmykket mange av dem og gitt store og små rom liv: Santiago de Compostela og Meissen Dom, Eina kirke, Lillehammer kirke og Petter Dass-museet på Alstadhaug. Hun har laget fem bispekåper og kirketekstiler til over 40 kirker. Det er en liten del av brøken. Hennes utsmykking av Gulset kirke er antakelig det mest omfattende kirkekunstarbeid fra én norsk kunstner i vår tid.

Estetikken, kunsten og kirken har fulgt hverandre i tette forhold – til noen tider ikke fullt så tette. For henne er det en overbygning her.

– Når jeg jobber med fri kunst, er det fordi jeg ønsker å si noe i forhold til min egen samtid. Når jeg jobber liturgisk i en kirkelig sammenheng, handler det om å tjene gudstjenesten – det vil si liturgien – og det evangeliske. Samtidig må estetikken holde. I begge tilfeller vil det dreie seg om et personlig uttrykk, vi har jo alle en håndskrift. Et av mine store «møter» var da jeg oppdaget den svenske middelalderkunstneren «Albert pärlstickare»,

som berørte meg sterkt – han kalte seg «målare och pärlstickare til Guds ära». I mange år hadde jeg en plakat av arbeidene hans på atelieret, han jobbet også med ekspressivt maleri og broderi på samme tid. Jeg hadde aldri begynt med kirketekstiler og broderi hvis det ikke var for ham.

– Når du står midt i det, en av de svære oppgavene – kan du tenke at kunsten er kirkens pust?

– Ja, og der tror jeg det må være hjelp fra høyere makter. Når jeg er ferdig med en stor kirkeutsmykning, hender det at noen sier: Du er vel stolt? Jeg har aldri opplevd stolthet, men jeg har opplevd letthet når tingene har landet. Du vet ikke hvor det ender, du har tatt stor risiko, du har brukt nytt, ukjente materiale, og så ser du at det ble bra – da er det vel antakelig min pust, men det er også Guds pust i det hele. Jeg vil – når jeg arbeider med



Hamar bispekåpe.
Foto: Kåre Hosar

kirkekunst – at det skal ha et uttrykk av nåde, glede og letthet.

– Hvis du skulle gi et mål på begrepet kunst, hva er det?

– Når du sier kunst, tenker jeg ikke akkurat på kunst. Jeg tenker på at jeg lever mitt private liv, og så lever jeg av å jobbe med kunst – jeg forholder meg til kunsthistorie og kulturhistorie, og så gjør jeg det jeg arbeider med om til min samtid. Jeg tar det livet jeg har, en blanding av det private og det jeg skal skape, kraften min, og gjør det om til et uttrykk som er interessant for meg i dag. Det må være kunst.

– Hva er skaperkraft, hvor kommer den fra – kimen i arbeidet ditt?

– Jeg tror nok det har med temperament å gjøre, jeg tror på grundighet. Skaperkraft er alltid forbundet med grundighet. Skaperkraften er en veksling mellom det innadvendte og det motsatte: Først må jeg arbeide innadvendt, før jeg begynner å snu det utover. Ett temperament kan være ro, et temperament kan jo være alt. Det handler hele tiden om å ha kontakt med følelsene sine. Da kan det lykkes.

– Du venter ikke på inspirasjonen ...

– Nei. Jeg forbereder meg hele tiden – det kan være uker, måneder og år. Når jeg har lest nok, sett nok, vært nok i min egen sfære over tid, begynner jeg å arbeide. Jeg tenker ikke mens jeg arbeider. Jeg jobber jo ofte med teknikker som tar svært lang tid, og hvor jeg er svært nær materialet. Om det da tar 3000 timer eller 20 for å få ting ferdig, det tenker jeg ikke over. Da jeg begynte å jobbe med sisal (fiber fra en tropisk agaveplante) for lenge siden, vennet jeg meg til å veve i pulsens rytme, det gjorde at jeg ikke fikk vondt i armene. Jeg lot arbeidet følge pusten. Da jeg etter hvert begynte å brodere bispekåper

og kirketekstiler, var jeg nøye med å følge den samme rytmen. Jeg la stoffet i fanget og broderte og trakk nåla i en fast rytme – mot hjertet, hele tiden mot hjertet. På den måten kan jeg brodere tolv og atten timer i døgnet uten å få vondt.

– Frans av Assisi har vært en frodighetens inspirator, har du sagt?

– Da jeg begynte (på 70-tallet), opplevde jeg kjærligheten til Kristus nesten som en forelskelse, den var veldig organisk. Jeg husker på lørdagene, jeg satt på kjøkkenet på Lillehammer, og jeg hadde laget horn og kakao, og Sondre, mannen min, så barne-tv med ungene mens jeg satt og leste *Ortodoks Røst*. Det var nok en lengsel etter forening. Så fant jeg Frans og opplevde at han hadde den samme forelskelsen, en åndelig forelskelse. Det interesserte meg ikke minst at han vågde å anklage Gud – anklage for at han var født, at han var nesten blind og svært dårlig. Det er en helt menneskelig reaksjon. Og samtidig så han at fortvilelsen og sykdommen var en pant på Guds frelse. Like før han døde, reiste han seg og lagde *Solsangen*, som er noe av det vakreste som er skrevet. Som Teresa av Avila sier: «Det kommer ikke an på om du har det godt, dagen er god hvis du får gjort Guds gjerning.»

– Mange av bildene dine forholder seg til musikk – Bach, for eksempel?

– Det er dette med hvordan Bach i alle situasjoner klarer å formidle det åndelige fellesskapet med Gud i Jesus Kristus, han setter toner på det, «strengt» og veldig strukturert. Den strengheten må en ha hvis en skal skape. Gjennom Bachs *Die Kunst der Fuge* lærte jeg hvordan han gjentar et tema gang på gang og utbroderer det helt til det blir et verk. Jeg liker Bach når han er stille, særlig i de rolige sonatene. Da finner jeg et mentalt rom hvor jeg kan få kontakt med det spirituelle. Olivier Messiaens musikk har også vært av stor betydning. Bach viser meg

inderligheten i forholdet til Gud, Messiaen inderligheten til mennesket og naturen. Det er Messiaen som har lært meg å lytte til fuglene.

– Jeg har hørt folk si at de hører musikk i bildene dine ... noen betrakter dem som moderne ikoner?

– Jeg vil heller kalle dem «ihukommelser» – noe vi husker, men som er skjult for oss, før det berøres igjen. Det er jo også slik at tittelen på et bilde kan vekke noe. At hvis jeg for eksempel lager – som jeg har gjort – Maria og barnet fra Kristiansund i nordavind, så sier jeg samtidig at det blåser i Kristiansund. Slik var det også for middelalderkunstnerne, Maria var der det «manglet» noe. Og jeg synes jo at Vestlandet kan mangle litt Maria.

– Lager du bildene dine, bispekapene og kirketekstilene for jorden – eller for himmelen?

– Jeg arbeider for jorden. I himmelen tror jeg det dreier seg om noe annet. Men det kan jo hende at man får hjelp. Mester Eckhart sier at når Gud vil ha gjort et arbeide, er han ikke langt bak, langt foran eller langt borte fra side- ne, han er midt i det. Det som andre kaller flaks, kaller jeg velsignelse.

– Kan hjertet tenke?

– Hånden kan tenke, ryggmargen kan tenke. Sånn at når du jobber ... på sett og vis både smaker du det, lukter du det, ser det og beføler det. Det er det rare. Sånn er det, enten jeg arbeider med broderi, monotypi eller pastell.

– Det er mange tårer i arbeidene dine?

– Jeg vet ikke alltid om det er tårer, men jeg jobber jo med det skriket som det er å være menneske i dag. Når Jesus går til korset og Jerusalems søstre står og gråter, sier Jesus: «Når det går slik med det grønne tre, hvordan

skal det gå med den tørre kvist? Gråt ikke over meg, Jerusalems døtre, gråt over dere selv.» Jeg prøver alltid i arbeidene mine å bringe videre Guds ord som om det var mitt eget. Gråt kan jo være at du skjeller over synd, men det kan også være overgivelse, en lettelse over at noe er i orden. Gråt er så mye forskjellig, veldig mye forskjellig.

– Hva er et perfekt bilde?

– Det tror jeg ikke finnes. Jeg hørte om en jente som var så vakker at hun ikke fikk venninner, hun var isolert og fikk ikke normal kontakt med folk. Det er vel noe der.

– Hva kommer det av, tror du, at mye av kirkekunsten er så søtladent – at den er privatisert, på et vis?

– Det kommer fra 1800-tallet, hvor man gjør kristendommen om til sin personlige tro og sin personlige opplevelse. Og vi er alle barn av 1800-tallet. Det store kosmiske dramaet er da Gud ofrer seg for Gud. Der er det noe som aldri kan bli søtladent.

– Er det noe du kjenner deg ubekvem med i kirken?

– Noe av det vanskeligste jeg kan oppleve i en kirke, er når presten gjør evangelieteksten om til sin private opplevelse – det kan virkelig provosere meg. Evangelieteksten er gaven for dagen, den er grunnfortellingen i vår kultur.

Noen ganger er livet mer svart enn lyst. Det siste halvannet året har det vært mange skygger – en kreftsvulst stanset alt, alle kreftene forsvant og alt måtte tenkes på nytt.

– Jeg har gjennom de vanskelige årene lært meg at hvis en skal overleve en vanskelig situasjon, må en skape seg «et mentalt rom». På soverommet har jeg en kopi av Den sorte madonna, som pave Johannes Paul II var så glad

i – jeg fikk den av en psykiater, Stein Torvin. I løpet av den siste tiden har jeg hatt seks sykehusopphold og fire rehabiliteringer. Da jeg kom på Lillehammer helsehus, ble jeg gitt most mat de fire første dagene fordi de trodde at jeg ikke hadde tenner. På den måten blir man fratatt sin identitet. Og da – i ensomheten om kveldene – holdt jeg et fast grep i denne Madonnaen og ba de bønnene jeg kunne. Og mens jeg holdt i den og ba, var det som om jeg fikk kraft til å takke. Selv om jeg var fortvilet, klarte jeg å skape et «mentalt rom» – hadde jeg ikke klart det, ville jeg ikke overlevd. Jeg fikk kraft til å be *Hill deg, Maria, Fadervår* og til å lese trosbekjennelsen. Og sånn klarte jeg å holde fast ved hvem jeg er. Og så blir du friskere, du klarer å holde en bok, og da kan du også begynne å lese tekster igjen ...

(Pause)

– ... da jeg var på rekreasjon, begynte jeg etter hvert å brodere, og jeg broderte et belte som skulle forestille Jesus i dødsriket med svulsten. Jeg ringte til en kleshandler på Lillehammer og spurte ham om hvor vid en kjekk mann på rundt 1.85 var rundt livet. Det fortalte han meg. Og så skapte jeg beltet ut fra det «mentale rommet» jeg hadde klart å lage meg. Jeg måtte gjøre noe konkret og få svulsten vekk fra bevisstheten. Fysisk var den jo tatt bort, den var ikke der lenger. Men jeg måtte få den ut av tankene. Under en av rekreasjonene skrev en av pleierne i journalen under rubrikken «Hobby» at «Borgny liker å brodere» ... (latter). Når noe sånt skjer og identiteten din blir tatt fra deg, er det godt å ha gjort noen turer tidligere, så du vet hvem du er, der inne – også når ingen ser deg. Du vender tilbake til den du er. Det kan redde deg i en vanskelig situasjon.

– *Er fuglesang kunst?*

– Ja. Det er klart, fuglene synger jo for å ha sitt territorium og alt det det handler om. Det er et uttrykk for liv som berører meg.

Olav Egil Aune er forfatter, oversetter og redaktør i Vårt Land. Utdannet journalist i 1972 og kunsthistoriker.



Olivier Latty, organist i Notre-Dame
og professor i orgel ved konservatoriet i Paris.

Orgelimprovisasjon som liturgisk element

Noen refleksjoner

Orgelet har i mange hundre år vært kristendommens viktigste instrument. Spesielt har det vært knyttet til akkompagnementet og ledsagelsen av den liturgiske sangen, men det har også fått egne «rom». Disse instrumentale «rommene» i liturgien har både vært benyttet til å spille komponerte orgelverk og såkalte *orgelimprovisasjoner*. Særlig dette siste – orgelimprovisasjon – interesserte meg både under min utdanning i kirkemusikk ved Norges musikkhøgskole og nå i mitt eget virke som organist i St. Johannes i Oslo.

STE Verdier som assosieres med improvisasjon – individuell frihet, spontanitet, emosjonalitet og subjektivitet – står i et visst spenningsforhold til liturgisk tenkning. Her finner en klare forskrifter og lovgivninger, og det uttrykte ønske er et universelt, sakralt og *kontrollert* uttrykk av troen og det hellige.¹

Hvordan kan man få improvisasjon til å passe inn i det liturgiske ønske om en musikk som er kontrollert i uttrykket, og som passer til Kirkens ønske om en liturgisk musikk som er hellig, skjønn og universell?² Finnes det et universelt uttrykk for det hellige og sakrale, og hva ligger i dette? Betyr dette at man ikke kan søke musisk fornyelse og utvikling? Hvorfor er et kontrollert uttrykk så ønskelig – kan ikke også det spontane gi rikdom til liturgien?

Problematikken kan settes helt på spissen ved den tilsynelatende mest utfordrende formen for orgelimprovisasjon, nemlig *modernistisk* orgelimprovisasjon.³ Her aktualiseres virkelig spørsmål rundt organistens

forskjellige roller i møtet mellom orgelimprovisasjonens estetiske tradisjon, den teologiske lovgivningen og tenkningen rundt den liturgiske musikken. Også menighetens musikk- og liturgiforståelse, samt det kunstneriske, teologiske og kommunikative ansvaret ligger på organistens skuldre i dette møtet.

Innenfor orgelimprovisasjon kan man i all hovedsak improvisere på to forskjellige måter: *forberedt* improvisasjon eller *fri* improvisasjon. Den forberedte improvisasjonen kan ofte nærme seg en komposisjon. For eksempel kan man på forhånd ha planlagt ned i minste detalj hvilken stil, form og tonespråk man ønsker å benytte, samt hvor lang improvisasjonen skal være. Sett med liturgiske briller er ikke de nevnte problemområdene så tydelige i den forberedte improvisasjonen, da det kontrollerte uttrykket er lettere å opprettholde. De mulige problemområdene blir derimot synligere i den frie improvisasjonen. Dette er improvisasjon som oppstår i øyeblikket, enten gjennom et valg om å ikke forberede en orgelim-

provisasjon på forhånd, eller hvis organisten plutselig blir inspirert av noe den bestemte dagen, dropper det planlagte og gjør noe annet. Den frie improvisasjonen kan lettere la seg farge av utøverens egne følelser akkurat der og da. Imidlertid er ikke *fri* et egnet begrep mht. improvisasjon. For improvisasjon er kanskje aldri helt fri – selv i den såkalte frie improvisasjonen bruker utøveren ofte byggeklosser man allerede har i sin «musikaliske verktøykasse». Begrepet *øyeblikksimprovisasjon* dekker bedre: den improvisasjonen som ikke er forberedt på forhånd, men som oppstår i et øyeblikk av inspirasjon.

I *Notre-Dame de Paris* finnes også i dag en helt særegen improvisasjonskultur. Min interesse for dette var så sterk at jeg reiste til Paris og intervjuet Olivier Latry, én av tre organister i Notre-Dame og professor i orgel ved konservatoriet i Paris. Latry regnes som en av de største av våre nålevende organister og er spesielt kjent som en fremragende improvisator. *Modernistisk* inspirert *øyeblikksimprovisasjon* samt organistens *frihet* og *ansvar* står i fokus i dette intervjuet.

Den kirkemusikalske praksisen i Notre-Dame

Den liturgiske musikken i Notre-Dame preges altså av *orgelimprovisasjon*. Først og fremst gjelder dette ifølge Latry for at presten ikke skal vente ved alteret på at musikken blir ferdig. Dette er et overordnet mål i katolsk liturgi, sier Latry. Når presten er ferdig, skal musikken også være ferdig, slik at presten kan gå rett videre til neste ledd i liturgien. Dermed er improvisasjonen essensiell i all katolsk liturgi.

Latry forteller videre om et helt konkret eksempel på denne tidsbegrensningen organisten må forholde seg til ved liturgiske handlinger i Notre-Dame. Ved siden av hovedorgelet er det installert tre lypærer som indikerer når man skal starte å spille, når man skal nærme seg en avslutning og når man skal stoppe å spille.⁴ Ifølge Latry medfører dette selvfølgelig at det blir vanskelig å spille noe annet enn improvisasjoner, samtidig

som det innskrenker friheten til improvisasjonen i stor grad. Ikke desto mindre er dette noe som preger all liturgisk improvisasjon – start- og sluttidspunkt er som regel bestemt av andre faktorer enn musikken selv. Dermed blir det eneste stedet man faktisk kan spille komponert musikk, under postludiet. Ellers er alt improvisert.⁵ Og mye av denne improvisasjonen er *øyeblikksimprovisasjon*. Latry forteller:

– Vi kan virkelig gjøre det vi vil i sammenheng med det vi har hørt. Og vi kan ta tak i en idé eller ett ord og gjøre det til «levende» musikk. Det er dette vi prøver å gjøre.⁶

Improvisasjonen og friheten den gir, gjør altså at han (selv med tidsbegrensninger) står helt fritt til å ta tak i et øyeblikks inspirasjon og virkelig *øyeblikksimprovisere*:

– Den forrige erkebiskopen kunne mange ganger holde en helt fin preken, men så, rett før offertoriet, kunne han si noe utfyllende og med noen få ord, en liten setning, formidle noe som gjorde enda mer inntrykk enn hele prekenen han hadde holdt. Og mange ganger hadde jeg forberedt noe å spille til offertoriet, men så kom det en slik setning, og da tenkte jeg: «Jeg kan ikke spille slik, jeg må gjøre noe annet.»

Latry peker på *øyeblikksimprovisasjonens* beste egenkap – muligheten til å kaste vekk det du har forberedt, da det rett og slett ikke passer til den aktuelle stemningen, energien, timingen eller noe annet uforutsett. I stedet kan du spille noe du har latt deg inspirere til akkurat der og da. Det er i disse øyeblikkene man kan oppleve musikken som noe som ikke er sekundært, men supplerer og til tider overskrider ordene.⁷

Latry forteller også om at slike øyeblikksinspirasjoner i de beste tilfeller kan gå begge veier – mellom li-

turg/prest og organist – og at hvis han spiller noe bestemt, kan for eksempel presten ta tak i dette og la seg øyeblikksinspirere av orgelimprovisasjonen. Dette er en annen positiv egenskap ved øyeblikksimprovisasjonen – den tilhører ikke kun organisten, men også alle de andre som deltar i liturgien.

En eklektisk improvisasjonsstil

Men hvordan er det Olivier Latry improviserer i messen? Og hvorfor er denne praksissituasjon så interessant? I messen Latry spilte på formiddagen før jeg gjennomførte intervjuet med ham, benyttet han mange forskjellige stilarter – alt fra tidlig fransk barokkstil til et helt modernistisk tonespråk. Han benyttet seg altså av en eklektisk improvisasjonsstil. Selv sier Latry dette om stilvalg i sin liturgiske improvisasjon:

– Improvisasjonen er et godt verktøy for å tilpasse musikken til ulike situasjoner. Slik også til liturgien. Jeg prøver virkelig å tilpasse improvisasjonen – også stilarten – til øyeblikket. Ofte improviserer jeg over stilen som vi nettopp har brukt. Etter et motiv fra renessansen er det ikke veldig enkelt å improvisere videre i 1800-tallsstil, for eksempel.

Han benytter seg av hele fargepaletten, så å si, alt fra stilimprovisasjoner til et helt modernistisk tonespråk:

– Selv under messen, etter prekenen, kan jeg på hovedorgelet – som er veldig sterkt – spille noe helt moderne som ender i en klusterakkord eller lignende.

Hele tiden beveger Latry seg mellom forberedt improvisasjon og øyeblikksimprovisasjon. Han påpeker imidlertid at han vet hvor privilegert mange organister ville mene at hans yrkessituasjon er. Samtidig er han også ty-

delig på at han mener at Notre-Dame-praksisen egentlig er den ideelle – alle burde ha muligheten til å benytte seg av alle alternativene musikkens forskjellige epoker har gitt oss:

– Selvfølgelig er ikke musikken hovedelementet, men den er der for å akkompagnere liturgien. Og jeg tror det er veldig viktig å gi oss alle mulighetene vi trenger for å gjøre nettopp det – uten begrensninger. Det betyr ikke at vi skal spille i moderne stiler alltid, i alle sammenhenger. Det betyr snarere at hvis vi trenger å spille noe helt modernistisk, må vi ha muligheten til å gjøre det.

Latry framhever altså *muligheten* til å velge akkurat den stilen han mener er riktig til enhver tid. Han mener likevel at musikken er sekundær i liturgien, et akkompagnement til tekstene. Imidlertid har han også syn for musikken som *noe annet* i det liturgiske uttrykket enn ordene, og at kunstneren ofte får inspirasjonen fra noe som føles som utenfor en selv:

– Vel ... Jeg er ... Jeg håper jeg er en kunstner. En vet aldri ... Men jeg tror å være kunstner betyr å være i kontakt med noe annet. Jeg er sikker på at du har opplevd at du spiller noe og sier til deg selv: «Wow, gjør jeg dette? Jeg visste ikke at jeg kunne gjøre noe slikt?» Og siden det kommer gjennom deg, er du en slags forbindelse mellom dette «noe annet» og tilhørerne.

Her skimter vi det jeg velger å kalle en *mystisk* tilnærming til musikk og den øyeblikkelige inspirasjonen. I denne sammenhengen blir det også et sentralt spørsmål om all kunst i bunn og grunn er religiøs og sakral. Hvis du tar inn et sekulært kunstverk i det liturgiske uttrykket – er det fremdeles sekulært, eller er det da blitt sakralt? For Latry er dette helt klart:

– For meg er kunsten generelt religiøs, sakral. Så for meg er det ikke noe spørsmål om kunsten må være sakral når den tas inn i liturgien. Den er allerede sakral.

Vi kan altså skimte *et mystisk musikk* hos Latry, der den musikalske inspirasjonen og motivasjonen kommer fra noe utenfor mennesket selv, som en gave. I den mystiske musikkdiskursen ses musikken som et uttrykk for «noe annet». Musikken ses som et slags bindeledd mellom det fysiske og det åndelige, mellom våre språk og det uutsigelige, det jordiske og det åndelige, våre ord og det guddommelige *Ordet* med stor 'O'.⁸

På den annen side parafraserer han Salvador Dalí med hensyn til sakral kunst:

– Han sa at det er bedre å la folk uten tro lage vakker religiøs kunst, enn at den blir laget av folk med en sterkt tro, men som ikke kan noe om kunst. Og jeg tror det som oftest er det samme med musikk.

I dette ligger at det kanskje er bedre å overlate styringen av musikalske valg til en som kan dette, en musiker eller en kunstner, og ikke la teologene eller menigheten styre hva som er egnet og hva som ikke er egnet liturgisk musikk eller kunst. Dette er en temmelig radikal kunstteologisk tenkning.

Kunstnerisk ansvar og tillit

Det mest sentrale i samtalen med Olivier Latry blir derfor spørsmålet om ansvar og tillit. Organisten, som kunstneren og ekspertene på musikk, må ifølge Latry bli gitt tillit av både Kirken og menigheten til å kunne ta de musikalske valgene han/hun selv synes er best egnet til den aktuelle situasjonen. Men samtidig må organisten vise ansvar overfor denne tilliten og være seg sitt liturgiske ansvar bevisst, et ansvar som både er overfor kunsten,

troen og de troende. Det er altså både et estetisk, et teologisk og et moralsk ansvar.

På spørsmålet om Latry synes det burde bli vist større tillit til kirkemusikeren, svarer han:

– Ja, men det skjer ikke så ofte. Her hos oss er det faktisk motsatt enn i de fleste andre kirker. For det er veldig vanlig at det bare er organistene som vet noe om musikk, men de blir fortalt: «Nei, nei, du kan for mye. Vi må gjøre det som passer for menigheten, ikke for deg.»

Latry uttrykker her det mange vil oppfatte som en elitistisk holdning til hvem som bør ha ansvaret for musikken. I liturgiske miljøer vil de fleste være enige om at man må forholde seg til menighetens forståelse av musikk, uansett om den er aldri så gammeldags og reaksjonær i kirkemusikerens øyne. Dette må imidlertid balanseres slik at musikeren faktisk får mulighet til å ta noen musikalske valg uten at det er godkjent av prestene og menigheten. På spørsmål om hvordan Latry forholder seg til menighetens forståelse av egnet liturgisk musikk når han improviserer, svarer han litt ironisk:

– Jeg bryr meg ikke, jeg gjør bare som jeg vill! Nei da, men vi er i en menighet der vi virkelig kan gjøre som vi vil. Og jeg mener det er veldig viktig at vi har denne muligheten, for hvis vi gjør dette bra, kan vi være et eksempel for andre kirker. Det er mange som kommer til orgelgalleriet og blir veldig imponert, ikke bare over orgelet, men over hele liturgien – hvordan vi har en dialog med kororganisten og med det vi hører. Og at vi hele tiden prøver å lage noe som holder aller høyeste nivå.

Latrys argument for en elitistisk holdning er altså egentlig et ønske om å skape et liturgisk uttrykk av aller høyeste kvalitet. Da benytter man seg av de «ekspertene»

man har tilgjengelig. Dette kan også karakteriseres som en såkalt høykirkelig tilnærming til det liturgiske uttrykket. Samtidig besitter Latry en av de absolutt mest sentrale organiststillingene i verden, og han er derfor med på å sette toppnivået innenfor liturgisk musikk. Gjennom en slik «høykirkelig» tilnærming til det liturgiske uttrykket mener Latry at man paradoksalt nok gjør Kirkens liturgi mer forståelig for vår tids mennesker, som ikke alltid har et helt avklart forhold til hva *det hellige* er, hvis noe slikt i det hele tatt eksisterer for dem.

Latry ønsker å gjenninnføre den sakrale stemningen i kirkene gjennom det uttrykte ønske om å skape et liturgisk uttrykk på høyeste nivå, hvor orgelimprovisasjon er det ledende musikalske elementet. Imidlertid, for å gjennomføre dette må kirkemusikeren bli vist tilliten til å kunne gjøre musikalske valg, ofte på et øyeblikks varsel, og muligheten til å kunne benytte seg av hele den musikalske fargepaletten.

Og kirkemusikeren har et ansvar til å vise seg denne tilliten verdig. Denne ansvarsforståelsen ligger i det man kan kalle kirkemusikerens *liturgiske bevissthet*.



Kirken må gi kunstneren frihet, samtidig som kunstneren er seg bevisst ansvaret denne tilliten og friheten medfører.

Kontekstualisering: Den mystiske musikkdiskurs

Ovenfor lanserte jeg termen *mystisk musikkdiskurs* – for å forstå Latrys tenkning og argumentasjon omkring orgelimprovisasjonen som element i katolsk liturgi. Dette er en måte å tenke og tale på om musikk som vi finner hos en rekke katolske musikktenkere, teologer og andre.⁹ Kort sagt dreier det seg altså om en tenkemåte hvor musikken anses å peke utover språkets grenser.¹⁰ Denne måten å tenke om musikk på er del av en bredere mystisk orientert tenkning om kunst generelt.¹¹ Jon Fosse er et godt norsk eksempel på dette – og han fokuserer også blant annet på musikken: «Eg trur at Bach for mange er ein betre veg til Gud enn all slags preiking. Og god kunst

elles, det og.»¹² Eller Ingmar Bergman, som i en samtale med datteren Linn Ullmann sier: «Gud er der musikken er. Jeg tror de store komponistene forteller om sine opplevelser av Gud. Dette er ikke tøv. Bach er for meg en uforanderlig faktor.» Til dette svarer Linn Ullmann: «Men før tvilte du?» Og Bergman konstanterer kort: «Ikke på Bach.»¹³

I en slik tankeverden kan altså musikken si oss noe om oss selv og virkeligheten som ikke ordene kan. Som Arnfinn Haram sier, er musikken «eit vegstykke av menneske og skapningar si vandring mot Gud».¹⁴ Eller som filosofen Simone Weil uttrykker det: «*The soul's natural inclination to love beauty is the trap God most frequently uses in order to win it and open it for the breath from high*».¹⁵ Den mystiske musikkdiskursen finner vi også hos den irske benediktinermunken, organisten og musikkfilosofen Andrew Cyprian Love.¹⁶ Love drøfter musikalsk improvisasjon i lys av Martin

Heideggers *Væren*-begrep. Musikalsk improvisasjon, som Love ser på som den mest menneskelige musikalske uttrykksformen, er

der hvor *Væren* taler.¹⁷

I liturgien møtes orgelimprovisasjonen som kunstuttrykk og som dramaturgisk virkemiddel i liturgien. Det mystiske musikkynet innebærer at musikken *både* er en egen autonom størrelse og et middel for det teologiske budskapet, samtidig som den også er *noe annet*. Med dette får improvisasjonen plass, også en improvisasjon med modernistiske trekk. En slik musikk, hvor man søker «inspirasjonens engel»,¹⁸ er en musikk som, i de beste øyeblikk, kan gi oss et lite innblikk i noe ordene ikke kan si noe om, selv om dette øyeblikket blir borte gjennom improvisasjonens forgjengelige øyeblikkeligs karakter – for øvrig helt i tråd med all mystisk erfaring.

Dermed står spørsmålet om *tillit* fra Kirkens side overfor musikeren/kunstneren tilbake. Olivier Latrys poeng er at Kirken må gi kunstneren *frihet*, samtidig som

kunstneren er seg bevisst *ansvaret* denne tilliten og friheten medfører. I balansen mellom tillit og ansvar kan man kombinere det å være tro mot kunsten samtidig som man er moralsk forpliktet overfor det teologiske ansvar og ansvaret overfor menighetens forståelse av eget liturgisk musikk.¹⁹

I dette møtet mellom frihet, tillit og ansvar kan man, i lys av den mystiske musikkdiskursen, ane en mulighet for å kombinere de tre rollene jeg mener at kirkemusikeren må beherske: kunstner, teolog og formidler. Kirkemusikeren kan velge å øyeblikksimprovisere med modernistiske virkemidler, samtidig som han/hun er innenfor de liturgiske lovgivningene, gjennom å ta utgangspunkt i for eksempel den umiddelbare inspirasjon fra en eventuell situasjon i liturgien. Dessuten må de troendes forståelse av liturgisk musikk tas inn og være med på å forme improvisasjonen. Dermed kan kirkemusikeren være både kunstnerisk «fri», en teologisk fortolker og en god formidler overfor de troende – slik at liturgien kan bli et fellesuttrykk for alle disse tre: både kunstneren, teologene og de troende.

Peder Varkøy (f. 1989) er organist og kantor i St. Johannes menighet på Bredtvet i Oslo og frilanser i ulike musikalske sammenhenger. Han er utdannet kirkemusiker fra Norges musikkhøgskole og har mastergrad i anvendt musikkteori samt videreutdanning som musikkpedagog fra samme sted.

Litteratur og kilder

- Christensen, Solveig: *Kirkemusiker – kall og profesjon. Om nyutdannede kirkemusikeres profesjonelle livsbetingelser* (Ph.d.-avhandling, Norges musikkhøgskole, 2013)
- Haram, Arnfinn Andreas OP: «Sursum Corda. Om musikkens liturgiske karakter». I *Musikk og mysterium. Fjorten essay om grensesprengende musikalsk erfaring*, redigert av Erling E. Gulbrandsen og Øivind Varkøy (Oslo: Cappelen Akademisk Forlag, 2004)
- Kristiansen, Ståle Johannes: *Avdekning og tilsløring. Dionysius Areopagitens symboltenkning og Jean-Luc Marions ettermoderne kunstfilosofi* (Ph.d.-avhandling, Universitetet i Bergen, 2014)
- Labat, Elisabeth-Paule OSB: *The Song that I Am. On the Mystery of Music* (Collegeville: Liturgical Press, Cistencian Publication, 2014)
- Latry, Olivier. Intervju av Peder Varkøy. Personlig intervju. Paris, 2. februar 2014
- Love, Andrew Cyprian: *Musical Improvisation, Heidegger and the Liturgy: A Journey to the Heart of Hope* (New York: The Edwin Mellen Press, 2003)
- Maritain, Jacques: *Kunstnerens ansvar* (Oslo: J.W. Cappelens Forlag, 1961)
- Ratzinger, Joseph kardinal: *Liturgiens ånd. En innføring* (Oslo: St. Olav forlag, 2001)
- Skjeldal, Eskil: *Mysteriet i trua. Jon Fosse i samtale med Eskil Skjeldal* (Oslo: Samlaget, 2015)
- Ullmann, Linn: *De urolige*. Oslo: Forlaget Oktober, 2015
- Varkøy, Peder. *Frihet og ansvar. En studie av modernistisk orgelimprovisasjon som element i katolsk liturgi*. Masteravhandling, Norges musikkhøgskole, 2015
- Varkøy, Øivind: «En stille susen. Tre musikalske erfaringer i en kristen kontekst», i *Musikk og mysterium. Fjorten essay om grensesprengende musikalsk erfaring*, redigert av Erling E. Gulbrandsen og Øivind Varkøy (Oslo: Cappelen Akademisk forlag, 2004)
- Weil, Simone: *Waiting for God* (New York: Harper Perennial Modern Classics, 2009)

Noter

- 1 Dette siste, *det kontrollerte liturgiske uttrykket*, er særlig sentralt i Joseph Ratzingers bok *Liturgiens ånd. En innføring* (Oslo: St. Olav forlag, 2001)
- 2 Disse tre ordene, *hellig, skjønn og universell*, går igjen i denne formen eller i en lignende begrepstrio i Den katolske kirkes lovgivninger om den liturgiske musikken og generelt i den katolske tenkningen rundt den liturgiske musikkens karakteristikk. Hva dette innebærer mer konkret, er imidlertid mindre klart.
- 3 Peder Varkøy: *Frihet og ansvar. En studie av modernistisk orgel-improvisasjon som element i katolsk teologi* (Masteravhandling, Norges musikkhøgskole, 2015)
- 4 Nærmere bestemt gjennom et grønt, et gult og et rødt lys
- 5 Et unntak er hvis koret synger en sats til et av ordinarieledene
- 6 Personlig intervju med Olivier Latry, 2. februar 2014, Paris. Alle følgende sitater av Latry i dette kapittelet er fra dette intervjuet.
- 7 I den liturgiske lovgivningen blir nemlig musikkens sekundære karakter i forhold til ordene til stadighet gjen-tatt.
- 8 Solveig Christensen: *Kirkemusiker – kall og profesjon. Om nyutdannede kirkemusikeres profesjonelle livsbetingelser* (Ph.d.-avhandling, Norges musikkhøgskole, 2013), s. 315–316. Christensen viser her til det paradokset som ligger i kirkemusikerens profesjonsutøvelse: Musikken er ordløs av form, men samtidig er Kirken full av ord som skal fortolkes i noe ordløst. Musikken skal ikke tolke alle ordene, men 'Ordet' med stor 'O'.
- 9 Blant annet hos Joseph Ratzinger og de norske Arnfinn Haram og Ole Martin Stamnestrø.
- 10 Se f.eks. Elisabeth-Paule Labat OSB: *The Song that I Am. On the Mystery of Music* (Collegeville: Liturgical Press, Cistencian Publication, 2014), 8
- 11 Se for eksempel Ståle Johannes Kristiansen: *Avdekning og tilsløring. Dionysius Areopagtiens symboltenkning og Jean-Luc Marions ettermoderne kunstfilosofi* (Ph.d.-avhandling, Universitetet i Bergen, 2014). Her drøfter Kristiansen hvordan en mystisk kunsttenkning forholder seg nært til den såkalte *apofatiske* eller *negative* teologien, som blant annet fokuserer på språkets begrensninger i møte med det guddommelige. Se også Øivind Varkøys essay «En stille susen. Tre musikalske erfaringer i en kristen kontekst», i *Musikk og mysterium. Fjorten essay om grensesprengende musikalsk erfaring*, red. Erling E. Gulbrandsen og Øivind Varkøy (Oslo: Cappelen Akademisk Forlag, 2004), s. 192–208.
- 12 Eskil Skjeldal: *Mysteriet i trua. Jon Fosse i samtale med Eskil Skjeldal* (Oslo: Samlaget, 2015), 110
- 13 Linn Ullmann: *De urolige* (Oslo: Forlaget Oktober, 2015), s. 145
- 14 Arnfinn Haram, «Sursum Corda. Om musikkens liturgiske karakter», i *Musikk og mysterium. Fjorten essay om grensesprengende musikalsk erfaring*, red. Erling Gulbrandsen og Øivind Varkøy (Oslo: Cappelen Akademisk Forlag, 2004), s. 183
- 15 Simone Weil: *Waiting for God* (New York: Harper Perennial Modern Classics, 2009), s. 103
- 16 Andrew Cyprian Love: *Musical Improvisation, Heidegger and the Liturgy: A Journey to the Heart of Hope* (New York: The Edwin Mellen Press, Ltd, 2003)
- 17 Ibid, s. 99
- 18 Ibid, s. 289. «Inspirasjonens engel» er ordene til Charles Tournemire (1870–1939), en fransk organist, komponist og improvisator som forteller om hvordan han ofte opplever en slags guddommelig inspirasjon i sine liturgiske øyeblikksimprovisasjoner.
- 19 Dette diskuteres også av den franske filosofen Jacques Maritain i boken *Kunstnerens ansvar* (Oslo: J.W. Cappelen forlag, 1961). Her sier Maritain at en kunstner alltid først er moralsk forpliktet overfor andre mennesker, og dernest overfor kunsten, da kunstneren først og fremst er et menneske. Moralen og kunsten er dog to helt selvstendige og autonome størrelser i seg selv, men for kunstneren som menneske blir moralen viktigst.



Edvard Munch: Portrett av Friedrich Nietzsche (1906).
Olje på lerret. Thielska galleriet, Stockholm.

Henrik Holm

Musikk i barmhjertighetens horisont?

Variasjoner over Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsches liv og filosofi er integrert i musikkens skjebne. Hvilken betydning har musikk hos Nietzsche? Hvordan skriver han om musikk? Kan man fortolke Nietzsches liv i og med musikken teologisk?¹

STE I dialogen *Phaidon* beretter Platon om følgende merkverdige begivenhet: Da Sokrates satt i fengsel og ventet på giftbegeret, hadde han en drøm som befalte ham å begynne med musikk. Men hvorfor måtte han det? Han som hadde drevet med den «største» musikken i lang tid? Den største musikken var for Sokrates filosofi. For ham er musikk en musenes kunst. Derfor er den skjønn. Skjønnheten i musikken drar lytteren opp mot det høyeste. Fellesnevneren for musikk og filosofi er skjønnheten. For Sokrates har skjønnheten med pytagoreernes lære om tallforhold og universets harmoni å gjøre. Musikken gjenspeiler tallforholdene i kosmos og gjengir dybden i den menneskelige sjel. Derfor er den skjønn. Tanken om mennesket som mikrokosmos, ligger her i bakgrunnen.

Vi kjenner Sokrates gjennom Platon. Og helt fra antikkens dager har filosofi og musikk blitt satt i relasjon til hverandre. Selv om man overhodet ikke kan snakke om en enhetlig musikkfilosofi fra antikken til i dag, så

er likevel det at filosofi og musikk har med hverandre å gjøre, en tanke som sjelden har blitt betvilt. Det er viktig å ha dette i bakhodet når vi skal begi oss inn i Nietzsches tankeunivers. For Nietzsche legger premissene på nytt når det gjelder å beskrive musikk i et filosofisk språk.

Et eksempel i nyere tid på hvordan musikk og filosofi har inngått en symbiose, er Schopenhauers skrift *Verden som vilje og forestilling* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*). Schopenhauer definerte musikk som sjelens hemmelige metafysiske filosofering uten at sjelen vet om det. Dermed hevet han musikken opp til en type metafysisk refleksjon: Den formidler livet som ubevisst vilje. Musikken formår noe som ingen kunst og ingen filosofi kan formidle, nemlig å uttrykke den irrasjonelle verdensviljen.

Den unge Nietzsche leste Schopenhauer med stor begeistring. I sine tidlige skrifter skriver han om *Schopenhauer som oppdrager*. Han setter Schopenhauer inn i samme liga som Ludwig van Beethoven, Johann Wolfgang Goethe og Richard Wagner. Nietzsches liv er et liv

i musikken. Overfor sin venn Heinrich Köselitz innrømmer han en dyp innsikt:

Jeg kjenner ikke mer, jeg hører ikke mer, jeg leser ikke mer: og til tross for alt dette finnes det ingenting som angår meg mer enn musikkens skjebne. (KSB 8, s. 275)

Dette er ikke stedet for å gi en innføring i Nietzsches musikalske univers. Temaet er musikk og barmhjertighet. Jeg vil ta med leserne på en vandring inn i Nietzsches liv med musikk sett i lys av religiøse instinkter og religionsfilosofiske tanker. Som kjent er Nietzsche berømt for fortellingen om Guds død i det moderne. Etter min mening kan man vanskelig forstå Nietzsches filosofi hvis man kategorisk utelukker de teologiske dybdedimensjoner i hans liv og i hans tenkning. Det er nemlig i lys av slike teologiske dybdedimensjoner vi kan ane en sammenheng mellom musikk og barmhjertighet.



Hvis musikken gjør ham fysiologisk godt, er den god.

Språk som kunst

Det er få filosofer musikken når med en slik kraft som Nietzsche. I ungdomsskrifter reflekterer den unge Nietzsche over musikkens kraft. Den gir ham et rom der den poetiske og filosofiske kreativiteten kan utfolde seg.

For Nietzsche har tanker alltid en klang. Når Nietzsche skriver om andre ting enn musikk, er det viktig å legge merke til hvordan han lar tankene frembringe klang og rytme. Derfor kan man ikke redusere Nietzsches musikkfilosofi til kun å gjelde det han skriver eksplisitt om musikk. Helheten i Nietzsches filosofiske tankeutvikling og skrivestil er gjennomsyret av musikk. Å la tanker frembringe klanger hos leseren går hånd i hånd med Nietzsches kunstneriske evne til å sette leseren inn i stemninger. Her forbinder han musikken i tankene med andre kunstarter. Tanker har en arkitek-

tur, de kan også være beskrivelser av bilder og visjoner. Nietzsches filosofering er kunstnerisk. Den har poesien, bildene og musikken i seg og tørker aldri ut i «eksakt» vitenskapelig terminologi.

Nietzsche har et bevisst forhold til språket. Språkfilosofien hans kan i korte trekk sammenfattes slik: Språket er mer enn fremstilling av tanker. Det skaper tanker. Derfor er språk en kunstnerisk aktivitet. En fundamental trang i mennesket. Språket er et estetisk urfenomen som tjener til å gjøre verden mer lik mennesket (antropomorfistisk). I språket bruker vi metaforer. De er fortolkende tilegninger av virkeligheten. Nietzsche forestiller seg dannelsen av metaforer som en prosess. En nerveimpuls utløser et bilde, og bildet blir til lyd. Formidlingsprosessen er ubevisst og helt ulogisk. Den moderne rasjonalitetskulturen har ifølge Nietzsche glemt at den har sitt opphav i en slik ulogisk og ugjennomtrengelig pro-

sess. Etter hvert samler vi metaforene til begreper. Vi setter dem i relasjon til hverandre. Begreper er symbolske sammenfatninger av metaforene. Fordi de ikke er sanselige, har de ingen utpreget kraft. Ord er «tonetegn for begreper, begreper er mer eller mindre bestemte betegnelser for gjentatte fornemmelser som kommer sammen og danner fornemmelsesgrupper» (KSA 5, s. 221f). Begreper muliggjør at vi kan få oversikt. Vi konstruerer sammenhenger med begreper, og med det øker vi vår makt over virkeligheten. Å fortolke virkeligheten betyr å legge den til rette for oss. Nietzsches dramatiske innsikt er at vi med språket skaper oss en verden som tilsvarende våre behov. Hva har så dette med musikk å gjøre?

Nietzsche og musikken

Når Nietzsche snakker om musikk, skaper han et språk om musikk som er mer enn et forsøk på å beskrive hva musikken forteller om. Nietzsches musikkfilosofi tar ut-

gangspunkt i den sanselige erfaringen av musikk. Det forutsetter at Nietzsche trekker inn sin egen subjektivitet i tenkningen over musikk. Nietzsche tilegner seg musikken ved å sette ord på hva han erfarer i musikken. Derfor er alt det han sier om musikk, integrert i helheten av hva han er og hva han tenker. Det gjør Nietzsches tenkemåte meget dynamisk. Den stivner aldri, men bevarer i språket en slags umiddelbarhet med den sanselige erfaringen av musikkens kraft og virkning.

Nietzsche lager ingen teori om hva musikk er, men skriver om musikk på bakgrunn av sine erfaringer med musikken. Nietzsches musikkfilosofiske tenkning gjennomgår mange forandringer. Det viser seg eksemplarisk i forholdet til Richard Wagner. Fra å være gjenfødselen av den greske tragedien, blir Wagners musikkdramaer etter Nietzsches brudd med sitt unge forbilde noe helt annet: Nå er den et eksempel på løgnaktig, dekadent og syk kunst.²

I det følgende vil jeg konsentrere meg om to aspekter i musikken som danner en bro til min hovedtanke om at man kan fortolke musikk i Nietzsches liv og tenkning i lys av barmhjertighetens horisont.

1. Musikk er ikke toner for tonenes skyld, slik Nietzsche ser det. Nietzsche søker å forstå hvorfor vi føler at musikken har en umiddelbar virkning på oss. Hvordan kan det ha seg at vi forstår meningssammenhenger gjennom toner og klanger? Hvorfor føler vi at musikken forteller noe om oss som vi ikke helt greier å snakke om? Nietzsche fant svaret i poesien. Musikk er ikke en kunst som har sitt opphav i seg selv. Den er sprunget ut av poesien. «Musikkens urgamle forbindelse med poesien har lagt så mye symbolikk inn i den rytmiske bevegelse, i styrken og svakheten i tonen, at vi er av den oppfatning at musikken taler direkte til det indre og kommer fra det indre» (KSA 2, s. 175). Musikken er ikke et tonespråk hinsides språket. Gjennom språket har vi evnen til å fatte meningssammenhenger som ikke er språklig. Vi legger språket inn i musikken, derfor fremstår den som

meningsfylt for oss. Dette er en prosess som den enkelte ikke råder over, men noe som fremgår av vår kulturelle og biologiske arv. Vi blir nærmest født inn i en verden der musikk fremstår som umiddelbart forståelig. Det er grunnen til at musikken betyr så mye for oss. Med en slik tenkning vil Nietzsche avsløre sin egen hengivenhet til musikken. Han er mennesket som så lenge har trodd på musikkens umiddelbare budskap. Men i tråd med sin genealogiske tenkning, der han prøver å komme til bunns i opphavet til hva vi mennesker mener er selvsagt, avslører han musikken som et kulturelt produkt av poesiens rytme, klang og toner.

2. Etter bruddet med Wagner vil Nietzsche ha noe bestemt av musikken. Han søker etter en bestemt virkning. Han oppdager fysiologien som kriterium for hva som er godt. Hvis musikken gjør ham fysiologisk godt, er den god. Hvis han blir lettere og får lyst til å danse, er musikken integrert inn i en helhetlig psykosomatisk tilstand. Nietzsche vil vekk fra en såkalt dyp musikk som graver oss ned istedenfor å løfte oss opp. I sin aforismesamling *Den muntre vitenskap* skriver han som følger:

Og så spør jeg meg: Hva vil egentlig hele mitt legeme ha av musikken? Jeg tror: å bli lettere: som om alle animalske funksjoner blir raske gjennom lette, dristige, avslappende, selvbevisste rytmer; som om det nølende, tunge livet gjennom gylne, gode sarte harmonier skulle bli mer gylne. Mitt tungsinn vil slippe av i fullkommenhetens hemmelige kroker og avgrunner: til det trenger jeg musikk. Hva trenger jeg dramaet for? (KSA 3, s. 617)

Nietzsche vil ha en musikk som fører ham ut av smerten og melankolien. Han finner den i *Carmen* av George Bizet. Han stiller *Carmen* opp mot Wagners musikkdramaer for å belyse hvordan førstnevnte musikk er god og sistnevnte er et eksempel på forfall i de fysiologiske

instinkter. I skriftet *Tilfellet Richard Wagner* skriver han om Carmen:

Har man merket at musikken gjør ånden fri? Gir tanken vinger? At man blir desto mer filosof, jo mer man blir musiker? (...) Nær ved å gripe de store problemene; verden som sett fra et fjell. – jeg definerte akkurat det filosofiske patos. – Og uten å gjøre noe for det faller svarene ned i mitt fang, litt hagel av is og visdom, av løste problemer ... hvor er jeg? – Bizet gjør meg fruktbar. Alt godt gjør meg fruktbar. Jeg har ingen annen takknemlighet, jeg har heller ikke noe annet bevis for hva som er godt. (KSA 6, s. 14)

Hva har dette barmhjertighet å gjøre? Jeg tror Nietzsches beskrivelser av musikkens betydning i hans personlige liv er mer enn beskrivelser av den sanselige erfaringen. De har en dybde som strekker seg til grensen av det Nietzsche selv kunne reflektere over. De angir nemlig det som forblir redningen for den syke Nietzsche. Nietzsches radikale tenkning, hans tankeeksperimenter, kommer til en grense der vanviddet begynner. Selv om sinnssykdommen er et resultat av en infeksjon, er det ingen tvil om at Nietzsche berører områder som overskrider enhver form for filosofi før ham. Han befinner seg i vanviddets grenseland. Det gjør ham så uhyre interessant og viktig. For å forstå musikk mot barmhjertighetens horisont, er jeg nødt til å si noe om Nietzsches forhold til Gud.

Musikk og barmhjertighet

Nietzsche er en gudssøker. Det er få filosofer som har søkt Gud så dyptgripende. Nietzsche snakker ikke teoretisk om Gud, men er *ved* Gud når han taler *om* Gud. Det gjør hans teologiske tenkning så radikal og fryktinngytende. Den unge Nietzsche var oppdratt i et pietistisk miljø, og som ung skrev han en rekke salmer og fromme dikt. Faren var pastor, men han døde da Nietzsche bare

var fire år gammel. Farens død var et sår som aldri gikk vekk. Smerten ledsaget ham hele livet. Nietzsche vendte seg tidlig vekk fra barndommens Gud. Til tider bekjempet han den kristne Gud. Noen har fortolket denne kampen som en kamp mot kristendommens pervertering av Gud. Nietzsche blir her nærmest sett på som en profet. Jeg mener en slik lesning er for enkel. Nietzsche gikk til Gud for å angripe Gud. Franz Rosenzweig skriver meget treffende om Nietzsches «ateisme» at den er en gudsfornektelse foran Guds ansikt. Nietzsches ord «hvis Gud eksisterer, hvordan holder jeg da ut å ikke være Gud?» ser Rosenzweig på som rop fra en filosof som tar anstøt av Guds frihet. Det er ikke Guds eksistens som står på spill, men Guds frihet. Nietzsche er misunnelig på Guds frihet. Det fører nærmest til en følelse av hat mot Gud. Eller sagt litt polemisk: Nietzsche har mindreverdighetskomplekser overfor Gud. Han lider under det å være et menneske underkastet endeligheten, døden, naturen og uvissheten om livets og historiens gang. Endeligheten erfarer han som en smertelig erkjennelse. Det bringer ham til å forstå seg selv som et krypdyr med skyldbevissthet, men også til å forstå seg selv i Guds sted. Hovmod og selvforakt går hånd i hånd.

Med andre ord: Når Nietzsche forkynner Guds død, er det sagt av en filosof som har en utpreget bevissthet om Guds eksistens og frihet. Det finnes tekster hvor man får følelsen av at han blir forfulgt av et vrangbilde han lar laget seg av Gud. I konfrontasjonen med kristendommens Gud viker han unna. Han lager bilder av en Gud som ikke vil ham godt. Det er en smertelig prosess. Denne prosessen har mange komponenter og omfatter mange perspektiver fra forskjellige skrifter. La meg nevne to eksempler:

Å fortolke Nietzsches tanker om religion i lys av hans bevissthet om Gud, eller sagt annerledes og mer direkte: i lys av hans møte med Gud, kan utgjøre en slags nødvendig korrektiv til mye av dagens religionsfilosofi. Nietzsches historie med og mot Gud forteller oss at den

beste måten å tilnærme seg menneskets gudstro er å oppsøke den i den individuelle gudserfaringen.

Det er først ved å ane noe av dybden av den eksistensielle dramatikken i Nietzsches møte med Gud at vi kan forstå hvordan musikk blir til noe som bevarer en slags renhet i ham. Nietzsche er den siste som kan bekjenne seg til en ateisme. «Gud er død» er et skrik fra dypet. Når Nietzsche snakker om musikk som gjør ham godt, ligger det mer bak det enn et polemisk angrep på Wagner. Musikk er et sted der Nietzsche kan puste ut, samtidig som den gir livskraft. Nietzsches ideal om en musikk han kan danse til, er et ideal om en verden bortenfor hans egne problemer. Nietzsche er en skuffet mann. Skuffet over Gud, skuffet over livet, skuffet over seg selv. I musikken, derimot, erfarer han en kraft som får ham til å overskride skuffelsene. Selv om han polemiserer sterkt mot Wagner og romantikken, er det at han er involvert i musikkens skjebne, noe som bevarer ham fra å bli en ateist i sin fulle konsekvens. Med det mener jeg en som benekter enhver form for mening som overskrider det mennesket kan fatte og forstå. Samtidig bevarte musikken ham fra å søke mening i spiritistiske praksiser (som det var mange av i hans tid). I denne sammenheng våger jeg derfor å spørre: Formidlet musikken barmhjertighet til en sårbar filosof? Ble noe av barndommens tro på Gud igjen i erfaringen av musikk og livet med musikk? Bevarte musikken noe av den teologiske dybdedimensjonen i hans egen sjel?

Musikken tiltalte ham på et særdeles inderlig vis. Den hadde en makt over ham som han ikke rådet over. Ja, han visste om denne makten og anså den som farlig. Men han greide ikke å gi slipp på musikken. Hvorfor? Jeg tror det har med Nietzsches religiøse instinkter å gjøre. Musikken forteller om det han har mistet. Den har tak på ham selv om han gir slipp på den. Den er et slags narrotisk stoff, men med helbredende, lindrende virkning. Var det kanskje derfor han ville at moren skulle synge salmer for ham etter at han ble sinnssyk? Det eneste stedet den sinnssyke Nietzsche kunne oppholde seg uten

oppsyn, var da han satt ved klaveret og improviserte. Var det en slags retur til barndommens rene kjærlighet? Eller kan vi våge å spørre: Var musikken et barmhjertighetens språk gjennom hele hans liv? Holdt Gud hans sjel fast gjennom musikken han elsket? Kanskje man kan generalisere Nietzsches tilfelle og spørre: Kan Gud vise sin barmhjertighet gjennom musikk, sang og klang? Min tilegnelse av Nietzsches tekster har lært meg at man ikke bør unnlate å stille slike spørsmål. Å oppsøke spor av Guds barmhjertighet hos en filosof som bekjemper Gud, kan synes å være nokså paradoksalt. For meg er dette paradokset dog svært tankevekkende og lærerikt. Især hvis man tror på at Guds barmhjertighet er nærværende i menneskers liv.

Henrik Holm er utdannet musiker, teolog og filosof.

Han har doktorgrad i filosofi, publisert tre bøker på tysk og arbeider for tiden som stipendiat ved Norges musikkhøgskole.

Litteratur

- Düsing, Edith: *Nietzsches Denkweg, Theologie-Darwinismus-Nihilismus* (München: Fink Verlag, 2007)
- Holm, Henrik: «Richard Wagner als Vorbild des Selbstseins? Bemerkungen zum Idealismus Nietzsches in Schopenhauer als Erzieher», i Georg, Jutta/Reschke, Renate: *Wagner und Nietzsche. Perspektiven ihrer Auseinandersetzung* (Berlin/New Yorks: De Gruyter, 2016, s. 153–159)
- Holm, Henrik: *Lidenskap, kropp og eksperiment. Et essay om Friedrich Nietzsches musikkfilosofi*, november 2015 på Salongen.no, «nettiddsskrift» for filosofi og idehistorie: www.salongen.no/?p=8099
- Henrik Holm: «Den sårbare kunstnersjel. Et essay om forholdet mellom kunst og erkjennelse hos Friedrich Nietzsches», i «Cogito» 2014 br. 28, s. 53–59
- Holm, Henrik (2013): «Nietzsche og sekularismen», i «Kirke og Kultur» nr. 4–2013, s. 398–404
- Holm, Henrik (2013): *Die Künstlerseele Friedrich Nietzsches. Die Musik, das Leiden und die Sternenmoral* (Dresden: Text & Dialog, 2013)
- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA) (München/Berlin/New York: De Gruyter, 1980)
- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (KSB) (München/Berlin/New York: De Gruyter, 1986)
- Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990)
- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung* (München: DTV, 1998)

Noter

- 1 Denne artikkelen antyder mer enn den begrunner og dokumenterer. I en senere og mer omfattende publisasjon vil jeg forhåpentligvis kunne fremlegge en nærmere begrunnelse av det jeg er inne på i denne lille artikkelen. I litteraturlisten kan den interesserte leser finne publisasjoner av undertegnede som danner grunnlaget for tankegangen i artikkelen.
- 2 Forholdet mellom Wagner og Nietzsche er en lang historie med mange forandringer. Kort fortalt kan man sammenfatte forholdet slik (sett fra Nietzsche): Den unge Nietzsche brukte Wagner som en filosofisk profet for sin kunst. Men etter hvert ble Nietzsche skuffet over mennesket Wagner. Denne skuffelsen gikk hånd i hånd med en distansering fra Wagners kunst. Distansen kulminerte i et angrep på Wagner i flere skrifter. Mot slutten av Nietzsches forfatterskap kan vi dog finne mer forsonende toner ovenfor Wagner.



Jesus klatrer ikke forfremmelsens stige.
Han søker ikke mot samfunnets topp
for å sikre seg den beste posisjonen,
et sted hvor han kan utøve makt, om så for det godes skyld.
Nei, han klatrer alltid nedover stigen, nærmere jorden,
nærmere mennesker, hvem og hvor de enn måtte være.
Alt Jesus ønsker, er å gi sitt hjerte,
sin helbredende og frelsende kjærlighet til hvert menneske,
å bli deres elskede.
Jesus søker alltid personen,
han kan ikke være i en verden som lever av det tilgjorte,
der mennesker gjemmer seg bak barrierer og roller.
Jesus fortsetter å gå til mennesker der de er
og der de trenger ham mest.

Jean Vanier
The Broken Body



Josef Ottersen

Menneskelig skjørhet på film

Skildringer av den falne natur

Menneskelige svakheter og synder florerer på film og TV som aldri før. Påkostede og populære serier som *Breaking Bad*, *Game of Thrones* og *House of Cards* viser frem sympatiske kjeltringer, hensynsløs kynisme og barbarisk vold. Film er unektelig et medium med stor påvirkningskraft, noe som tvinger med seg spørsmål om dens etiske dimensjon. Kan filmer som er opptatt av menneskets syndighet, være oppdragende eller bare til fordervelse?

STE Jeg vil foreslå en mer konstruktiv tilnærming i **GLE** møtet mellom det estetiske og moralteologien. For det er nettopp innsikten i den menneskelige skjørheten som hjelper oss å se våre søsken med barmhjertige blikk og forstå kampen hver enkelt av oss må ta for å gjøre det gode. Vi skal analysere hvordan de kritikerroste filmene *deUSYNLIGE* (Erik Poppe, 2008) og *Sauls Sønn* (László Nemes, 2015) på engasjerende vis utdyper forståelsen av det falne mennesket.

Jeg tror det er fristende for mange kristne å distansere seg fra den syndige verden «der ute» og anse film generelt som farlig fordi det er en kunstform som viser all mulig slags oppførsel som kan lede folk i fristelse. Og disse fordømmene blir bekreftet av at det er påfallende mange filmer som aksentuerer grusomheter. Selv om ondskapen pakkes inn som underholdning, kan det umulig være bra for mennesker å bli overdrevent eksponert for den. Men når jeg her vil hevde at vi ikke bør styre unna alt som ikke er trygt og vakkert, er det ikke de

mest spekulative filmene jeg har i tankene. Jeg tenker på dramafilmer som ærlig viser hvor sammensatte vi mennesker er.

Erik Poppe er en av få norske filmregissører som tør å lage film om de store spørsmålene. I *deUSYNLIGE* fortelles historien om barnemorderen Jan Thomas' vei tilbake til samfunnet etter endt soning. Etter å ha spilt orgel i fengselets søndagsgudstjenester, søker han på en vikarstilling som organist. Siden han ønsker å starte med blanke ark, bruker han bare mellomnavnet sitt. Men når moren til den drepte gutten gjenkjenner ham, vekkes gammelt raseri til live igjen, og hun sliter med å akseptere at han skal få en ny sjanse. Ved å sette noe av det mest utilgivelige vi vet opp mot kristne idealer om tilgivelse og forsoning, inviterer filmen oss til å reflektere over hva det vil si å være menneske.

Den ungarske filmen *Sauls Sønn* bruker også ondskapen som inngangsport til å forstå mer av mennesket. På nyskapende vis minner László Nemes oss på grusom-

hetene som foregikk i Auschwitz-Birkenau i 1944. Saul er en del av Sonderkommandoen, som blir tvunget til å hjelpe nazistene med grovarbeidet i forbindelse med folkemordet. Med sammenbitte tenner skrubber han et blodig gulv i gasskammeret. I utkanten av bildet får vi av og til uskarpe glimt av lik som bæres bort. Istedenfor å vise omfanget av hva som skjer, følger kameraet helt tett på hovedpersonen gjennom hele filmen. For dette vant den både Oscar for beste fremmedspråklige film i 2016 og Grand Prix i Cannes 2015. På overflaten er det tilsynelatende uddramatisk, men den undertrykte nerven er overveldende. Her hvor de døde menneskekroppene som slenges rundt, bare blir kalt «stykker», forsøker Saul det umulige: å gi det han tror er sin sønn en verdig begravelse. Dette grepet gir en virkningsfull kontrast til fraværet av humanisme som ellers hersker i leiren. Ønsket om å gi de dødsdømte verdigheten tilbake trer også frem som filmskaperens prosjekt.

Avtagende ønske om å moralisere

Det slår meg at Pål Sverre Valheim Hagen for det meste gestalter hovedpersonen i *deUSYNLIGE* på en måte som vekker sympati. Trolig godt hjulpet av at han under forberedelsene faktisk lærte seg å spille orgel og tilbrakte mye tid i fengsel. Livserfaringen som fingrene tar med til orgeltangentene, resulterer i en musikalsk virtuositet vi ikke kan annet enn å få gåsehud av. Vi ønsker virkelig at han skal lykkes, men han fremstår ellers ganske klønete. Kan han ikke bare skjerpe seg? Hvorfor nekter han å innse at han har noe å be om tilgivelse for? Og moren Agnes, som spilles av drevne Trine Dyrholm, fremstår mer og mer hysterisk og frastøtende. At hun mister fatningen, hjelper oss å forstå hvordan det må være å gå gjennom noe så vanskelig, men den gjengse seer opplever nok ikke dette som så veldig oppløftende.



Ved å sette noe av det mest utilgivelige vi vet opp mot kristne idealer om tilgivelse og forsoning, inviterer filmen oss til å reflektere over hva det vil si å være menneske.

For en stund siden hørte jeg en regissør på en filmfestival si med stolthet at ingen av karakterene i filmen hans er flate. Med det mener han at de har en dybde og flere dimensjoner man lagvis blir kjent med. Selv heltene har mørkere sider, og det er egentlig ikke noe skille mellom «de gode» og «de slemme». Jeg har over tid latt meg irritere over at det nesten ikke finnes tvers gjennom gode filmhelter lenger. Har ikke generasjonen som vokser opp nå, også godt av å ha noen å se opp til? Når filmskaperne likevel insisterer, blir jeg tvunget til å vurdere om det faktisk har noe for seg å bevege seg fra det uoppnåelige til det kanskje mer realistiske.

Filmfortellingen er en fortettet skildring av livet og de valg, situasjoner og følelser vi mennesker utsettes for. Enhver menneskelig handling som utføres av fri vilje, er en moralsk handling. Og siden film kanskje mer enn noen annen kunstform fremstiller nettopp menneskelig

adferd og lidenskap, kommer den moralske orden inn som et viktig element av kunstens form. Tradisjonelt har kunstnere vært forpliktet til å fremstille det gode som noe godt, og

det som er umoralsk, som nettopp umoralsk. Hvis man snur opp ned på det, lykkes ikke regissøren å bevege oss på en måte som er passende for god kunst. Samtidig lider kunsten hvis den bare propaganderer moral. Idet en film oppleves moraliserende, vil mange tilskuere avvise den og ikke være mottagelig for påvirkning.

Det er vanskelig å vurdere i hvilken grad vår tids filmregissører gjør de endrede fremstillingene bevisst, eller om de kanskje bare er blitt mer usikre på hva som er god moral. Men resultatet er at moderne film nesten utelukkende handler om å ta tilskueren med på en berg-og-dalbane av følelser og tenkning. Det moralske aspektet blir mer subtilt og i større grad overlatt til tilskueren. Istedenfor at filmskaperen tydelig kommuniserer at han synes det denne karakteren gjør er forkastelig

(og lar vedkommende få sin straff mot slutten av filmen), er det opp til tilskueren å la seg provosere.

I dag ville det vært veldig vanskelig å lage en heltefilm fra en konsentrasjonsleir. Det er for spekulativt å misbruke den grenseløse ondskaperen til å bygge sympati med protagonisten, og for eksplisitt brutalt å vise hva som faktisk foregikk der. En slik film er nødt til å ramme oss blytungt emosjonelt, men risikoen er at den blir for sentimental. Hvordan Nemes har løst det, er ikke bare en stor bragd filmhistorisk, men et innlegg i debatten om hvordan Holocaust kan skildres. *Sauls Sønn* gjør mer enn å forferde oss over hva vi mennesker er i stand til å gjøre mot hverandre. Ved å unngå et klisjéfylt fokus på sadistiske nazister tvinger regissøren oss til å ta en ekstra runde med refleksjon forbi følelsen av at «jeg kunne aldri vært ansvarlig for noe slikt». Filmen lykkes fordi den ikke bare minner oss på historien slik vi har hørt den før, men viser brutaliteten i den grå, mekaniske og kalkulerte realismen.

Åpningsscenen er tatt i én tagging. Saul fører fanger inn i gasskammeret med et uttrykksløst ansikt, men ansent kropp. Reaksjonen når en offiser passerer, vitner om hvor underkuet han er. I bakgrunnen hører vi en soldat rope at det etter dusjen venter varm suppe. At de trenger håndverkere som dem. At alle skal få jobb og god lønn. Saul utfører jobben med mekanisk lydighet. Det er så vidt vi rekker å høre at døren lukkes bak fangene, før han effektivt napper klesplagg ned fra knaggene. Han står klar utenfor døren idet lyden av desperat hamring og skrik bygger seg opp. Nettopp det at vi ikke ser, men bare hører hva som skjer, forsterker den realistiske og kvalmende opplevelsen. Kameraet dweler på Sauls ansikt, som speiler grusomhetene med øyne som skriker i stillhet.

For å holde fangene i spesialavdelingen arbeidsdyktige, fikk de kortsiktige privilegier som bedre mat og boforhold. Men siden de bar på hemmeligheten om hva

som skjedde i «dusjene», ble alle henrettet etter få måneder. Deres første oppdrag var gjerne å eliminere arbeidsgruppen de avløste, slik at de ble fratatt alt håp om en utvei. Vi opplever tilværelsen i konsentrasjonsleiren som klaustrofobisk og konstant hektisk. Fangene hvisker stadig seg imellom. Vi skjønner etter hvert at de planlegger et oppgjør mot SS-soldatene. Filmen blir en slags renvasking fra anklager om at de var feiginger som samarbeidet med nazistene, men dette er ikke en fortelling om helter som lykkes. Vi møter vanlige mennesker av kjøtt og blod som settes under et umenneskelig press.

Det falne mennesket

Som kristne tror vi at mennesket opprinnelig er skapt som det perfekte menneskelige bildet av Gud. Fornuften hadde full kontroll over sjelskreftene, viljen ble perfek-

sjonert av Gud, og nåden møtte ingen hindre. Men gjennom syndefallet ekskluderte mennesket seg selv fra Guds forutgående vilje og «det salige syn». I

en protestantisk kultur og med begreper som arvesynd, blir fort det negative aspektet fremhevet og belastet med skyld. Utenfor Skandinavia snakkes det gjerne heller om «opprinnelig synd», som en avskjæring av helliggjørende nåde, tap av rettferdighet og hinder i veien for vår hellighet. For Thomas Aquinas er mennesket etter fallet redusert til potensialitet, ved at sjelskreftene forringes og mister sin naturlige orientering mot dydene. Han identifiserer fire fundamentale «sår» i den skadede menneskenatur: «Uvitenhetens sår» berøver fornuften dens orden mot det sanne; «hatets sår» begrenser viljen fra å være rettet mot det gode; «svakhets sår» skader vår styrke i vanskeligheter; og «begjærets sår» reduserer vår evne til å moderere våre nytelser med fornuften.¹ Med andre ord ser vi defekter i de klassiske menneskelige dydene rett-



Film skildrer en realistisk verden som består av både helgener, syndere og alt i mellom.

ferdighet, klokskap, mot og måtehold; vi blir mer dyriske og finner det vanskeligere å gjøre det gode.

Det falne mennesket utgjør en viktig forutsetning for dramatiske karakterer. Opp gjennom diktekunstens historie har det vært menneskelige feilsteg som setter i gang handlingsforløpet. Da Aristoteles med *Poetikken* la grunnlaget for studiet av dramatisk kunst, fremholdt han at hovedpersonen bør ha gode intensjoner. Altså er det ikke snakk om et «dårlig» menneske eller direkte syndige handlinger. Det handler mer om at dårlig dømmekraft får skjebnesvangre konsekvenser. Til tross for at hovedpersonen er godhjertet, er det noen moralske brister i impulsene som gjør at han ikke klarer å ta de rette valgene. Karakteren Thomas i *deUSYNLIGE* gir oss en gjenklang av Aristoteles, hvor den tragiske karakteren går til grunne fordi han ikke har dydene til fulle. Eller som Aquinas kunne ha sagt, han klarer ikke å anvende fornuften til å gjøre det rette i den konkrete situasjonen.

Thomas hevder at han er uskyldig og at gutten døde av en ulykke. I løpet av filmen gir filmregissøren oss små glimt av hva som skjedde, men det er ikke før på slutten vi finner ut om det var rett å holde med ham.

To tenåringsgutter triller en barnevogn bort fra en kafé, tilsynelatende bare for å se om det er noen spennende verdisaker i kurven under. Men det viser seg å være en sovende gutt i barnevognen, som nå våkner skremt. Det hele eskalerer når barnet kjenner igjen de to fra nabolaget, og de i frykt vil hindre ham i å stikke av. Det må selvfølgelig gå galt når de setter utfor en skråning og vi hører fossefall. Selv om vi skulle tro på Thomas når han sier at gutten allerede var død da han førte ham ut i vannet, gir det oss ikke mindre lyst til å rope «idiot» mot filmlerretet.

Selv om film ofte forteller oss at det gode og onde er to separate moralske kategorier, viser det seg egentlig

vanskelig å skille mellom dem. Film skildrer en realistisk verden som består av både helgener, syndere og alt imellom. I for eksempel *Gudfaren* ser vi at Michael Corleone først ikke vil bli involvert i familiebusinessen. Og senere er det ikke hans onde hensikter, men snarere hans kjærlighet til faren og hans lojalitet som fører ham inn på sporet som gjør ham til en morder.

Det som gjør seg gjeldende i nevnte filmer, illustreres godt med ordtaket «Veien til fortapelse er brolagt med gode intensjoner». Hvis vi hadde stoppet tiden før Jan Thomas så den forlatte barnevognen utenfor kafeen, tror jeg ingen kunne sagt at han «har det i seg» å bli en morder. Sånn er det gjerne også når mennesker rundt oss har gjort seg skyld i en forbrytelse. Vi blir overrasket og klarer ikke helt å tro at vedkommende kunne gjøre noe så galt. Som oftest er den siste, store synden foranlediget av en rekke små eller store

feiltrinn og gradvis sviktende moral. Det samme opplever vi om vi besøker et fengsel. Mange innsatte har bare vært uheldige, kanskje han eller hun av

ulike grunner rett og slett ikke mestret livet utenfor murene.

Håpet om frelse

Dette leder oss til spørsmålet hvordan dette falne mennesket kan reise seg med verdighet. Forslaget i *deUSYNLIGE* er at Thomas skal be om unnskyldning og gi familien som mistet sønnen sin, en mulighet til å komme seg videre. Men vi ser at mennesket på grunn av synden er nærmest hjelpeløs i å gjøre soning. Det som står på spill for Thomas, er ikke bare å la andre få danne seg nye inntrykk av ham, men at det han har gjort, går imot og skader hans eget menneskeverd. Dette fremheves når barnefaren spyttar etter ham: «Tror du at folk ikke ser det på deg? Du blir aldri et vanlig menneske, ditt svin!»



For selv om vi ikke nødvendigvis godtar informasjon vi er uenig i, er det vanskeligere å avvise en følelse en selv har opplevd.

Presten Anna sier til og med at hun ikke er så sikker på at tilgivelse er så viktig. At det viktige er forsoning, å kunne akseptere ting som de er. Fra et katolsk perspektiv blir det tydelig hvor fattige man er uten skriftemålet, uten muligheten for dyp helbredelse.

Det er bare ved gjensidigheten av å ta imot og gi kjærlighet at det fulle omfanget av en personlighet kan manifestere seg. At Thomas bruker det musikalske talentet han har fått til å røre andre til tårer, har dette rytmiske mønsteret av reseptivitet og å gi videre. Likedan hvordan han gradvis besvarer kjærligheten fra Anna og Jens. Dette gir håp om gjenopprettelse av menneskeverdet hans, men likevel har han dette uoppgjorte som blokkerer ham.

I mange filmplott er situasjonen så fastlåst at det trengs en frelser for å redde dagen; en protagonist som selvoppofrende blir en slags Kristus-skikkelse for at det gode skal vinne. Det kan også være en birolle som fyller denne funksjonen, slik at det i større grad handler om at hovedpersonen gjennomgår en forandring han selv ikke hadde sett for seg. Karakteren Anna gir forventninger om noe i denne retningen, men heller ikke hun klarer å trenge gjennom staheten til Thomas. Kanskje begynner noe å skje i ham når han går til nattverd og hun forkynner at Jesus Kristus har gitt sitt legeme og blod til soning for våre synder, og at han gir oss mot til å leve og mot til å tro.

Narrativer for vår livstolkning

I den moderne kulturen er film og tv-serier blitt vårt største fortellermedium og myteskaper. På den ene siden er det den sjuende kunstform for dype personlige ytringer,² og på den andre siden er det kommersiell underholdning for de mange. Lerretet åpner opp et vindu til noe større enn oss selv og holder det samtidig på trygg avstand. De store filmopplevelsene skjer i møtet mellom de sanselige opplevelsene filmen gir og tilskuerens forståelse, bevissthet, erfaring, drømmer og lengsler.

Når filmer treffer oss som en emosjonell knyttneve i mellomgulvet, blir vi nødt til å tygge videre på inntrykkene selv om rulleteksten forteller at det «bare var en film» og «det er over nå». Inntrykkene forsvinner ikke som punkterte såpebobler, men er rett og slett noe vi har erfart som gjør at vi må revidere vår oppfattelse av oss selv og menneskene rundt oss. Det vi erfarer gjennom film, kan heller ikke reduseres til ervervelse av kunnskap. Det handler om å begripe og å bli grepet. Film re-presenterer ikke bare filmskaperens blikk på verden, men bidrar til å utdype eller til og med skape mening i livet. For selv om vi ikke nødvendigvis godtar informasjon vi er uenig i, er det vanskeligere å avvise en følelse en selv har opplevd.

Det estetiske språk

Filmteoretikeren Bela Balázs beklager at trykkekunsten gradvis gjorde menneskets ansikt uleselig, og det meningsbærende i det synlige mennesket gikk i glemmeboken. Victor Hugo sa i sin tid at den trykte boken tok over katedralens rolle i å være bærer av folkets ånd. Men den visuelle ånd ble til den lesbare ånd, og den visuelle kultur til en kultur av konsepter. Det som hadde vært *én* ånd, ble til tusenvis av meninger.³ Det er derfor Balázs var så begeistret for filmen som endelig på ny kunne rette menneskets oppmerksomhet mot den visuelle kultur. Ifølge ham skildrer nærbilder en lyrisk varme og ømhet, som oppfattes av hjertet og ikke øyet. Det er dette som skjer i *Sauls Sønn*. Nærkontakten med lidelsene til dette ene menneskets kjenner vi så dypt i kroppen. Nemes har selv uttalt at han synes Holocaust for ofte handler om massene og dermed mister sitt ansikt.

For Balázs er film ikke bare bilder av virkeligheten, men en humanisering og ny besjeling av verden. Ved å gjøre mennesket synlig på en ny måte, lar filmbildet oss møte virkeligheten som en ny realitet. De estetiske opplevelsene og filmatiske virkemidlene peker ikke på

seg selv, men på menneskets ånd og livets uuttømmelige mangfold.

Det er akkurat som om vi går ut av oss selv og låner blikket og ørene til noen andre. Dette minner meg om noe pave Frans for et par år siden sa om visdom: at det er gaven å se med Guds øyne, høre med Guds ører, elske med Guds hjerte, bedømme med Guds rettferdighet. På samme måte som Evangeliet inviterer oss til å se at Jesus «gjør alle ting nye» (Åp 21,5), kan film bidra til å gi oss nye og uventede blikk på verden, slik at vi virkelig ser den.

Inspirert av Guds pedagogikk i inkarnasjonens mysterium kan vi kanskje si at filmkunsten ved å ta den menneskelige natur på alvor både kroppslig og spirituelt, kan trekke oss opp mot det transcendentale. Det er akkurat som om filmen blir bedre jo mer den strekker seg mellom det jordnære og det himmelske på én gang. At den får mer tyngde, likesom en fysisk gjenstand får det ved å ha større utstrekning. Jeg vil helst kjenne jordsmaken i munnen, samtidig som topplokket får kjørt seg med litt eksistensiell filosofi. Da gir filmen oss anskuelser med tilgang til noe som stikker dypere; den har en visdom som strekker seg mot klassiske transcendentier som sannhet, skjønnhet og kjærlighet.

Disse størrelsene er ikke bare vanskelig å gripe, de er også vanskelige å beskrive med vårt vanlige språk. I film ser vi ofte at karakterene forsøker å sette ord på noe eksistensielt før det estetiske språket tar over. Mimikk, lyddesign, foto og klippertyme kan gi uttrykk for det uutsigelige, nærmest religiøse.

I *deUSYNLIGE* har både kirketjeneren, presten og foreldrene til den avdøde forsøkt å konfrontere Thomas verbalt uten å få innfridd behovet for innrømmelse og forsoning. Etter at filmens andre del har vist hvor hardt sønnens bortgang rammer hele eksistensgrunnlaget for Agnes, bygger konfrontasjonen seg opp mot at det ser ut



De syv legemlige barmhjertighetsgjerningene er ikke bare noe man gjør ut ifra nestekjærlighet, de handler alle om å gi tilbake verdigheten til noen som har mistet den.

til at det tragiske skal gjenta seg. Den desperate dialogen overdøves av buldrende vann. Så tones reallyden ut, og pianomusikk tar over. Mens vi holder pusten, får vi servert undervannsbilder ute av fokus. En rasende strøm som skummer vannflaten. Så et glimt av en arm som strekker seg mot Jens. Men mennesket alene har ikke mye å stille opp med mot vannets krefter. Både Agnes og Thomas må bokstavelig talt trå det samme vannet – og innse at man her i verden står i det i sammen – før de virkelig møter hverandre. Kanskje jeg kan tillate meg å antyde at Thomas i ett og samme øyeblikk opplever både dåpens renselse og kommunionens livgivende kraft.

De få ordene som uttales i *Sauls Sønn*, er for det meste ordre som gis i bakgrunnen eller kort hvisking mellom fangene. Foruten det imponerende kamera- og lydarbeidet, briljerer skuespillerne med særdeles uttrykksfull mimikk og innlevelse. Spesielt debutanten Géza Röhrig

overbeviser som Saul. Det er ikke historien eller ordene jeg husker best, men hans ansikt som har brent seg fast i hukommelsen.

Dersom tiden ble det avgjørende for forsoningen i *deUSYNLIGE*, er den det i enda større grad for virkningen i *Sauls Sønn*. Når Nemes forsøker å åpne øyene våre for det ufattelige, er det det intense nærværet som gir oss del i mysteriet. Saul risikerer alt når han smugler den døde gutten ut av obduksjonsrommet og gemmer ham ulike steder mens han hvisker etter en rabbi. Som om ikke det er vanskelig nok å få tak i en rabbi, har man ifølge skikken bare timer på seg til å vaske liket, begrave det og få bedt kaddishbønnen. Parallelt tilspisser undergrunnsarbeidet seg når Sonderkommandoen finner ut at deres egen henrettelse står for døren. En annen tidsdimensjon er den som ligger hos seeren og gir oss følelsen av å ha erfart Auschwitz. Etter å ha tilbragt en time og førti minutt i helvete, vet jeg at jeg aldri vil tilbake og ikke unner noen å oppleve noe lignende.

Kanskje kan vi si at fraværet av en frelser i filmens univers spiller ballen over til oss. I lys av barmhjertighetens år er det også verdt å merke seg at å begrave de døde er en av de syv legemlige barmhjertighetsgjerningene. Disse gjerningene er ikke bare noe man gjør ut ifra nestekjærlighet, de handler alle om å gi tilbake verdigheten til noen som har mistet den. Regissøren sier selv at filmen handler om Sauls kamp om å være menneskelig når det ikke lenger finnes noen humanitet. Spørsmålet hans til publikum er om det er mulig fortsatt å ha en indre røst, en indre Gud, midt i et helvete.

Innsteg i Mysteriet

En av mine favorittregissører, Christopher Nolan, har det med å lage ambisiøse filmer som både underholder og stiller de store spørsmålene. Et av hans særtrekk er å konstruere innviklete tankeeksperimenter som stimulerer intellektet, samtidig som han utviser en evne til å forbløffe eller innvie oss i et mysterium. Da en journalist fra *Wired* spurte om det ikke finnes noe svar på hvordan *Inception* (2010) slutter,⁴ svarte Nolan tvert at nei, han har et svar. Han hevder tvetydigheter må være basert på en sann fortolkning for ikke å bli selvmotsigende eller mangelfull. Vi kan akseptere at vi ikke er i stand til å forstå et mysterium fullt ut, men vi liker ikke å bli lurt. Det tilslørte eller tvetydige i god kunst handler altså om hvordan noe fremstår for oss, ikke om realiteten i seg selv.

For meg er det umulig ikke å se parallellen til hvordan vi gjennom Guds åpenbaring stadig fordyper vår tro og innsikt i den ultimate Sannhet. Film er kanskje i stand til å aksentuere og utfylle det som ligger i det religiøse, men kultur kan aldri erstatte religion. Ved å skildre noe autentisk og humant om livet, kan film vekke nye forståelser og muligheter i oss. Da må nødvendigvis det stygge også med, men det er en fordel om det i hvert fall ansporer til noe godt og vakkert. Andre veien vil en forståelse av katolsk moralteologi og antropologi være nyttige fortolkningsnøkler for å forstå filmen. Og det er viktig

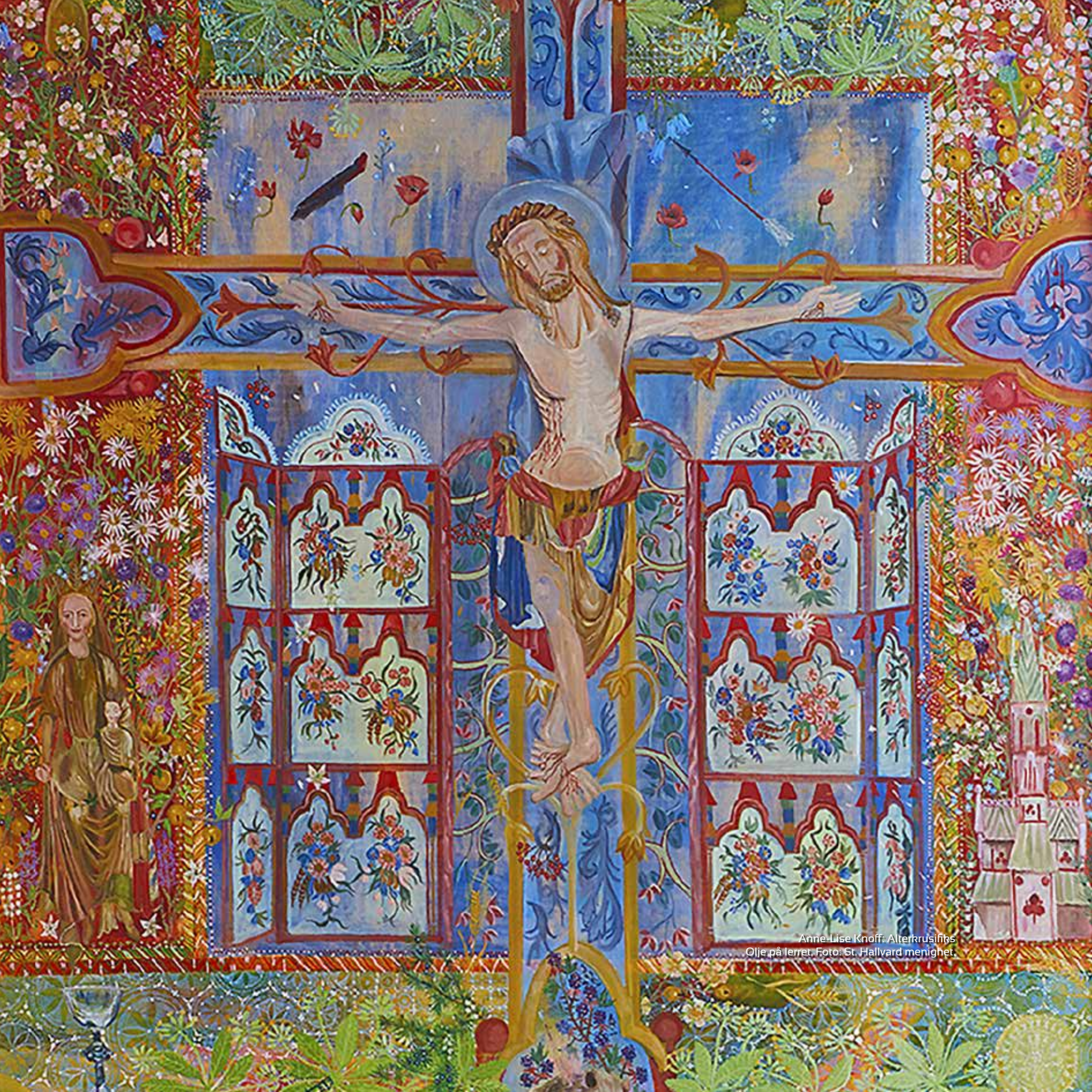
med røster som protesterer når mediet misbrukes til å fremstille et onde som noe godt (for eksempel eutanasi).

Hvis jeg skal driste meg til å knytte dette sammen, vil jeg si at filmkunsten mer eller mindre eksplisitt er et uttrykk for tre sannheter: at mennesket er sårbart, at det trenger Gud og at vi trenger hverandre.

Josef Ottersen er prestekandidat for Oslo katolske bispedømme. Han studerte filmproduksjon ved NTNU i Trondheim 2008–2012 og fullførte mastergrad der våren 2015.

Noter

- 1 *Summa Theologica* I-II, spørsmål 85, art. 3
- 2 Etter de seks klassiske: arkitektur, skulptur, maleri, musikk, poesi, dans og teater
- 3 Bela Balázs (1952): *Theory of the Film: Growth of a New Art*, s 39–40. Kapitlet kalles «Der Sichbare Mensch» og bygger på hans artikkel fra 1924 med samme navn, lett å finne som «Visible Man».
- 4 Filmen går rett til svart fra en snurrebass som spinner rundt. Hvis man tror den er i ferd med å stoppe, indikerer det at slutten er reell. Ellers er det hele bare en drøm.



Anne-Lise Knoff: Alterkrusifiks
Olje på lerret. Foto: St. Hallvard menighet.

Liv Benedicte Nielsen

Anne-Lise Knoff

Erindringer om en kunstner og venn

Da jeg ble kjent med Anne-Lise (1937–2005) i begynnelsen av 20-årsalderen, bodde hun med mann og barn i en liten leilighet i Bogstadveien i Oslo, hvor det ble mange hyggelige sammenkomster med venner. Anne-Lise jobbet da som sekretær. Opptatt av å tegne hadde hun alltid vært – helt fra barnehagen hos nonnene på Hamar. Jeg husker vi kopierte gamle mestre, noe som med Anne-Lises penn gikk med lynets hast og treffsikkerhet. I rommet ved siden av sto sønnen Calle i sin barneseng og lyste.

STE Hun viste gjerne frem bildene sine. Vi var imponerte, det var tydelig at hun hadde noe helt spesielt å fare med. Anne-Lise begynte på Lærerskolen. En tid bodde hun i en ettroms leilighet på Carl Berner og fikk seg jobb i skolen. Hun var alltid et kafémenneske og gikk iblant på stedets stamcafé. Der satt hun sammen med mange andre av lokalbefolkningen og, som hun sa, «laget selskaper for seg selv». (Da vi år senere dro på malertur til Gotland, gikk vi ofte hver for oss om dagen, ettersom Anne-Lise gjerne gikk på café tre ganger daglig – mens jeg klarte meg med halvannen.)

Senere fikk hun jobb i ungdomsskolen i Enebakk. Det ble slitsomme år, for nå var det alvor med bildene. Hun kom ikke lett til kunsten. Den strenge arbeidsordenen hun underla seg, medvirket antagelig til det «overtrykk» som utkrystalliserte et uutømmelig oppkomme både i kunst og liv. Hun var lærer om dagen og kunstner om natten, hvor hun malte på trass. De få timene søvn hun unte seg, tilbragte hun på madrass på gulvet med

vekkerklokken to meter borte. Jeg husker hun var helt blå og hoven under øynene av søvnmangel de årene.

Selv etter at hun hadde flyttet hjem til Hamar og kunne leve av sin kunst, fortsatte denne vanen: Om dagen trykket hun grafikk på pressen som var montert i underetasjen i hennes «velstandsbolig for småkårsfolk». Noe eget atelier hadde hun egentlig aldri. Om kvelden ryddet hun spisebordet og malte utover natten med TV-en på.

Kirken

Som kunstner var hun nærmest autodidakt, men hospiterte en årrekke hos Crix Dahl på Kunst- og Håndverkskolen og ble nok hans yndlingselev. Her tok hennes egenart for alvor form. Da hun spurte Crix om hva hun skulle tegne, fikk hun til svar: «Tegn 1000 fugler slik du viste meg.» Dette fortsatte hun med, i tillegg til de

mengder av blomster hun sendte som et regn nedover sine plater og lerreter.

Møtet med Den katolske kirke ga hennes kunst retning. Hun ble opptatt i Kirken av den franske dominikanerpateren Le Breton. Han var en levende kunstnertype og ble hennes sjelesørger, inspirator og venn.

Hun var opptatt av helgener og mystikere, og som konvertitt tok hun navn etter Sta. Katarina av Siena. I flere år holdt hun på med å oversette skriftene til St. Johannes av Korset sammen med pateren og nedla et stort arbeid som visst aldri ble brukt. Med sin intellektuelle legning og med latinartium i bakgrunnen følte hun seg nærmest den dominikanske spiritualitet og Thomas Aquinas, som definerte kunst som en dygd i det praktiske intellekt. Men hun var også engasjert av livet til den hellige Frans, som i over 800 år har inspirert kunstnere og livskunstnere av alle slag. Hun oppsøkte helgenens enemerker i traktene rundt Assisi, der han vandret med sine åndelige brødre, iført sin lappede kutte og ønsket fred og alt godt – *pace e bene*. I sine foredrag siterte hun gjerne at han skal ha sagt: «Fantasien er fornuftens søster og forteller alt Gud er.»

Hennes livlige øyne og underfundighet var vel noe av det som karakteriserte henne mest.

Mens hun ennå bodde i Enebakk, møttes vi ofte til morgenmessen i St. Hallvard om lørdagen, for, som hun sa, «man skal alltid gå i messe». Etterpå hadde hun en fast rute der hun først kjøpte sigaretter, deretter ga hun en slant til Frelsesarmeen på hjørnet før hun forsvant inn på Vinmonopolet.

Det har slått meg, og andre har også påpekt dette, at hennes liv hadde flere paralleller med Sigrid Undsets. Begge hadde et strevsomt, ikke helt enkelt liv. De begynte som kontordamer og arbeidet om natten, hvor de holdt det gående med sigaretter og svart kaffe. De var interesserte i planter og botanikk, og Anne-Lise kunne alle de latinske navnene. De tilhørte samme kirke, og begge var de sterkt engasjert av «den mørke middelalders lys, der troen og kunsten var ett».

Anne-Lise hadde et stort behov for trygghet. Den fant hun i Kirken og i en tidebønnbok på latin. Denne hadde hun alltid med seg og bodde så å si i den.

Hun hadde intellektuelle foreldre og var nært knyttet til dem. I mange år gikk hun i kjoler moren hadde strikket til henne i forskjellige stripeforløp, som ble hennes «uniform». En tid lå hun i slitsom polemikk med en kulturjournalist. Kvasse brev ble sendt frem og tilbake inntil moren resolutt tok bunken og kastet den i peisen, til stor lettelse.

Kunstnere og mystikere

Da vi var i slutten av 20-årene, dro vi en sommer på malertur til Spania. Anne-Lise, som var seig og utholdende, mente vi kunne sitte oppe på toget to netter i strekk med et tørkle over ansiktet, jeg var nok heller nokså sliten da vi endelig ankom Madrid om kvelden og skulle finne oss et rimelig hotell. Det var meget varmt, og på veien til Pradomuséet neste dag måtte vi innom flere caféer for å forfriske oss. Da vi omsider ankom museet, sank vi nærmest sammen i baren i underetasjen før vi var i stand til å tilegne oss kunsten i en av verdens største samlinger.

Vi dro videre til Toledo for å oppsøke El Grecos by, han hvis langstrakte skikkelser fjerner seg fra den ytre verden. Det sies om ham at han malte for tiltrukne gardiner fordi dagslyset forstyrret hans indre lys. Turen ble til uker, og vi malte en bunke akvareller. Mest oppholdt vi oss i domkirken. Etter at jeg hadde lagt meg om kvelden, tente Anne-Lise et stearinlys og satt og skrev i en bok. Jeg hadde inntrykk av at hun satt der fremdeles når jeg våknet om morgenen. Vi oppsøkte også borgen der St. Johannes av Korset satt fengslet og skrev *Åndelig sang*, og dro deretter til Avila der den hellige Teresa skrev sin *Vida*.

Tilbake i hjemlandet inviterte Anne-Lise meg til sin hytte på fjellet, sammen med sin lille sønn Calle. Vi gikk en tur for å samle klassesett av steiner med mosemøn-

stre, ettersom vi begge underviste i forming den gangen. Tilbake igjen vrent Calle, som var langt under skolealder, lommene sine. Han hadde også samlet «klassesett!».

Anne-Lise regnet seg som både ekstremt utadvendt og innadvendt samtidig. Hun var glad i mennesker og tiltrakk seg dem. Hun kunne ripe i kobberplatene med folk rundt seg, på caféen, bussen, toget, for som hun sa: Bildene var fullt ferdig inni henne på forhånd, det gjaldt bare å forløse dem. Hun arbeidet alltid, og sine beste raderinger hevdet hun ble til på Lillestrøm jernbanestasjon.

Fullt levende

En rabbiner har hevdet at for å være fullt levende – helig – trengs disiplin, artisteri og litt galskap.

Ved tid for partiavstemning underholdt hun en taxifører om at man burde innføre et eget kunstnerparti, for det ville få halve folkets oppslutning. En gang vi gikk på Karl Johan, måtte jeg vente en stund da hun ble praiet av en uteligger som måtte fortelle hele livshistorien sin – «Og det tar jo litt tid», sa hun unnskyldende etterpå.

Sammen med en gruppe fra Enebakk dro vi på busstur til Berlin. Anne-Lise ripet hele veien i kobberplate mens hun bl.a. underholdt noen av sine tidligere ungdomsskoleelever. Om morgenen kunne hun ikke forstå hvorfor hun klødde sånn i øyet, inntil hun dro en stor flue ut av det.

Jeg har gjemt på flere av brevene hennes, skrevet over flere tiår. De er fulle av helgenhistorier og åndelige betraktninger, også kunstneriske: «Tenk at vår tilværelse er i farger. (...) Jeg tenker på at maling kan være en form for apostolat, om den utføres godt.»

De inneholder også enkelte bisarre sekvenser. I et hun skrev mens jeg var på Cité i Paris, et internasjonalt

sted for kunstnere hvor hun selv hadde vært stipendiat noen år tidligere, fant jeg et noe surrealistisk avsnitt som jeg ikke husker noe av bakgrunnen for:

Det var bra at fornuften seiret og at du ikke kjøpte noen krokodille. Du ville nok ikke fått den over grensen heller, og den ville ha måttet være i karantene i tilfelle den hadde rabies, og krokodiller er sikkert følsomme dyr. Du kunne ha kalt den Kolbjørn. Selv ville jeg helst hatt et par små myke hengebuksvin, disse søte grismopsene.

Generøsitet

Anne-Lise var meget generøs, den ene hånden visste ikke hva den annen ga. Allerede den første dagen da vi

var i Madrid den gangen, hadde hun gitt tiggerne store deler av summen som skulle finansiere oppholdet. Da jeg bodde på Galgeberg i en ettroms leilighet, var det begrenset hva jeg hadde å rutte med.

En gang vi var sammen med noen venner, kom jeg til å nevne at jeg trengte tre ting: en strikkejakke, støvletter og en tegnemappe – for så å glemme det hele. Men da jeg traff Anne-Lise noen måneder senere, hadde hun med seg de tre tingene.

Anne-Lise, med sitt særpreg, var så replikksterk og slagferdig at en ofte blir minnet om ting hun har ytret. Hun visste alltid å gi svar på tiltale, noe som nok også kunne ramme. Men i Enebakk, da hun første gang strevet med å få lappen, hadde hun lært i konvertittundervisningen at man skulle gjøre gode gjerninger. Så hun bakte en bløtkake som hun skulle gi en gammel dame etter kjøretimen. Den veltet naturligvis ut i kjørelærerens bil, og jeg tror hendelsen markerte avslutningen i opp-



Hun kom ikke lett til kunsten. Den strenge arbeidsordenen hun underla seg, medvirket antagelig til det «overtrykk» som utkrystalliserte et uutømmelig oppkomme både i kunst og liv.

læringen i denne omgang. For, som Oscar Wilde skriver i sin *De profundis*: «Vi straffes både for våre gode og dårlige handlinger.» I neste time rakte en lømmel i ungdomskolen hånden opp og sa: «Onker'n min er kjørelærer'n din, og han sier at du der får aldri sertifikat!» Før en stillhet rakk å bre seg, parerte Anne-Lise raskt: «Det der har din onkel ikke lov til å si, så det har han ikke sagt!» Gutten ble nokså flat. Senere fikk hun både lapp og bil og hadde mye glede av å tøffe rundt i den, som hun kalte Helmer – etter den nye kjørelæreren.

Universets vrimmel

Det er typisk norsk å glemme hovedpersonen, og særlig kunstneren, som skal hedres. Det hendte, så vidt huskes, ved avdukingen av Nils Ås' kongeskulptur i Vika. Ved en av Anne-Lises tallrike separatutstillinger glemte de å hente henne til vernissagefesten, og hun ble sittende alene igjen på hotellrommet – en hendelse som for den gjenglemte nok bare inngikk som en av hennes humoristiske opplevelser.

Anne-Lise var opptatt av poesien som det guddommelige språk og mystikkens morsmål. Ved sine fabulerende evner illustrerte hun flere av våre middelalderepos, der Draumkvedet vel er det viktigste og inneholder «en veldig angst og samtidig stor trøst og ro».

På Hamar fikk hun et nært vennskap med Rolf Jakobsen og også Emil Boyson. Edith Södergrans poesi var vesentlig: «Jag längtar till landet som icke är.» Hun fulgte pater Dahls engasjerende forelesninger i kunsthistorie i St. Dominikus. Den etterfølgende kvelden brukte hun til å finne frem reproduksjoner av bildene som hun hadde en stor samling av.

Et tema som fasinerte henne, var dråper, i naturen og som tårer. Hennes trofaste rammemaker i Enebakk forærte henne et halssmykke som det hang en dråpe fra.



Mens hun ennå bodde i Enebakk, møttes vi ofte til morgenmessen i St. Hallvard om lørdagen. Etterpå hadde hun en fast rute der hun først kjøpte sigaretter, deretter ga hun en slant til Frelsesarmeen på hjørnet før hun forsvant inn på Vinmonopolet.

Han fikk også laget et bysantinsk krusifiks, hvorpå hun malte kristusfiguren som talte til den hellige Frans i begynnelsen av hans omvendelse. Krusifikset er plassert over hovedalteret i St. Hallvard kirke. Blant attributtene skal det også befinne seg en fotball til ære for daværende prior, pater Arno, som var fotballentusiast.

I sin store glede over skaperverket søkte Anne-Lise å uttrykke «glimt av dets skjønnhet slik at hennes verk kunne gi håp og glede» (fritt etter dominikanernes tidebønn for kunstnerne). Fra sitt billedunivers av gull og gult sendte hun et mangfold av religiøse symboler, stjernetåker, vegetasjon og jorden sett utenfra som irisen i Guds øye. Denne vrimmelen av dekorative elementer og ornamentikk ble bygget opp til helhet i store geometriske former, som holder det hele på plass i billedflaten. For henne ble bildet en måte å leve på, hennes apostolat.

Søkende og skapende til det siste

Anne-Lise malte sine fabulerende syner ut fra en indre forestillingsverden som ikke lignet noen annen. I skapelseshistorien fra Første Mosebok frem-

går det at Gud skapte alt av intet, først massene, deretter orden av massene, et verk han var såre fornøyd med. Mennesket skapt i Guds bilde er kalt til å være hans medskaper i det kontinuerlige skaperverk. I kulturoppdraget med å passe og stelle hagen, pløye og så jorden, omsorg for alt levende, er kunstnerens oppgave å skape en verden aldri før sett. På det tomme lerret, det hvite papiret.

Anne-Lise delte generøst ut malerier og raderinger. Etter hennes bortgang ga jeg bort flere av dem hun hadde gitt meg, for alle ønsket seg bilder av henne. Men jeg beholdt disse to: Det ene er «Skoleturen», som hun fikk inspirasjon til i en bank i Visby. Det var en reklameplakat med teksten «Dette visste ikke våre besteforeldre,

hvilken glede de kunne få av Gotlands sparebank!». Hun lurte på om den kunne brukes, og jeg ansporet henne til å ta med et eksemplar. Det andre er «Historiens lag», som viser alle tider i en sirkel inn mot et brennende hjerte i sentrum. Hun etterlot seg en stor produksjon, det meste solgt til private og offentlige samlinger, blant dem Nasjonalgalleriet.

Den russiske maleren Kandinsky fra begynnelsen av det 20. århundre skrev et essay «Om det åndelige i kunsten», som han satte inn i kampen mot materialismen. Hans bakgrunn i teosofien og det hellige Russland med sin ikonkunst er vesentlig: Kandinsky ble abstrakt ut fra en indre nødvendighet fordi han ville male Den Hellige Ånd. Anne-Lise og jeg samtalte en del om dette og var innom tanken på at den nonfigurative kunsten kunne representere en høyere utvikling og tilhøre et mer avansert plan. Men all kunst er abstrakt.

Det er sagt at for kunstneren gjelder det å ha en personlig idé som sin egen og utføre den vel. Dette gjaldt i høy grad for Anne-Lise, som var søkende og skapende til det siste. For henne var verden full av Gud og det å male en kjærlighetsgjerning.

I Apokalypsen leser vi om skatter som bæres inn i de himmelske museer. Det skal bli interessant å se hvilke kunstverker som vil få plass der. Det ville ikke være utenkelig at Anne-Lises bilder, som rommer så mye av skaperverket med dets overlys, vil være å finne i en av salene.

Liv Benedicte Nielsen (f. 1938) er billedkunstner. Hun arbeider mest med maleri, men også grafikk, tegning, akvarell, collage, noe skulptur og billedvev.

Teksten er en lett revidert utgave av et innlegg holdt i Humanistisk Seminar på Granavolden 10. mai 2009.



Samfunn

De elsker sannheten når den avslører seg,
og de hater den når den avslører dem.

Augustin
Confessiones 10,23 (34)



Et ugress som tvinger seg frem

Den nye antisemittismen

Antisemittismen er dessverre tilbake på verdensarenaen. De vanlige elementene er igjen driverne: frykt for det fremmede trigget av store innvandringsgrupper, økonomisk utrygghet, manglende tillitt til styresmakter og deres evne til å beskytte sine borgere og levere tjenester. Legger vi på de eldgamle forestillingene om hva jødernes plan *egentlig* er og det dårlige menneskemateriale de er laget av – da er det gjenkjennelig. Plusser vi på religionen, det faktum at de er jøder, ja, da er det også farlig – igjen.

STE Det har heldigvis skjedd endringer fra den anti-judaistiske historien før Holocaust, endringer som er helt nødvendige å trekke frem i dagens situasjonsanalyse. Forholdet mellom det jødiske folk og Den katolske kirke har totalt endret karakter, dessuten er mange offisielle mekanismer tatt i bruk av stater for å hemme fremveksten av antisemittisme, også i Norge. Men vi må følge med i timen – når klokken ringer, er det for sent.

Kristendommen og den klassiske antisemittisme

Under et besøk fra det katolske miljøet med omvisning og foredrag i vår synagoge i 2014, fikk en kvinne sitt livs overraskelse da hun plutselig forsto at jøder ikke trodde på Jesus. Hun sa da rett ut: «Jeg visste dere drepte ham, men ikke at dere fornektet at han var Guds sønn.»

Jeg ble ikke like overrasket. Mange kristne, ikke bare katolikker, vet faktisk ikke hva jødedom er eller er klar over at de videreformidler klassisk antisemittisme. Tro-

en på oppstandelsen, treenigheten, arvesynd og misjon utgjør dype skiller og ble tydelige i den fasen da kristendommen valgte å definere seg i motsetning til sitt opphav og ble *forutsetningen* for mange varianter av jødehat. I egen historiefortelling de første århundrene bestemmer kirkefedrene å bruke jøden og jødedommen som sin antitese når de leser nytestamentlige tekster (*Adversus Judaeus*) opp mot gammeltestamentlige for å vise Jesu guddommelighet, at jødene avviste Gud og drepte Jesus. Kristne overtok dermed pakten Gud hadde med sitt folk jødene, og han sendte dem vandrende hvileløst fattige og uglesett over verden som synlig tegn på sin vrede – sa kirkefedrene. Dette var den første fase der jødehatet bevisst ble styrt ovenfra.

I fasene fremover til korstogene ble jøder i tillegg tilskrevet bestemte karaktertrekk – som slu, grådig, gjerlig osv.

Deretter beskyldte vanlige folk jøder for alt som gikk galt: for nøden, sykdommer gjennom forgiftning av

brønnvannet, svartedauden og grufulle ritualmord med drikking av blod fra kristne barn o.l.

Inkvisisjonens tid kom med etterfølgende utkastelse fra land etter land og innestenging i ghettoer, yrkesforbud og merkede klær. Så kom reformasjonen med Luthers bokstavelig talt drepende omtale av jødene. Snart kom beskyldningene om jødernes plan om skjult makt og verdensherredømme, ansvarlige som de var for både kommunismen, liberalismen, modernismen og kapitalismen. Konsekvensene av store, ofte smertefulle, politiske og sosiale endringer for folk flest, «var jødernes verk» – «alle konspirasjoners mor» i full blomst. På slutten av 1800-tallet smeltet dette sammen med at jødene ble definert som egen rase av dårligere kvalitet – noe som endte med Holocaust.

Nyansene var selvsagt også tilstede i ulike land, tidsepoker og i ulike kontekster der jødene både ble verdsatt, brukt og hadde naturlig samliv med folkene rundt seg.

Kristne og jødiske dialoginitiativ

Etter den franske revolusjonens krav om frihet, likhet og brorskap og etter at kirkens makt over samfunnsinstitusjonene falmet, fikk også mange jøder sin frihet. Napoleons etterfølgende oppløsning av de århundregamle ghettoene i Europa skulle nå gi jødene fulle borgerrettigheter. (Venezia markerte i 2016 500 år siden den første ghetto ble etablert i år 1516 i det katolske Italia.) Blant annet fordi kirkenes antijødiske holdninger fremdeles foret folkedypet, uteble imidlertid aksepten for dette. Sammen med den manglende politiske tilliten i omverdenen til at det var mulig for jødene noen gang å bli både integrerte nasjonale borgere og leve som jøder, bidro dette til at sionismen fødtes i ulike grupper. Både fattige øst-jøder, rike og velutdannede vestlige jøder, religiøse jøder og sosialistiske sekulære og tradisjonelle kulturjøder samlet seg om behovet for et sted jøder kunne være seg selv samt



Forholdet mellom det jødiske folk og Den katolske kirke har totalt endret karakter ...

beskytte seg. Bevegelsen ble etter hvert også støttet av mange kristne miljøer – både fordi jøder som etnisk gruppe med felles religion, historie, språk og kultur selvsagt skulle ha rett til nasjonale aspirasjoner slik mange andre stater i Europa hadde på den tiden, men også fordi så mange nye kristne grupperinger inderlig lenget etter den messianske tid. Kanskje ville den komme ved at de tolket jødernes rolle i Guds plan på en ny måte?

Kaoset etter første verdenskrig forsterket imidlertid det antijødiske tankegodset i mellomkrigstiden – det fikk endelig fortgang i samtalene mellom jøder og kristne. Etter initiativ fra erkebiskopen av Canterbury i Storbritannia ble en gruppe som kalte seg *Council of Christians and Jews*, CCJ, etablert i 1942 – det var for sent.

Samtidig i Genève ble dr. Gerhart Riegner sekretær for det nystartede *World Jewish Congress*, WJC. Han forsøkte på vegne av det jødiske folk å advare Europas politiske og religiøse ledere om hva Hitlers konsentrasjonsleire hadde som intensjon – han ble ikke trodd.

Etter Holocaust, i 1947, kom 67 jøder og kristne av alle valører fra 19 land sammen til en internasjonal konferanse i Seeligsberg i Sveits. De spurte seg hvordan Holocaust kunne skje midt i det kristne Europa. Ett av svarene var nettopp kirkenes årtusenlange antijudaisme og erstatningsteologi – og dermed legitimeringen av jødehatet som nazismens følger bl.a. ble næret av. Gruppen i Seeligsberg formulerte ti punkter som et opprop til alle kirkene om kamp mot alle former for antisemittisme. Man besluttet å utvide det engelske rådet til et internasjonalt råd for kristne og jøder.

Kristen økumenikk, som for alvor startet med etableringen av Kirkenes Verdensråd (KV) i 1948, hadde ikke forholdet til jødene på agendaen i begynnelsen, og katolikken var heller ikke med. Fra katolsk side var dialog med jødene ikke engang tillatt. Frem til ut på 50-tallet skrev den semioffielle publikasjonen i Vatikanet *Civiltà*

Cattolica at «alle paver motsatte seg ideen om zionisme både for dens sekularitet og den forkastelige tanken om at kristne hellige kirker skulle bestyres av jøder. Hovedproblemet var dessuten at sårbare kristnes frelse var i fare med jødisk beseiring av det hellige land.»

Fra jødisk side begynte dialogen for alvor med utgangspunkt i et dokument skrevet i 1964 av rabbiner og filosof Josef Soloveitchik. Han manet til dialog, men med stor forsiktighet, da målet var å beholde avstanden til hverandre i en dialog han mente først og fremst måtte være praktisk, ikke teologisk. Like viktig ble den fransk-jødiske historikeren Jules Isaacs bok *L'Enseignement du mépris* (1962) («Å lære forakt») et gjennombrudd for dialog. Han dokumenterte hvordan kirkens menn gjennom århundrene hadde forvandlet Jesu ord og lært bort forakt for den andre. Den erkjennelsen spredte seg også til deler av grasrota. Det fjernet mye av berøringsangsten begge grupper hadde hatt i forhold til hverandre, for Jules Isaac oppfordret kirkene til å verdsette kristendommens opprinnelse og fellesgodset med jødedommen.

Omtrent på samme tid, i 1965, fremmet en annen rabbiner og filosof, Abraham Joshua Heschel, i sin artikkel «Ingen religion er en øy» en helt motsatt tilnærming enn Soloveitchik til jødisk-kristen dialog. Der påviste han at alle religioner utviklet seg og ble påvirket i gjenskinnet av «den andre». Da hadde han i flere år fungert som rådgiver for Vatikanet vedrørende Den katolske kirkes forhold til andre religioner, spesielt jødene, et tema som ble behandlet i Det annet vatikankonsils dokument *Nostra Aetate* (1965). I dette dokumentet fordømte paven og konsilfedrene mange tekster som beskyldte jødene for Jesu død. Kirken fjernet bønner og ga nye fortolkninger av bibeltekster. Ikke minst frasa de seg plikten til å misjonere overfor jøder. Dette endret relasjonen mellom Den katolske kirke og jødedommen og dens institusjoner fullstendig. En offisiell teologisk bilateral dialog ble etablert mellom Vatikanet og Israels over-rabbinat i 1974,

blant annet etter ti års grunnarbeid fra World Jewish Congress.

Felles sosiale interesser og felles verdier hadde banet vei for diplomatiske forbindelser med Vatikanet – uten våpen og hærer.

Den hjemlige dialog

Ethvert dialogarbeid må kanskje aller først starte hjemme – kunnskap om hverandre er første bud. Kontakten mellom Det Mosaiske Trossamfund (DMT) og Oslo katolske bispedømme (OKB) startet med Nansenskoledialogene tidlig på 90-tallet og videre gjennom felles deltakelse i Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn (STL). Først i 2010 ble en offisiell bilateral dialog opprettet mellom OKB og DMT. Vi har gjennomført flere seminarer, skrevet uttalelser, reist og studert sammen. Gjennom Abrahams Forum-gruppen av kristne og jøder ble vi medlem av den internasjonale dialogorganisasjonen *International Council of Christians and Jews* i 2013.

Den nye antisemittismen

Relasjonen mellom Den katolske kirke og jødene har med andre ord endret seg mye til det bedre fort, og det gir håp om at nettopp Den katolske kirke denne gang skal ta grep for å bekjempe det ny-gamle jødehatet.

Den jødiske gruppen – med unntak av selve staten Israel etter gjenopprettelsen – har bestandig vært en minoritet, aldri en militær, politisk eller økonomisk trussel, dog alltid en enorm makt i andres øyne.

Antisemittismen kjennetegnes ved at den er:

1. langvarig og konsistent gjennom alle tider
2. universell – fra år 250–1948 ble jøder kastet ut i gjennomsnitt hvert 21. år fra i alt 80 land
3. intens – ikke bare satire, latterliggjøring og diskriminering, men utryddelse

4. uklar/forvirrende – det gis aldri noe godt rasjonelt svar på hvorfor, begrunnelsen(e) endrer seg etter omverdenens behov

På tross av tiltagende selvransakende bearbeiding av fortiden har det jødehatet som vi med offentlige tiltak, minnesmarkeringer, biografier og forskning ønsket å gardere og ruste samfunnet vårt mot, kommet tilbake. Vi luker i hagen, men ugresset tvinger seg likevel frem.

Både i Øst- og Sentral-Europa samt i Sør-Amerikas katolsk-dominerte samfunn er negativ kontrastering og forakt for jødene dessverre igjen klart uttrykt i presters prekenes og i politisk retorikk. Partier med klart uttalte nazistiske programmer, som har utvidet sitt hat også til muslimer, sitter nå i flere av Europas parlamenter.

I dag har vi den politiske fasen av antisemittisme, der ugresset viser seg i behandling av landet Israel slik som gårsdagens jøde ble det, og beskyldninger om den jødiskstyrte og «ødeleggende multikulturalismen».

I mai 2016 – 71 år etter Holocaust – har det vært nødvendig for stater igjen å sette ord på dette langvarig konfliktfylte forholdet til jødene. 31 land og ti observatørland i sammenslutningen av *The International Holocaust Remembrance Alliance* ble da enige om følgende arbeidsdefinisjon av dagens antisemittisme:

Antisemittisme er en bestemt oppfatning av jøder som kan uttrykkes som hat overfor jøder. Verbale og fysiske manifestasjoner av antisemittisme er rettet mot jøder eller ikke-jøder og/eller deres eiendom, og mot jødiske kulturelle og religiøse institusjoner.

Manifestasjoner kan inkludere angrep mot staten Israel der den oppfattes som et jødisk kollektiv. Kritikken av Israel lignende den som blir rettet mot ethvert annet land, kan imidlertid ikke bli regnet som antisemittisme. Antisemittisme innebærer ofte at jøder anklages for å konspirere i den hensikt å skade menneskeheten, og brukes

ofte for å gi jøder skylden for at «ting går galt». Den antar verbale, skriftlige og visuelle former, uttrykker seg i handlinger og benytter seg av ondskapsfulle stereotyper og negative karakteristika.

Aktuelle eksempler på antisemittisme i den religiøse sfære og i offentligheten – i mediene, i skolen og på arbeidsplassen – kan, avhengig av sammenheng og uten å begrense seg til, være:

- oppfordring, hjelp til eller rettferdiggjøring av drap eller skade på jøder under henvisning til radikal ideologi eller ekstremistisk religion;
- bruk av løgnaktige, dehumaniserende, demoniserende eller stereotype anklager om jøder som individer eller makten til jøder som gruppe – for eksempel, men ikke bare, myten om jødisk verdenskonspirasjon eller myten om jøder som kontrollerer media, økonomien, regjeringen eller andre samfunnsinstitusjoner;
- anklager om at jøder kollektivt er ansvarlig for reelle eller innbilte feilgrep utført av en enkelt jøde eller jødisk gruppe, eller til og med handlinger utført av ikke-jøder;
- benekting av fakta, mekanismene (for eksempel gasskamre) eller intensjonene i folkemordet på det jødene under Nazi-Tyskland, og dets hjelpere og allierte under annen verdenskrig (Holocaust);
- anklager om at jøder som folk, eller staten Israel, har diktet opp eller overdriver Holocaust;
- anklager om at jøder er mer lojale mot Israel, eller mot jødernes interesser internasjonalt, enn mot sine egne hjemland;
- benekting av det jødiske folks rett til selvbestemmelse, for eksempel ved å hevde at staten Israels eksistens er rasistisk;

- bruk av doble standarder ved å stille krav til staten Israel som ikke stilles til andre demokratiske stater;
- bruk av symboler og forestillinger forbundet med klassisk antisemittisme (for eksempel anklager om at jødene drepte Jesus eller at de bruker ikke-jøders blod i sine ritualer) for å beskrive Israel eller israelere;
- sammenlikning av aktuell israelsk politikk med nazistenes politikk;
- å holde jøder kollektivt ansvarlig for statens Israels handlinger.

En utfordring til Den katolske kirke i Norge

Det er ikke så mye mer å legge til annet enn at vi må bekjempe dette sammen. Det katolske fellesskapet i Norge vokser fra år til år, og mange medlemmer kommer fra land som hverken har tatt oppgjør med sin antijudaisme eller Holocaust-historie eller gjenkjenner sine konspirasjonsteorier. Jødene i Norge blir færre og færre og er ekstremt sårbare. Min utfordring til Den katolske kirke i Norge er: Sørg for at katolske prester som kommer hit, får en bevisstgjøring rundt disse problemstillingene og at det undervises på seminarene – og ikke minst i konfirmasjonsopplæringen – om hva antisemittismen er og gjør. Det begynner nesten alltid med jødene, men det slutter aldri med dem ...

Anne Sender konverterte til jødedommen i voksen alder og var fra 2005 til 2011 forstander for Det Mosaiske Trossamfund. Hun ble i 2013 tildelt Brobyggerprisen og i 2014 Fritt Ords Pris. Fra september 2014 er hun sekretariatsleder i Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn (STL).



Pål Veiden

Godhetstyranniet

Ordet, debatten og den post-faktiske tidsalder

Terje Tvedt, anerkjent utviklingsforsker, lanserte begrepet «godhetsregimet» i en bok om utviklingshjelp og utenrikspolitikk fra 2003. Det handler om makten som ligger i å definere «det gode», og hvor vanskelig det blir for andre å gå imot denne posisjonen. Eksempelet med utviklingshjelp er vanlig: Hvem kan være imot å hjelpe fattige når vi selv er rike? Det er en åpenbar moralsk – og vel for de fleste troverdig – posisjon, men det kan også bidra til å hindre en kritisk evaluering av norsk u-hjelp.

STE Tvedt pekte på den store norske egeninteressen **GJL** som ligger i utviklingshjelpen: tusenvis av norske ansatte, både i departementer og i frivillige organisasjoner. Sistnevnte er mer og mer som utøvere av statlig politikk å regne. Frivilligheten er bare et ord, Røde Kors, Kirkens Nødhjelp og andre organisasjoner er på utviklingsprosjekter hundre prosent betalt av staten. Tvedt legger til de mange forskerkarrierer som kan gjøres ved å arbeide med utviklingshjelp. Kort sagt: Det norske godhetsregimet er udiskutabelt godt. Og det gode kritiseres man vel ikke.

Siden har ordet forskjøvet seg litt: «godhetstyranniet». Det er betegnelsen på den godhet som ikke lar seg rokke. Kritikk av denne fremstilles som kynisk, usolidarisk, ukristelig. Opphavet til ordet, og den presise sammenheng det ble brukt i, forsvinner. Siden har Tvedt fulgt opp sitt eget begrep og skrevet en kronikk om hvordan det nevnte godhetstyranniet kan true essensen av vårt demokrati. Her er tanken at om vi ikke benytter

kritisk empiri til å evaluere politikk, ja, hva skal vi da med politikk? Og hva er da vårt demokrati verdt?

Tvedts tanke er enkel: Unnlater vi å bruke kunnskap og henfaller til moralisme, får vi både dårligere løsninger og et dårligere demokrati. Vi får ikke rasjonelle debatter basert på kunnskap, men en konkurranse i abstrakt godhet. Og samtidig kan det jo tenkes at Tvedt også benytter demokrati-ordet upresist. Det ene nesten-abstrakte ord tar det andre; «demokrati» og «godhetstyranniet». Tvedt har et godt poeng når det siktes til at det kan true den politiske samtalen. Den er blitt re-feudalisert, den er blitt mer estetisk og følende. Få politikere illustrerer det bedre enn KrFs Hareide, som nesten – men bare nesten – gråtende beklager at et av regjeringspartiene mener noe annet enn ham selv. Godgutten med det store hjertet mot den kyniske kvinne, med skatteletter og «kutt i u-hjelpen». Jo, godhetstyranniet er truende fordi det hindrer oss i å bruke de midler vi har brukt lenge: kunnskap. Hva virker og hva virker ikke? Hvordan er de uintenderte føl-

ger av sosial handling? Det handler om forholdet mellom idealer og realiteter: Vi ønsker å gi u-hjelp som bidrar til å løfte mennesker ut av fattigdom. Det er idealet. Er det faktisk det som skjer ved u-hjelpen? Det må være tillatt å stille spørsmålet før moralismen tar oss.

Godhetstyranniet og den lokale debatt

Begrepet blir diskutert både nasjonalt og lokalt. Eksempel: I Fredrikstad Blad var det sommeren 2016 en diskusjon frem og tilbake og hvem som fant på ordet, hvor slemme og/eller naive de som står bak, er/var. Det var en debatt uten retning, bare tom politisk rasling med sabler og konkurranse om å sette den andre i henholdsvis det naive eller onde hjørne. Den rasjonalitet som lå i Tvedts opprinnelige ordbruk – kritikk av et norsk system – forsvinner. I stedet kjøres alt i samme kvern: flyktningkrise, asylpolitikk, demografi og utviklingshjelp – alt kan tilsynelatende sees fra en god og en slem vinkel. Dagbladet lar en 16-åring skrive indignert om slemme innvandringsmotstandere. Hun blir oppskriftsmessig hetset på nett, og Dagbladet har stoff til enda en artikkel om hetsen. Slik iscenesettes debatter i Norge anno 2016. De unge har rett, og demografi er en tung vitenskap, hvis konsekvenser vi ikke bør tenke over. I alle fall ikke i den tidligere kulturradikale avis Dagbladet. Men realisme er ikke kynisme. Den store tyske samfunnsforsker Max Weber skrev en gang at for ham eksisterte ikke fenomen som «nasjon» og «folk». Det han mente, var selvfølgelig ikke at nasjoner og folk ikke eksisterer, men at de som kollektiv med noe *felles anliggende* ikke nødvendigvis finnes. Og her ligger litt av godhetstyranniet mange år etter Weber (som døde i 1920): Det er ikke et godhetstyranniet for alle, konsekvensene rammer *ulikt*. Når Åsne Seierstad i fullt alvor kan skrive en bok med tittelen «En av oss», som handler om Breivik-saken, så



Jo, godhetstyranniet er truende fordi det hindrer oss i å bruke de midler vi har brukt lenge: kunnskap.

må man spørre: Hvem er nå denne «oss»? Moralistene stiller ikke spørsmålet, for de forstår at svaret må bli vanskelig. Med Weber: Det finnes i denne sammenheng intet «oss», like lite som «den norske mannen» eksisterer, selv om statsfeminister lever av å hevde det motsatte. En kynisk rasjonalitet ser gjennom de tomme ordene, mens moralistene trives med å leve i en egen språklig verden. Kirken intet unntak. Biskop Atle Sommerfeldt karakteriserer Sylvi Listhaugs utsagn som retorikk «fra det ekstreme høyre». Statsråden hadde snakket om det hun så som en uansvarlig og liberalistisk innvandringspolitikk. Biskopens teologiske status forsvinner, ergo kan kanskje den sosiale gjenvinnes? Med fullt patos tordner han og viser at han ikke forstår hva ekstreme høyre er, hva en restriktiv asylpolitikk er, og ei heller viser han vilje til diskusjon. Hans tydelige politiske stillingtagen er grei nok, men den er ureflektert, for han opererer med et «vi»

som ikke finnes. Bispebolig på høyt lønnstrinn er nå engang noe annet enn konkurranse om ledig jobb som pizzabud. Banalt? Nei, virkelighet.

Mer om det senere. For det første vi må innse, er at godheten er tvetydig. Men kan da godhet være feil? Ikke hvis vi legger velvilje til ordet, viser velvilje til å forstå. Men 'godhet' er en del av språket, og språket lever ofte – uten av vi reflekterer over det – sitt eget liv. Det er en åpenbar kynisme i å plassere godheten som en del av et språkspill, men det blir ikke feil av den grunn. Språkbruken og vektleggingen av ord og uttrykk uttrykker, som vel Wittgenstein ville sagt, hvilket liv vi lever. Et annet liv, et annet språk.

Godhetens tvetydighet?

Kan godhet være feil? Kanskje ikke hvis vi setter oss ned og diskuterer hva vi legger i det. Hvis vi presiserer argumenter, situasjoner, begrepets mange betydninger. Men

denne diskusjonen tar vi som regel ikke. Vi har ikke tid, eller argumenter drukner i støy, journalister som avbryter for å sette seg selv i fokus, eller en altfor tidlig politisering. Og da ser vi det selvfølgelig: Godhet er en del av språket, og språket lever som sagt ofte – uten av vi reflekterer over det – sitt eget liv.

Journalist og historiker Jon Hustad skrev om «det godes problem». Det dreide seg om HL-senteret, instituttet i den gamle villaen på Bygdøy der Vidkun Quisling i sin tid holdt hus. HL-senteret studerer holocausthistorien, dessuten livssynsminoriteter. Hva er problemet med det? At de ikke kan finne ut hva som helst. At man ikke stiller åpent overfor empiri. HL-senterets forskere kan umulig finne ut – hvis det var tilfelle – at den økende antisemittismen i Norge skyldes ikke-vestlig innvandring. Et slikt funn er ikke innenfor deres mulighetsrom av utfall. Det er som kjønnsforskere; de kan nok finne ut at «kvinner er bedre

ledere enn menn», men det motsatte er og blir umulig. Uavhengig av empirien der ute. Og der har

vi både et moralsk og et forskningsmessig problem: Verden er ikke åpen. «Mangfold» er en måte å bruke språket på og tilsvare et standpunkt, ikke en empirisk realitet. I mangfold-språket inngår jo ikke høyrepopulister, antisemitter, stalinister, innvandringsmotstandere og kristen-konservative lavkirkelige kretser. Ei heller motstandere av homofilt ekteskap eller abortmotstandere. Empirisk er det slike kategorier som utgjør mangfoldet, men her er ikke empirien poenget. Saken er moralsk, eller kanskje mer presist: moralistisk. For mange blir dette enda tydeligere og klarere når en forfekter for det kyniske bekjenner seg til kristendommen.

Problemet med Sylvi

Mange har problemer med Sylvi Listhaug. Hun har kors rundt halsen, en gave fra en kjær slektning. Hun skjem-

mes ikke over det. Hun ber ikke om unnskyldning for det heller. Hun minner oss om at noe som var selvfølgelig for ganske mange for få tiår siden, nå har forsvunnet litt i «mangfoldet». Listhaug smiler nesten alltid. Kritikken og hatet mot henne er massivt, men det kan virke som det preller av. Hun er innvandrings- og integrasjonsminister, ergo få muligheter for popularitet. Tidligere var hun landbruksminister, også der små muligheter for å bli folkehelt. Uansett flyktninger, så er vi for slemme eller snille/naive. Og landbruket er nå engang sjeldent fornøyd. Hvorfor tar noen frivillig slike jobber? Sylvi gjør det, og da må det mobiliseres. Et av venstre-protestantismens trumfkort er *skam*. Skam er perfekt for å slippe argumentasjon. Credo er gjerne «jeg skammer meg over å være norsk». Det er en form for argumentasjon som har en viss effekt i en befolkning der dårlig samvittighet er en del av selvbildet. «Dårlig samvittighet» betyr

som kjent ingen verdens ting, det som betyr noe, er handlinger. Å føle skam over det norske er verdiløst inntil vi meddeler det

til andre i samtale: uttrykker det tydelig. Da gir det en god følelse i kroppen og anerkjennelsen hos den andre: «Jeg forstår hva du mener, det er en skam!» Nettopp.

«Jeg skammer meg over å være norsk» er like spekulativt som «jeg er stolt av å være norsk». De fleste leserne vil her – formoder jeg – være norske. Det har de ikke gjort noe for å bli. Jeg, for eksempel, er nå engang helt norsk. Foreldrene mine var norske. Men det er da ingen bragd eller ikke-bragd? Igjen dette med «en av oss». En bok om skam. At vi alle er ganske skyldige. Åsne Seierstad lager en historie der en barnemorder med titalls mord på samvittigheten er «en av oss». Abstrakte kategorier blir levende. «Det norske». En av oss? Med en webersk titt bak ordene, en demontering av de kollektive kategorier, kan vi si: Jeg omgås ikke barnemordere. Jeg kjenner ingen barnemordere. Nevnte morder var og er ravende gal, men psykiatrien tones ned til fordel for



Godhet koster lite hvis det blir liggende i språket.

politisk bruk: «En av oss!» Skam! Jo, det er også godhetstyraniet, den intense selvpisking, som er en nesten naturlig bestanddel av norsk protestantisme: dårlig samvittighet som grunnholdning.

Innholdet i godhetstyraniet skjuler vår egen svakhet: Vi synes det er greit at noen tusen norske kvinner og menn – akademikere – forvalter et system som ikke skaper nevneverdig utvikling, men som sysselsetter oss. Klarest kommer det frem i KrFs forutsigbare holdning: Ethvert kutt i u-hjelp er å ta maten ut av munnen på fattige barn. At hjelpen ikke skaper utvikling, bare norske interessante arbeidsplasser, angår ikke saken. Vår angivelige barmhjertighet blir skjult i språket. Wittgenstein får siste ordet, *ikke* Tvedt, som faktisk har forsket på effekter av norsk u-hjelp.

Avhengig eller moderne?

Fra de livlige 1960- og 1970-tall kan vi lese om – eventuelt huske – politiske debatter som var tydelige. De hadde den kalde krigen som bakteppe, avkolonialisering og en økende forståelse av forskjellene mellom fattig og rik. Fra denne tiden – eventuelt noen år tidligere – stammer to teoretiske motsetninger i utviklingssosiologien: avhengighetsteori og moderniseringsteori. Førstnevnte var basert på en slags marxistisk tanke om maktforhold. Kapitalistiske maktsentra kontrollerer utviklingen av fattige land, de skaper hel- og halvfattige bakgårder for vesten. Latin-Amerika var et eksempel. Johan Galtungs teori om strukturell vold er en variant over samme tanke sett. I motsetning til denne dystre politiske – og ikke helt usanne – beskrivelse, sto moderniseringsteoretikerne. De var basert på USA som forbilde, og her var hensikten å skape vekst, utdanning, innovasjon, fremgang! USA under Eisenhower hadde funnet svaret: industri, demokrati og en sunn nasjonalisme. Gå ut og gjør det samme i hele verden, så forsvinner også trusselen om sosialistiske og kommunistiske revolusjoner. Problemet var og er at avhengighetsteoretikerne ble romantikere og mo-

derniseringsteoretikerne naive. Førstnevnte drømte om abstrakt sosialisme, sistnevnte om en kapitalisme som bare finnes i lærebøker i økonomi. Fordelen med disse posisjonene var at de begge var rasjonelle, de uttrykte posisjoner i verden, de hadde begge empirisk forankring, selv om de så i forskjellige retning. De lot seg diskutere. Nei, ingen av dem hadde eller har rett, men moderniseringsteoretikerne i oppdatert tapning har vunnet: Ja, vesten er best. Vår demografi og vårt demokrati er bedre enn de mange «fargerike kulturer». Sjåvinisme? En av forfatterne av boken *Wie schnell wächst die Zahl der Menschen?* (Fischer, 2007) – Albert Reiterer – svarte veldig enkelt da jeg spurte om det finnes noen løsning på fattigdom og befolkningseksplasjon. «Modernitet», svarte han. Enkelt og vanskelig på samme tid. Moderniteten betyr likestilling, opplysning, frihet og individualisme. Det betyr argumentasjon, ikke føleri. Det betyr mann og kvinne i jobb og to barn. Det er konkret. Og det er skillende, for noe blir da umoderne, som noe dårligere. I det moderne ligger en verdidom som vi kvier oss for. Hvorfor? Moderniteten med sine mange åpenbare feil er bedre enn alle andre samfunnsformasjoner. Den har aldri vært basert på abstrakt føleri av typen biskopen i Borg. Den har vært basert på fornuft. Den har gitt suksesser – som Norge i etterkrigstiden – men er det ikke et og annet problem nå? Mange, selvfølgelig, og det henger muligens sammen med vårt tema: abstrakt godhet som skjuler problemene.

Risikosamfunn? Sosialt fall?

Sosiologien har her et begrep som moralistiske teologer burde merke seg: *risikosamfunnet*. Det er fra den for tidlig avdøde tyske forskeren Ulrich Beck og hans bestselger fra 1986 (norsk samling 1997). Boken kom ut omtrent samtidig med katastrofen i Tsjernobyl og fikk som sådan en slags pervers markedsføring. Men den handler ikke bare om økologiske risikoer for det moderne mennesket, den handler om den nye usikkerheten: Hvordan blir

arbeidsmarkedet, utdanningsmarkedet, samlivsmarkedet? Hvem er trygg når alt er usikkert? Hvorfor er vi ikke tryggere når vitenskapen er kommet lenger enn noen gang? Fordi vi ikke kjenner konsekvensene. Og her legger vi til: Vi kjenner heller ikke konsekvensene av den endrede demografien. Kyniske – i nøytral betydning – økonomer har regnet ut at en ikke-vestlig innvandrer umiddelbart koster det norske samfunn ca. 4,5 millioner kroner. Sosiologer vil aldri engang nærme seg slike regnestykker, og moralistiske teologer vil umiddelbart bli beskyldt av sine egne for rasisme. Men statsfinansene og arbeidsmarkedet har en tendens til å virke bra eller dårlig uavhengig av moral. Den norske staten er oljesmurt og betaler blant annet «folkekirken», selv om ledere fra nevnte kirke ber til gud – eller Gud – om å slippe fossilt brennstoff. Kynisme? Tendensiøs gjenfortelling? Godhet koster lite hvis det blir liggende i språket. Godhetstyranniet er tilflukt og et sluttpunkt: den empiriske test bør ikke bestås, det er tilstrekkelig med å velge et bestemt språk. Men risikosamfunnet viser oss dette: Det er forskjell på folk. Noen klarer seg utmerket, andre vil bli utsatt for nådeløs konkurranse. På bunn av arbeidsmarkedet strømmer hundretusener av nye deltagere; det være seg arbeidsinnvandrere, flyktninger, asylsøkere og/eller folk som kommer på familiegjengenforening.

Risikosamfunnets ubehagelighet lå og ligger i den manglende visshet om konsekvenser av vitenskap og demografi. Og siden det er 30 år siden Beck lanserte sin bok om risikosamfunnet; det er kommet nye diagnoser. Et av dem er *Abstiegsgesellschaft*, en boktittel – ennå ikke oversatt – av den tyske sosiologen Oliver Nachtwey (2016). Moderniteten blir nullstilt. Det blir klart: Store deler av befolkningen kommer til å synke ned sosialt, ikke stige opp. Moderniteten er basert på fremskritt, men det nye er nå at mange mennesker slettes ikke får det bedre, man

kan endog få det verre. Selvfølgelig er blikket atter på vesten, det er nå engang her vi lever. Nachtweys empiri er fra dagens Tyskland. Og for de fleste vil det gå bra. For de fleste. Men med 82 millioner innbyggere er det kanskje noen titalls millioner som vil få lide. Som må konkurrere om dårlige jobber. Akademikere er ikke uten videre forskånet for dette. Og hva gjør det med holdninger til den «uproduktive klassen», asylsøkere, flyktninger? Det er intet nytt: Den tradisjonelle arbeiderklassen går ikke til det rasjonelle sosialdemokrati, men til høyrepopulister. Der er man fri for godhetstyranniet. Men dette tyranni har allerede gjort jobben: Det rasjonelle sosialdemokrati er i økende grad for de gode menneskene, ikke for de «der nede» med sine vulgære holdninger. Moderniteten blir regressiv, for å tale med Nachtwey. For egen del legger jeg til: Turbokapitalisme og globalisering har kanskje noe av skylden, godhetstyrannene har også sin del. Des-



Det er intet nytt: Den tradisjonelle arbeiderklassen går ikke til det rasjonelle sosialdemokrati, men til høyrepopulister. Der er man fri for godhetstyranniet.

to mer godhetstyrannene snakker om «oss», desto mindre troverdig fremstår det. Vi lever kanskje i det en filosof og fysiker kalte den «*postfaktische Zeitalter*», altså tiden som

følger etter den tiden da vi vektla fakta (Kaeser 2016). Vi kan se det i den amerikanske valgkampen, der en av kandidatene kaster ut meningsløsheter uten at tilhengerne bryr seg nevneverdig. Vi kan se det av norske biskoper som uten innsikt i demografi, velferdsstat og økonomi kaster seg på populistiske bølger av nevnte godhet. Hvis noen slår i bordet med forskjellen på arbeidsdeltagelse blant polakker og somaliere, ja, så snakk om noe annet, ordne statistikken annerledes eller: Bli rystet over kynismen og si noe om at «man kan da ikke regne på mennesker!».

Tilbake til moralen?

Så hva kan eller bør gjøres? Realisme er påkrevd. Flere kyniske økonomer, færre biskoper, kunne være en lite saklig konklusjon, men så enkelt er det jo heller ikke. Nei, vi må tilbake til det positive som kan ligge i det *moderne*. Demokrati, opplysning og fremskritt er de sentrale kjennetegn ifølge sosiologen Dag Østerberg, som har skrevet et langt essay om emnet (Østerberg 2001). Modernitetens skyggesider – beskrevet ikke minst av Baumans *Moderniteten og Holocaust* (2005) – er intet evig argument mot moderniteten, bare mot at denne skal bli intolerant og undertrykkende. Alle samfunnsformasjoner har det negative i seg, men moderniteten er basert på den – mer eller mindre – rasjonelle samtale. Når følelser erstatter argumenter, kaster vi modernitetens gode sider over bord. Kynikeren vil si: Hvis du er lutfattig og har seks barn, bør du da få et barn til? Vi vet svaret, men det er kynikerens rop i ørkenen: Ingen hører, hverken i ørkenen eller i den moraliserte offentlighet. Det ubehagelige må holdes på avstand. Det ubehagelige i at kynikeren kan ha rett og at den gode, hyggelige liberale moralfilosofien kan representere tanker som har katastrofale effekter. Det som interesserer den herskende offentlighet i Norge, er konsekvenser av utsagn, ikke av empiri. Den bitre sannhet kontra den søte løgn. På tide å velge mer av førstnevnte.

Pål Veiden (f. 1958) er samfunnsforsker og førsteamanuensis i sosiologi ved Høgskolen i Oslo og Akershus. Tidligere forlagsredaktør i Abstrakt forlag og universitetslektor i sosiologi ved Universitetet i Oslo. Aktiv bidragsyter i offentlig debatt, periodevis som fast skribent i Morgenbladet, og som forfatter av en rekke essays i populærvitenskapelige tidsskrifter. Har også vært prosjektleder i den liberale tenketanken Civita.

Referanser

- Bauman, Zygmunt: *Moderniteten og Holocaust* (Oslo: Erasmus, Vidarforlagets Kulturbiblioteket, 2005)
- Beck, Ulrich: *Risiko og frihet* (Bergen: Fagbokforlaget, 1997)
- Kaeser, Eduard: «Das postfaktische Zeitalter», i *Neue Zürcher Zeitung*, 22.8
- Münz, Rainer og Albert F. Reiterer: *Wie schnell wächst die Zahl der Menschen?* (Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 2007)
- Nachtwey, Oliver: *Die Abstiegs-gesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne* (Berlin: Suhrkamp, 2016)
- Tvedt, Terje: *Utviklingshjelp, utenrikspolitikk og makt. Den norske modellen* (Oslo: Gyldendal, 2003)
- Østerberg, Dag: *Det moderne. Et essay om vestens kultur* (Oslo: Gyldendal, 2001)



Jesus kaller oss til
å snakke sant, slik han gjorde,
å vise medfølelse
og å vandre nedover stigen
til smertens og fattigdommens hjerte,
både vårt eget og andres.
Der vil vi finne friheten til å hegne om all skjønnheten som er gitt oss,
kjærligheten, sangen, latteren,
feiringen i tilgivelsens fellesskap
som vet hva det er å være hans legeme.

Jean Vanier
The Broken Body



Kunstig intelligens med rett til å drepe

Soldatdyder og rettferdig krig i en fremtid med autonome droner

Helt ifra de aller første konflikter har avstandsperspektivet spilt en avgjørende rolle i krigføring og våpenbruk. Fra nevekamp og stikkvåpen utviklet det seg gradvis mer langtrekkende metoder for å ramme fienden. Disse innebar mindre risiko for egne styrker og ofte større sannsynlighet for seier, men oppstod ikke uten kritiske blikk. For eksempel avgjorde Det annet laterankonsil i 1139 at armbrøst var et uredelig våpen nettopp fordi det kunne drepe over så store avstander at fienden ikke fikk mulighet til å forsvare seg. Risikoen og soldatens sårbarhet ble til et spørsmål om redelighet og soldatens ære. Dette stoppet likevel ikke våpenutviklingen de neste tusen årene i å ta stadig større sprang i en allerede hurtig voksende industri.

STE I vår egen tid opplevde vi kanskje en avgjørende «milepæl» under krigen i Kosovo da NATO-styrker brukte det som kalles *High Altitude Warfare*. Vi rammet fiendelige mål fra en enorm høyde som gjorde det umulig å slå tilbake. Allerede dette var en dramatisk utvikling, men de siste årene har vi fått en teknologi og en kunnskap som gir avstandsproblemet helt nye dimensjoner.

Etter avstandsbasert strid og langtrevende missiler kom fjernstyrte droner. Droner, også kalt UAVs (*unmanned aerial vehicles*), har de siste årene vært i søkelyset både nasjonalt i Norge og i det internasjonale storsamfunnet. Diskursen dreier seg hovedsakelig om de etiske utfordringene rundt denne type krigføring og ser ut til å fokusere primært på våpenbærende droner. Disse maskinene kan styres fra rundt gatehjørnet i Bagdad, fra en nærliggende base eller fra en sikker bunker i Nevada-ørkenen. Soldaten kan sitte på andre siden av kloden og ramme mål med dødelig kraft og presisjon 10 000 km unna. Avstanden mellom soldat og målet som blir rammet, synes

å være komplett. Det er likevel nå teknologien gjør et enormt steg inn i fremtiden. Et steg der det ikke lenger er snakk om avstanden mellom soldat og mål, men om det totale fraværet av selve soldaten. Vi snakker om introduksjonen av autonome droner.

Autonome droner

‘Autonom’ i dette tilfellet betyr at dronen ikke trenger å styres av en soldat, og den vil være i stand til å ta egne valg uten menneskelig inngripen. En autonom drone vil være frigjort fra den klassiske beslutningstagende prosessen som alltid har involvert en menneskelig avgjørelse. Dette reiser en rekke store spørsmål som det er viktig å forholde seg til. Ett av de områdene som berøres av denne type droner, er rettferdig krig-tradisjonen,¹ og først og fremst *ius in bello*: Kan en rettferdig krig eksistere når dydsutøvelsen forsvinner til fordel for maskiner? Videre utfordrer de oss på vårt forhold til de klassiske

soldatdydene. Hva skjer i fremtiden når soldaten ikke lenger praktiserer dydene, men trekker seg fullstendig tilbake fra teateret (krigsskueplassen)? Hvordan vil rettferdig krig-tradisjonen forholde seg til *ius in bello* når mennesket ikke lenger er rollemodeller og utøvere av idealene? Kan man ha en rettferdig krig-tradisjon løsrevet fra dydsetikken? Dette er store spørsmål som hver for seg egentlig fortjener et dypere dykk, men jeg vil ved denne anledning likevel forsøke å sammenfatte tematikken i følgende punkter:

Vil autonome droner føre til en moralsk av-venning i forsvaret, og kan eventuelt en slik av-venning av dydene påvirke våre muligheter for en rettferdig krig, samt håpet om en meningsfull fred?

Gjennom drøfting av disse dydsetiske utfordringer vil jeg gi en kort fremstilling av innvirkningen autonome droner kan ha, med fokus på viktigheten av soldatdydene som menneskelige handlinger. De to første delene har hovedsakelig et *ius in bello*-perspektiv, mens det siste tar for seg autonome drones mulige påvirkning av *ius post bellum*.

Utførelse av dyder som kultivering og læring. Vil autonome droner lede til en moralsk av-venning av forsvaret?

Den klassiske dydsetikken har røtter i gresk filosofi og bærer tidlig et preg av blant annet Platon og Aristoteles. Det som kanskje skiller dydsetikken litt ut, er at den fokuserer mer på den handlendes karakter enn på et regelverk for rett og galt. Innen klassisk krigføring har det alltid eksistert en egen form for denne tenkningen, nærmere bestemt det vi ofte kaller «soldatdydene». Disse består for eksempel av mot, lojalitet, rettskaffenhet og viljen til det gode. Et eksempel fra det norske forsva-

ret er Telemark Bataljon sitt verdigrunnlag, der respekt for så vel medsoldater som for fienden er bærende retningslinjer. At slike verdigrunnlag utarbeides og ansees nødvendige utover allerede eksisterende internasjonal lovgivning, reflekterer soldatdydenes plass i det militære. Dette har alltid vært, og er fremdeles, viktige perimetere for en soldats handling i strid og har gjennom århundrene opparbeidet en moralsk ryggrad i soldatens tankesett. Dette tankesettet kan i fremtiden stå i fare for å påvirkes av den økende robotiseringen av krigføring, særlig i tilknytning til autonome droner. For det er nettopp kultiveringen og læringen av dydene som kan rammes når mennesket fullstendig fjernes fra handlingene.

Shannon Vallor ved Department of Philosophy på Santa Clara University mener bestemt at så er tilfelle og at et fravær av menneskelig dydsutøvelse i krig vil resultere i det hun kaller en moralsk avprofesjonalisering²

av forsvaret.³ Bak dette ligger hennes påstand om at dyder ikke er medfødte egenskaper, men noe som både må læres og kultiveres. Denne læringen og kultiveringen kan kun

skje gjennom handling. Man må utføre dydene for at de skal utvikles og opprettholdes. En av de store rettferdige krig-filosofene, Thomas Aquinas, er inne på noe av det samme når han fastholder at dydene er som barn. I motsetning til Vallor mener Aquinas at dydene faktisk er medfødte, men at de i likhet med oss må vokse seg til. Han beskriver også mennesket som det perfekte barnehjemmet for at dydene skal utvikle seg, og samstemmer her med Vallor sin oppfatning av kultiveringsprosessen. For å understøtte sin påstand om dydene henviser Vallor blant annet til Aristoteles og hans lære om at evner og dyder henger nøye sammen.⁴ Begge er, ifølge Aristoteles, gjenstand for vane og nettopp praksis. I tillegg er begge ledet av intelligensen, eller fornuften, som tilpasses en gitt situasjon og er utøvende. Med det siste mener Aris-



En autonom drone vil være frigjort fra den klassiske beslutningstagende prosessen, som alltid har involvert en menneskelig avgjørelse.

toteles at et menneske kan besitte moralsk evne i teorien (ved kunnskap), men feiler fordi han eller hun ikke klarer å handle ut fra denne kunnskapen.

Igjen ser vi at utøvelsen av dydene tillegges primær vekt. Kunnskap i seg selv er ikke nok, og dette er et relevant poeng i forhold til en fremtid med autonome droner. Kan disse maskinene programmeres til å besitte denne kunnskapen? Ronald C. Arkin ved Georgia Institute of Technology er av en annen mening enn Vallor på dette punktet og fremholder at autonome droner ikke bare kan læres moral, men at de vil kunne handle mer moralsk enn det mennesket er i stand til å gjøre.⁵

Arkin mener nyere forskning er i stand til å produsere autonome roboter med en etisk handlingsevne. Undersøkelser han selv har vært delaktig i, viser enorme fremskritt i programmering og designing av maskiner som vil kunne bruke dødelig makt, men med en etisk dømmekraft.⁶ Når for eksempel autonome droner blir tatt i bruk, vil de ikke bare tilfredsstillende internasjonale lover, men faktisk utmanøvrere mennesket

hva moral og etikk angår – og nettopp dette synes å være et av Arkins hovedfokus. Han legger stor vekt på de forbrytelser og dårlige valg som er blitt gjort av menneskelige soldater opp gjennom historien, og tillegger dem våre naturlige laster. Mennesket har en naturlig trang til hevn, adrenalin og frykt (som kan resultere i aggresjon). For å understøtte denne påstanden viser Arkin blant annet til en undersøkelse der bare 38 prosent av US Marines mener at ikke-stridende bør behandles med verdighet og respekt.⁷ Arkins fokus synes dermed å ligge primært på krigens folkerett, oppfyllelse av internasjonale lover og *Rules of engagement*. Hans tyngste argumenter er reduksjon av unødige tap av menneskeliv og grove krigsforbrytelser, som nesten alltid skyldes dårlig menneskelig dømmekraft. Arkin fremholder fordelene ved økende robotisering, med kunstig

intelligens og moral, og hevder dette ikke bare som rett, men som en nødvendighet.⁸

Arkins fokus på menneskelig dårlig dømmekraft i strid gir gode og vektige argumenter som det på mange måter er vanskelig å komme utenom, men han møter to konkrete utfordringer: 1) Spørsmålet om internasjonal lov er en sjekkliste som definerer rett handling i alle tilfeller; 2) Utfordringen ved at soldaten selv slutter å kultivere dydsetikken, som et resultat av robotisering.

Den første utfordringen vil jeg ikke bruke mye tid på her (jeg berører tematikken også i avsnittet som spør om rettferdig krig er mulig uten dydsetikk), men igjen kort henviser til Aquinas. Det å opprettholde internasjonal lov er en betydningsfull og stor del av moderne rettferdig krig-filosofi, men tilføres et tilleggsperspektiv av thomistisk naturlovstenkning. For Aquinas er alle menneskelige lover, inkludert internasjonale lover,

rette og gyldige bare så lenge de er i samsvar med naturloven.⁹ I hans tilfelle refererer naturloven til den grunnleggende menneskelige formening om rett og galt, ondt og godt.

Det finnes derfor, ifølge Thomas, en iboende og medfødt formening om rett handling som bør og skal ligge til grunn for all menneskelig lovgiving. Denne naturloven lar seg vanskelig bruke normativt i diskursen rundt autonome droner, men tjener i denne sammenhengen som et bilde på menneskets følelse av rett og galt, ondt og godt.

Den andre utfordringen berører selve utførelsen av dydene som kultivering og læring. Autonome droner vil fjerne mennesket fullstendig fra både beslutningsprosessen og handlingen og fører derfor til at soldaten ikke lenger får utøvet de klassiske soldatdydene i praksis. Arkin sier lite om konsekvensene dette kan ha for vårt forhold til soldatdydene i fremtiden, men det er nettopp denne utfordringen Vallor løfter frem. Hun poengterer



Arkin viser blant annet til en undersøkelse der bare 38 prosent av US Marines mener at ikke-stridende bør behandles med verdighet og respekt.

faren ved utviklingen og skriver: «Dyden ærlighet, for eksempel, kan bare tilegnes ved den gjentatte praksisen å fortelle sannheten.»¹⁰ Det er altså nødvendig å praktisere ærlighet over en viss tid for å la den kultiveres og læres. Kun ved denne gjentatte anvendelsen av dyden vil den integreres i mennesket. Videre hevder Vallor at denne praksisen trenger en rollemodell, noen som allerede er ærlig, å lære av. Man kan nesten si at det trengs noe å se opp til. I dydsetikkens tilfelle betyr dette å se andre utføre dyden, noen som allerede har praktisert den over tid og integrert den i seg selv. Dette betyr i soldatens tilfelle at ikke bare er utførelsen av de klassiske soldatdydene vesentlig for kultiveringen av etikken, men den er med på å skape rollemodeller for andre soldater. Autonome droner er med på å fjerne mennesket fullstendig fra denne viktige læringsprosessen – som ikke minst omfatter opplevelsen av fienden som et medmenneske. En

tidlig rettferdig krig-tenker som Augustin advarte mot noe lignende allerede på 400-tallet og fremhevet at dersom man måtte ta liv, skulle man gjøre det med et blødende hjerte.

Det skal føles. Soldaten skal ha en viss nærhet til fienden, og dette er et tema jeg skal komme tilbake til i avsnittet som behandler utsiktene til en rettferdig og meningsfull fred.

Tråden fra Augustin og Aquinas blir tatt opp svært spesifikt av M. Shane Riza, en tidligere amerikansk kampflyger som har tjenestegjort en rekke ganger i konflikt-områder. I boken *Killing Without Heart*¹¹ beskriver han sin bekymring for den økende autonomiseringen av våpen på bekostning av den menneskelige soldaten. Gjentatte ganger skriver han om viktigheten av det han kaller en magesfølelse i strid, den underliggende formeningen om hva som er rett og galt. Denne magesfølelsen lar seg ikke styre av internasjonal lov, men virker i mennesket som en bakenforliggende forståelse av rett handling. Spør-



Augustin advarte mot noe lignende allerede på 400-tallet og fremhevet at dersom man måtte ta liv, så skulle man gjøre det med et blødende hjerte. Det skal føles.

målet Riza egentlig stiller med sin bekymring, er hvilket utslag det vil gi dersom mennesket ikke lenger får utøve denne magesfølelsen. Vallor står midt i den samme tradisjonen når hun trekker frem dette handlingsmønsteret som en helt spesiell kultivering og læringsprosess – og dermed bringer en lang tradisjon rundt utførelsen av soldatdyder inn i vår tid. Vil autonome droner bare innebære en reduksjon av dårlig dømmekraft, menneskelige feil og forbrytelser, eller kan vi vente oss det Vallor kaller en moralsk av-venning av forsvaret, som vil resultere i total destabilisering av tradisjonelle dyder for soldaten?

Rettferdig krig uten dydsetikk – er det mulig? *lus in bello* som menneskelige handlinger

Rettferdig krig-filosofien har i lang tid vært en viktig bidragsyter i analysen av bruk av militærmakt og er et in-

teressant perspektiv også når man skal diskutere bruken av autonome droner. Helt fra denne filosofiens angivelige opphav i tidlig middelalder har den forsøkt å si noe saksvaren-

de om når det er rett å gå til krig og hva som er legitim og akseptabel handling i strid. Det som er nytt og tidligere helt fremmed for rettferdig krig-tenkere, er vår tids utsikter til å kunne bruke selvtenkende våpen. Som tidligere nevnt, er det flere aktører i den internasjonale diskursen som regner dette for relativt uproblematisk. Arkin hevder med stor sikkerhet at vår tids teknologi vil kunne produsere autonome droner som oppfyller alle den rettferdige krig-tradisjonens idealer, og de vil derfor utgjøre en legitim bruk av militærmakt. Prinsippene om proporsjonalitet, diskriminering og legitimitet vil være trygt ivaretatt av en maskin som i utgangspunktet er smartere og mer disiplinert enn en soldat.¹² Dersom så er tilfellet, kan vi ikke bare stå overfor autonome droner som er i stand til å oppfylle alle prinsippene i rettferdig

krig-tradisjonen (og internasjonal lov), det vil i tillegg være teoretisk sett mindre sannsynlig at de forgriper seg på de nevnte idealene. Dette reiser et viktig spørsmål: Dersom soldaters manglende utførelse av dydene resulterer i en moralsk avvenning i forsvaret, slik det er trukket frem i foregående avsnitt, står vi igjen med to mulige holdninger til rettferdig krig-filosofien. Den første er at tradisjonen er løsrevet fra dydsetikken og vil fungere like godt som en legalistisk sjekkliste for rett handling til og i krig. Den andre er at idealene og dydsetikken henger tettere sammen og at den moralske avvenningen i det militære derfor vil påvirke vårt forhold til rettferdig krig. Jeg vil fremholde at det er det siste som er tilfellet.

Som tidligere nevnt, referer Aquinas til en medfødt evne i mennesket som skiller mellom godt og ondt, rett og galt. Hva som er rett og galt for Thomas, er uløselig forbundet med dydene. Videre legger han, i likhet med Aristoteles, stor vekt på praktiseringen av disse dydene og knytter dem faktisk direkte opp mot sine tanker om rettferdig krig. Gorman henviser til at Thomas' redegjørelse for krig ikke finnes under hans kapittel om lover, men interessant nok under den teologiske dyden kjærlighet.¹³ Den tette forbindelsen mellom dydene og rettferdig krig var ikke en ny tanke hos Aquinas – og vi finner den også hos Augustin –, men Thomas tydeliggjør og systematiserer dydene på en ny måte. Ingen dyd kan stå alene, den må kontinuerlig veies opp mot de andre kardinaldydene eller teologiske dydene. Det har alltid vært vesentlig at soldaten selv har praktisert dydene i strid for å kunne snakke om rettferdig krig. Ifølge Augustin, Thomas og de fleste andre klassiske rettferdig krig-tenkere gjelder denne dydshandlingen fra det øverste nivå med fyrstens rette avgjørelse¹⁴ helt ned til soldatens konkrete handlinger i striden.

Autonome droner utfordrer den nære forbindelsen mellom menneskelig dydsutøvelse og klassisk rettferdig krig-filosofi, og står i fare for å gjøre dem til noe denne tradisjonens prinsipper ikke er: en sjekkliste løsrevet fra menneskelige dydshandlinger. Ut fra en klassisk

tankegang kan ikke dydsetikken og rettferdig krig-tradisjonen skilles, sistnevnte vil derfor rammes av den moralske avvenningen som er beskrevet ovenfor. Kultivering og læring av dydene som aktive handlinger blant soldatene, er en essensiell del av de idealene som rettferdig krig-filosofien vektlegger. Både Augustin og Aquinas, men også nyere rettferdig krig-filosofier, mener at momentene i denne filosofien bygger på grunnleggende formeninger om hva som er rett og gal handling. For dem spiller soldatdydene derfor ikke bare en viktig rolle i tolkningen av rettferdig krig-tradisjonen, de er en grunnleggende forutsetning for den.

Gjenkjennelsen av det menneskelige i fienden. Vil autonome droner svekke mulighetene for en meningsfull fred etter striden? Dysetikken som bidrag til troen på et moralsk samfunn

Let us not become so preoccupied with weapons that we lose sight of the fact that war itself is the real villain.

President Harry S. Truman¹⁵

Dersom mennesket i strid blir berøvet praktiseringen av de klassiske soldatdydene, kan, som vi har sett, denne moralske avvenningen ramme vår læring og kultivering av dydene så vel som rettferdig krig-tradisjonens nære forbindelse med dydsetikken. Jeg har ovenfor beskrevet hvordan bruken av autonome droner kan utløse denne kjedereaksjonen, og jeg vil videre hevde at en slik bruk kan få konsekvenser også for samfunnet i tiden etter en konflikt. Praktiseringen av soldatdydene henger direkte sammen med det å gjenkjenne det menneskelige i fienden og derfor også med troen på et moralsk samfunn, som er en av de bærende faktorene i en meningsfull og reell fred etter en konflikt. Det er viktig at de ulike aktørene oppfatter seg selv og de andre som legitime borgere i en moralsk bærende virkelighet. Av dette kan vi slutte

at rettferdig krig-idealene henger uløselig sammen med, og er en forutsetning for, rettferdig fred. Hvordan vi fører krig, påvirker hvordan freden vil se ut i etterkant. Dersom dydene ikke lenger praktiseres og utøves av soldater, vil vi stå igjen med det Augustin kaller en grunn fred, forgiftet av dyp mistillit, avsky og frykt som varer i generasjoner.¹⁶ Nedenfor vil jeg trekke frem to utfordringer som autonome droner representerer for en rettferdig fred, med utgangspunkt i fraværet av soldaters personlige dydsutøvelse i den foregående striden.

Praktiseringen av dydene som en praktisering av menneskelig gjenkjennelse i fienden

Distanse og objektifisering av fienden er allerede et problem ved nåværende bruk av droner, men vil eskalere betydelig ved større bruk av autonome systemer. Jeg vil hevde at denne utfordringen vil gjøre byggingen av en meningsfull fred enda mer krevende enn i dag. Når mennesket blir fjernet fra teateret, opphører krigen å være den menneskelige beskjeftigelsen den alltid har vært, noe som resulterer i at soldaten slutter å gjenkjenne det menneskelige i fienden. Jeg vil faktisk fremholde at nettopp praktiseringen av soldatdydene i strid er en av de største forutsetningene for å holde fast ved det menneskelige i fienden. Praktiseringen og kultiveringen av dydene i krigen tvinger oss til å se fienden som et menneske vi er lik.

Denne følelsen er også beskrevet av Michael Walzer, som fremhever forskjellen mellom «det føles galt» og «man bør ikke». I et avsnitt skriver han om George Orwells tjeneste som skarpskytter i den spanske borgerkrigen og peker på gjenkjennelsen en soldat kan finne i sine fiender. Det å gjenkjenne fakter, vaner eller oppførsel i en fiendelig soldat gjør at du finner et menneske som er «lik deg selv».¹⁷ Walzer påpeker at dette er en gjenkjen-

nelse av egenartet menneskelig aktivitet mellom soldater i strid, og at det skaper en følelse av at man er beslektede skapninger.¹⁸ Denne gjenkjennelsen, hevder han, er ikke-stridsrelatert og kan dreie seg om å observere en fiende tenne seg en sigarett eller drikke sin morgenkaffe. Det er nettopp denne gjenkjennelsen fremtidens autonome droner vil utfordre. Fraværet av soldatens dydsutøvelse til fordel for et autonomt system fratar mennesket kultiveringen og læringen av soldatdydene og setter gjenkjennelsen av det menneskelige i fienden i fare.

Fravær av soldatens dydsutøvelse og svekkelsen av menneskelig gjenkjenning som ødeleggende for troen på et moralsk samfunn

I rettferdig krig-tradisjonen opererer man også med begrepet *ius post bellum*, det vil si prinsippet om en rettferdig fred. Mulighetene for en meningsfull og rettferdig fred etter striden henger nøye sammen med hvordan striden har blitt utkjempet. Derfor kan

man si at *ius in bello* er knyttet til *ius post bellum*. I forhold til autonome droner og deres påvirkning av soldaters dydsutøvelse er det nærliggende å forestille seg noen utfordringer for håpet om en bærekraftig fred. Vallor skriver i sin artikkel om moralsk av-venning at «militær dyd, uavhengig av hvor imperfekt og mangelfull den måtte være, holder krigere kontinuerlig i en forbindelse med samfunnet».¹⁹ Den lar soldaten tro på seg selv som en legitim borger av et moralsk samfunn. Dette bidrar ikke bare til at soldaten praktiserer dydene i striden, men også at han eller hun kan returnere på en bedre måte til samfunnet etterpå. Den militære dydsutøvelse holder derfor soldaten knyttet til troen på et moralsk samfunn og påvirker den annen parts oppfatning av maktbruken i en væpnet konflikt.



Mulighetene for en meningsfull og rettferdig fred etter striden henger nøye sammen med hvordan striden har blitt utkjempet.

Når man står igjen med en dyp og bitter etterhistorie i et konfliktområde, er det svært ofte fordi sivile normer har vært få eller fraværende. Et fravær av tilgivelse, rettferdighet eller god vilje har nesten alltid gitt oss Augustins tidligere nevnte scenario av generasjoner med uvilje. Fraværet av soldaters personlige utøvelse av dydsetikk vil derfor kunne svekke troen på et moralsk samfunn blant befolkningen i et tidligere konfliktområde, men det er også en fare for at det påvirker våre egne holdninger til etablerte normer og troen på legitim tilhørighet i et moralsk samfunn.

Konklusjon

Den økende robotiseringen av krigføring har allerede erstattet den tradisjonelle soldaten på flere områder og bidratt til at mennesket er blitt mer og mer fjernet fra striden. Bruk av autonome droner vil innebære et kjempesteg inn i en fremtid der mennesket ikke lenger er distansert fra prosessene, men fullstendig tatt ut av dem. Dette kan få konkrete konsekvenser for soldaten, som ikke lenger får praktisert og kultivert dydene i strid. Økt robotisering, særlig i form av autonome droner, vil kunne føre til en moralsk av-venning av forsvaret og destabilisere fundamentet for etiske beslutninger i krig. Videre vil denne teknologien utfordre troen på en meningsfull fred etter striden. Gjenkjennelsen av det menneskelige og tilliten til at man er borgere av et moralsk bærende samfunn, vil være betydelig vanskelig gjort i en konflikt med autonome våpen. Ved å trekke linjer gjennom rettferdig krig-filosofiens historie, fra Augustin og Aquinas og frem til vår tids tenkere, kan vi slutte at det bør stilles store spørsmål ved de nærliggende utsiktene til bruk av autonome droner.

Noter

- 1 Rettferdig krig-tradisjonen deles ofte opp i begrepene *ius ad bellum* og *ius in bello*, hvorav det første tar for seg når det er rett å gå til krig, og det andre hva som er legitimt og forsvarlig når man først er i strid. Dertil kommer *ius post bellum*, som tar for seg spørsmål rundt en reell og bærekraftig fred.
- 2 Vallor bruker uttrykket «*Moral deskillling*».
- 3 Jf. Vallor, Shannon: *The Future of Military Virtue: Autonomous Systems and the Moral Deskillling of the Military*, 5th International Conference on Cyber Conflict, 2013
- 4 Jf. *ibid.*, s. 6
- 5 Jf. Arkin, Ronald C.: «The Case for Ethical Autonomy in Unmanned Systems», i *Journal of Military Ethics*, vol. 9, nr. 4, 2010
- 6 Jf. *ibid.* s. 339
- 7 Jf. *ibid.* s. 335
- 8 Strawser går så langt som å påstå at det, i tillegg til å være rett, er en *plikt* å bruke autonome våpen. Han redegjør for flere av de samme argumentene som Arkin i sin artikkel «Moral Predators: The Duty to Employ Uninhabited Aerial Vehicles», publisert i *Journal of Military Ethics* vol. 9, nr. 4, 2010, s. 342–368
- 9 Sitert av Gorman; jf. Gorman, Ryan R.: «War and the Virtues in Aquinas's Ethical Thought», i *Journal of Military Ethics*, vol. 9, nr. 3, s. 246–247
- 10 Vallor, Shannon, *op.cit.*, s. 4
- 11 Riza, M. Shane: *Killing without Heart* (Potomac Books, 2013)
- 12 Jf. Arkin, Ronald C.: *op. cit.*
- 13 Jf. Gorman, Ryan R.: *op. cit.*, s. 247
- 14 Ifølge Thomas kan for eksempel *ius ad bellum* være fyrstens utøvelse av den teologiske dyden kjærlighet ved at han beskytter de forsvarsløse i sitt fyrstedømme.
- 15 Sitert i Walzer, Michael: *Just and Unjust Wars* (Basic Books 1977), s. 265
- 16 Sitert av Vallor i *op. cit.*
- 17 Jf. Walzer, Michael: *op. cit.*, s. 140–141
- 18 Jf. *ibid.*, s. 141
- 19 Oversatt fra Vallor, Shannon: *op. cit.*, s. 5

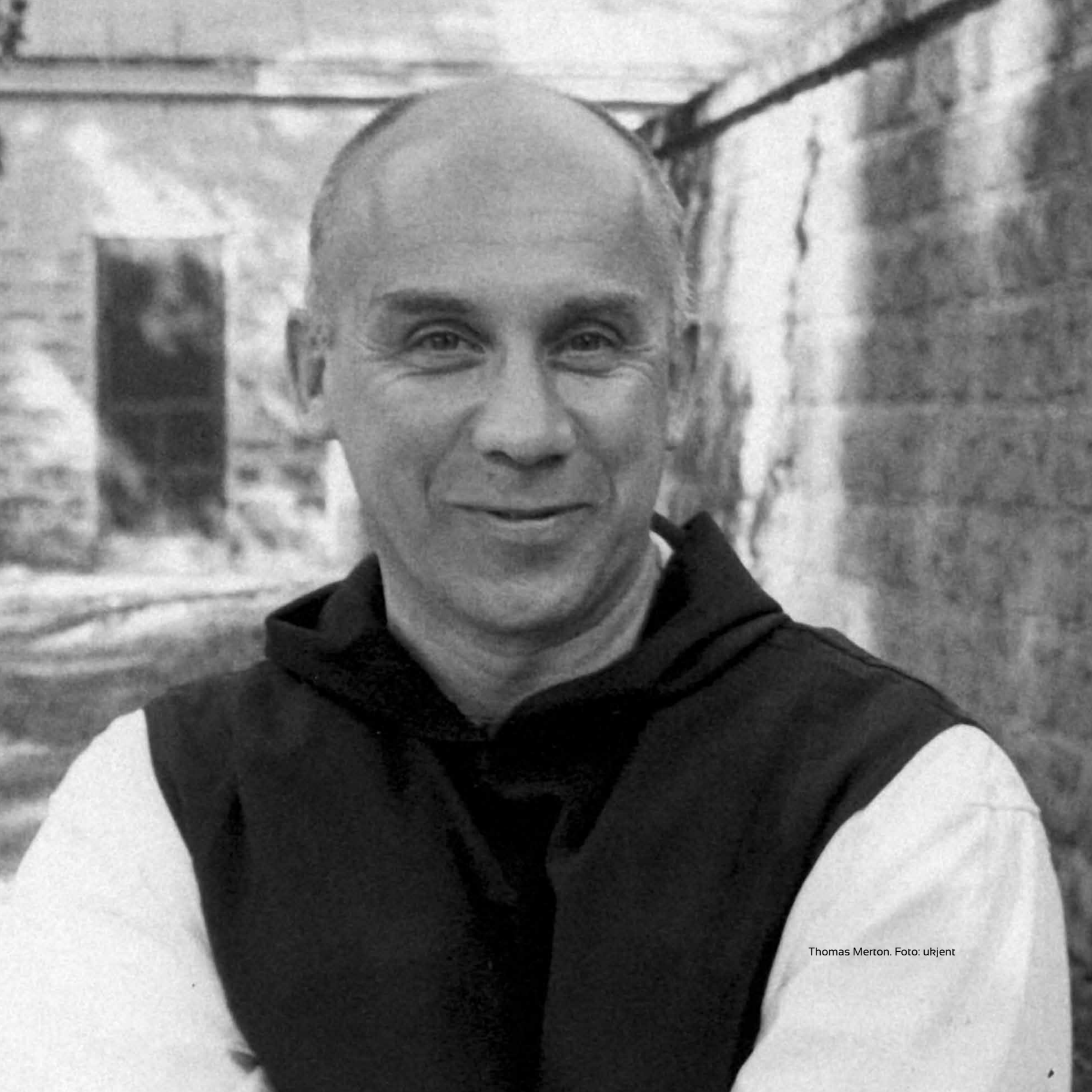


«Den mirakuløse medalje», som den hellige Catherine Labouré fikk laget etter anvisning i en åpenbaring av Jomfru Maria i 1830.
Budskapet lyder: «Å Maria, unnfanget uten synd, be for oss som har vårt tilflukt deg.»

Teologi og spiritualitet

Ikke alle helgener har samme form for hellighet. Det finnes dem som aldri kunne ha levd sammen med andre helgener. Ikke alle går samme vei. Men alle når frem til Gud.

St. Johannes Vianney



Thomas Merton. Foto: ukjent

Merton og verden

The Seven Storey Mountain er ikke Thomas Mertons (1915–1968) første bok, men hans første bestselger. Den kom ut i 1948, syv år etter at han hadde trådt inn i cistercienser-klosteret Gethsemani (Kentucky, USA). Selvbiografien, som var formet som en konver-sjonshistorie, fikk en paradoksal suksess: Den fortalte om flukten fra en verden som var korrumpert av næringslivets profittregler, men ga abbediet mulighet til å få finansene på fote igjen og møte en ekspansjon uten tidligere sidestykke.

STE Det er jo sant at ikke bare munken, men alle krist-
GJL ne inntar en paradoksal plass i verden: Han er *i* verden, enten han vil eller ikke, men han er ikke *av ver-*
den, i den forstand at han ikke akter å leve etter prin-
sippene som styrer verden, men etter prinsippene som
styrer den antiverdenen som Guds rike er.

Spørsmålet om båndene og forbindelsen mellom den kristne og verden nådde et kritisk høydepunkt i de årene Merton skrev, årene da den vestlige sivilisasjon aksele-
rerte sin «sekularisering», og det blir dobbelt i munkens tilfelle, han som – i det minste symbolsk – «trekker seg tilbake fra verden».

Gjennom rundt femten århundrer med «kristenhet» hadde denne vestige sivilisasjonen satt som sitt pro-
sjekt å gjøre «verden» skikket til å huse Guds rike, ved å helliggjøre den. Jeg har ikke til hensikt å bedømme om dette prosjektet er fåfengt eller om det respekterer det evangeliet Jesus Kristus forkynte. I de to siste århundrer har Vesten uansett gradvis kuttet ut båndene mellom sin

«verden» og det sakrale rom, som Kirken har villet gjøre Riket til spirende virkelighet gjennom – med fare for å gjenopplive den antagonismen som skapte motsetning mellom Kirken og verden i de første kristne århundrer.

Merton og verden: Artikkelens struktur

Måten Merton ser for seg «verden» på, og særlig hans egen holdning til den, utviklet seg innenfor den proble-
matikken jeg skisserer. Han har forøvrig selv behandlet denne i en artikkel skrevet to år før han døde.¹ I det føl-
gende vil jeg ikke parafrasere Merton og heller ikke kor-
rigere ham eller utdype ham, men vise hvordan denne problematikken utviklet seg fra verk til verk, og gi lese-
ren en innfallsvinkel til en forfatter som fremdeles er for lite kjent i Europa.

Jeg vil skille mellom tre store etapper:

1. I *The Seven Storey Mountain* blir vi kjent med en ung mann som, etter å ha plasket i århundrets usunne vann, har «forlatt verden» for «klosterlivets fred».

2. I årene som følger, bytter Merton denne klassiske «forakt for verden» med den moderne intellektuelles holdning og kritiserer såvel det liberale og konsumentorienterte vestlige samfunn som den totalitære sovjetblokkens umenneskelig gjøring: Munken blir, eller blir på nytt, en opprører, bærer av prosjektet om et alternativt liv.

3. Imidlertid er det gjennom sin vedvarende anstrengelse for å overvinne de bestemmende faktorene – ikke bare sosiopolitisk eller religiøs, men enda mer psykologisk eller metafysisk – for til slutt å betrakte virkeligheten slik den er, og omsider være seg selv, at Merton utvilsomt kan være en kilde til verdifull og varig inspirasjon:

Når «verden» ikke lenger er verken et anti-(guds)rike å bekjempe (1) eller det liberale eller marxistiske samfunn å rette anklage mot (2), men det paradoksale felt, der alle grenser og all identitet er opphevet, da befinner vi oss til slutt autentisk i verden (3).



Flukten fra verden blir en kritikk av sivilisasjonen: Munken får en profetisk dimensjon, i den forstand at han gjennom sin livsstil avslører og retter anklage mot den avgudsdyrkelsen som «det moderne menneske» lever i.

Forakten for verden i *The Seven Storey Mountain*

Det selvbiografiske prosjektet i *The Seven Storey Mountain* (heretter SSM) må nødvendigvis gi assosiasjoner til Augustins *Bekjennelser*. I begge tilfeller medfører et tilbakeblikk en negativ dom over ungdommens «verden», på grunnlag av det bruddet som omvendelsen til Jesu Kristi Gud skaper. Originaltittelen gir assosiasjoner til Skjærsildfjellet, slik det er beskrevet av Dante i annen del av hans *Divina Commedia* – det er underforstått at det i

Mertons liv har vært et *Inferno* og at det er, eller vil være, et *Paradis*. Det er ganske lett å identifisere de to stedene.

Helvete nevnes i tittelen på det tredje kapitlet i første del («*The Harrowing of Hell*»), som forteller om de engelske årene (1929–1934) da Merton mente han hadde nådd bunnen: «*I had fallen through the surface of old England into the hell*» (SSM, I, 3, viii, Harcourt Brace & Company, 1948, s. 121). Årene da Merton nådde bunnen, identifiserte han altså tydeligst med «verden»: Som ved en tilfeldighet er dette tiden da Merton studerte Dantes *Inferno* (s. 122). Men årene da Merton nådde bunnen, var årene da han sterkest identifiserte seg med «verden»: «*I now belonged to the world in which I lived. I became a true citizen of my own disgusting century*» (SSM, I, 3, iv, s. 85).

Å forlate «Helvete» og klatre opp på «Renselsesfjellet med syv sirkler» (SSM, I, 3, viii, p. 122) var ikke bare å «forlate Cambridge» – stedet der Tom hadde senket seg ned i en

fordervelse uten grenser – og et Europa som skyndet seg mot krig – det var også å begynne å forlate verden.

Det er på grunnlag av denne klassifiseringen av verden som Helvete at den første siden av SSM må leses, der Merton forteller

om sin fødsel i Prades i de franske Pyreneene, som eldste sønn av et amerikansk kunstmalerpar:

On the last day of January, under the sign of the Water Bearer, in a year of a great war, and down in the shadow of some French mountains, on the borders of Spain, I came to the world. [...] That world was the picture of Hell ...

SSM, I, i, s. 3

Fra denne første siden av er prosjektet klart: «*to get away from it*». Med denne bakgrunn får vi kapitelloverskriften «*Prisoner's Base*», som beskriver et spill der den som taper,

er fanget av sin motstander og må vente på et avgrenset område til medlemmene på hans lag kommer for å befri ham.

Noen linjer nedenfor er Merton imidlertid klar over at han har arvet to ulike visjoner av verden fra sine foreldre: «... *from my father his way of looking at things*» for der å skjelne «*all the circumstances that impress an individual identity on each created thing*», and «*from my mother some of her dissatisfaction with the mess the world is in*».

I SSM er det morens nærmest augustinske visjon som hersker. Så begynner oppstigningen fra Helvete med avreisen fra England til Amerika, og kapitlet slutter med en bønn til Maria, der Merton ber Guds mor vise Kristus til syndere, ikke bare etter vårt eksil her nede, men fra nå av: «... *here, while we are still wanderers*» (SSM, I, 3, viii, s. 130). Denne endringen er ikke harmløs. Den betyr at forskjellen mellom verden og Gud, som Merton bekjenner seg til i radikale termer, ikke for ham er identisk med den timelige motsetningen mellom her-nede og der-oppe, mellom det nåværende liv og livet etter døden. I 1948 er Merton overbevist om å ha funnet Paradiset *allerede her-nede* – *haec requies mea*, «denne freden som er min» (SSM, III, 4, iii, s. 385), og som er ensomheten i cistercienserkløsteret Notre-Dame of Gethsemani (Mississippi), der han trer inn 10. desember 1941.

Opprørsmunken

I begynnelsen av 1950-årene fordypet Merton seg i kilder fra det eldste klostervesenet, særlig i forbindelse med foredrag han holdt for unge under formasjon i sitt kloster. Bildet han trakk ut, var av et alternativt prosjekt, en utfordring av *the American way of life*. Flukten fra verden blir en kritikk av sivilisasjonen: Munken får en profetisk dimensjon, i den forstand at han gjennom sin livsstil av-

slører og retter anklage mot den avgudsdyrkelsen som «det moderne menneske» lever i.

To foredrag i 1968 om klosterlivet

Den kritiske rolle munken har, ble understreket i to av foredragene Merton holdt i løpet av sin reise i Østen, like før han døde av elektrisk støt ved et ulykkestilfelle.

I Calcutta definerte Merton i oktober 1968 munken som «*a marginal person who withdraws deliberately to the margin of society with a view to deepening fundamental human experience*».² Og i Bangkok den 10. desember samme år, noen timer før han døde, tildelte Merton uttrykkelig munken en kritisk oppgave: «*The monk is essentially someone who takes up a critical attitude toward the world and its structures*».³

Denne sosiopolitiske kritikken ble gjennomført ved

hjelpt av et litterært verk-
tøy han hentet fra Bibelen
store apokalyptiske profeti:
Ondskaper i samtidssverdenen
blir påvist gjennom «avsløringen»
(apokalypsen) av dens

transcendente røtter utenfor verden. Bakenfor de jordiske riker og forsvart av en søvndyssende propaganda, reiser intet mindre enn de onde krefter seg.

Den sosiopolitiske kritikken i Mertons poetiske arbeider

I virkeligheten er denne apokalyptiske åre tilstede helt fra Mertons første skrifter. I *Early poems* (1940–1942) finnes mange anklager mot moderne sivilisasjon. Den litterære sjanger klage («*dirge*»), som er typisk for de bibelske apokalypser, dukker stadig opp (jf. Åp 18,9–24 og kildene til dette).

Diktsamlingen *Emblems of a Season of Fury* (1963) inn-
tar en sentral plass i Mertons verk. Den inneholder tall-



Merton avskydde bestandig aktivisme. I løpet av sitt liv forsto han bedre og bedre at den sanne kamp ikke skulle føres mot den ytre verden, men mot den indre.

rike satyriske dikt som kritiserer den teknologiske sivilisasjonen, samtidig som de retter anklage mot trusselen fra en atomødeleggelse i rammen av en kald krig der ideologiske usannheter står mot hverandre.

I «*Letter to Pablo Antonio Cuadra Concerning Giants*»,⁴ som avslutter samlingen, henvender Merton seg til forfatteren, som er katolikk og politisk dissident fra Nicaragua, for å foreslå at han beskriver den kalde krigen med hjelp av et apokalyptisk avsnitt fra profeten Esekiel (Esek 38–39). Her finner Merton den eskatologiske konflikten mellom to overnaturlige og onde kjemper – Gog og Magog – som han i tur og orden identifiserer med sovjetblokken på leting etter makt og den verden som kaller seg fri og er regjert av penger. Gjennom denne identifiseringen blir den historiske situasjonen løsrevet fra sin sammenheng og får en metafysisk dimensjon.

«*Advice to a Young Prophet*»⁵ er et vanskelig dikt med mye ironi. Det beskriver klosterlivet som problematisk. Munken er profet i den betydningen at han retter anklage mot avgudsdyrkelsen – men denne anklagen er paradoksalt, siden munken ikke anklager med sin tale, men med sin taushet.

*America needs these fatal friends
God and country, to grovel in mystical ashes,
Pretty big prophets whose words don't burn,
Fighting the strenuous imago all day long.*

I noen av disse verselinjene blir munkene, svært tradisjonelt, særlig karakterisert ved at de har hengitt seg til bot, representert ved «aske». Amerikas synder sones av lidelsene til dem som gjør bot, slik at munkene paradoksalt nok er de sanne patrioter – «*friends of country*». Men bildet av «aske» blir også nytolket: Asken er der når ilden er gått ut, og munkene – som nå beskrives som profeter – roper faktisk ikke «brennende» ord mot Amerikas synder, de er profeter ved sin taushet. Deres kamp er i realiteten ikke så mye mot Amerika eller verden som mot

dem selv, mot «*the strenuous imago*», dette falske bilde av en selv som ydmykheten må ødelegge.

Merton avskydde bestandig aktivisme. I løpet av sitt liv forsto han bedre og bedre at den sanne kamp ikke skulle føres mot den ytre verden, men mot den indre. Denne forflytning av dobbeltheten Helvete/Paradis eller Verden/Gud – fra det ytre til det indre – har nødvendigvis virket tilbake på måten å forestille seg verden.

En «tilbakevenden til verden»

Slik blir den ytre bevegelse, med flukt fra forvirringens verden til den klosterfreden som SSM forteller om, litt etter litt en bevegelse med en indre forandring, ødeleggelsen av det falske jeg til fordel for det sanne jeg. Dette temaet, motsetningen mellom det falske og det sanne jeg, dukker opp fra og med samlingen med meditasjoner *New Seeds of Contemplation* (1962), og Merton skal komme tilbake til den helt til det siste ved å definere det monastiske prosjekt som «*a commitment to total inner transformation of one sort or another – a commitment to become a completely new man. It seems to me that that could be regarded as the end of the monastic life ...*»⁶

Men ved å flytte motsetningen fra det ytre til det indre, fjernes den motsetningsfylte forbindelsen mellom munken og verden som underbygget avgjørelsen om å «forlate verden». Slik er Merton moden for det som redaktørene av hans dagbøker har kalt en «retur til verden». Munken forkaster ikke lenger verden, og hans kall er ikke lenger bare kritisk. Arbeidet med indre frigjøring som munken hengir seg til, er hans bidrag til frigjøringen av verden: «*The monk belongs to the world, but the world belongs to him insofar as he has dedicated himself totally to liberation from it in order to liberate it.*»⁹

Å velge verden

I 1960-årene tok Merton åpent avstand fra sin bestselger fra 1948:

*Due to a book I wrote thirty years ago, I have myself become a sort of stereotype of the world-denying contemplative – the man who spurned New York, spat on Chicago, and tromped on Louisville, heading for the woods with Thoreau in one pocket, John of the Cross in another, and holding the Bible open at the Apocalypse. This stereotype is probably my own fault, and it is something I have to try to demolish on occasion.*¹⁰

Heretter dreier det seg ikke lenger om å forkaste verden, men å velge den: «To choose the world [...] is first of all an acceptance of a task and a vocation.» For ikke bare er munken Merton «a man in the modern world», men «I am the world just as you are! Where am I going to look for the world first of all if not in myself.» Forbindelsen med verden og forbindelsen med seg selv faller sammen: «The way to find the real 'world' is [...] to discover our own inner ground. For that is where the world is, first of all: in my deepest self.»

Det den tradisjonelle «forakt for verden» betyr, må fortolkes på nytt: Den betyr «not the rejection of a reality, but the unmasking of an illusion», det falske jegs illusjon, som er et hinder for til slutt å finne sin virkelige identitet.

Innholdet i artikkelen fra 1966 blir delvis gjentatt i prosjektet «Kontemplative munkers bidrag til bispesynoden», som Paul VI ba Merton om via dom Francis Decroix, abbed i cistercienserklosteret Frattochie nær Roma, og som til slutt ble redigert av Merton sammen med en annen cistercienser, André Louf, og en karteuser,

Jean-Baptiste Porion, og publisert i september 1967 med tittelen «Kontemplative munkers bidrag til bispesynoden om menneskets muligheter til samtale med den Gud som ikke kan beskrives med ord».

I det første utkastet som ble sendt til dom Francis Decroix den 21. august 1967,¹¹ tar Merton opp igjen sin kritikk av SSM og insisterer: «I have no right to repudiate the world in a purely negative fashion» (s. 155). Selv om munnen til klosterets klausur effektivt skiller munken fra det moderne menneske, er de begge «brødre», og man kan ikke tolke avgjørelsen til den ene om å forlate verden og til den andre om å bli der, som en stillingtagen for eller mot Gud, for «perhaps Christ is nearer to you than He is to me [...] I have learned to rejoice that Jesus is in the world in people who know Him not ...» (s. 156).

At Gud også fremfor alt er å se i verden, og ikke bare i klosteret, forandrer alt. Den verden Merton snakker om,



At Gud også fremfor alt er å se i verden, og ikke bare i klosteret, forandrer alt. Den verden Merton snakker om, er ikke lenger den verden man må vende seg fra for å vende seg mot Gud, den er stedet der Gud manifesterer seg.

er ikke lenger den verden man må vende seg fra for å vende seg mot Gud, den er stedet der Gud manifesterer seg: «... we exist solely for this, to be the place He has chosen for His presence, His manifestation in the world, His epiphany» (s. 157). På

samme måte er klosterlivet «the search for peace not in an abstract exclusion of all outside reality, not in a barren negative closing of the senses upon the world, but in the openness of love» (s. 157).

Verden som sted for Guds åpenbaring, og åpenhet som munkens grunnleggende holdning: Denne sammenstillingen finnes spredt i Mertons siste skrifter, selv om den har røtter svært langt tilbake i hans fortid.

Guds åpenbaringsverden

Prosadiktet «Hagia Sophia»,¹² som avslutter *Emblems of a Season of Fury*, like før brevet til Pablo Antonio Cuadra, er

tydelig inspirert av diasporaens russisk-ortodokse teologer (Soloviev, Boulgakov, Evdokimov), som Merton leste mot slutten av 1950-årene. Gjennom sin mellommann Visdommen, som er en manifestering av Guds vesen, er Gud til stede i verden. Visdommen har den vesentlig moderlige egenskapen mildhet (*meekness*): «*As Mother His shining is diffused, embracing all His creatures with merciful tenderness and light.*»¹³ Samtidig blir verden ikke oppfattet som fiendtlig, men vennlig, stedet for manifesteringen av Guds mildhet.

Med tredivye års avstand kommer Merton tilbake til en visjon av verden som på et vis er fransiskansk.¹⁴ For Merton ville først bli fransiskaner før han valgte cistercienserlivet! Det dreier seg om en visjon av verden der både hver detalj og helheten blir betraktet som en manifestering av Guds overstrømmende godhet: «*Everything is important, or can be. Everything was important to St. Francis.*»¹⁵

Om verden er et sted for Guds åpenbaring, da må man ikke bare velge den, men elske den: «*There is no question I too am really a world-lover after all.*»¹⁶ Den rette holdningen overfor verden er kjærlighet som åpenet, «*the openness of love*».

Kjærlighetens åpenhet

Åpenhet («*openness*») er et hyppig tilbakevendende ord i Mertons foredrag i Østen. Denne holdningen står i motsetning til «sansenes tilbaketrekning» i den tradisjonelle «flukt fra verden»-spiritualitet:

*No use isolating consciousness [...] The 'perfectly safe' consciousness, put on a diet of select thoughts, poisons itself. The exposed consciousness is in less trouble. It relaxes. Is free in fresh air. Is perhaps a little dirtied – but normal or more normal.*¹⁷

Denne refleksjonen blir fulgt opp med gjengivelsen av en støyende telefonsamtale Merton overhørte, som refereres både uten irritasjon og uten likegyldighet. I dag-

boken gjengir Merton bilder, støy, inntrykk, alt det som skjer, uten å forkaste noe.

For åpningen mot verden er ikke en enkel medlidenhet med verden, den er å utsette seg for det som skjer i verden, med risiko for å la seg bli berørt, brent, såret. Slik mener D. Steindl-Rast at nøkkelordet i *Asian Journal* er begrepet «eksponering» («*exposure*»)¹⁸ – sånn man snakker om fotografisk eksponering. Merton bruker uttrykket i et avsnitt den 17. november 1968: Han er i Darjeeling ved foten av fjellet Kachenjunga, en av toppene på reisen i Østen, og han spør seg «*what this exposure to Asia has meant*».¹⁹

Konklusjon

I sine ungdomsarbeider, og særlig i SSM, lånte Merton samvittighetsfullt motsetningen mellom verden og klosteret fra den kristne åndelige tradisjonen. Imidlertid viser utviklingen av hans tenkning at motsetningen ikke først og fremst er en stedets motsetning mellom «å være i verden» og «å være utenfor verden», heller ikke er det en motsetning mellom livsstiler, men først og fremst en motsetning mellom to indre holdninger, det vil si mellom to sinnstilstander.

Merton levde i en krigstid: Han ble født midt under første verdenskrig, trådte inn i klosteret ved starten av Den andre, og han døde under den kalde krigen. Den verden han levde i, var en verden av krig og en verden behersket av «*the meaningful confusion of a life in which there was so much activity, so much movement, so much useless talk, so much superficial and needless stimulation, that I could not remember who I was.*»²⁰

Hele sitt liv søkte Merton fred. I klosteret fant han «den monastiske fred» og «den monastiske ensomhet». Fred i stedet for krig, ensomhet som var gunstig for kunnskap om seg selv, i stedet for det falske jeks forvirring.

Det gjenstår å stille spørsmål ved denne motsetningen mellom på den ene siden klosteret med sin fred, og

på den andre siden verden med sin forvirring. I hvilken grad er den forenelig med nøkkelordene «åpenhet» og «eksponering»?

Dersom munken, som ethvert menneske, lever i verden, dersom hvert menneske *er* verden, bør han virkelig bygge en mur for å skille krigen og freden? Om munken lever «eksponert for verden», bør han ikke leve med en indre sårbarhet som godtar at der er krig og forvirring, også i eget hjerte? Og er det tradisjonelle monastiske prosjekt, som søker en indre enhet og dermed forkaster sentrifugalkreftene som kjemper i selvets indre, kompatibel med aksepten av hele virkeligheten slik det er?

I sine siste år var Merton svært oppmerksom på denne motsetningen. Da han i 1967 henvendte seg til «det moderne menneske» på vegne av «kontemplative mun-ker», så han for seg motforestillinger:

*Perhaps you are no longer satisfied with the reply that if I stay behind this wall I have quiet, recollection, tranquillity of heart.*²¹

Merton visste at dette svaret kunne være «*a private, though doubtless pious, illusion*».

Jeg tror ikke at Merton virkelig fant svaret på denne innvendingen, og jeg pretenderer ikke å gjøre det bedre enn ham. Kanskje har Merton gjennom kontakten med Østens spiritualitet og særlig zenbuddhisme følt at enhetsprosjektet må vike for en annen type fredsskapning: *Gelassenheit* – for å ta opp igjen et uttrykk fra Meister Eckhart som Merton ofte brukte i sine siste år, en aksept av mangfold i verden og i en selv.

Mer grunnleggende er det spørsmålet som melder seg: Det ultimate gode som mennesket bør begjære, er det fred eller ensomhet? Jesus kom ikke for å skape fred ... (Matt 10,34) og opplevde at alle hans forsøk på å trekke seg tilbake i ensomhet, løp ut i sanden ...

Noen dager før han døde, improviserte Merton en interreligiøs bønn som fokuserte på begrepet «åpenhet»

som middel til intersubjektiv og intrasubjektiv fredsskapning. Jeg vil avslutte med disse ordene:

*You have taught us that if we are open to one another, You dwell in us. Help us to preserve this openness and to fight for it with all our hearts.*²²

Xavier Morales har vært munk i cistercienser-abbedit Notre-Dame d'Acey (Jura, Frankrike). Som patristiker har han spesialisert seg på den trinitariske teologien til Athanasius av Alexandria (fjerde århundre), og han har også interessert seg for spiritualiteten til Aelred, abbed i Rievaulx (12. årh.). Han har skrevet om Thomas Mertons poesi i flere artikler og oversatt en antologi til fransk med tittelen *La nuit de la Saint-Jean et autres poèmes*, Paris 2014.

Oversatt av Karl Gervin

Noter

- 1 «Is the world a problem? Ambiguities in the secular», i *Commonweal* 3. juni 1966, gjentatt i *Contemplation in a World of Action* (Doubleday, 1971)
- 2 Thomas Merton: *The Asian Journal of Thomas Merton* (New Directions, 1973), s. 305
- 3 Ibid s. 329
- 4 «A Letter to Pablo Antonio Cuadra concerning Giants», i Thomas Merton: *Collected Poems* (New Directions, 1977), s. 372–391
- 5 «Advice to a Young Prophet», ibid s. 338–339
- 6 Foredrag 10. desember 1968, i Thomas Merton: *The Asian Journal of Thomas Merton*, s. 337
- 7 Retrospektivt, men ikke bare retrospektivt. J. Montaldo kan slå fast: «Merton embraced monastic life as a protest against his own false self», i hans introduksjon til antologien *Choosing to love the world: on contemplation* (Boulder, 2008), s. 7
- 8 Thomas Merton: *Turning toward the World. The Pivotal Years. The Journals of Thomas Merton*, vol.4: 1960–1963 (HarperCollins, 1997)
- 9 Thomas Merton: *The Asian Journal of Thomas Merton*, s. 341
- 10 Thomas Merton: «Is the world a problem? Ambiguities in the secular», i *Contemplation in a World of Action* (Doubleday, 1971). Sitatene i etterfølgende avsnitt kommer også herfra.
- 11 Brev offentliggjort i *The Hidden Ground of Love. The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns, selected and edited by William H. Shannon* (New York, 1985), s. 154–158. Sidetallene i teksten viser til denne utgaven.
- 12 I Thomas Merton: *Collected Poems*, s. 363–371
- 13 Ibid, s. 367. Morsbildet og egenskapen *meekness* stammer fra den engelske middelaldermystikeren Julian av Norwich.
- 14 Se T.J. Shaffer: «A (Not so) Secret Son of Francis»: Thomas Merton's Franciscan Lens for Seeing Heaven and Earth», i *The Merton Annual* 21 (2008) s. 67–70, og D.P. Horan: *The Franciscan Heart of Thomas Merton. A New Look at the Spiritual Inspiration of his Life, Thought and Writing* (Ave Maria Press, 2014)
- 15 Innlegg i journalen 20. november 1939, sitert av M. Mott, *The Seven Mountains of Thomas Merton* (Houghton Mifflin, 1984), s. 146. Denne visjonen av verden har Merton funnet hos den engelske 1800-tallsdikteren Gerard Manley Hopkins, som han ville vie en doktoravhandling – og hos fransiskanerteologen Johannes Duns Scotus, som Hopkins var påvirket av.
- 16 Innlegg i journalen 27. juli 1966, i Thomas Merton: *Learning to Love: Exploring Solitude and Freedom, The Journals of Thomas Merton*, vol. 6 (HarperCollins, 1997), s. 103
- 17 Innlegg i journalen 21. november 1968, i Thomas Merton: *The Other Side of the Mountain. The End of the Journey. The Journals of Thomas Merton* vol 7, 1967–1968 (HarperCollins, 1998), s. 289
- 18 D. Steindl-Rast: «Exposure: Key to Thomas Merton's Asian Journal», i *Monastic Studies* 10 (1974)
- 19 Thomas Merton: *The Other Side of the Mountain*, s. 280
- 20 Brev til dom Francis Decroix, i *The Hidden Ground of Love*, s. 155
- 21 Ibid s. 156
- 22 «Special Closing Prayer» i Calcutta, i *The Asian Journal of Thomas Merton*, s. 318



De avviste menneskene er luta lei
av de «gode» og «generøse»,
av mennesker som kaller seg kristne,
av mennesker som kommer til dem
på høye pidestaller av stolthet og makt
for å vise sin godhet.
Ikke underlig at de lukker hjertene for nye mennesker.
De venter
på noen som virkelig bryr seg,
som ser dem i kjærlighetens og visdommens lys,
som gjenkjenner deres gaver og skjønnhet;
noen som vil akseptere dem som de er,
uten forutinntatte tanker om hvordan de bør endre seg.
De venter
på noen som forstår deres behov for å endres,
en som er villig til å kjenne vekstens smerte,
som kan være sårbar nok til å elske
og oppdage den kostbare perlen.

Jean Vanier
The Broken Body

Ἡ
ΑΓ
Α

ΚΑΣΣΙΑ
Ἡ

Ἡ
ΥΠΟΜΟΧΡΑΤΟΣ



Den Heilige Kassia Foto: www.saint.gr

Mellom synd og begjær

Den hellige Kassias hymne

Natt til onsdag i den stille uke fylles årlig gresk-ortodokse kirker av prostituerte og sex-arbeidere. De søker til kirke i store skarer. År etter år fremføres nemlig en bestemt hymne denne kvelden, forfattet av den bysantinske tradisjonens fremste kvinnelige hymnedikter.

– *Kvinnen er roten til alt ondt.*
– *Og kvinnen er roten til alt godt!*

STE Den korte ordvekslingen over fant sted på et brudeskue i Konstantinopel da keiser Teofilus (813–842) søkte blant skjønne jomfruer for å finne seg en fremtidig kone. Den kvinnefiendtlige uttalelsen stammer fra keiseren selv, mens det teologisk kløktige svaret tilskrives den unge Kassia (ca. 800–860). Keiseren refererer naturligvis til Evas fall; Kassia viser til Jomfru Maria som fornyelsens kilde. Alt tyder på at hele historien er en bysantinsk legende, men den forteller oss noe om hvilket mot ettertiden tilskrev denne kvinnen; hun var skarp, frittalende og motsa selveste keiseren. I et høyst mannsdominert samfunn trådte Kassia frem med en rappkjef-tet feminin teologi.

Kassia (eller Kassiane) vokste opp i en aristokratisk familie i Konstantinopel og fikk en utdanning verdig en overklassejente. Som voksen grunnla hun et kloster som hun selv ble abbedisse for. Hun brevvekslet med den betraktelig eldre klosterreformatoren, hymnedikteren og ikonforsvareren St. Theodor av Studios (759–826). I en tid

da ikonenes plass i den bysantinske gudstjenesten var under angrep (*ikonoklasmen*), blant annet fra Teofilus' keiserhus, sluttet Kassia seg til ikon-forsvarerne.

Men det var som dikter Kassia skrev seg inn i historien. Hun forfattet verdslig poesi; blant annet er mer enn 260 epigrammer, maksimer og etiske visdomsvers bevart fra hennes hånd. Et typisk eksempel lyder: «Lite er mye for omtenksom venn, men for den utakknemlige er det meste for lite.» Likevel er hun mest berømt for sin omfattende produksjon av religiøse sanger. Et av verken inngår i julaftensvesperen i den bysantinske ritus, et annet i påskeaftens matutin. Etter alt å dømme komponerte hun selv både tekst og melodi. Kassia er én av de seks kvinnelige hymnedikterne vi kjenner til fra det bysantinske riket.

Synderinnen som salvet Jesus

Den stille uke og den påfølgende påskefeiringen er også i vår tid årets rituelle høydepunkt i bysantinsk ritus, som i andre tradisjoner. Hver dag har en særskilt karakter eller preges av en spesiell liturgisk hendelse. Natt til onsdag feires brudgomsmatutin. Da fylles gresk-ortodokse kirker med prostituerte og sex-arbeidere. De søker til kirke i store skarer. År etter år er det nemlig en bestemt hymne som fremføres denne kvelden. Onsdagen (som tar sin liturgiske begynnelse kvelden før) er viet minnet om synderinnen som salvet Jesus (Luk 7,36–50). En hymne som bare tar et minutt å lese, synges denne aftenen med en så utbrodert stil og sterk innlevelse at den musikaliske fortolkningen gjerne kan vare mer enn et kvarter. Sangen lader kirkerommet med intense følelser av både botferdighet og varme: Her møtes Kristus og en «synderinne» (begrepet oppfattes vanligvis som en eufemisme for en prostituert) i kroppslige kjært tegn; skam finner sin forløsning i nærheten mellom dem, og et ufullkomment liv forvandles.

Bysantinske hymnediktere elsket historien om kvinnen som salvet Jesu kropp. Den kanskje mest kjente av dem alle, St. Romanos Meloden (ca. 490–560), skapte en versjon med sterkt erotiske undertoner tre hundre år før Kassia. Han kaller hovedpersonen sin en skjøge. I dette utdraget er det skjøgen som selv har ordet; hun synger om sitt begjær etter Jesus:

– Jeg attrår ham så inderlig;
jeg vil smøre meg inn og forføre ham som en
kjæreste, jeg skal stønne og sukke og trygle
ham om å ville ha meg.

Lengselen etter Den etterlengtede har for-
vandlet meg, og vil han bli kysset, så kysser jeg
min elsker! [...] Mine gamle elskere forlater jeg
for å tilfredsstille min nye.
(Romanos, *Om skjøgen* 5,2–9; min overs.)

Det er ikke bare prostituerte som begir seg til kirken tirsdag kveld i den stille uke. Hymnedikterne – også Romanos – passer på å understreke at synderinnen for-
kroppsliger *alle* kristne. I vår egen tid flokker folk fra alle samfunnslag til gudstjeneste for å høre Kassias hymne. For mange kirkesangere er denne soloen årets glansnummer, en musikalsk mesterprøve. For de fleste troende er Sta. Kassias navn uløselig knyttet til denne gudstjenesten.

Det er imidlertid noe betydningsfullt ved at de prostituerte kjenner at dette er deres dag. Vi kommer ikke utenom den kjensgjerning at kristen tradisjon ofte har gjort «prostituert» til et skjellsord, et symbol på synderen fremfor noen, eller (ironisk nok) en personifisering av den intense og uregjerlige kvinnelige seksuallysten. Derfor kan det ikke være like enkelt for en prostituert å føle seg hjemme i kirken. Men til tross for alt dette har ingen klart å sublimere bort den konkrete «synderinnen» fra den stille uke. I alle fall på denne ene dagen, to dager før langfredag, opplever de prostituerte at kirken er *deres*.

Kassias hymne

Kassias hymne nevner egentlig ingenting om prostitusjon. Den handler om en kvinne som strever med sine egne begjær, men også om et ydmykt og intimt møte med Mesteren. Tett inntil huden hans søker hun omvendelse, blottstiller seg og ber om barmhjertighet. Hun salver ham med parfymert olje, slik kvinnene ved Jesu grav senere skulle forsøke å gjøre (Mark 16,1; Luk 23,56–24,1). Hun henspiller på forestillingen om guddommelig *kenosis* (uttømmning) når hun beskriver Kristus som selvuttømt. Og mens hun salver føttene hans, kommer hun til å tenke på Eva, som i sin tid ble skremt av disse føttene, som skyldbetyngt hørte dem nærme seg da hun hadde overtrådt forbudet i Eden.

Denne sangen er en liturgisk klassiker innen den bysantinske ritus. Oversettelsen fra gresk som jeg presen-

terer her, er ikke den som anvendes liturgisk i dag. Jeg har gjort en egen versjon som har et litterært snarere enn et rituellet formål.

Synderinnen som salvet Jesus

Da hun som hadde omfavnet mang en synd,
ble var din guddommelighet, Herre,
gikk hun frem som kvinnene ved graven
og bragte tårer og duftende salve,
men før begravelsen.

– Ve meg, sukket hun, hvilken natt jeg bærer på,
en tøylesløs villskap mørk og måneløs,
et begjær etter synd!
Ta imot mine fossende tårer,
du som fører havvann til skyene
Len deg mot meg og hjertets klager,
du som bøyd himmelen
og tømte ut deg selv.
Jeg vil dekke dine feilfrie føtter med kyss;
med håret fra mitt hode
skal jeg tørke dem igjen;
det var disse benas trinn
som gjenlød i Evas ører den kvelden i haven
da hun skjulte seg i frykt.

Mine synders omfang og dine dommers dyp –
hvem kan fatte dette, min forløsende Frelser?
Men overse ikke din tjenerinne,
for du har miskunn som ikke kan måles.

Dette verket er relativt unikt i den tidlige kirkehistorien. Ikke bare lar det kvinnen selv komme til orde med sin egen røst – flere andre hymnediktere har gitt henne eller andre bibelske kvinner subjektivitet – men det spesielle i denne sammenhengen er at teksten også er skrevet av en kvinne. Hvert år når mørket faller på, to dager

før korsfestelsen, fungerer den poetiske monologen som hele kirkens røst. Denne synderinnen taler på vegne av både kvinner og menn, de som har en høy posisjon og de som er fanget i prostitusjon. Alle kan de be en enkel kroppslig bønn med henne: «Len deg mot meg!»

Thomas Arentzen arbeider ved Det teologiske fakultet i Oslo med et forskningsprosjekt om hymner og kroppslighet. Han har en doktorgrad i teologi fra Lunds universitet.

Videre lesning

Så godt som ingenting er skrevet om Kassia på skandinaviske språk. På engelsk finnes blant annet:

Alexander Kazhdan: *A History of Byzantine Literature (650–850)* (Athen, 1999), s. 315–326

Antonia Tripolitis: *Kassia: The Legend, the Woman, and Her Work* (New York, 1992), med greske tekster og engelske oversettelser

Niki Tsironis: «The Body and the Senses in the Work of Cassia the Hymnographer: Literary Trends in the Iconoclastic Period», *Byzantina Symmeikta* 16 (2003): s. 139–157



Joseph Ratzinger

Såret av den Skjønnes pil

Korset og troens nye «estetikk»

Med utgangspunkt i salme 45 og to av antifonene som innrammer denne salmen i tidebønnene, tar Ratzinger oss med på en betraktning over forholdet mellom det skjønne og sannheten. Han trekker de lange linjene fra gresk filosofi frem til i dag, og belyser spørsmålet både fra troens og kunstens perspektiv. Kristus blir selve brekkstangen for vår erkjennelse, og Ratzinger viser oss hvordan det er lidelsen og fornedrelsen som leder oss frem til sann erkjennelse.

STE Hvert år i tidebønnene for fastetiden gripes jeg på ny av et paradoks som finnes i mandagens vesper i firekorspsalterets andre uke. Der står to antifoner ved siden av hverandre, den ene for fastetiden og den andre for den stille uke, som begge vil introdusere oss for den påfølgende salme 45, men som gir den to helt ulike tolkningsnøkler. Det er salmen som beskriver kongens bryllup, hans skjønnhet, hans dyder og hans sendelse, og som derpå går over i en lovprisning av bruden. I fastetiden blir salmen innrammet av samme antifon som også anvendes året rundt. Det er salmens tredje vers, som lyder: «Du er den fagreste blant menneskene. Ynde er utgytt på dine lepper.»

Det er klart at Kirken leser denne salmen som en profetisk-poetisk skildring av forholdet mellom Brudgom og Brud, Kristus og Kirken. Slik bekjenner hun Kristus som den fagreste blant menneskene. Ynden som er utgytt på hans lepper, viser hen til den indre skjønnhet i hans ord, til herligheten i dette budskapet. Slik blir ikke bare en

ytre skjønnhet av Frelserens utseende lovprist. I ham kommer snarere Sannhetens skjønnhet til syne, Guds egen skjønnhet som henfører oss, samtidig som den påfører oss Kjærlighetens sår, det hellige Eros, som med og i bruden, Kirken, lar oss gjøre oppbrudd og bevege oss mot den Kjærlighet som kaller oss.

Men på onsdag i den stille uke bytter Kirken antifon og inviterer oss til å lese salmen i lys av Jesaja 53,2: «Han hadde ingen herlig skikkelse, hans ansikt var ille tilredt.» Hvordan henger dette sammen? Den «fagreste blant menneskene» er så lite tiltrekkende at man ikke ønsker å se på ham. Pilatus viser ham frem for folkemengden med ordene *Ecce homo* for å vekke medlidenhet med den Skjendete og Slagne, som nå er uten ytre skjønnhet.

Augustin, som i sin ungdom hadde skrevet en bok om det skjønne og passende (*De pulchro et apto*), og som lidenskapelig elsket det skjønne i ord, musikk og bilder, har tydelig oppfattet dette paradokset. Han fornemmet

og så at på dette punktet var den storslagne greske filosofi om skjønnhet riktignok ikke helt enkelt forkastet, men på dramatisk vis satt spørsmålstegn ved. Igjen måtte man stille seg selv spørsmålet: Hva er skjønnhet, hva betyr skjønnhet? Igjen måtte man gjennomlide det som er skjønt. Med henblikk på paradokset i disse tekstene talte han om «to trompeter» som lyder motstridende, men som likevel mottar sine toner fra samme pust – fra samme Ånd. Han visste at paradokset er motsetning, men ikke motsigelse. Begge setningene har sitt utspring i den samme Ånd som inspirerer hele Skriften, men som der spiller ulike noter og nettopp slik skildrer for oss den sanne Skjønnhet i hele sin fylde, ja Sannheten selv.¹

Skjønnhet og smerte

I lys av Jesaja-teksten tvinger et spørsmål seg på, et spørsmål som opptok kirke-

fedrene: om Kristus var skjønn eller ikke. Bak dette lurer det mer radikale spørsmålet om skjønnheten er sann eller om det

kanskje er det heslige som leder oss til virkelighetens dypeste sannhet. Den som tror på Gud, på den Gud som nettopp i den korsfestedes vansirede skikkelse har åpenbart seg som kjærlighet «inntil enden» (Joh 13,1), han vet at skjønnheten er sannhet og sannheten er skjønnhet. Men hos den lidende Kristus lærer han også at sannhetens skjønnhet innebærer sår, smerte, ja, dødens dunkle hemmelighet, og at den kan bli funnet kun ved å ta imot smerten, ikke ved å unnvike den.

En gryende kunnskap om at skjønnhet også har med smerte å gjøre, er da også nærværende i hele den greske verden – vi behøver bare tenke på Platons *Faidros*. Platon ser på møtet med skjønnheten som den legende rystelse som befri mennesket fra seg selv, «henrykker» det. Mennesket, sier han, har mistet sin tiltenkte og opprinnelige fullkommenhet. Nå befinner



Lengselens pil treffer mennesket, sårer det, og nettopp slik gir den det vinger, drar det mot det høye.

det seg stadig på jakt etter den legende urform. Minne og lengsel bringer det på leting, og skjønnheten rykker det ut av hverdagens tilfredshet. Den får det til å lide. I Platons ånd kunne vi si: Lengselens pil treffer mennesket, sårer det, og nettopp slik gir den det vinger, drar det mot det høye.² I Aristofanes-talen som vi finner i *Symposion*, heter det at de elskende ikke vet hva de egentlig lengter etter hos hverandre. I enda større grad er det åpenbart at begges sjeler tørster etter noe annet enn kjærlighetens nytelse. Men dette andre makter ikke sjelen å uttale: «... den bare aner hva den egentlig vil og taler om det kun i gåter.»³

I det 14. århundre, i boken *Livet i Kristus* av den bysantinske teologen Nikolaus Kabasilas, finner man igjen Platons erfaring, ved at lengselens mål, som nå er kristnet, fortsatt forblir navnløst. Kabasilas sier:

Der er mennesker som har en så mektig lengsel i seg at den overstiger deres natur. De begjærer og makter mer enn

hva det tilfaller mennesket. Brudgommen selv har såret dem; han har sendt en stråle av sin skjønnhet inn i deres øyne. Sårets størrelse avslører jo pilen, og lengselen peker hen på ham som har skutt pilen.⁴

Skjønnheten sårer, men nettopp slik vekker den mennesket til dets høyeste bestemmelse. Det Platon og Kabasilas mer enn femten hundre år senere sier, har ingenting med overfladisk estetisme å gjøre, ei heller med irrasjonalisme eller flukt fra fornuftens klarhet og alvor. Skjønnhet er erkjennelse, ja, en høyere form for erkjennelse, fordi den treffer mennesket med sannheten i all dens storhet. I dette er Kabasilas helt og holdent forblitt greker ved at han begynner med erkjennelsen: «Kjærlighetens årsak er erkjennelsen», sier han, «erkjennelsen føder kjærlig-

heten».⁵ Nå og da, fortsetter han, kan erkjennelsen være så sterk at den frembringer samme virkning som en elskovsdrikk.

Han lar ikke dette stå som noe allment. I sitt grunndige tankesett skiller han mellom to former for erkjennelse: erkjennelse gjennom belæring, som forblir annenhånds erkjennelse og som ikke bringer en i berøring med realiteten selv. Den andre er derimot erkjennelse gjennom egen erfaring, gjennom berøring med tingene selv. «Så lenge vi ikke har smakt et vesen, elsker vi det heller ikke slik det fortjener å bli elsket.»⁶

Å bli truffet av Skjønnhetens stråle som sårer mennesket, er den egentlige erkjennelse: et bli-berørt-av-virkeligheten, «av Kristi eget personlige nærvær», slik han uttrykker det. Å bli overveldet av Kristi skjønnhet er en mer reell og dypere erkjennelse enn ren rasjonell deduksjon. Vi får ikke undervurdere betydningen av teologisk refleksjon, nøyaktig og omstendelig teologisk tenkning – den forblir absolutt nødvendig. Men vi forarmer oss og legger både troen og teologien øde om vi derved forakter eller avviser rystelsen gjennom hjertets møte med skjønnheten som sann form for erkjennelse. Denne form for erkjennelse må vi gjenoppdage, det er et tvingende krav i vår tid.

Skjønnheten ryster oss ...

Ut fra denne innsikt har Hans Urs von Balthasar bygget sitt *Opus magnum* om den teologiske estetikk. Herfra er mange enkeltheter tatt opp i det teologiske arbeidet, mens selve ansatsen, som egentlig er det sentrale, knapt nok er trukket frem.⁷ Dette er ganske visst ikke ene og alene et teologisk problem, men et problem innen sjelesorgen, som igjen må formidle til menneskene møtet med troens skjønnhet. Argumentene slår så ofte ut i løse luften, fordi altfor mange argumenter av motsatt karakter

konkurrerer i vår verden, slik at den tanke middelalderens teologer formulerte, straks trenger seg på: Fornuftens har en nese av voks. Med andre ord: Når man bare er dyktig nok, kan man vende den i de forskjellige retninger. Alt er så klokt, så innlysende – hvem skal vi stole på?

Møtet med skjønnheten kan bli til pilens støt som sårer sjelen og derved gjør den klarsynt, slik at den nå – ut fra denne erfaring – har en målestokk og kan veie argumentene riktig. For meg forblir Bach-konserten som Leonard Bernstein dirigerte i München etter Karl Richters tidlige død, uforglemmelig. Jeg satt ved siden av den evangelisk-lutherske biskop Hanselmann. Idet den siste tonen fra en av de store Thomas-kantor-kantatene triumferende hadde tonet ut, så vi spontant på hverandre og sa likeså spontant til hverandre: Den som har hørt dette, vet at troen er sann. I denne musikken var en så uhørt kraft av nærværende virkelighet blitt fornembar,

at man ikke lenger ved slutninger, men gjennom rystelse, visste at dette ikke kunne komme fra løse luften, men bare kunne fødes gjennom sann-

hetens kraft som gjør seg nærværende i komponistens inspirasjon. Og blir ikke det samme klart når vi lar oss berøre av Rublovs Treenighetsikon? I ikonkunsten, men også i den vesterlandske romanske og gotiske bildende kunst, er den erfaring Kabasilas skildrer, fra å være indre, vendt til det ytre og slik blitt meddelbar.

Paul Evdokimov har ettertrykkelig vist den indre vei ikonene forutsetter. De er ikke kun avtrykk av det sanselig fornembare, men forutsetter, som han sier, «synets faste». Den indre fornembarhet må befris fra rent sanselige inntrykk og i bønn og askese lære et nytt og dypere seende som tar skrittet fra det rent ytre til virkelighetens dybde, slik at kunstneren ser hva sinnet som sådan ikke ser, men likevel åpenbarer det i det sanselige: Guds herlighets glans, den «guddommelige avglans i Kristi ansikt» (2 Kor 4,6).⁸



Å bli overveldet av Kristi skjønnhet er en mer reell og dypere erkjennelse enn ren rasjonell deduksjon.

Ved å betrakte ikonene og de store mesterverk innen kristen kunst som sådan, ledes vi på en indre vei, en overskridelsens vei, og slik, i denne skuens renselse som er hjertes renselse, åpenbares skjønnheten for oss, eller i det minste en stråle av den. Nettopp slik bringer den oss i berøring med sannhetens makt. Jeg har allerede gjen-tatte ganger sagt at det er min overbevisning at den san-ne kristne apologetikk, dens overbevisende sannhetsbe-vis i møte med alt det negative, for det første er de hellige og for det annet den skjønnhet troen har frembrakt. For at troen i dag kan vokse, må vi lede oss selv og de men-nesker vi treffer, til møtet med de hellige og til berøring med den Skjønne.

Men nå må vi komme med enda en innvending. På-standen om at dette er en flukt inn i det irrasjonelle, i ren estetisme, har vi allerede avvist. For det motsatte er sant: Nettopp slik befris fornuften fra sin sløvhets og blir

handlekraftig. I dag er en annen innvending mer tungtveiende. Gjennom løgnens, forførelsens, vol-dens og ondskapens makt dras hele budskapet om skjønnheten i tvil. Kan skjønnheten være sann?

Eller er den ikke til syvende og sist bare et bedrag? Er kanskje ikke virkeligheten i bunn og grunn ond likevel?

Mennesket har til alle tider vært knuget av angsten for at når alt kommer til alt, så er det likevel ikke skjønn-hetens pil som bringer oss frem til sannheten, men at derimot løgnen, det heslige og gemene er den egentlige «sannhet». I vår tid har denne angsten funnet sitt uttrykk i formuleringen: Etter Auschwitz kan man ikke lenger dik-te. Etter Auschwitz kan man ikke lenger snakke om en god Gud. Hvor var det blitt av Gud ved forbrenningsovnene? spør man. Nå vel, denne innvending, som det i historiens mange grusomheter fantes grunner nok til også før Auschwitz, viser oss i alle fall at et rent harmonisk begrep



Men nettopp i det vansirede ansiktet kommer den sanne, den ytterste skjønnhet til syne: skjønnheten i den hjærlichkeit som strekker seg «til det siste», og nettopp i det viser seg sterkere enn løgnen og volden.

om skjønnheten ikke strekker til; det gjør ikke den opp-riktige spørsmålsstilling ved Gud, sannheten og skjønn-heten rett. Apollo, som for Platons Sokrates var «gud» og den uforfalskede skjønnhet som garanterte for det sant guddommelige, strekker ikke til.

Dermed kommer vi igjen tilbake til Bibelens «to trompeter» som var vårt utgangspunkt, til paradokset at man om Kristus kan si både «Du er den fagreste blant menneskene» og «Han hadde ingen herlig skikkelse, hans ansikt var ille tilredt». I Kristi lidelse oppheves ikke den beundringsverdige greske estetikk med sin anende berø-ring av den likevel unevnbare guddom; den overskrides. Erfaringen av det skjønne har fått en ny dybde, en ny realisme. Han som er Skjønnheten selv, har latt seg slå i ansiktet, latt seg spytt på, latt seg krone med torner – linkledet fra Torino lar oss ane det på en gripende måte. Men nettopp i det vansirede ansiktet kommer den san-

ne, den ytterste skjønnhet til syne: skjønnheten i den kjærlichkeit som strekker seg «til det siste» og nett-opp i det viser seg sterke-re enn løgnen og volden.

Den som har fått for-nemme denne skjønnhe-

ten, vet at nettopp sannheten og ikke løgnen får siste ordet i verden. Det er ikke løgnen som er «sann», men sannheten. Løgnen spiller oss så å si et nytt puss når den fremstiller seg selv som sådan og sier til oss: Utover meg finnes det til syvende og sist ingenting. Hold opp med å søke etter sannheten eller i det hele tatt å elske den, for da er dere på villspor. Ikonen av den korsfestede be-frir oss fra denne påstanden som i våre dager virker så overveldende, men den forutsetter fremfor alt at vi lar oss såre sammen med ham og stoler på den Kjærlichkeit som kunne risikere å kle av seg den ytre skjønnheten, for nettopp slik å forkynne skjønnhetens sannhet.

... og vekker lengselen

Løgnen kjenner selvfølgelig til et annet knep: den løgnaktige, den falske skjønnheten – en grell skjønnhet som ikke lar mennesket rykkes hen i ekstase, oppbruddets ekstase mot det høye, men istedenfor forskanser mennesket i seg selv. Det er skjønnheten som ikke vekker lengselen etter det uutsigelige, etter viljen til hengivelse, til å gi avkall på seg selv, men som i stedet vekker til live begjæret, lysten på makt, besittelse og nytelse. Det er den form for skjønnhetserfaring som det fortelles om i syndefallsberetningen: Eva så at det var «en fryd» å spise av treet, og det var «herlig» å se på. «Skjønnheten», slik hun erfarer den, vekker hennes begjær etter å eie, trekker henne så å si inn i seg selv.

Hvem ville ikke – for eksempel i reklamen – kjenne igjen bildene som skapes med alt slags raffinement for å lokke mennesket til motstandsløs å gripe, og å søke øyeblikkets tilfredsstillende, istedenfor å bryte opp og søke den andre? Den kristne kunst står i dag (og kanskje har den alltid gjort det) i en slags kryssild. Den må stå imot hyllesten av det heslige som forteller oss at alt annet, all skjønnhet, er bedrag, bare fremstillingen av det grusomme, simple og gemene er sannhet og den virkelige opplysning. Og den må stå imot den løgnaktige skjønnheten som forsimpler mennesket istedenfor å gjøre det stort, og som nettopp derfor er løgn.

Hvem kjenner ikke til Dostojevskis uttrykk som så ofte blir sitert: «Skjønnheten skal frelse verden.» Som oftest glemmer man å nevne at med den frelsesbringende skjønnheten mener Dostojevski Kristus. Det er ham vi må lære å se. Når vi ikke lenger kjenner ham kun gjennom ord, men blir truffet av hans paradoksale skjønnhetspil, da lærer vi ham virkelig å kjenne og har ikke lenger bare gjennom annenhånds kunnskap om ham. Da har vi møtt Sannhetens skjønnhet, den frelsende Sannhet. Ingenting kan bringe oss i nærmere berøring med Kristi egen skjønnhet enn den skjønnhetens verden som skapes av troen og av helgenens strålende ansikt, hvor hans eget lys åpenbares.

Joseph Ratzinger (Benedikt XVI) har skrevet om skjønnhet og teologisk estetikk i flere av sine skrifter, blant annet i *Liturgiens ånd*.

Noter

- 1 Jf. J.Tscholl, *Dio ed il bello in sant'Agostino* (Milano: Edizioni Ares, 1996), særlig s. 112–113
- 2 Jeg støtter meg her til den storartede kommentaren av Platons oppfatning om Eros som vi finner hos J. Pieper: *Begeisterung und göttlicher Wahnsinn. Über den platonischen Dialog Phaidros*, Band 1 (Hamburg: B. Wald, 2002) s. 248–331, særlig s. 314–315. En sammenfatning av [Piepers essay] *Begeisterung und göttlicher Wahnsinn* ble utgitt i 1989 av Schwabenverlag i Stuttgart.
- 3 Pieper: *Begeisterung*, s. 315, *Symposion*, s. 192 c-d
- 4 Nikolaus Kabasilas: *Das Buch vom Leben in Christus*. Gresk original oversatt til tysk av G. Hoch (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1991) s. 79 ff.
- 5 Ibid, s. 78
- 6 Ibid, s. 79
- 7 Jeg henviser særlig til det første bindet av Hans Urs von Balthasars *Herrlichkeit, Eine theologische Ästhetik: Schau der Gestalt* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961)
- 8 Evdokimov, P: *L'art de l'icône. Théologie de la beauté* (Paris, 1970), særlig s. 153–165. Jf. Ratzinger, J.: *Der Geist der Liturgie* (Freiburg, 2000) s. 99–116

Oversatt for SEGL av en av søstrene i karmelittklosteret Totus Tuus i Tromsø. Teksten er opprinnelig en tale av kardinal Ratzinger til bevegelsen *Comunione e Liberazione* under deres møte i Rimini 21. august 2002.

Teologien må fremstå
som en konkret holdning
til eksistensen,
et svar som engasjerer
hele mennesket.

Jean Daniélou

Heidi Marie Lindekleiv

Det flerdimensjonale menneske

Han var en av de mest markante skikkelsene i nyere kirkehistorie, men ble fortiet etter at han døde av hjerteinfarkt hos en prostituert. I år er det 70 år siden Jean Daniélou skapte alvorlig rabalder.

– *Han er ekstraordinær, Daniélou.
Enten du snur ham opp-ned eller noen annen vei,
vil han alltid lande på føttene.*

Yves Congar

STE Sammen med skikkelser som Henri de Lubac, Marie-Dominique Chenu, Yves Congar og andre, hørte jesuittpresten Jean Daniélou til et miljø av franske ordensfolk som utviklet idéene som vant frem med Vaticanum II. Tenkningen de sto for, ble først døpt *la nouvelle théologie* av kritikerne, i et forsøk på å vise at denne teologien befant seg utenfor tradisjonens strøm. I år er det nøyaktig 70 år siden Daniélou skrev det som ble omtalt som nyteologiens manifest: Artikkelen «*Les orientations présentes de la pensée religieuse*» i de franske jesuittenes tidsskrift *Études* i 1946. Den var en krass analyse av situasjonen i Kirken og ble et brennpunkt for en av de mest betente diskusjoner i nyere kirkehistorie, kjent som «*la querelle de la nouvelle théologie*».¹ Daniélous krav var at teologien integrerte moderne innsikter. Uten dette ville det forbli en dyp avgrunn mellom teologien og moderne tenkning, Kirken og samfunnet. Men hvorfor ble dette tatt så ille opp? Og hva beveget ham til å skrive?

En familie utenom det vanlige

Jean Guénolé Louis Marie Daniélou ble født i 1905 i paris-forstaden Neuilly-sur-Seine. Han var eldste sønn i «en familie utenom det vanlige», som forfatteren François Mauriac skal ha sagt. Faren, Charles, var antiklerikalist og Dreyfus-tilhenger og en av den franske venstresidens sentrale politikere. Han var minister under Aristide Briands regjeringer, og der Briand hadde vært en av arkitektene bak laïcitélovene fra 1905, ble Charles kone Madeleine (født Clamorgan) spesialist i å omgå dem. Hun var en brennende kristen som startet en rekke jenteskoler der elevene fikk tilbud om å delta i et religiøst liv ved siden av undervisningen. Som loven krevde, var ingen ordensfolk lærere, men Madame Daniélou grunnla i stedet en egen kommunitet for lekfolk, *La communauté apostolique Saint François-Xavier*. Uten å avlegge religiøse løfter, levde de kvinnelige lærerne her sammen etter et program som bygget på ignatiansk spiritualitet, under jesuittenes oppsyn.

Morens kontakt med «jesuskompaniet» vekket et tidlig prestekall hos Jean. Men hun vekket også en dyp interesse for litteratur hos eldstesønnen. Familiens eklektiske omgangskrets omfattet flere av Frankrikes ledende forfatter, og Jean ble tidlig introdusert for Péguy, Proust, Claudel og Valéry, der spesielt ekkoet av Péguy blir å høre i hele hans forfatterskap. Jean studerer ved Sorbonne samtidig som Jean-Paul Sartre og Simone de Beauvoir, arbeider i 20-årene for sin far, men forlater så politikken for å tre inn i jesuittordenen i 1929. Det innebærer filosofistudier på Jersey og deretter teologistudier ved jesuittenes nyopprettede fakultetet på Fourvière i Lyon. Det er i denne perioden han blir kjent med blant annet Henri Bouillard, Yves de Montcheuil, Hans Urs von Balthasar og ikke minst Henri de Lubac, som han i 1942 grunnlegger oversettelsesprosjektet *Sources chrétiennes* sammen med. Påfølgende år avlegger han sin doktorgrad om Gregor av Nyssa og overtar lærestolen i antikkens kristendom ved Institut Catholique i Paris. Daniélou er nå blitt en anerkjent forsker og tydelig skikkelse i den franske samfunnsdebatten. Han går ikke av veien for en god diskusjon, engasjerer seg i dialogarbeid, deltar på Eranos-konferansene og grunnlegger Cercle Saint-Jean-Baptiste i 1944, et åndelig og kulturelt møte-sted for lekfolk, spesielt studenter, med engasjement for misjon.

Misjonsmark

Denne nære etterkrigstiden er en brytningstid i Frankrike. På tross av laïcitépolitikken beholdt Kirken lenge en sterk stilling i folket. Men fra 40-tallet og utover blir *Kirkens førstefødte datter*, som Frankrike gjerne har vært kalt, av mange omdøpt til misjonsmark. Arbeiderklassen vender nå i stort monn ryggen til Kirken, mens kirkeledelsen i sin tur anklages for å ha skylapper for sosiale og politiske spørsmål. Lederne evnet ikke å se den «ufattelige religiøse katastrofen» som utspilte seg, slik filosofen Étienne Gilson uttrykte det.

Daniélous artikkel fra 1946 må leses på bakgrunn av denne situasjonen. Den rommer et krav om at Kirken må svare på helt prekære politiske og kulturelle spørsmål i samtiden. Dette bunner igjen i en opplevelse av at Kirken er kommet bakpå. Diagnosen Daniélou forklarer dette med, er at teologien har stivnet i sine egne skolastiske former. «Teoretiske spekulasjoner, adskilt fra handling og ikke forankret i livet, har hatt sin dag», bemerker han, og viser til at dette er et felles aksiom i datidens populære, men ellers svært ulike bevegelser, nemlig marxismen og eksistensialismen. Det eneste som kunne gi teologien livets rett, var at den evnet å si noe viktig inn i hverdagen til samtidens mennesker. Derfor var det også presserende med en nyorientering, mente han.²

Angrepet

Når artikkelen fikk etterspill, handlet det særlig om hvordan den gikk i strupen på nythomismen, altså den spekulative teologiske metoden som bygget på studiet av Thomas Aquinas og rådet grunnen i hierarkiet og Kirkens utdanningsinstitusjoner siden modernismestriden. Denne konflikten hadde utspilt seg i Kirken ved århundreskiftet. På den ene siden sto de som forsøkte å forsonne kristen tro med moderne filosofi og vitenskap, og slik gjøre Kirkens budskap forståelig og attraktivt for en moderne verden. På den andre siden sto Kirkens læreemбе- te, som ville forsvare Bibelen og dogmene mot skiftende vinder i filosofi og vitenskap, og forsto særlig historievitenskapene som en trussel mot den kristne åpenbaringen. Flere franske tenkere, herunder skikkelser som Maurice Blondel og Alfred Loisy, ble møtt med fordømmelse, og paven anbefalte en nyskolastisk metode for å forklare Bibelen og kirkelæren. Bare slik kunne åpenbaringens uforanderlige og evige karakter forsvares, mente han.

Daniélou mener roten til samtidens problemer var å finne lenge forut for modernismestriden. Den lå snarere i to alvorlige mangler ved den religiøse tenknin-

gen idet moderniteten inntraff, hevdet han: For det første en rasjonalistisk teologi som behandlet Gud som et hvilket som helst annet tenkt objekt som kunne undersøkes. Konsekvensen av dette var tapet av sansen for Guds transcendens. For det andre en *mumifisering* av en bestemt tenkning i Kirken, der teologien stivnet i sine egne former og mistet kontakt med bevegelsene i øvrig filosofi og vitenskap. Dette førte i neste omgang til motreaksjoner: Som en konsekvens av det første, bikket den teologiske tenkningen gjerne over i agnostisisme. Den avviste at mennesket overhodet kunne kjenne religiøse sannheter. Som en konsekvens av det andre gikk enkelte teologer radikalt til verks i kristen eksegesi.

Måten Kirkens ledende teologer møtte dette på, forverret saken, hevdet Daniélou. I møte med agnostisismen svarte de med desto mer teologisk rasjonalisme. I møte med den historisk-kritiske bibelforskningen ble det skapt en atmosfære av mistenksomhet rundt bibelstudier. Strenghet var nok nødvendig, skrev Daniélou, men nythomismen var ikke selv svaret, la han til, og anklaget den skolastiske teologien for å høre til i en verden av «ubevegelig gresk tenkning». Det hadde sine styrker fordi den kunne beskytte en permanent sannhet og slik bekrefte at for eksempel frihet og endringsmuligheter ikke er noe mennesket behøver å skape selv. Men, påpekte han, når virkeligheten plasseres i essensen snarere enn i subjektet, overses hele den dramatiske verden av personer. Og når teologien ikke gir plass til historien som kategori, overses et ufravikelig krav i den kristne troen, nemlig at historien har en mening som et sted for Guds handling og frelsens vekst. Teologien sto derfor overfor et tredobbelte krav, ifølge Daniélou:

Den må behandle Gud som Gud, ikke som et objekt, men som Subjektet *par excellence*, som

manifesterer seg når det vil og slik det vil. Følgelig må den [teologien] bli fylt av religionens vesen. Den må videre kunne svare på det moderne menneskets opplevelse og ta hensyn til de nye dimensjonene som vitenskapen og historien har gitt av tid og rom, som litteraturen og filosofien har gitt til sinnet og samfunnet. Den må fremstå som en konkret holdning til eksistensen, et svar som engasjerer hele mennesket (...).³

«Våre villfarne venner»

Etter at artikkelen hadde stått på trykk, tok det ikke lang tid før Daniélou måtte trekke seg som redaktør for *Études*. Publiseringstidspunktet sammenfalt med Henri de Lubacs *Surnaturel* og Henri Bouillards *Nature et Grace*

chez saint Thomas Aquin.

En allerede ulmende konflikt brygget nå opp til full storm. Fanebærerne for kritikken var dominikanerpaterne Reginald Garrigou-Lagrange (1877–

1964) og Marie-Michel Labourdette.⁴ Labourdette skrev til førstnevnte, som var i Pius XII's nærmeste krets, at han i Daniélous artikkel oppfattet et program for den nye teologien, og han advarte mot en tilbakevending til modernismen.⁵ Samme høst, medio september 1946, holdt Pius XII en tale i jesuittenes generalkongregasjon i Roma.⁶ Her advarte også han mot implikasjonene av «den nye teologi» som syntes alltid å være underveis, men uten evne til å lande på en endelig sannhet: «Hva blir det da av de uforanderlige katolske dogmer, av enheten og stabiliteten i troen?», spurte han, og han la til: «En hånd burde gis til villfarne venner, men aldri bør det gis etter for forvillede meninger.»⁷

Deretter kom et hardtslående angrep fra Garrigou-Lagrange i tidsskriftet *Angelicum*. Han anklaget nyteo-



Daniélous krav var at teologien integrerte moderne innsikter. Uten dette ville det forbli en dyp avgrunn mellom teologien og moderne tenkning, Kirken og samfunnet.

logene for å ha gitt opp den klassiske filosofiens sannhetsdefinisjon, som sier at en påstand er sann hvis det er overensstemmelse mellom påstanden og det saksforholdet den referer til. I stedet mente han de lente seg på Maurice Blondels definisjon av sannhet: *Conformitas mentis et vitae* – «samsvar i sinn og liv». Påstanden hans var at nyteologien innebar en redefinering av selve talen om Gud. Teologi ble for dem en religiøs opplevelse som hadde funnet sitt intellektuelle uttrykk. Skulle sannhet defineres i henhold til religiøse opplevelser, ville sannhet bety forskjellige ting. Slik opphørte den å være nettopp en sannhet, skrev han.⁸

Daniélou og Lubac svarte på angrepet i påfølgende debattartikler. Men det hele kulminerte med at Fourvière, sammen med dominikanernes Le Saulchoir i Paris, ble gjenstand for granskning. En rekke av nyteologenes utgivelser, herunder 1946-artikkelen og en annen bok av Daniélou, ble fjernet fra presteseminarene. Og i 1950 publiserte Pave Pius XII bullen *Humani generis*, med undertittelen *et rundskriv angående noen falske meninger som truer grunnlaget til katolsk doktrine*. Flere av nyteologene måtte heretter nøye seg med å skrive for skrivebordsskuffen. Først da Johannes XXIII overtok som pave, snudde så vinden i franskmennenes favør, og flere, herunder Daniélou, ble hyret som teologiske eksperter under Vaticanum II.

Byggeklosser

Kanskje fordi han visste å sno seg, men også fordi fagfeltet hans var patristikk snarere enn systematisk teologi, led ikke Daniélou samme skjebne som for eksempel Lubac: Daniélou beholdt sin lærestol ved Institut Catholique de Paris gjennom hele 50-tallet.



Det eneste som kunne gi teologien livets rett, var at den evnet til å si noe viktig inn i hverdagen til samtidens mennesker. Derfor var det også presserende med en nyorientering, mente han.

Å forske på kirkefedre var likevel ikke en uskyldig beskjeftigelse. Selvsagt kan man si at nyteologien var en stråmann, skapt av kritikerne. Men en viktig fellesnevner var likevel at de aktuelle teologene ga kirkefedrene en sentral rolle. I tillegg til et ønske om å gi *historien* en særlig plass og en klar brodd mot nyskolastikken, var nemlig et kjennetegn ved nyteologien at den bød på et alternativ. Den var positiv teologi, som fant sine byggeklosser i troens kilder, henholdsvis i Bibelen, kirkefedrene og liturgien.⁹ Dette er også hva Daniélou viser til når han i 1946-artikkelen sier at nøkkelen til en teologisk fornyelse må ligge i en trefoldig *ressourcement*, altså en tilbakevending til troens kilder. Begrepet er hentet fra forfatteren Charles Péguy. Sann revolusjon, ifølge Péguy, var nettopp troskap til tradisjonen, fordi man ved å fordype seg i den kunne skape en mer perfekt tradisjon. Som patristiker kunne Daniélou vise at Kirkens tradi-

sjon var langt rikere enn hva mange forestilte seg. Argumentasjonen han fører både i 1946 og i senere kirkepolitiske diskusjoner, gir særlig kirkefaderen Gregor av Nyssa (~335–395) en fremtredende rolle. Det er også Gregor han bygger avgjørende på i sine historieteologiske refleksjoner.

Et nytt blikk på Kalkedon

Det kan argumenteres for at det er som historieteolog at Daniélou har satt dypest spor. To nyere studier avdekker hvordan hans historieteologiske perspektiver sto sentralt i fornyelsen av selve åpenbaringsteologi i Kirken, som under konsilet materialiserte seg i dokumentet *Dei Verbum*.¹⁰ Daniélous tenkning om fenomen som tid og utvikling ble utviklet allerede under studiene ved Fourvière, der man arbeidet både med Maurice Blondel, Hegel og Marx, men også med Teilhard de Chardins teologiske

variant av utviklingslæren. Samtidig er det først og fremst Henri de Lubac som inspirerte Daniélous jakt på et moderne historieperspektiv i antikkens kristendom. Ved hjelp av kirkefedrenes metode for skrifttolkning, *typologien*, konkluderte Daniélou at historien måtte forstås som en fortløpende *progresjon*. Den ble drevet fremover gjennom et samvirke mellom Guds handlinger og menneskets svar på disse. Og den gikk i retning av et endelig mål, at alle ting opptas i det guddommelige.

Idéene ble også utviklet i nær dialog med den eskatologiske tenkningen til den protestantiske teologen Oscar Cullmann, men Gregor forblir en hovedkilde: Gjennom en nylesning av debattene om Kristi to naturer som Gregor deltok i, argumenterer Daniélou for at det er de kristologiske formuleringene fra kirkemøtet i Kalkedon (451) som best kan uttrykke historiens sanne drivkraft: dialektikken mellom Guds handling og menneskets svar. Ingen hendelser kan forbigå Kristi frelsesverk, og slik forhindrer også Kalkedon at historieteologier ender opp som en «evig bliven», der kristendom fordufter i tidløse idealer, mener Daniélou.¹¹

Å binde et utviklingsorientert historieperspektiv til kristologien på denne måten, er trolig Daniélou viktigste og originale bidrag inn i datidens teologiske diskusjon. Dette kommenteres blant annet av Joseph Ratzinger (pave emeritus Benedikt XVI).¹²

«Troens snikmordere»

Daniélou kan synes å ha tatt en konservativ vending mot slutten av livet. Ved starten av karrieren betonte han at Kirken måtte løsrive seg fra en borgerlig kultur og befatte seg med politiske spørsmål. Utgivelsen *l'Oraison, problème politique* fra 1965 er imidlertid et frontalangrep på katolikker som var mer opptatt av dennesidig politisk

handling enn å pleie forholdet til Gud – «troens snikmordere» kalte han dem på sine eldre dager.

Likevel speiler dette kanskje først og fremst at det er blitt nye tider. Daniélou understreket gjennom hele karrieren hvordan bønn og religiøse handlinger måtte høre til midt i samfunnslivet. Og han gjentok til det kjedsommelige at engasjementet for nesten alltid måtte knyttes til en guddommelig virkelighet. For spørsmålet som opptok ham, var det han kalte Kirkens mysterium:¹³ Hvordan alt det som skjer i vår verden, kan sies å være innesluttet i en hellig historie, der det hinsidige allerede er nærværende. Han opplevde her at han kjempet en slags tofrontskrig, mot en forestilling om at kristendommen kun var en forbigående fase, og mot en forestilling om at kristendommen måtte heve seg *over* denne verden.

Argumentene som Daniélou førte for eksempel under studentopprøret i 1968, var derfor i stor grad de samme som på 40-tallet. I Daniélous øyne var det verken atombomben eller 1968 som kunne endre verdenshistorien. Det be-

tød ikke at det var meningsløst å være kritisk til samfunnsordninger, slik som studentopprøret uttrykte. Men Daniélou skilte mellom et rettmessig opprør og et radikalt opprør: Et radikalt opprør var å være kritisk til alt uten samtidig å si ja til noe. Da nullet man ganske enkelt ut alle tidligere generasjoners frihetskamp. Derfor fantes det ingenting mer reaksjonært enn et radikalt opprør, mente Daniélou. Men et rettmessig opprør handlet derimot om å kunne si farvel til en passert orden, om å ta konsekvensene av at en ny historisk situasjon krevde nye svar. Og dét kunne innebære både nye strukturer og nye former for å utøve autoritet.¹⁴

Skandalen

Fransk tabloidpresse kunne neppe fått en mer pikant nyhet enn det som skjedde 20. mai 1974. Som ung hadde



Det fantes ingenting mer reaksjonært enn et radikalt opprør, mente Daniélou.

Simone de Beauvoir kalt Daniélou for en av «de rettroende» ved Sorbonne. Nå virket merkelappen mer passende enn noen sinne. Daniélou hadde vært dekan ved Institut Catholique fra 1961 til 1969, da han ble kreert kardinal. Tre år senere ble han utnevnt til en av de førti udødelige i det franske akademi. Han var en kjent kulturpersonlighet og pavens våpendrager. Og han nølte ikke med å gå i klinsj med ledelsen i sin egen orden i Paris, som han mente var blitt alt for frisinne.

Men denne vårdagen falt Daniélou brått død om i Rue Dulong i Paris' 17. arrondissement. På adressen bodde en prostituert kvinne. I kardinalens lomme ble det funnet en stor sum penger. Det var en lite verdig død. Alternativet til tabloidenes historie var at Daniélou skulle hjelpe kvinnen og hadde tatt turen for å donere penger som hun kunne bruke til å forsøke å få sin mann ut av fengsel. Forklaringen var ikke usannsynlig, i lys av at Daniélou i alle år hadde hjulpet samfunnets utstøtte fugler. Men han hadde en dårlig sak. Kirkeledelsen reagerte med å dysse ned saken.

Jesuitene i Paris løftet ikke en finger. Og den sterkeste forsvarstalen kom fra hans bror Alain, den berømte hindologen som forøvrig var familiens sorte får og hadde reist til India for å leve ut sin homofile legning. – Jean døde som en helgen, fastslo lillebroren.

En siste bønn

Nyteologene har i vår tid fått en egen aura. Det forskes på dem, og de leses av kristne som vil ha næring til egen tro. Etter å ha vært fortiet i flere tiår, er i dag Daniélou langt på vei rehabilitert. Det holdes konferanser om hans tenkning, og bøkene står langt fremme i hyllene i mange franske teologiske bokhandler.

Samtidig kan det ikke glemmes bort at Daniélou var en kontroversiell skikkelse. Dominikaneren Yves Congars dagbøker fra konsilet beskriver ham som en svært

lite sympatisk karakter, en som raser fra seg, avbryter andre, reagerer «som en kvinne», og på tross av at han ikke er ekspert på alt, blander seg i alt som skjer under det viktige kirkemøtet.¹⁵ Congars vurderinger er ikke enerådende. Daniélou var også kjent som engasjerende, veltalende og brennende i sitt kall, med en arbeidskapasitet av en annen verden. Samtidig forteller hans egne dagbøker og memoar, utgitt posthumt, om et menneske som er smertelig klar over sine begrensninger, men nettopp derfor kjenner verdien av Guds nåde. «Det finnes en bønn som jeg ber hver eneste kveld», skriver han i sine memoarer: «Herre, reparer det som jeg har gjort galt, og fullfør det gode som jeg ikke gjorde.» Uansett hvor ufullkommen han opplevde at han var, så trodde han at han kunne være et Herrens verktøy. Som han sier, håpet han på Herrens nåde der han ikke selv strakk til, og at han derfor kunne få leve ut kallet til å lede andre i retning

av et liv i kjærlighet: «Det er det som lar meg sovne inn i fred», avslutter Jean Daniélou.¹⁶



– Herre, reparer det som jeg har gjort galt, og fullfør det gode som jeg ikke gjorde.

Heidi Marie Lindekleiv er journalist i Vårt Land og utdannet idéhistoriker fra Universitetet i Oslo og SOAS, London.

Noter

- 1 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).
- 2 Jean Daniélou: «Les orientations présentes de la pensée religieuse», i *Études* 249 (april 1946): 5–21
- 3 Ibid., s. 7
- 4 Garrigou-Lagranges arbeidet ved dominikanernes viktigste studieinstitusjon i Roma, Angelicum. Labourdette var Garrigou-Lagranges tidligere student og virket i 1946 ved dominikanernes studiesenter i Toulouse, der han var redaktør for *Revue Thomiste*.
- 5 «L'article du Père Daniélou dans les Études d'Avril dernier paraît être le manifeste de cette théologie nouvelle». Privat brev fra 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 Bonino (red.) (Paris: Saint-Paul, 1995): 153–195 (s. 170)
- 6 Likheten i mellom Pius XII og de to franske fanebærernes argumentasjon forut for pavens tale har ført til spekulasjoner om pavens tale var en effekt av Garrigou-Lagranges innflytelse. Jürgen Mettepenningen: «Truth as an issue in a second modernist crisis?» i *Theology and the Quest for Truth: Historical – and systematic-theological Studies*, Mathjis Lamberigts, Lieven Bloeve, Terrence Merrigan og Dirk Claes (red.) (Leuven: Leuven University Press, 2007): 119–142
- 7 Pius XII: «Allocutio ad Patres Societatis Iesu in XXIX Congregatione generali electores», i *Acta Apostolicae Sedis* 38 (1946): 380–385 (s. 385)
- 8 Reginald Garrigou-Lagrange: «Nouvelle théologie, où va-t-elle?», i *Angelicum* 23 (1946): 123–145 (s. 130). Maurice Blondel anklaget forøvrig dominikanerprofessoren for å ha feilsitert ham og karikert idéene. Se Maurice Blondel: «Correspondance», i *Angelicum* 24 (1947): 210–214.
- 9 Betegnelsen «la nouvelle théologie» er ikke uproblematisk selv om det er gått inn i oppslagsverk og historiebøker. Dette er gjenstand for en rekke nyere studier. Jeg følger her kirkehistorikeren Jürgen Mettepenningen. Se Mettepenningen: *Nouvelle théologie – New Theology: Inheritor of Modernism, precursor of Vatican II* (London: T&T Clarke, 2010), s. 10–12
- 10 Brendan J. Cahill: *The renewal of revelation theology (1960–1962)* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1999) og Pietro Pizzuto: *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou. Influsso su Dei Verbum e valore attuale* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2003)
- 11 De viktigste historieteologiske utgivelsene er artikkelen «Christianisme et histoire», i *Études* 254 (september, 1947), 166–184, samt boken *Essai sur le mystère de l'histoire* (Paris: Éd. du Seuil, 1953). Hovedpunktene er imidlertid å finne allerede i den lille *Le Signe du Temple* (Paris: Gallimard, 1942). Daniélou behandler Kalkedon grundigst i artikkelen «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.
- 12 Joseph Ratzinger: *Eschatologie. Tod und ewiges Leben* (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1977), s. 161
- 13 *Essai sur le mystère de l'histoire*, s. 30
- 14 Se eksempelvis Daniélous innlegg i debatten med Herbert Marcuse under den årlige *Rencontres internationales de Genève*. Daniélou: «Dieu est-il contestaire», i *La liberté et l'ordre social* (Neuchâtel: Les éditions de la Baconnière, 1970), 177–192
- 15 Yves Congar: *Mon Journal du Concile I og II* (Paris: Éd. du Cerf, 2002)
- 16 Jean Daniélou: *Et qui est mon prochain?* (Paris: Stock, 1974), s. 250



«Frans, gjenoppbygg min Kirke!»
Frans av Assisi foran krusifikset i
San Damiano. Freske fra mellom
1297 og 1299, ukjent kunstner,
tidligere tilskrevet Giotto.

Kilde: Wikimedia Commons.

Tracey Rowland

Kirkekritikk og lojalitet

Dorothy Day skal en gang ha sagt at selv om Kirken noen ganger driver hor, vil hun alltid være min mor.

STE For å kunne reflektere kritisk rundt spørsmål om Kirken, hennes lære og retningslinjer, må man være på innsiden, være et av Kirkens egne barn. Dåpen og det påfølgende medlemskapet i Kirken skulle også føre med seg en hengiven fromhet og ærefrykt overfor mysteriet. For ingenting ved et katolsk liv er noe annet enn en gave fra Gud. Blant disse gavene regnes sakramentene, Den Hellige Ånds nådegaver, de helliges forbønner og vitnesbyrd fra martyrer, kirkelærere og andre forbilder i troen. Dagens katolikker har i sannhet fått en skatt, overlevert gjennom en periode på nærmere to tusen år. Å forholde seg til en slik virkelighet med noe annet enn hengivenhet og ærefrykt, er fryktelig arrogant.

I sitt arbeid med temaet teologisk pluralisme argumenterer Balthasar for at en mottagelighet for *logos* (i den mening vi finner hos evangelisten Johannes) fører til den holdningen Maria viste ved sin vedvarende åpenhet da hun grunnet på ordet i sitt hjerte. Ved en vedvarende

grunning over åpenbaringsens mysterier lar man *logos* ta bolig i ens sjel, så det kan forme sjelen og skjenke den Åndens gaver slik at «tro og handling gjensidig kvalifiserer hverandre og blir ett».

Balthasar påstår også at denne vedvarende åpenheten betyr at mottageligheten har forrang framfor respons og videreformidling. Han knytter dette til Paulus' advarsler mot «gjerninger» og mot det han beskriver som «forhastede handlinger og forsøk på å forandre verden». Troen bør kort og godt bli anerkjent som en gave man har fått, og ikke som en ideologi man skal konstruere.

John Henry Newman satte ord på denne slags hengivenhet og vedvarende åpenhet når han skrev:

Verden kan ikke bli levende og spirituell eller et egnet sted for kjærlighet og et hvilested for den kristne om ikke konger og fyrster, adelsmenn og herskere, forretningsmenn og

akademikere, handelsmenn og arbeidere ydmyker seg for Kristi kirke og (med ord fra profeten Jesaja) «kaster seg ned med ansiktet mot jorden og slikker støvet foran hennes føtter» (Jes 49,23).

En slik utholdende åpenhet utvikles gjennom en takknemlighet over at man ikke er oversett og latt alene i verden, uten håp om å finne mening med det dramaet man er «kastet» inn i (for å bruke et av Heideggers yndlingsbegrep). Nei, man er merket med dåpens uut-slettelige segl, bekreftet ved Den Hellige Ånd (i konfirmasjonen) og velsignet med eukaristiens og de andre sakramentenes nådegaver. Man har blitt medlem av et kongelig presteskap og et Annerledes-rike. For å bruke Nietzsche's sjargong: Man er ikke lenger en av «flokken».

Til tross for en slik holdning hender det likevel at noe av det som skjer i Kirkens navn, er i uoverensstemmelse med denne troens skatt som vi har fått, enten det er fordi det ikke samsvarer med læren som er oss overgitt, eller fordi det rett og slett skjer noe som er Kristi

brud uverdigg. De ansatte i kirkelige organisasjoner er bare mennesker, og det samme gjelder de som innehar høye embeter i Kirken. Det betyr at de kan feilbedømme situasjoner, være feige, objektivt sett synde, begå intellektuelle feil, være selvsentrerte – og det som verre er. Ens hengivenhet for Kirken må ikke bli et hinder for å kritisere slike forhold.



De ansatte i kirkelige organisasjoner er bare mennesker, og det samme gjelder de som innehar høye embeter i Kirken. Det betyr at de kan feilbedømme situasjoner, være feige, objektivt sett synde, begå intellektuelle feil, være selvsentrerte – og det som verre er. Ens hengivenhet for Kirken må ikke bli et hinder for å kritisere slike forhold.

Akademisk kritikk

Akademisk kritikk kan sorteres i tre kategorier: kritikk av en rådende praksis i Kirken, kritikk av Vatikanets eller lokale geistliges politiske standpunkt og kritikk av Magisteriets dokumenter.

Som eksempel på den første kategorien kan nevnes «kirkeskattsaken» i Tyskland, der katolikker som nekter å betale kirkeskatt, ikke kan motta kirkelige «tjenester», som for eksempel barnedåp eller begravelse. Man kan argumentere for at en slik praksis som knytter kommersielle kriterier til tilgangen på sakramentene, overhodet ikke er konsistent med det teologiske prinsippet om at sakramentene er åpne for alle som er døpt og forblir i nådens stand. I dette tilfelle kan altså logikken bak praksisen sies å være inkonsistent med noen av prinsippene innen dogmatikken og fundamentalteologien. Kritikk av en slik art rettes vanligvis mot en praksis som har opp-

stått i et begrenset geografisk område og kan forklares ved spesielle eller ekstraordinære forhold i denne regionen. Praksisen har i slike tilfeller ofte en kristen begrunnelse i utgangspunktet, men endrede sosiale forhold eller endringer ved selve praksisen har ført til en slags

antikristen mutasjon som fordrer kritikk og avskaffelse av praksisen.

Kategori to gjelder vurderinger av politisk karakter og gjelder saker som angår Vatikanets statssekretariat eller den lokale biskop. Under den kalde krigen, for eksempel, sto Vatikanet for en «østpolitikk», i relasjon med kommunistledere i Sentral- og Øst-Europa. Mange antikommunistiske katolikker fikk merke at de ble «utlevert» av Vatikanets diplomater som følge av forhandlingene med kommunistlederne. På samme måte er det

i dag mange europeiske katolikker som har et annet syn enn pave Frans når det gjelder muslimsk innvandring.

Det er ingenting, verken ved trossannhetene, Skriften eller Tradisjonen, som tilsier at katolikker må være enige i kirkeledernes politiske standpunkter i slike tilfeller, og det er heller ingen grunn til å påstå at disse alltid er konsistente med Kirkens grunnleggende troslære. Man kan være en god katolikk og samtidig mene at den argentinske diktatoren Juan Peron var en uberegnelig og hensynsløs bedrager med opptil flere personlighetsforstyrrelser.

Det er imidlertid den tredje kategorien av kritikk man oftest møter hos akademiske katolikker, nemlig kritikk av Magisteriets lære. Og her er det mer komplekst å avgjøre hvilke prinsipper kritikken skal følge. Men det viktigste spørsmålet må være: Ønsker jeg å kritisere selve grunnlaget dokumentet har i Skriften og/eller Tradisjonen, eller vil

jeg ganske enkelt argumentere for at dokumentet er for dårlig – at det ikke er grundig nok eller at begrepene og forslagene er uklare, eller at det bare tar for seg én side av saken og at det derfor må avklares og utvikles

ytterligere? La meg gi et konkret eksempel. I min doktoravhandling sa jeg meg enig med Joseph Ratzinger og Walter Kasper i at konsildokumentet *Gaudium et spes* var for dårlig utformet, spesielt dette at den første generelle teistiske delen ikke var godt nok integrert med den senere eksplisitt trinitariske delen. Misforholdet mellom de to delene førte til at viktige kritiske momenter innen fundamentalteologien ble dekket over; særlig gjaldt dette ulike måter å se på forholdet mellom tro og fornuft, nåde og natur. Doktoravhandlingen ble en øvelse i å forklare hvordan man kunne komme til helt motsatte tolkninger av *Gaudium et spes*, alt ettersom



Slik han ser det, er ikke Kirken lik en kjøpmann som må endre utstillingsvinduet hver gang det kommer nye moter. Nei, Kristus ba disiplene om å være våkne for tegnet i *deres* tid, for tegnet var Kristus selv, og han er «tegnet» for alle tider fra hans første komme og til han kommer igjen i herlighet.

hvilke grunnleggende valg man tok innen fundamentalteologien – noe som ikke kom eksplisitt fram i selve dokumentet. Avhandlingen understreket også fordelene ved en spesifikk trinitarisk teologisk antropologi framfor en mer teistisk farget antropologi. Hadde den argumentert motsatt og tonet ned betydningen av Den hellige treenighet, kunne man kanskje ha sagt at den tenderte mot å ikke respektere betydningen av det som er gitt i åpenbaringen. Men slik den sto, bekreftet avhandlingen åpenbaringsens betydning.

Nå er det imidlertid slik at dagens kritikk av kirkelig praksis og lære snarere underkommuniserer åpenbaringsens betydning. En ikke utypisk måte å kritisere på er å starte med å si at Kristus formante disiplene sine til å «tolke tidens tegn». Så følger man opp med å peke på ulike sosiale bevegelser som imøtekommer dagens tidsånd, og viser til at visse deler av Kirkens praksis ikke er

i overensstemmelse med dagens sosiale behov og strømninger. Argumentene går dermed ut på at Kirken bør endre noe ved sin lære eller praksis, slik at de stemmer bedre overens med normene til aktuelle sosiale aktører. Splittelsen i Kirken mellom liberale

og ikke-liberale teologer bunner ofte i et slikt grunnleggende syn på hvordan man skal forstå Kristi formaning. Men ifølge Joseph Ratzinger var ikke Kristus slik at han formante disiplene sine til å bli sosiologeksperter som sørger for at Kirken fornyer sin lære og praksis i takt med skiftende ideer i samfunnet eller hos sosiale aktører. Slik han ser det, er ikke Kirken lik en kjøpmann som må endre utstillingsvinduet hver gang det kommer nye moter. Nei, Kristus ba disiplene om å være våkne for tegnet i *deres* tid, for tegnet var Kristus selv, og han er «tegnet» for alle tider fra sitt første komme og til han kommer igjen i herlighet. Kristus manet med andre ord disiplene

til å forstå at de ikke lenger levde etter den gamle tidsordenen, men i inkarnasjonens tidsalder, med de frukter som følger av den. Som Thomas Aquinas uttrykte det: «Vike skal de gamle ofre for det nye testament.» Av slike grunner var både pave Johannes Paul II og pave Benedikt XVI opptatt av at dokumentene fra Annet vatikankonsil skulle tolkes med en kristosentrisk aksent, i kontrast til en mer sosiologisk og sekulær tilnærming.

Bedriftskulturmanien

Om jeg skulle nevne én ting ved dagens kirkelige praksis som jeg personlig er svært kritisk til, må det være at kirkelige organisasjoner i stigende grad styres som bedrifter. Det innebærer, for å bruke sosiologiske begreper, at karismatisk autoritet er erstattet med rasjonell-byråkratisk autoritet. Det betyr at bispedømmene gjøres om til foretak, der legitim bispeautoritet delegeres til bedriftsøkonomer som forveksler evangelisering og sjelers frelse med strategiplaner og nøkkelindikatorer. Ekte katolsk pastoral tjeneste, utdanning, formasjon og evangelisering kan bare finne sted der et personlig møte med Kristus formidles fra en troende katolikk til en annen, enten det er til en som har tro, men trenger Kirkens moderlige omsorg, eller det er til noen som er ferske på sin trosvandring. Mennesker kan bare møte Kristi kjærlighet gjennom et personlig møte med kristne som kan opptre med en integritet som favner både intellekt, vilje og hjertet.

Når kirkelige instanser drives som bedrifter, legges det hindringer i veien for de gode personlige relasjonene. Det skjer fordi «risikostyringsteorier» vil betrakte personlige møter som et faremoment, med økt risiko for søksmål og rettssaker. Derfor gjør man det man kan for å minimere mulighetene for at enkeltpersoner står ansvar-

lig for «leveranse» av tjenester. Tjenester må depersonaliseres og beslutninger legges til komiteer, slik at ingen kan etterforske eller stille spørsmålstegn ved den enkeltes synspunkter og dømmekraft. Dermed kan ingen enkeltpersoner stå til ansvar for verken praksis, politikk eller programmer. I et slikt system er ansvar så diffust at det ikke gis mulighet til å utføre ekte lederskap, ekte heroisme og ekte karismatisk førerskap. Inkarnasjonens nåde slipper ikke til, og Den Hellige Ånd får ikke pusterom.

På min ønskeliste over viktige reformer i Kirken står dette med å få flere kvinner inn i besluttsende organer langt fra øverst. Da er det langt viktigere å begrense bedriftskulturmanien. Jeg kjenner mange kvinner som har kjempet for å kunne bidra med noe av verdi til Kirkens liv og fellesskap, og som har blitt motarbeidet, mobbet og vært gjenstand for mannssjåvinistisk oppførsel, ikke fra biskopen selv, men fra hans rådgivere innen admi-

nistrasjon og ledelse. Problemet er at kvinner har en tendens til å utøve det den hellige Johannes Paul II kalte «feminin intelligens». Med det siktet han til at kvinner ofte har en spesiell antenne for å opp-

fatte andre menneskers *personlige* behov. Dette er det imidlertid ikke plass for i en bedriftskultur.

Frafallet innen kvinnelige ordener har vært en katastrofe for Kirken etter konsilet. De kvinnelige ordensfolkene som ledet sykehus og pleiehjem uten en eneste grad i bedriftsledelse, evnet i vanskelige perioder å holde troen oppe hos generasjoner og var for mange Kirkens barmhjertige ansikt utad. Det fortelles om en slik priorinne som ble kjent for å få ektemenn til å ta med kona ut på en god middag før de skulle hente hjem sitt nyfødte barn fra sykehuset. Den kloke nonnen visste at nyfødte barn betyr utallige søvnløse netter og at de nybakte foreldrene ville ha godt av å se tilbake på et fint minne under de lange våkenettene. Hun organiserte det slik at babyen fikk



... bispedømmene gjøres om til foretak, der legitim bispeautoritet delegeres til bedriftsøkonomer som forveksler evangelisering og sjelers frelse med strategiplaner og nøkkelindikatorer.

være på sykehuset mens paret fikk sin spesielle middag før de tok babyen med seg hjem. Dette er et eksempel på hva Johannes Paul II mente med «feminin intelligens». Bedriftsledere med en akademisk grad i risikostyring ville bare ha betraktet en slik praksis som tåpelig.

Alfahannbiskoper

Ikke bare er det et behov for mindre bedriftsideologi i Kirken; det trengs også flere biskoper i kategorien «alfahanner». Med det mener jeg en person som er rede til å lede og ta personlig ansvar for det som skjer eller ikke skjer under hans tilsyn. En av mine favorittteksempler på en alfahannbiskop er den salige Clemens-August von Galen, den såkalte «løven av Münster». En britisk offiser karakteriserte ham også som en «årgangsfen aristokrat» som var en uunnværlig samarbeidspartner om man ville oppnå noe under etterkrigstidens kaos i Tyskland. Ikke nok med at Von Galen sto opp mot Gestapo – Gestapo *fryktet* ham. Når man drøfter slike ting som kirkelige reformer, etterlyser jeg heller von Galen-typer, mer sånn «ikke komme her»-typer, enn risikouvillige administratortyper. Vi trenger biskoper som er mer redd for Guds reaksjon på det de beslutter, enn for hva bedriftsrådgivere med økonomiske interesser skulle mene.



SE GL Vi trenger biskoper som er mer redd for Guds reaksjon på det de beslutter, enn for hva bedriftsrådgivere med økonomiske interesser skulle mene.

En selvrefererende kirke

Dagens kirke er i sine mørkeste øyeblikk ikke først og fremst en hore, men snarere likegyldig, feig, uansvarlig og grådig. Pave Frans snakker om problemet med en «selvrefererende» kirke. Det er hans uttrykk for å beskrive en grådig kirke som styres av bedriftsledere som bare bryr seg om penger. Kirken har vist seg likegyldig og uansvarlig i sin manglende evne til å beskytte uskyldige mennesker.

dige mot de seksuelt perverse. Hun har sviktet i å forsvare troen mot bølge etter bølge av intellektuelle angrep fordi «ideer ikke er viktig» eller «intellektuelt arbeid koster penger». Dette er både feigt og tragisk kortsiktig.

Uansett (som tilfellet var med Dorothy Day) kan ikke en gjeng med feige eller korrupte eller ganske «vanlige» kirkeledere gjøre noe som helst for å redusere min tro på at Kirken er min mor, at hun er Kristi brud, og at hun, som Chesterston sa, er det eneste som står mellom oss og uverdigheten ved å være barn av vår tid. Det kommer sannsynligvis av at troens gave ble skjenket meg av hellige nonner som verken var feige, grådige, dumme, selv-sentrerte eller udannede. Til gjengjeld er det min plikt å verne og forsvare den samme troen og gi den videre, som best jeg kan, til mennesker som nå er så unge at de ikke har noen erfaring med et katolsk sykehus drevet av hellige nonner, for ikke å snakke om priorinner som

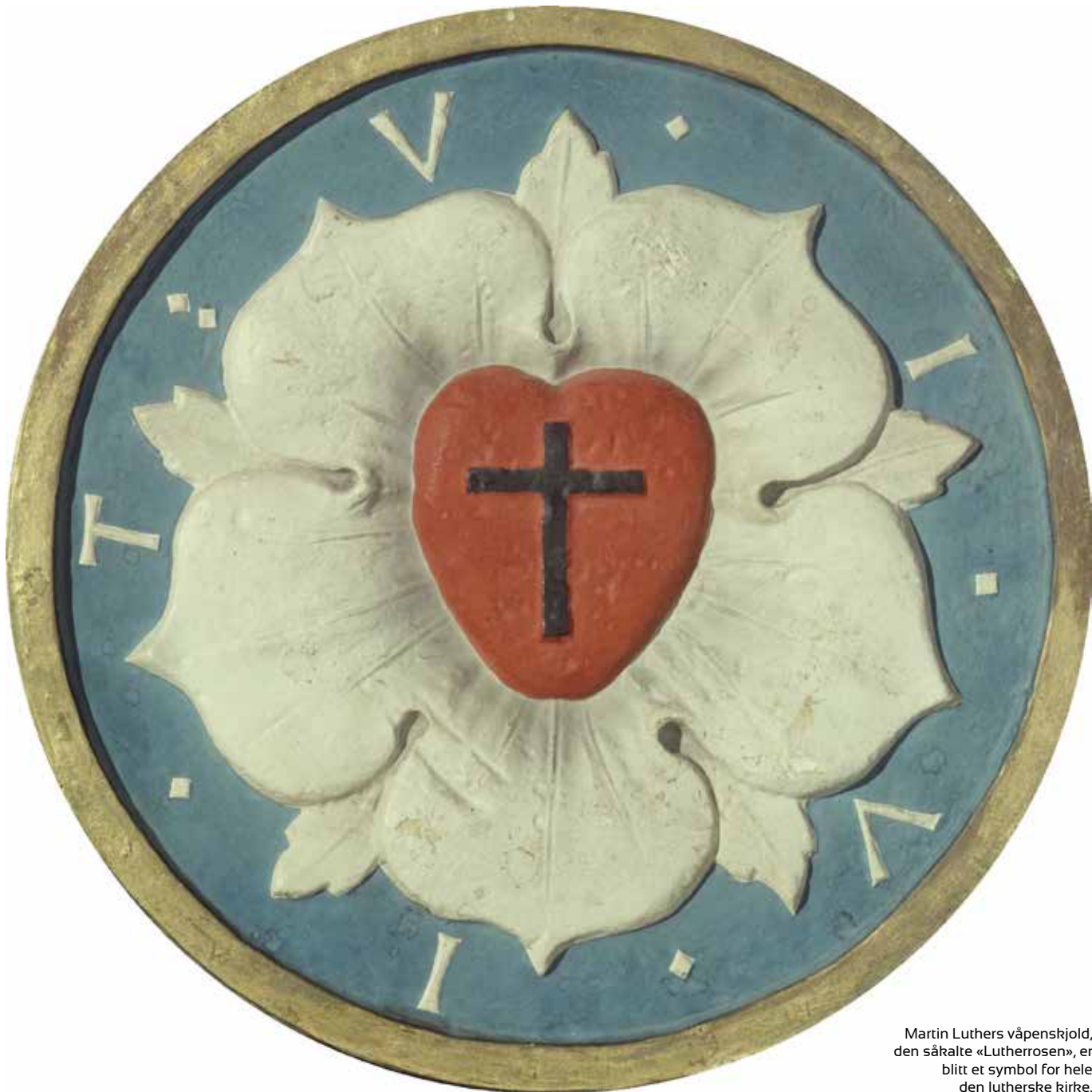
passer babyer så foreldrene kan unne seg en kveld med skikkelig kvalitetstid sammen.

På en eller annen måte må vi gjenvinne den personlige dimensjonen

ved kirkelig tjeneste, vi må bekrefte ekte karismatisk autoritet og beskytte Kristi brud fra å bli gjort om til enda et multinasjonalt bedriftsforetak.

Tracey Rowland er dekan ved The John Paul II Institute i Melbourne, Australia, og forfatter av to bøker om Benedikt XVI's teologi: *Ratzinger's Faith: The Theology of Benedict XVI* (Oxford University Press, 2008) og *Benedict XVI: A Guide for the Perplexed* (London: T & T Clark, 2010). Medlem av den internasjonale teologiskommisjonen siden 2014.

Oversatt for SEGL av Ingvild Røsok



Martin Luthers våpenskjold, den såkalte «Lutherrosen», er blitt et symbol for hele den lutherske kirke.

Fra barmhjertighetens år til reformasjonens år

Når dette leses, har Norden nylig hatt besøk av pave Frans. Om programmet gikk som planlagt, møtte paven ledelsen i Det lutherske verdensforbund i Lund og deltok i en luthersk-katolsk gudstjenestelig feiring i Lund domkirke. Det skjedde på reformasjonsdagen den 31. oktober, ved oppstarten av 500-årsmarkeringen av reformasjonen og noen uker før Den katolske kirke avrunder sin feiring av barmhjertighetens jubelår.

STE Når barmhjertighetens jubelår i Den katolske kirke slik går over i året for vår markering av de 500 år siden reformasjonen startet med Luthers 95 teser i Wittenberg i 1517, kan det være grunn til å spørre: Hvordan vil denne nærhet i tid mellom barmhjertighetens år og reformasjonens år og pavens besøk i Lund videreføre og utdype samtalen og fellesskapet mellom katolikker og lutheranere på veien mot enhet? Hva mer er: Kan fokus på Guds barmhjertighet bidra til å fornye kjernen i vår felles tro og praksis under reformasjonsmarkeringen?

Med bullen *Misericordiae vultus*¹ – «Barmhjertighetens ansikt» – kunngjorde pave Frans i april 2015 et ekstraordinært jubelår, fra desember 2015 til november 2016. I år kom også pavens bok *Guds navn er barmhjertighet*². Begge dokumenter gir grunn til refleksjon over det vi har felles og det som skiller, men ikke minst det som binder oss sammen i tro og praksis.

I dette bidraget vil jeg forsøke å se disse to dokumentene i lys av katolsk-lutherske relasjoner og vår forstå-

ende reformasjonsmarkering. Fokus vil være forståelsen av Guds barmhjertighet og nåde i våre tradisjoner, der nest skriftemålet og pavens visjon for kirken. Før dette oppsummeres vil jeg også kort berøre jubelårets særskilte praksiser. Men jeg begynner med noen enkle språklige observasjoner.

Barmhjertighet og nåde

I luthersk tradisjon er vårt fokus Guds *nåde* til oss i Jesus Kristus og *rettferdiggjørelse* ved nåde og tro alene. For paven er Guds *barmhjertighet* Skriftens nøkkelord, med ord som kjærlighet og nåde som utfyllende begreper. Innebærer bruken av disse begrepene en teologisk forskjell, eller rommer de samme evangeliske substans?

Den hellige skrift benytter ordene *barmhjertighet* og *nåde* side om side, nærmest som synonymymer. I 2 Mos 34,6 omtaler Herren seg selv som «en barmhjertig og nådig Gud, langmodig og rik på miskunn og sannhet»³. I den

bibelske litteratur finner vi også parallellord som «godhet» og «kjærlighet». Dernest kommer at hebraisk og arameisk, som var Jesu språklige kontekst, på dette feltet er rikere enn gresk. De har flere ord for samme sak, men de forskjellige ord kan ha sine nyanser.

For vanlige bibellesere er situasjonen enda mer komplisert, siden gjengivelsen av de enkelte ordene ikke er konkordant i våre oversettelser, men varierer. I norske oversettelser er det hebraiske *chæsæd* gjengitt med både nåde og miskunn, godhet og barmhjertighet, og *rachamim* med barmhjertighet, miskunn og kjærlighet. Når vi i gudstjenesten synger det greske *Kyrie eleison*, gjentar vi umiddelbart: «Herre, miskunne deg!» I vår nye oversettelse er det samme ropet fra den blinde tiggeren ved Jeriko: «Ha barmhjertighet med meg!»⁴

Nå har 'barmhjertighet' og 'nåde' i bibelsk språkbruk noen nyanser. 'Nåde' (*chæsæd*) er særlig den paktstroskap Gud viser sitt folk og folkeslagene i frelsens historie. Ordene for 'barmhjertig' og 'barmhjertighet' (*rachum* og *rachamim*) er avledet av ordet for 'morsliv' eller 'livmor' (*ræchæm*) og har en mer allmenn referanse til Guds moderlige omsorg for sine barn.

Med disse observasjoner er det grunn til å være tilbakeholdende med å lese teologisk divergens inn i den katolske og lutherske språkbruk. I *Felleserklæringen om Rettferdiggjørelseslæren* fra 1997⁵ heter det at vi sammen bekjenner «Ene og alene av nåde og ved troen på Kristi frelsesverk og ikke på grunn av noen fortjeneste i oss selv blir vi godtatt av Gud og mottar Den Hellige Ånd som fornyer hjertene, kaller og setter oss i stand til å gjøre gode gjerninger»⁶. Felleserklæringen presiserer samtidig at det er forskjeller i aksent:

Når de [lutheranere] understreker at Guds nåde er tilgivende kjærlighet, fornekter de

ikke med det nådens livsfornyende kraft. Snarere er hensikten å gi uttrykk for at rettferdiggjørelsen forblir uavhengig av menneskelig medvirkning og heller ikke avhenger av nådens livsfornyende virkning hos mennesker.

Når katolikker understreker at den troende ved å motta nåden også mottar en fornyelse av sitt indre liv, ønsker de å fastholde at Guds tilgivende nåde alltid bringer med seg nytt liv, som i Den Hellige Ånd blir virksom i aktiv kjærlighet. Men de fornekter ikke dermed at nådens gave i rettferdiggjørelsen forblir uavhengig av menneskelig medvirkning.⁷

I rapporten fra den luthersk-katolske kommisjonen om felles markering av reformasjonen i 2017, *Fra konflikt til fellesskap*⁸, utfoldes denne konvergens videre med en gjennomgang av grunntemaer i Luthers teologi. Rapporten har også en gjennomgang av teologihistorien etter reformasjonen og avdekker en sterkere grad av felles tro og bekjennelse enn vi ofte har tatt for gitt. Her nøyer jeg meg med å referere til den tydeligere konsensus i forståelsen av Guds nåde og rettferdiggjørelsen, og vender meg til pavens brev og bok.

Guds barmhjertighet og nåden alene

Verken pavens bok eller brev går inn på de lærespørsmål katolikker og lutheranere har drøftet de siste tiår. Men i gjennomgang av boken og brevet finner jeg at paven i det store og hele bruker ordet 'barmhjertighet' slik vi benytter ordet 'nåde', samtidig som 'nåde' og 'kjærlighet' opptrer som utfyllende begrep. Ja, på mange måter re-



'Nåde' er et ord og et begrep vi som lutheranere ikke kan oppgi. Samtidig er ordet 'barmhjertig' mer gjennomsiiktig og allment forståelig.

presenterer boken en forfriskende fornyelse av det vi uttrykker med «nåden alene» – ikke primært i dogmatisk henseende, men som pastoral visdom og visjon.

Med eksempler fra evangeliene understreker både brevet og boken at *Guds barmhjertighet og tilgivelse* er to sider av samme sak. «Barmhjertighet er Gud som omfavner, Gud som ofrer seg selv, som tar imot, som bøyer seg og tilgir.»⁹ I bullen heter det: «When faced with the gravity of sin, God responds with the fullness of mercy. Mercy will always be greater than sin, and no one can place limits on the love of God who is ever ready to forgive»¹⁰. Pavens bok er imidlertid fyldigere og mer konkret enn bullen i sin omtale av *syndens realitet*. Direkte og uten omsvøp taler paven om synd, om syndens makt og konsekvenser i våre liv. Stadig peker han på tilgivelsen som Guds fremste ønske for oss, og på Guds barmhjertighet som vårt nye livsrom, som troens og livets kilde.

Nå har katolikker og lutheranere vært preget av forskjeller i uttrykksmåte og aksent når det gjelder rettferdiggjørelse og synd (*simul justus et peccator*). Den lutherske tra-

disjon betoner at den rettferdiggjorte i lys av loven er og blir en synder (identitet). Den katolske tradisjon taler derimot om en tilbøyelighet (*concupiscentia*) som ikke er synd i egentlig forstand, men kommer av synd og fører til at den rettferdiggjorte også synder (handling)¹¹. Det som her overrasker, er hvordan paven i sin bok uten omsvøp og direkte har fokus på syndens realitet i våre liv og formidler Guds barmhjertighet og nåde. Han bryter ikke med katolsk lære, men utvider rommet med sin tale om vår synd og Guds større barmhjertighet på en måte som lutheranere kan kjenne seg igjen i.

I boken berører paven også spørsmålet om det kan finnes motsetning mellom *kirkens lære og barmhjertighet*? Han sier: Man kan nok «gjøre seg teologiske refleksjoner over begrepene 'doktrine' og 'barmhjertighet', men uten



Om vi skal peke på én *praksis* som kan fornyes i reformasjonsåret, tenker jeg nettopp på skriftemålet, både det offentlige og det private.

å glemme at barmhjertigheten er en del av doktrinen. Men jeg vil heller si: Barmhjertigheten er virkelig, den er sann.» Han henviser til Jesu møte med kvinnen som var grepet i ekteskapsbrudd: «Det vi vet, er at hun ble tilgitt. Vi vet at Jesus sier at man skal tilgi sytti ganger sju. Det viktigste er at man hele tiden vender tilbake til barmhjertighetens og nådens utspring».¹²

Med dette blikk på Guds barmhjertighet og rettferdighet berører ikke pavens bok direkte spørsmålet om frelsen i Kristus som *rettferdiggjørelse*. I bullen er det derimot med: «Paul's understanding of justice changes radically ... Salvation comes through faith in Jesus Christ, who in his death and resurrection brings salvation together with a mercy that justifies. God's justice now becomes the liberating force for those oppressed by slavery to sin and its consequences. God's justice is his mercy.»¹³

Det er på denne bakgrunn jeg ser pavens bok og brev

som et incitament til den felles markering av de 500 år siden reformasjonen og som en impuls til vårt fokus på *nåden alene*. Trenger vi en språklig og pastoral fornyelse i for-

midlingen av Guds nåde og *barmhjertighet*? Verken 'nåde' eller 'barmhjertighet' er en del av vårt dagligspråk. 'Nåde' er et ord og et begrep vi som lutheranere ikke kan oppgi. Samtidig er ordet 'barmhjertig' mer gjennomslut- tig og allment forståelig. Det skal jeg komme tilbake til.

Men her dreier det seg ikke bare om språk og terminologi. Pavens kritiske blikk på samtidskulturen og hans frimodige tale om syndens makt i våre liv er en invitt til en tydelig evangelisk forkynnelse i vår tid. Kontrasten «vår synd – Guds større barmhjertighet» handler om at nådens lys stadig skal bryte inn i våre liv og overvinne syndens mørke hos oss, både i våre individuelle liv, i våre fellesskap og samfunn. Burde ikke en slik fornyelse som setter ord på syndens realitet og formidler Guds større

barmhjertighet, nettopp være et mål i reformasjonsåret 2017?

Barmhjertighet og nåde – i skriftemålet

Med pavens fokus på Guds barmhjertighet som stadig og ny tilgivende kjærlighet, blir også skriftemålet et gjennomgangstema i hans bok. På spørsmål om hvorfor vi bør skrifte, henviser han til Jesu ord om «nøkkelmakten»¹⁴ og betoner at vi trenger skriftemålet fordi vi er sosiale vesener. Tilgivelsen har et sosialt aspekt, siden vi rammer våre medmennesker med våre synder.

Dersom du ikke er i stand til å snakke om dine feiltrinn med din bror, kan du være sikker på at du heller ikke er i stand til å snakke om dem med Gud, og dermed ender du opp med å bekjenne dine synder foran speilet, til deg selv ... [I skriftemålet står man] overfor virkeligheten idet man ser på et annet menneske og ikke på sitt eget speilbilde.¹⁵

Skriftemålet er Guds gave og «barmhjertighetens medisiner». Med jordnære eksempler poengterer paven at prestens oppgave er «å lete etter hvert minste lille lysglimt» som kan lede mennesker inn i nådens rom, til livets fornyelse. Det ligger et stykke dom i syndsbekjennelsen, men Guds barmhjertighet er større, og paven siterer Ambrosius:

Der hvor det handler om å utvide nåden, der er Kristus til stede; når det dreier seg om å utøve straff og være streng, da er det bare prestskapet som er til stede, men Kristus er der ikke.¹⁶

I dette sitatet fra Ambrosius leser jeg et oppgjør med en streng skriftemålspraksis og et uttrykk for en *pastoral praksis* som skal være åpen og raus. Prestene skal være

hyrder, og ikke skriftlærde slik disse «er vant til at alt skal passe inn i deres mentale skjemaer og renhetsnormer, i stedet for å la seg overraske av virkeligheten, av en større kjærlighet og målestokk.»¹⁷

Fortellingene om den gode hyrde stiller oss overfor to ulike måter å tenke på:

På den ene siden, frykten for å miste de rettferdige, de frelste, sauene som allerede befinner seg i sikkerhet i innhegningen. På den andre siden, ønsket om å frelse synderne, de fortapte, de som befinner seg utenfor innhegningen. Her har vi tankegangen til de skriftlærde stilt opp mot Guds tankegang, han som tar imot, omfavner, ... og gjenløser min synd, som forandrer fordømmelse til frelse.¹⁸

Den katolske kirkes katekisme omtaler skriftemålet som botens, forsoningens og omvendelsens sakrament. Luthersk tradisjon regner ikke skriftemålet som sakrament, men Luther har det med i sin lille og store katekisme. Felles for de to tradisjoner er skriftemålets kjerne: at man bekjenner sine synder og mottar absolusjon i tillit til at syndene er tilgitt av Gud selv. Forskjellen ligger igjen i variasjon i uttryksmåter og kirkelig tilretteleggelse og praksis.

Katolsk tradisjon beskriver stegene i skriftemålsprosessen: fra samvittighetsransakelse og anger til bekjennelse og dernest botsøvelser som skal gjøre godt igjen den skade synden har forårsaket. Luther regner også med selvransakelse og anger i bekjennelsen, men i stedet for botsøvelser skal skriftefaren «trøste de anfedte og bedrøvede ... med flere skriftord, og å tilskynde til tro»¹⁹. Luther protesterer mot tvang til skrifte, men fremhever «hvor fortreffelig, kostbart og trøsterikt det er med skriftemålet, og vi formaner til at man ikke forakter denne dyre gave i betraktning av vår store nød»²⁰.

Med unntak av skriftemål i gudstjenestene på bots- og bededag og mer regelmessig i menigheter i læsta-

dianske omgivelser, har imidlertid skriftemålet i nyere tid hatt heller trange kår i Den norske kirke.²¹ Men noen steder har de igjen tatt det i bruk, og vi har gjort noen erfaringer som forteller om den frigjørende kraft skriftemålet er både i enkeltmenneskers liv og i det større fellesskap. Ja, i *Gudstjenesteboken* fra 1996 heter det: «Prester og andre veiledere i kirken bør i forkynnelse og undervisning gi nødvendig informasjon om skriftemålet og tilskynde til en fast og ordnet bruk av det.»²²

Derfor spør jeg også her: Kan pavens visjon av skriftemålet som Guds gave og «barmhjertighetens medisin», bli en impuls til å fornye skriftemålet i Den norske kirke i vår markering av reformasjonsarven neste år? Om vi skal peke på én *praksis* som kan fornyes i reformasjonsåret, tenker jeg nettopp på skriftemålet, både det offentlige og det private. Ja, kan skriftemålet også bidra til en fornyelse som tydeligere setter ord på syndens makt i våre liv og formidler Guds større barmhjertighet?²³ Jeg tenker at det også kan være et tema for en økumenisk og pastoral samtale, ikke minst mellom lutheranere og katolikker.

Nådens kirke – en barmhjertig kirke

Både pavens brev og bok retter et kritisk blikk på *samtidens kultur*. En barmhjertig livspraksis synes å smuldre i våre samfunn, barmhjertighet som tema synes glemt, ja, ordet 'barmhjertighet' er mange steder i ferd med å forsvinne fra dagligspråket. Han spør om de vitenskapelige og teknologiske fremskritt har medført et overmott som gir lite rom for barmhjertighet?²⁴

Paven taler derfor om *vår tids behov for barmhjertighet*: «Det er en såret menneskehet, en menneskehet som er blitt påført dype sår. Den vet ikke hvordan disse sårene skal helbredes, eller tror rett og slett ikke at det er mulig å helbrede dem.»²⁵ Da peker han ikke bare på sosiale sykdommer, fattigdom og slaveri, men på den likegyldighet som sårer mange og tar lidelsen for gitt.

På denne bakgrunn formidler pave Frans sin visjon av *kirken som et feltsykehus*:

Feltsykehuset kjennetegnes ved at det dukker opp der hvor kampen står ... Det er en mobil innretning, en førstehjelpsstasjon, et akutt-mottak, som skal hindre at soldatene dør ... og forbarme seg over de mange «sårede» som har behov for at noen lytter til dem, forstår dem, og som trenger tilgivelse og kjærlighet.²⁶

Jesu ord til kirken og de troende er å være barmhjertig og vise barmhjertighet, slik Faderen er barmhjertig.²⁷ I et kort siste kapittel i boken oppfordrer derfor paven de troende dette året til å gjenoppdage barmhjertighetens gjerninger, både de legemlige og de åndelige: bl.a. å gi mat til sultne, velkomst til fremmede, se til syke og fanger; og samtidig å gi råd til tvilende, undervise uvitende, trøste sorgende og tilgi dem som har gjort oss ondt.

Så overrasker det ikke at paven uttrykker et særskilt engasjement for fattige og lidende: «We look forward to the experience of opening our hearts to those living on the outermost fringes of society: fringes which modern society itself creates.»²⁸ Han vil at jubelåret skal gjen speile Jesu ord om nådens år i synagogen i Nasaret og Jesajas ord om den rette faste – med frihet for undertrykte, brød til sultne og livsrom for fattige²⁹. Han tar også oppgjør med korrupsjon og kaller til omvendelse «men and women belonging to criminal organizations of any kind. For their own good, I beg them to change their lives»³⁰.

Med denne samtidsanalyse og visjon for kirkens liv og gjerning er det naturlig å spørre: Hvordan vil vi tale om kirken og være kirke når vi markerer reformasjonens 500 år? I reformasjonens kjølvann vokste lutherske folkekirker frem i det sentrale og nordlige Europa. Begrepet 'folkekirke' benyttes stadig som en beskrivelse av Den norske kirke, nå også med referanse til Grunnlovens nye formulering i § 16. Kan denne språkbruk også romme visjonen av *kirken som et feltsykehus*? Hva innebærer refor-

masjonens gjenoppdagelse av evangeliet for vår tale om kirken og det å være kirke?

Det kunne innvendes mot pavens visjon og billedbruk at den er snever. Hva med fellesskapet av de døpte, hva med gudstjenestefeiring og kirkens samfunnsopdrag forøvrig, for å nevne noe? Jeg vil si: Den er det motsatte av snever. Paven skriver om feltsykehuset og kirken som «en mobil innretning». Det nye testamente beskriver kirken som «et folk på vandring», satt i bevegelse av Guds nåde og underveis med barmhjertighetens gjerninger. Ja, feltsykehuset er også et eminent bilde på det fellesskap som samles til gudstjeneste og bekjenner sitt behov for Guds barmhjertighet og nåde.

Guds *nåde* har en tydelig plass i luthersk tradisjon og en særskilt pregnans. Guds tilgivende, oppreisende og nyskapende gjerning er ene og alene hans verk i Jesus Kristus ved Den Hellige Ånd. Det er der det alltid begynner. Guds 'barmhjertighet', som er pavens nøkkelord, handler om det samme, men har samtidig en videre horisont i forhold til kirkens kall om å leve ut og vise barmhjertighet, både i forhold til medmennesker og skaperverk. Ordet 'barmhjertig' er mer gjennomsiktig og dynamisk med tanke på sammenhengen mellom Guds nåde som tilgivelse og livsfornyende kraft, mellom Guds barmhjertighet og den barmhjertighet Jesus kaller oss til å leve ut.

Med pavens fokus på Guds barmhjertighet som impuls, og med tanke på reformasjonens betoning av nåden alene, burde vi ikke da legge mer vekt på det organiske element i kirkens identitet og liv? Å være kirke er å være et fellesskap av mennesker som lever av Guds nåde, og som stadig er underveis og gir barmhjertigheten rom og kropp i vår tid.



Med sin visjon om kirken som et feltsykehus og kallet til å leve ut Guds barmhjertighet, utfordrer paven oss også til å tenke nytt om det å være kirke – med utgangspunkt i reformasjonens gjenoppdagelse av evangeliet i møte vår tids behov for nåde og barmhjertighet.

Jubelårets særskilte praksiser

Før jeg avrunder, tar jeg med to særskilte praksiser i det katolske jubelåret: *valfart til De hellige dører* som åpnes dette året, og *jubelårsavlat* (avlat = ettergivelse/*indulgence*). I pavens bulle er disse praksiser beskrevet, men ikke i pavens bok.

Den katolske kirke markerer jubelåret ved at Den hellige dør åpnes i de pavelige basilikaene i Roma, i domkirker og andre kirker i bispedømmene, og de troende oppfordres til å *valfarte* til disse kirker og gå gjennom *Den hellige dør*. Denne tradisjonen kan vel sees på som et pedagogisk grep, som en symbolhandling i tråd med et rikere katolsk kroppsspråk: «May pilgrimage be an impetus to conversion: by crossing the threshold of the Holy Door, we will find the strength to embrace God's mercy and dedicate ourselves to being merciful with others as the Father has been with us.»³¹

Ved denne valfart får de troende samtidig *avlat*: «A Jubilee also entails the granting of indulgences.» Det som overrasker, er ikke bare hvor kort avlaten omtales, men hvordan den beskrives. I *Den katolske kirkes katekisme* sies det at avlat er «Guds ettergivelse av fortjente timelige straffer for synder hvor skylden allerede er slettet ut»³². I pavens bulle heter det:

God ... never tires of forgiving in ways that are continually new and surprising. Nevertheless, all of us know well the experience of sin. We know that we are called to perfection (cf. Mt 5:48), yet we feel the heavy burden of sin. Though we feel the transforming power of grace, we also feel the effects of sin typical of our fallen state. Despite being forgiven, the conflicting consequences of our sins remain. In the Sacrament of Reconciliation, God forgives our

*sins ...; and yet sin leaves a negative effect on the way we think and act. But the mercy of God is stronger even than this. It becomes indulgence on the part of the Father who, through the Bride of Christ, his Church, reaches the pardoned sinner and frees him from every residue left by the consequences of sin, enabling him to act with charity, to grow in love rather than to fall back into sin.*³³

Denne parallelle opplisting av *simul justus et peccator* («samtidig rettferdig og synder») nærmer seg på bemerkelsesverdig vis en klassisk luthersk forståelse. Sitatet er samtidig et pregnante utsagn når det gjelder den katolske aksent i forhold til luthersk forståelse av nådens tilgivende, ettergivende og livsfornyende kraft. I vår tradisjon bruker vi ordene 'tilgi' og 'ettergi' om en annen, mens paven bulle skiller mellom Guds tilgivelse av synd og hans ettergivelse (*indulgence*, avlat), som frir den tilgitte synder fra syndens konsekvenser.

Dermed er jeg tilbake der jeg begynte, til Luthers teser som ble starten på reformasjonen: «En avhandling til fastleggelse av hva avlaten innebærer.»³⁴ Når vi i dag leser tesene, skjønner vi at både Luthers kraftfulle språk og innholdet vakte reaksjoner. Dels angriper han paven, dels gjør han krav på å tale «i overensstemmelse med pavens ånd og hensikt». Dels retter han flengende kritikk mot avlatens plass i fromhetslivet, dels setter han avlaten inn i et evangelisk perspektiv: «det høyhellige evangelium om Guds herlighet og nåde».³⁵

Etter konsilet i Trent (1543–1563) gjorde Den katolske kirke slutt på avlatshandelen som Luther protesterte mot. Min enkle observasjon her gjelder enda en konvergens – mellom noe av det Luther har på hjertet i sine teser, og det paven setter ord på i sin bok. Til slutt i boken spør journalisten hva en troende bør gjøre i barmhjertighetens år? Pave Frans svarer: «Han eller hun burde åpne seg for Guds barmhjertighet, åpne sitt sinn og sitt hjerte, la Jesus få komme dem i møte, gå frimodig til skriftestolen. Og forsøke å være barmhjertig over-

for andre mennesker.»³⁶ I sine teser setter også Luther «Guds nåde og den fromhet som holder seg til korset» i sentrum, og fremhever barmhjertighetens gjerninger i den kristnes liv.³⁷

Fra barmhjertighetens år til reformasjonsåret

Den luthersk-katolske rapporten om en felles markering av reformasjonen i 2017, *Fra konflikt til fellesskap*, avslutter med noen økumeniske imperativer. To av disse lyder:

Lutheranere og katolikker burde være sammen om å gjenoppdage kraften i Jesu Kristi evangelium for vår tid.

Katolikker og lutheranere burde sammen vitne om Guds barmhjertighet i forkynnelse og tjeneste for verden.

Ikke noe sted i pavens bulle eller bok er det referanser til Martin Luther, luthersk tradisjon eller den forestående reformasjonsmarkering. Men som lutherske kristne kjenner vi oss igjen, både i hans dristige omtale av syndens makt og realitet i våre liv og i hans sterke formidling av Guds større barmhjertighet, av nåden alene. I et økumenisk perspektiv burde det både overraske og glede oss som lutheranere at nettopp paven i Roma har gitt oss disse bidrag slik at vi i reformasjonsåret sammen kan «gjenoppdage kraften i Jesu Kristi evangelium for vår tid ... og sammen vitne om Guds barmhjertighet i forkynnelse og tjeneste for verden».

I vår markering av reformasjonen i 2017 kommer også pavens bok oss i møte med sitt fokus på skriftemålet, som en påminnelse om å fornye en viktig pastoral arv fra reformasjonen. Med sin visjon om kirken som et feltsykehus og kallet til å leve ut Guds barmhjertighet, utfordrer paven oss også til å tenke nytt om det å være kirke – med utgangspunkt i reformasjonens gjenoppgivelse av evangeliet i møte vår tids behov for nåde og barmhjertighet.

I dette bidrag har jeg vært opptatt av det vi som lutheranere og katolikker har felles, men også berørt ulike uttrykksmåter og aksenter i våre tradisjoner. I tillegg kommer reelle forskjeller når det gjelder presteembetet og elementer i kirkeforståelsen. Oppfordringen fra kommisjonen til å begynne med enhet som utgangspunkt og perspektiv, er vesentlig. Men fra egen erfaring vil jeg føye til: En samtale om ulik språkbruk og kirkelig praksis så vel som reelle teologiske forskjeller, trenger ikke være kontroversorientert, men kan hjelp oss til å oppdage både rikdommen i det større kristne fellesskap og den enhet vi har i dåpen og i troen på evangeliet – Guds barmhjertighet og nåde.

Ole Christian M. Kvarme er teolog fra Menighetsfakultetet og sakprosaforfatter. Han var biskop i Borg fra 1998 til 2005, da han ble utnevnt til Oslo biskop (Dnk).

Noter

- 1 *Misericordiae Vultus* (her: MV), Bull of Indiction of the Extraordinary Jubilee of Mercy(Libreria Editrice Vaticana, 2015)
- 2 Her forkortet GNB, pave Frans i samtale med Andrea Tornielli (Oslo: Pantagruel forlag, 2016)
- 3 Sitert etter NO 1978
- 4 Luk 18,38
- 5 Det lutherske verdensforbund (LVF) og Det pavelige råd for fremme av kristen enhet (PCPCU). Norsk utgave ved Mel-lomkirkelig råd, Oslo 1997.
- 6 Avsnitt 15
- 7 Avsnittene 23 og 24
- 8 Norsk utgave St. Olav forlag, 2015
- 9 GNB s. 42
- 10 MV 3
- 11 *Felleserklæringen* avsnittene 28–30, *Fra konflikt til fellesskap* avsnitt 135f.
- 12 GNB s. 127f
- 13 MV 20
- 14 Joh 20,23
- 15 GNB s. 64
- 16 GNB s. 130
- 17 GNB s. 133
- 18 GNB s. 134
- 19 «Lille Katekismus», i *Luthers Skrifter i Udvalg*, Bind 2 (red. R. Prenter), (København: G.E.C Gads forlag, 1963), s. 259
- 20 Store Katekismus, op.cit. s. 226
- 21 Jf. Halvor Bergan: *Skriftemål og skriftestol: skriftemålet i den Norske kirke fra reformasjonstiden til i dag* (Oslo: Universi-tetsforlaget, 1982). Samme forfatter: *Skyldig og frikjent. Om skriftemålet* (Kristiansand: 1998).
- 22 *Gudstjenestebok for Den norske kirke*, Del II, «Kirkelige handlinger» (Oslo: Verbum forlag/Andaktsbokselskapet, 1996), s. 87
- 23 Jf. artikkelen til Åse M.B. Cameron: «Synd og Skriftemål – aktuelle temaer i trosopplæringen? En hermeneutisk refleksjon med referanse til Luthers lille Katekisme», i Knut Alfsvåg og Joar Haga (red.): *Hva betyr det? Luthers katekisme i trosopplæringen* (Oslo: IKO-forlaget, 2013)
- 24 MV 10f
- 25 GNB s. 55
- 26 GNB s. 113f
- 27 Luk 6,36
- 28 MV 15
- 29 MV 16 med ref. til Luk 4 og i 17 til Jes 58
- 30 MV 19
- 31 MV 14
- 32 *Den katolske kirkes katekisme* (Oslo: St. Olav forlag, 1994), 1471ff. I *Kompendium til Den katolske kirkes katekisme* (Oslo: St. Olav forlag, 2007), 312.
- 33 MV 22
- 34 I *Luthers Skrifter i Udvalg*, Bind 1 (red. N. Nøjgaard) (Køben-havn: G.E.C Gads forlag, 1962)
- 35 Tese 91 og 62, op.cit.
- 36 GNB s. 183
- 37 Tese 42ff og 68, op.cit.



Historie

For det er ikke sant
at fortiden bare er det som har vært.

Sigrid Undset
Fru Marta Oulie (1907)



Yvonne Maria Werner

Moder Elisabeth Hesselblad

Ett svenskt helgon i takt med tiden

Den 5 juni, dagen före det svenska nationaldagsfirandet, helgonförklarades Maria Elisabeth Hesselblad (1870–1957), grundarinnan av den romerska grenen av birgittinorden. Hon är det andra svenska helgonet efter heliga Birgitta som kanoniserats av påven.

STE Intressant nog har hon återupprättat just den ordensgemenskap som går tillbaka på heliga Birgitta, om än i ny form. Medan den medeltida birgittinorden består av autonoma kloster ledda av en abbedissa, grundade Elisabeth Hesselblad, eller heliga Maria Elisabeth som vi nu bör kalla henne, en så kallad kongregation med en central ledning och underlydande kommuniteter. Centrum för denna numera världsvida ordensgemenskap är sedan 1931 Birgittahuset på Piazza Farnese i Rom, det hus där heliga Birgitta bodde under sina 20 sista levnadsår och där hon avled 1373.

Jag var på Petersplatsen tillsammans med en stor grupp svenska och nordiska pilgrimer för att uppleva denna helgonförklaring. I sin predikan lyfte påven fram moder Elisabeth som en förebild i utövandet av kristna dygder och han framhöll också hennes engagemang för den katolska trons utbredning. Detta står i bjärt kontrast till den bild av henne som gavs vid hennes saligförklaring i april 2000. Då presenterades hon som en pionjär för

den ekumeniska dialogen, och det är också så hon länge framställts i medier världen över.

Kristen enhet under påven i Rom

Den bilden går på tvärs mot de vittnesbörd som ges i det samtida källmaterialet och som också lyfts fram i nyare forskning, som exempelvis Agneta af Jochnick Östborns arbeten. Många av dessa källor finns återgivna i italiensk översättning i den källutgåva som sammanställdes inför saligförklaringen, en diger lunta på mer än 2000 sidor som dokumenterar Elisabeth Hesselblads liv och verk. Vi möter här en from och mycket energisk kvinna med en tydlig birgittinsk kallelse och en brinnande iver att omvända sina landsmän till den katolska tron. De ekumeniska visioner som lyfts fram i biografiska skildringar från 1970-talet och framåt lyser däremot med sin frånvaro.

Ekumeniken framstår i dagens katolska kyrka som en självklarhet. Men det var först i samband med Andra Vatikankonciliet teologiska nyorientering som den ekumeniska dialogen fick denna status. Under moder Elisabeths tid tog katolska kyrkan däremot bestämt avstånd från ekumenisk dialog och betonade sitt anspråk på att vara den enda sanna kyrkan. Konversion till den katolska tron framställdes som den enda vägen att uppnå kristen enhet. Katolska kyrkan bedrev därför mission även i protestantiska länder som de nordiska, och de skolor, sjukhus och andra sociala inrättningar som upprättades här var tänkta att tjäna som redskap i den katolska missionens tjänst.

Elisabeth Hesselblad var fostrad i denna katolska tradition. Det var i USA som hon kom i kontakt med katolicismen och 1902 upptogs hon i den katolska kyrkan eller – som det heter i hennes på engelska skrivna *Memoirs* – ”in the One, True Church”. Då hon 1904 inträtt i karmelitklostret i Birgittahuset i Rom noterade hon att hennes främsta uppgift var ”att be för de nordiska folkens konversion”. Det var med detta uppdrag som hon några år senare fick påvligt tillstånd att upprätta en birgittinsk gemenskap i Birgittahuset och sedermera fick sin nya Birgittaorden godkänd av påven.

Anledningen till att Elisabeth Hesselblad trots detta framställts som en katolsk pionjär för den ekumeniska tanken är att hon presenteras så i en biografi från 1970-talet. Författaren Marguerite Tjäder var en amerikansk amatörhistoriker som stödde Birgittasystrarna. Påverkad av den ekumeniska eufori som rådde efter Andra Vatikankonciliet ville hon ge en mer tidsenlig bild av moder Elisabeth. I detta syfte har hon ändrat litet här och var i de brev som hon citerar i sin bok. Genom dessa små ändringar har Tjäder lyckats skapa en bild av moder Elisabeth som ekumen i vår tids mening, vilket

alltså står i bjärt kontrast till den bild som originaldokumenten förmedlar. Andra har följt i hennes spår och i sin tolkning överfört vår tids ekumeniska doktrin till det tidiga 1900-talet.

Originalbrev i *Positio* visar att moder Elisabeth – helt i enlighet med de dåtida påvliga direktiven – såg det som sin uppgift att arbeta för att återföra de skandinaviska folken till den katolska kyrkan. Så sent som 1954 upprepade hon i ett brev till en katolsk organisation att Birgittasystrarnas främsta uppgift var att be och verka för de skandinaviska folkens konversion och återförande till den ”enda sanna hjorden” under ledning av påven i Rom.

Värt att notera är också att flera av de prelater och teologer som moder Elisabeth hade kontakt med och som understödde hennes strävan att realisera sin birgittinska mission tillhörde det konservativa lägret inom ka-

tolska kyrkan. Det gällde exempelvis kuriekardinalen Rafael Merry del Val, som spelade en framträdande roll i kampen mot den katolska reformrörelse som går under beteck-

ningen ”modernismen”, den ärkekonervative franske kardinalen Louis Billot, som under en period fungerade som Birgittasystrarnas protektor och den franske jesuitpatern Charles Boyer. Den sistnämnde var professor vid Gregorianauniversitetet i Rom och ledare för *Unitas*, ett teologiskt institut för ekumeniska studier som hade sitt kontor i Birgittahuset på Piazza Farnese. Han deltog i förberedelsearbetet inför Andra Vatikankonciliet, där han i samband med diskussionerna om religionsfrihet och ekumenik försvarade den dittills gängse doktrinen, enligt vilken den enda vägen till kristen enhet var de avskilda brödernas konversion till den katolska tron.

Moder Elisabeth hade goda kontakter med den svenska högkyrkligheten och särskilt då med företrädare för den 1920 grundade *Societas Sanctae Birgittae* (SSB), som



Då hon 1904 inträtt i karmelitklostret i Birgittahuset i Rom noterade hon att hennes främsta uppgift var ”att be för de nordiska folkens konversion”.

liksom hon engagerade sig för det birgittinska arvet. Redan 1911 hade hon lärt känna den senare föreståndarinnan för den kvinnliga grenen av SSB, Mary von Rosen. Det var mycket tack vare denna kontakt som hon kunde återvända till Sverige 1923 och upprätta en birgittinsk kommunitet i Djursholm, vilken kom att fungera som en mötesplats för katoliker och protestanter. Moder Elisabeth var dock, vilket källmaterialet ger många vittnesbörd om, noga med att markera den katolska hållningen i frågan om kristen enhet.

Mirakel

Det krävs bekräftade medicinska mirakel för en helgonförklaring. I Elisabeth Hesselblads fall handlade det om en rullstolsbunden kvinna i Mexiko och en cancersjuk pojke på Kuba, som båda tillfrisknade efter det att anhöriga och närstående bett om moder Elisabeths förbön. Men egentligen är moder Elisabeths gärning som sådan på många sätt mirakulös.

Arton år gammal utvandrade hon till USA 1888. Hon slog sig ner i New York, där hon utbildade sig till sjuksköterska. En del av sina inkomster skickade hon till familjen i Sverige, som var i behov av ekonomisk hjälp. Efter olika anställningar hamnade hon slutligen som privatsköterska hos en kubansk katolsk familj, vilket förde henne i närmare kontakt både med katolska kyrkan och med klosterlivet. En av döttrarna gick nämligen i kloster. År 1902 upptogs hon, efter undervisning av jesuitpatern Johann Georg Hagen, i den katolska kyrkan. Följande år fick hon följa med till Rom, där hon vid besök i kyrkan i Birgittahuset vid Piazza Farnese erfor vad som snart kom att mogna till en birgittinsk kallelse. Huset var vid denna tid ett karmelitkloster vars priorinna, moder Hedwig (född gre-

vinna Wilhorsa), hyste stor vördnad för heliga Birgitta. Hesselblad konfirmerades i Birgittakyrkan av den svenske apostoliske vikarien, biskop Albertus Bitter, och hon fick också tillfälle att besöka de rum där Birgitta levat och dött.

Efter återkomsten till New York blev Hesseblad allvarligt sjuk. Det var det blödande magsår som hon lidit av alltsedan tonåren som åter gjorde sig gällande. Under åren i USA hade hon tid efter annan haft känning av sjukdomen, som ibland bundit henne vid sängen i flera veckor. Redan innan hon åter blev sjuk hade hon, uppmuntrad av sin bikt-fader pater Hagen, skrivit ett brev till moder Hedwig där hon berättade om sin önskan att tjäna Gud och verka för sina landsmäns konversion i Birgittahuset. Hon fick ett välkomnade svar, men hennes svåra sjukdom gjorde att det nu handlade om att få dö i Birgittahuset. I mars 1904 anlände hon, åtföljd av sin

yngre bror Sten Ture, åter till Rom och inträdde som novis hos karmeliterna. Brodern upptogs några veckor senare i den katolska kyrkan vid en ceremoni i Birgittakyrkan.

Under de följande åren var syster Maria Elisabeth av heliga Birgitta, som hennes ordensnamn löd, för det mesta sjuk och sängliggande. Men hon höll enträget fast vid sina birgittinska visioner. Som genom ett mirakel blev hennes bikt-fader Hagen förflyttad till Rom som chef för Vatikanens observatorium, och som genom ett mirakel fick Maria Elisabeth påvligt godkännande att avlägga sina klosterlöften som birgittin i en karmelitisk klostergemenskap. Detta märkliga undantag motiverades med att hon var döende. Hon repade sig emellertid, och vid en privataudiens ska Pius X ha gett sitt muntliga stöd till hennes önskan att upprätta en birgittinsk kommunitet i Birgittahuset.



Det krävs bekräftade medicinska mirakel för en helgonförklaring. I Elisabeth Hesselblads fall handlade det om en rullstolsbunden kvinna i Mexiko och en cancersjuk pojke på Kuba. Men egentligen är moder Elisabeths gärning som sådan på många sätt mirakulös.

Trots sin sjukdom var Maria Elisabeth ivrigt verksam med att på olika sätt verka för den birgittinska saken. I detta syfte lät hon prägla medaljonger och kort med bilder av heliga Birgitta, sankta Katarina och salige Richard Reynolds, en engelsk birgittinbroder som avrättades under reformationen, som hon skickade till Birgittavänner runt om i världen. För att bekanta sig med den birgittinska spiritualiteten besökte hon åren 2006 till 2011 de birgittinska klostren i Europa. Bland dem var Syon Abbey i England som hon kom att ha nära kontakter med framöver.

Det var som oblat i detta kloster som hon kunde kalla sig birgittin, och 1911 upprättade hon tillsammans med två unga engelska kvinnor en egen birgittinsk kommunitet i den del av Birgittahuset som karmeliterna hyrde ut. Löftesavläggelsen skedde vid altaret i heliga Birgittas rum. Den lilla Birgittakommuniteten under ledning av moder Elisabeth, som hon

nu kom att kallas, tvingades snart flytta först till ett hus nära Vatikanen och sedan till ett komplex på Via delle Isole, där det alltsedan dess finns en birgittinsk kommunitet.

Fler postulanter infann sig, och 1920 fick den nya Birgittagemenskapen påvligt godkännande. Elva år senare flyttade Birgittasystrarna tillbaka till Birgittahuset på Piazza Farnese som allt sedan dess varit centrum för denna nya gren av birgittinorden. 1942 fick den nya grenen av Birgittaorden definitiv approbation och rätt att bara namnet *Ordo Sanctissimi Salvatoris*.

Kampen om arvet efter heliga Birgitta

Då Elisabeth Hesselblad 1902 upptogs i den katolska kyrkan och de första tankarna på en birgittinsk kallelse började ta form fanns det ett aktivt Birgittaintresse bland ledande kulturpersonligheter i Norden. Detta yt-

trade sig i konst och litteratur och fann i Sverige också nedslag i folkskolans läroböcker. Här framställdes heliga Birgitta som en förelöpare till reformationen. 1918 anordnades en stor Birgittautställning i Stockholm, vilket markerade det växande intresset för det svenska helgonet. Den svenska kvinnorörelsen gjorde Birgitta till en symbol för kampen för kvinnlig rösträtt. Inom Svenska kyrkan bildades en särskild stiftelse för värna kulturarvet efter heliga Birgitta, där företrädare för den högkyrkliga rörelsen var särskilt aktiva.

Med etableringen av en Birgittakommunitet i Rom var ett av moder Elisabeths mål uppnådda, nämligen att återföra birgittinorden till den eviga staden. Nästa etappmål var att återupprätta orden i Sverige. Birgittajubileet 1923, då Svenska kyrkan firade 550-års minnet av den heliga Birgittas död, kom här att erbjuda en möjlighet. Moder Elisabeth inbjöds att delta. Uppmuntrad

av den nytillträdde apostoliske vikarien i Sverige, biskop Johannes Müller, utnyttjade hon sin vistelse i Sverige till att tillsammans med två medsystrar etablera en birgittinsk kommunitet i landet. Tan-

ken var att den skulle ligga i Vadstena, men då det visade sig omöjligt att finna en passande fastighet där kom den i stället att förläggas till Djursholm, en förnämlig villaförort utanför Stockholm. Eftersom det råde klosterförbud i Sverige var verksamheten formellt sett ett gästhem, och systrarna, vars antal växte efter hand, varvade böneliv med pensionatsverksamhet. Detta var en modell som kom att användas i de kommuniteter som moder Elisabeth grundade exempelvis i Lugano i Schweiz, i Iver Hearth utanför London samt i Vadstena, där Birgittasystrarna etablerade sig 1935.

Samma modell användes också i Birgittahuset i Rom, som moder Elisabeth kunde ta i besittning 1931 och som alltsedan dess fungerat som ordens moderhus. Förvärvet



Eftersom det råde klosterförbud i Sverige var verksamheten formellt sett ett gästhem, och systrarna, vars antal växte efter hand, varvade böneliv med pensionatsverksamhet.

av detta hus föregicks av en lång kamp, där ärkebiskop Nathan Söderblom var en mäktig motpart. Han önskade köpa huset för svenska statens räkning och göra det till ett svenskt kulturcentrum. Med hjälp av förmögna svenska katoliker, inte minst då markis Claes Lagergren, och sina kontakter i den romerska kurian gick moder Elisabeth segrande ur denna kamp. I sina brev lyfter hon fram de till heliga Birgitta knutna minnesmärkenas och platsernas betydelse för att väcka nordbors intresse för den katolska tron. I Vadstena fick Birgittasystrarna dock nöja sig med en fastighet intill den klassiska klosterkyrkan.

Birgittasystrarnas återkomst till Sverige gav eko i pressen. I samband med etableringen i Djursholm publicerades flera positiva artiklar om Elisabeth Hesselblad, som betecknades som en "svensk märkeskvinna" och en förvaltare av svensk tradition. Men det förekom också en hel del häts-

ka utfall, särskilt från svenskkyrkligt håll. Flera debattörer beskrev vilohemmet som ett förtäckt kloster och ett redskap för

katolsk propaganda. Kritikerna fick vind i seglen efter det att prefekten för den romerska missionskongregationen, kardinal Willem van Rossum, efter en rundresa i de nordiska länderna sommaren 1923 publicerat en skrift där han uppmanade till ökade missionsinsatser i Norden. Debatten kring detta visade tydligt att den från reformationstiden nedärvda antikatolicismen fortfarande var en stark kraft i det svenska samhället. Det talades som "den katolska faran", och katolicismen beskrevs som en osvensk och vidskeplig irrlära och som ett hot mot landets kulturella identitet och nationella oberoende. Från svenskkyrkligt håll försökte man separera det birgittinska arvet från katolska kyrkan genom att lansera heliga Birgitta som en föregångare till de protestantiska reformatörerna.



Det rådde en konfessionell kamp om det medeltida katolska arvet, där Birgittaminnet spelade en central roll.

Katolikerna å sin sida gjorde anspråk på att vara de rättmätiga förvaltarna arvet efter heliga Birgitta, vilket biskop Müller tydligt markerade i samband med det katolska Birgittafirande som anordnades i oktober 1923. Det rådde en konfessionell kamp om det medeltida katolska arvet, där Birgittaminnet spelade en central roll. Moder Elisabeth hade att kämpa också mot kritik från de egna trosfränderna. Även här handlade det om arvet efter heliga Birgitta och dess autentiska tolkning.

Birgittinsk spiritualitet

Birgittakommuniteten i Djursholm blev snabbt ett centrum för Birgittavänner. Några av dessa var kritiska till att systrarna inte levde ett strikt kontemplativt liv av det slag som föreskrevs i den ursprungliga regeln. Detta fick också de systrar som skickats dit från Syon Abbey

att begära att bli hemskickade. Bland kritikerna fanns också kyrkoherden i S:t Eriks katolska församling i Stockholm, Stephan Nordmark, som liksom

moder Elisabeth var konvertit. Han hade genom hennes förmedling blivit upptagen som oblat i Syon Abbey och firade ofta mässa hos systrarna i Djursholm. Tillammans med en annan konvertit, den danske prästen Peter Schindler, gjorde han ett försök att återupprätta den manliga grenen av birgittinorden. Efter att först ha stött dessa strävanden, tog moder Elisabeth snart sin hand från projektet, eftersom de båda prästerna visat sig olämpliga för uppdraget.

Moder Elisabeth försvarade sitt val av "vita mixta", alltså ett kommunitetsliv som både innehöll kontemplativa och aktiva moment, med hänvisning till ekonomin och till den restriktiva religionslagstiftningen och de antikatolska fördomarna i Sverige. Hon framhöll i detta sammanhang att också de gamla birgittinklostren reviderat ordensregeln efter hand och att ingen av dem

levde strikt i enlighet med den ursprungliga birgittinska ordensregeln. I den kommunitet i Kerala i Indien, som moder Elisabeth opprättade 1937, var det kontemplativa inslaget dock mer framträdande genom att man här hade evig eukaristisk tillbedjan.

Under sin tid i karmelitklostret hadde Elisabeth Hesselblad, i den mån hennes sjukdom tillät, levt ett kontemplativt liv. Propåer om att hon skulle tjåna den svenska missionen genom att træda in i någon av de socialkaritative kongregationer som var verksamma i landet avfærdade hon med hænvisning till sin klena hælsa och till att hon kände sig kallad till ett kontemplativt liv. Hennes korrespondens visar att den mera aktive inriktning som den nya grenen av birgittinorden kom att få mer var en av omstændigheterna framtvungad anpassning ån ett uttryck for ett medvetet program och att hon tænkt sig att den nya orden åven skulle ha en kontemplativ gren.

Moder Elisabeths mål var egentligen inte att grunda en ny birgittinorden utan att reformera og vitalisera den gamle orden og att på sikt sammanföra de gamle klostren og de nye kommuniteterna till en enda birgittinsk gemenskap. I samband med helgonfærklaringen framtrådde på sitt sætt en sådan enhet genom att fœretredare for alle birgittinske gemenskaper var nærvarande. Här manifesterades helighetens enande kraft!

Yvonne Maria Werner er professor i historia ved Lunds universitet. Hennes spesialområde er kato-
lismens historie i Norden, og hun har skrevet en
rekke arbeider på dette feltet.



Vi har kanskje kommet til l'Arche for å tjene de fattige,
men vi vil bare forbli der
om vi forstår at vi er de fattige
og at Jesus kom for å forkynne det glade budskap
ikke til dem som tjener de fattige,
men til dem som *er* fattige!
Det er de sønderbrutte som leder oss
til vår egen sønderbrutthet
og til kunnskapen om at vi trenger en helbredende Frelser.
Slik leder de oss til Jesus,
til helbredelse,
til helhet,
til oppstandelse.

Jean Vanier
The Broken Body



Nikuls-statuen fra Eidsborg stavkirke. Nå i Oldsaksamlingen.
© 2016 Kulturhistorisk museum UiO | CC BY-SA 4.0

Sankt Nikuls i Eidsborg

Gamle ritualer eller røverhistorier?

I Eidsborg stavkirke var det frem til 1836 en helgenstatue av Sankt Nicolaus, som lokalbefolkningen kalte for Nikuls. Som nyutdannet religionshistoriker begynte jeg å arbeide som omviser i kirken sommeren 2000. Det stod en tro kopi av helgenbildet i et hjørne der inne, og en god del av omvisningen fokuserte på ritualene som skulle ha foregått med den originale statuen: Hver sankthansaften ble Nikuls båret i prosesjon ut av kirken og ned til det lille tjernet i bygda der helgenen ble høytidelig badet, noe som skal ha gitt bøndene et godt år. Det ble også fortalt at statuen svettet og at denne svetten hadde helbredende kraft.

STE Som akademiker prøvde jeg å finne litteratur om denne helgendyrkelsen, og da kom det frem en helt annen sannhet. Den originale statuen av Nikuls fra Eidsborg befant seg på Kulturhistorisk museum i Oslo, og forskere hadde for lenge siden avvist de lokale fortellingene. Malingen på helgenstatuen tåler ikke vann og kunne aldri blitt badet i noe tjern oppe i Øvre Telemark.¹ Egentlig skulle saken da være grei nok. En muntlig tradisjon forteller om bading av en helgenstatue i gamle dager. Faktagrunnlaget er usikkert. En vitenskaplig undersøkelse falsifiserer de lokale fortellingene, som da bare blir lokale fortellinger og ingen historisk sannhet.

Men kanskje er det ikke så enkelt.

Vitner om ritualet i Eidsborg

Folkelivsgranskeren Johan Michael Lund var den første som omtalte ritualet i Eidsborg. Han skrev i 1785 at Nikuls hver sankthansaften ble «baaret omkring et Kiøn

eller lille Vand ved Kirken, og derudi meget høytidelig toet». Dette var noe som skulle ha blitt gjort i «gamle tider».² Her sies det ganske klart at statuen ble vasket ute i vannet, noe som altså ikke kan være sannheten. Man må da lure på hvor skildringen kommer fra — kan Lund ha funnet opp ritualet selv? Det er lite trolig. Han må i tilfelle ha fryktet å bli avslørt av sine samtidige, prester eller militære som virket i Eidsborg, dersom han bare fant opp en så spesiell skikk, som ingen andre hadde hørt om. Det må ha vært noen i Eidsborg som fortalt ham om dette. Og hvor hadde de fått opplysninger om et så spesielt ritual fra, om det ikke hadde opphav i sannheten? Vi vet litt om hva slags bøker som fantes i Eidsborg og Telemark på denne tiden, og ingen av disse kunne gi næring til å finne opp et slikt ritual.³ Det er heller ikke trolig at de har hentet skildringer fra andre steder da vi ikke kjenner andre overleveringer med akkurat disse elementene. Ritualet ble også skildret av bønder i Eidsborg gjennom hele 1800-tallet, som neppe hadde lest boken til Lund.

Også presten i Eidsborg forteller om Nikuls i en offisiell rapport fra kirken i 1819. Han sier at helgenstatuen hang «over koret» inne i kirken, og at folk i gamle dager gikk i prosesjon med den. I senere tid hadde bøndene ofret penger til Nikuls inne i kirken og bedt ham om hjelp mot tannverk «da man stak sine Tænder med en Træpind og siden slog den ind i Hovedet på den stakke's Helgen, hvorved man troede at blive helbredet. Nu er denne Overtro forsvunden, og Billedet staar der i Fred».⁴ Dette gir prov på at troen på helgenen fremdeles var aktiv ved starten av 1800-tallet.

Folkeminnegranskeren Rikard Berge drev innsamling av tradisjonsmateriale i Eidsborg på begynnelsen av 1900-tallet. Han snakket med eldre personer som hadde et minne som gikk tilbake til rundt 1850, bønder som uavhengig av hverandre fortalte mye om ritualene og Nikuls. Læreren og kirkesangeren Jarand Reffellbrek skriver også om Nikuls i *Fedraheimen* i 1882, etter å ha snakket med eldre folk i bygda. I dette materialet omtales skikkene på en litt annen måte enn hos J.M. Lund. Det sies at de gikk tre ganger rundt det lille vannet med statuen, og underveis ble den vasket slik at helgenen kunne vaske vekk syndene til folk.⁵

Mulig rekonstruksjon

Hvordan skal vi tolke dette? Var det slik at man gjorde helgenen ren gjennom å vaske trefiguren i det grumsete vannet i det lille tjernet, og først etter denne «lørdagsvasken» var helgenen i stand til å frelse folket? Helgenene var det reneste som fantes i religiøs forstand, og at en helgen skulle ha behov for en vask ute i naturen, er en absurd tanke innenfor det religiøse universet i Norge, både i middelalderen og på 1700-tallet. Heldigvis nedtegnet Berge flere uavhengige beretninger om dette

i Eidsborg, slik at vi har et bredere grunnlag for å tolke minnet. Andre fortalte at helgenen svettet og at folk ble helbredet når de smurte seg med denne svetten.

Denne typen helbredelse var et resultat av at folk ble rensket fra syndene sine. Hvordan hører det sammen med vaskeritualet i tjernet? Skyldte de bort svetten ved å dyppe statuen nedi vannet slik at den hellige væsken forsvant? Jeg tror at det med høytidelig vasking for at helgenen skulle rense syndene, menes at man samlet opp den hellige svetten fra Nikuls, og så fikk folk smøre seg med dette. Vi kjenner det samme ritualet med det kjente krusifikset i Røldal. Helt opp til 1800-tallet mente man at krusifikset hver sankthansaften skilte ut væske, som noen kalte svette, og folk samlet opp denne væsken med kluter som de så brukte til å helbrede.⁶ Det er dette som menes med at Nikuls blir høytidelig vasket, ikke at han dyppes ned i tjernet.

Ritualet det fortelles om fra Eidsborg, stemmer godt overens med bruken av helgenstatuene på bygdene i Norge i middelalderen. Det var vanlig å bære dem ut i prosesjoner

til bygdas velsignelse, til folks helse og for å styrke årsveksten i jordbruket. Innholdet i prosesjonene tok ofte utgangspunkt i de offisielle religiøse legendene som ble fortalt om hver enkelt helgen. En helgen kunne for eksempel gi tegn i overensstemmelse med det siste helgenen følte eller kjente som menneske på jorden. Slik var det for eksempel med Sant Laurentius – i Norge ofte kalt Lars – som ble stekt til døde på en rist og derfor viste seg gjennom sterk varme. I Gudbrandsdalen vet vi at folk bar en lokal helgenstatue med Sankt Lars rundt på jordene i de periodene de fryktet at kornet skulle fryse. De trodde varmen fra Lars kunne bøte på dette.⁷

Helgenlegender om Sant Nikolas forteller at kroppen hans utsondret hellig væske etter at han døde, væsken hadde legende krefter og ble kalt manna, etter det



At en helgen skulle ha behov for en vask ute i naturen, er en absurd tanke innenfor det religiøse universet i Norge, både i middelalderen og på 1700-tallet.

mirakelstoffet israelittene fikk av Gud på sine vandring-er gjennom ørkenen etter flukten fra Egypt. Fremdeles tappes det slik manna fra knoklene til Nikolas ved graven hans i Bari i Italia. Dråper av «nikolasmanna» blandet i vann var antagelig den vanligste relikvien etter helgenen i Norge i middelalderen. Og siden alle altere viet Nikolas skulle ha en relikvie – en levning fra kroppen eller graven til helgenen – er det trolig at de hadde en slik ampulle med utvannet «nikolasmanna» i alteret til Nikuls i Eidsborg. Dette ville gi en direkte kobling til helgenen som satt nære Gud i himmelen; at Nikolas kunne gi tegn gjennom utsondring av væske fra den hellige statuen i Eidsborg, var en naturlig konsekvens av dette.

Hvorfor sankthans?

Men hvorfor gjennomførte de ritualet akkurat på sankthansaften, og hva var egentlig rollen til det lille vannet nedenfor kirken i Eidsborg? Sankthansaften er den kristne festen til døperen Johannes – han som rensset folket gjennom dåp i Jordanelva. Hans festdag var en videreføring av eldre ritualer knyttet til sommersolverv. Solsnu ble sett på som et dramatisk vendepunkt i naturen. I Norge var midtsommernatten en overgangsfase der alle krefter, både gode og onde, ble spesielt sterke. Derfor var det en vanlig folkelig tro i Norge at helgenene og krusifiksene i kirkene formidlet spesielle mirakelevner akkurat denne natten.

Hellige kilder og vann

Det var også religiøse fester knyttet til hellige kilder, oppkommer og vann, ved midtsommer og solsnu før kristendommen kom til landet.⁸ Vi vet at folk trodde både vannet og duggen i gresset fikk styrke denne nat-

ten. Troen og festene med bading og vasking levde etter innføringen av kristendommen og ble i utgangspunktet sett på som en uting. I Knut den mektiges lov fra 1025 var det forbud mot å dyrke vannkilder.⁹ Men senere, på 11- og 1200-tallet, begynte man å komme med en kristen forklaring på hvorfor vannet i spesielle kilder og tjern fikk overnaturlige krefter. Det kom av at vannet stod i et spesielt forhold til en helgen. I Norge dreide det seg spesielt om at Olav den hellige hadde vasket seg i kilden eller vannet. Gjennom egne legender og ritualer med helgenen og vannet senere ble styrken i forholdet til helgenen forsterket.

I Eidsborg var det trolig slik at vannet i det lille tjernet hadde en spesiell posisjon ved solsnu før kristendommen kom. Senere, og i hvert fall etter at stavkirka ble bygget på slutten av 1200-tallet, ble kraften i vannet tillagt den lokale helgenen. Derfor bar de Nikuls rundt



Solsnu ble sett på som et dramatisk vendepunkt i naturen. I Norge var midtsommernatten en overgangsfase der alle krefter, både gode og onde, ble spesielt sterke.

vannet, og derfor vasket de han også høytidelig «ute i tjernet»; det vil si at de høytidelig tok noe av svettet fra kroppen hans og overførte den til det lokale vannet. På den måten

ble hele vannet til «nikolasmanna» denne magiske natten. Etterpå badet og vasket folket seg i vannet, sterke i troen på at helgenen hadde gitt det sin velsignelse.

Overlevde reformasjonen

Denne typen prosesjoner og ritualer med en helgen skulle tatt slutt etter reformasjonen i 1537, men siden detaljerte minner om ritualet i Eidsborg levde i bygda på 1800-tallet, og en prest i 1819 skrev at bøndene nylig hadde sluttet med å be Nikuls om hjelp, kan ikke det ha vært tilfelle.

I utgangspunktet var det den samme katolske presten som fortsatte i Eidsborg etter at reformasjonen ble innført, og han fikk også beskjed om bare å fortsette

med de gamle skikkene for at det ikke skulle oppstå forvirring og opprør blant bøndene. Det virker som det meste fortsatte omtrent som før helt frem til rundt 1590.¹⁰ Vi kjenner også fra biskop Jens Nilssøns visitasreiser i Øvre Telemark på 1590-tallet at helgendyrkelsen og ritualene rundt statuene fremdeles stod sterkt, men nå var dette noe som ble slått ned på og som de lokale prestene fikk refs av biskopen for at de ikke hadde klart å avskaffe.¹¹

Likevel fortsatte helgendyrkelsen, ikke bare i Eidsborg, men også flere andre steder i Øvre Telemark. Blant annet fra Nesland kirke i Vinje vet vi de bar ut en helgenstatue av Maria som de trodde hadde legende krefter på sankthansaften. Det virker som dette var en form for religion som eksisterte i mindre annekskirker side om side med den offisielle religionen. Etter svartedauden i 1350 hadde verken Eidsborg eller Nesland egen prest, men måtte i perioder dele prest med opptil fem andre kirker, og det var sjelden det ble holdt messe på disse stedene. Men de lokale kirkevergene hadde nøkler til kirken, og det ser ut som en videreføring av eldre ritualer ble gjennomført av lokalbefolkningen selv, uten noen prest til stede.

At dette var tilfelle på bygdene i Norge, har vi en detaljert rapport om fra Røldal, på den andre siden av Hardangervidda: I perioder kom det prest til kirken i Røldal bare tre ganger i året. I 1835 kom prosten og presten dit på sankthansaften. Etter at de hadde lagt seg, hørte de til sin store forundring kirkeklokkene ringe. De skimtet også lys fra vinduene nede i kirken. De gikk ned dit og så at koret var fylt av mennesker som sang en salme. Etterpå leste den gamle skolemesteren en preken fra en postill. Så tok to av kirkevergene ned det hellige krusifikset fra korbuen og satte det ved alteret. Og mens alle sang salmer, gikk lokale bønder og tilreisende pilegrimer én etter én opp til krusifikset og fikk kluter med væske fra legemet til Jesus. Til slutt stemte de i en offersalme,



De lokale kirkevergene hadde nøkler til kirken, og det ser ut som en videreføring av eldre ritualer ble gjennomført av lokalbefolkningen selv, uten noen prest til stede.

og der ble ofret penger som gikk til de lokale kirkeeierne. En lignende lokal forvaltning av et gammelt rituale må ha foregått også i Eidsborg. Det må ha vært et rituale som tilhørte bygda, som foregikk uten noen offentlig godkjennelse eller kontroll.¹²

Og i dag?

Noe annet jeg oppdaget da jeg arbeidet på det lokale museet i Eidsborg, var at bygda fremdeles kjente seg knyttet til den lokale helgenen sin, Nikuls. De mente at statuen urettmessig hadde havnet i Oslo i 1836, og museet søkte flere ganger om å få den tilbake.

En dag kom prosten Olav Rune Ertzeid på besøk til museet. Han mente at den gamle prosesjonen burde gjennomføres på ny, som et slags minne som knyttet bygda sammen med den gamle stavkirken. Museet be-

stemte seg da for å gjennomføre et nytt rituale i samarbeid med kirken, og jeg fikk i oppgave å ordne alt det praktiske og instruere innleide skuespillere og noen lokale bønder

om hvordan de skulle gjennomføre den hellige prosesjonen som et slags historiespill. Nå skulle mine studier av ritualet omsettes i praksis. Denne nye prosesjonen, nå med kopien av Nikuls, ble realisert første gang på sankthansaften i 2003. Over 300 gikk i prosesjon med kopien av Nikuls, som ble båret av fire lokale bønder mens de sang en katolsk prosesjonssang til ære for sankt Nikolaus. Presten velsignet det lokale tjernet, folk ofret penger, og selvfølgelig begynte statuen å svette.¹³

Øystein Morten (f. 1973) er religionshistoriker og sakprosaforfatter. Blant hans bøker er *Jakten på Olav den hellige* (2013).

Kilder

Lokalhistorisk arkiv, Vinje kommune (LAVK). Rikard Berges handskriftsamlinger. Samlingen hos LAVK er fotokopier av det originale materialet som finnes ved Telemark Museum i Skien. RB-numrene viser til de ulike leggene (i originalmaterialet i kladdebøker). Statsarkivet i Kristiansand: Biskopen i Kristiansand. A VI; forskjellig

Litteratur

Baklid, Herleik: «Folket må samles i Jesu tro, der hvor fra oven det klinger (...)», i *Ringebu stavkyrkje. Sognekirken i form og funksjon gjennom 900 år* (Stiftelsen Ringebu Samlingene, 1998)

Blindheim, Martin: *Gothic painted wooden sculpture in Norway 1220–1350* (Oslo: Messel forlag, 2004)

Blindheim, Martin: «The cult of medieval wooden sculptures in Post-Reformation Norway», i Søren Kaspersen (red.): *Images of cult and devotion. Function and reception of Christian images in medieval and post-medieval Europe* (Museum of Tusculanum Press, University of Copenhagen, 2004)

Bull, Edvard: *Folk og kirke i middelalderen* (Kristiania, 1912)

Eriksen, Anne: *Lovekirker i Norge etter reformasjonen* (Magistergradsavhandling i folkeminnevitenskap, UiO, 1986)

Fet, Jostein: *Lesande bønder: Litterær kultur i norske allmugesamfunn før 1840* (Oslo: Universitetsforlaget, 1995)

Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder, b.I-XXI (København: Rosenkilde og Bagger, 1956–1977)

Lund, Johan Michael: *Forsøk til beskrivelse over Øvre-Tellemarken i Norge* (København, 1785)

Morten, Øystein: *Stavkyrkja i Eidsborg. Ein biografi*. (Oslo: Scandinavian Academic Press, 2008)

Mundal, Else: *Legender frå mellomalderen. Soger om heilage kvinner og menn* (Det Norske Samlaget, 1995)

Nielsen, Yngvar: *Biskop Jens Nilssøns visitatsbøger og reiseopptegnelser 1574–1597* (Kristiania, 1885)

Reffellbrek, Jarand: Artikkel om Eidsborg stavkirke i *Fedraheimen*, 7. januar 1882; senere publisert i *Tokke historielag. Årsskrift 2004*

Skaug, Erling: «St. Nicolas fra Eidsborg stavkirke. Malertekniske undersøkelser og kopiering», i *Universitetets Oldsakssamlings årbok 1963–64*, s. 53–65

Visted, Kristofer og Stigum, Hilmar: *Vår gamle bondekultur*, b. 1, Oslo 1951

Noter

- 1 Se for eksempel Blindheim, 2004, s. 53, Skaug 1963/64
- 2 Lund, 1785, s. 202
- 3 Se Fet, 1995
- 4 Biskopen i Kristiansand, A VI. Forskjellig, 1a, Statsarkivet i Kristiansand
- 5 Se Rikard Berge-arkivet, RB 122. Lokalhistorisk arkiv, Vinje kommune; Reffellbrek, 1882
- 6 Se Visted/Stigum, 1952, b. II, s. 166–67
- 7 Se Baklid, 1998, s. 36–37
- 8 Ritualer knyttet til hellige kilder og vann hadde stort omfang i førkristne kulturer i Nord-Europa. Noen eksempler: Da Karl den store hadde kristner sakserne, nedla han forbud mot ofring til kilder. De kristne konsilene både i Arles i år 452 og Tours i 567 kom med forbud mot å bære fakler til avgudstempler, steiner, tre og kilder. Augustin skriver på 400-tallet at bading i kilder og elver ved midtsommernatt måtte ta slutt – dette var en hedensk overtro.
- 9 Se Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder VII s. 132
- 10 Se Morten, 2008, s. 93–96
- 11 Se Nielsen, 1885, s. 379–384
- 12 Se Visted/Stigum, 1952, b. II, s. 166–167
- 13 Se Morten, 2008, s. 200–205



Fra Angelico: Hellige dominikanere (1424),
Nasjonalgalleriet, London.

Ordets tjenere

Dominikanerordenen 800 år

Den hellige Dominikus drømte om å redde sjeler fra fortapelsen. Før fødselen hadde hans mor en drøm om en hund som løp med en fakkel i kjeften, noe hun tolket dithen at barnet hun bar, skulle sette verden i brann. Som predikant tente han tilhørernes hjerter. 800-årsjubileet for dominikanerordenens opprettelse har vært markert siden høsten 2015 og avsluttes i 2016. I mai i år ble ordenens nordiske jubileum markert i Lund, og måneden etter kunne sogar St. Dominikus legdominikanerfraternitet feire sitt 25-årsjubileum.

STEIGLE Domingo de Guzmán kom til verden ca. 1170 (muligvis ett eller to år senere) i Caleruega i kongedømmet Castilla. Foreldrene var adelige, og rundt 1195 ble Domingo kannik (korherre) ved katedralen i Burgo de Osma. Pave Innocens III sendte senere kannikene til Syd-Frankrike for å preke mot katarerne. Der forkynnte de på «apostlenes vis» – til fots og i fattigdom. Mellom 1206 og 1217 opptok Dominikus formelt andre forkynnere i sin flokk. Dette ble opprinnelsen til prekebrødrenes orden.

Brytningstid i Europa

Høymiddelalderen er religiøs, intellektuelt og militært en brytningstid i Europa og Levanten, området rundt Det hellige land. I årene mellom ca. 1050 og 1300 strides paven i Roma og de verdslige fyrster i Europa om hvorvidt de skal sverge Roma troskap og slik motta landene de styrer, som len. Fra Balkan sprer katarbevegelsen –

albigenserne – seg nedover Europa, særlig til Frankrike og Italia.

Mens korsfarerne sloss for å kaste muslimene ut av Det hellige land, og deres verden står i brann, blomstrer kunst og vitenskap i takt med at universiteter opprettes i byer som Paris (1170), Bologna (1088), Palencia og Padova og senere Praha, Leipzig, København (1479) og Lund (opprettet 1666, *studium generale* fra 1438). Lærdommen blir også dyrket i klostrene. Universitetene i Paris springer ut av katedralskolene ved Notre Dame. I 1153 får først Nidaros og siden Oslo sine katedralskoler.

Det første korstog igangsettes i 1095, og i 1119 opprettes Tempelherreordenen for å beskytte pilegrimene og drive muslimene ut av Det hellige land. Det åttende og siste korstog kom aldri riktig igang, da kong Ludvig IX av Frankrike og hans styrker døde av sykdom underveis til Tunis. Acre, korsfarernes siste bastion, falt i 1291. Korstoget mot albigenserne – i det sydlige Frankrike –

ble igangsatt av pave Innocens III i årene 1209–1229, men kjetteriet fortsatte i det 13. og 14. århundre.

Ordo Praedicatorum

Dominikus' ordensgrunnleggelse er en av flere nyskapinger i høymiddelalderen. Ordenens offisielle navn er *Ordo fratrum Praedicatorum* – det forkortes OP for *Ordo Praedicatorum*, «Prekebrødrenes orden». På grunn av sine sorte skapularer fikk de også tilnavnet «Svartebrødrene». Ordenen ble opprinnelig stiftet som lokal bispedømmeorden i Toulouse i 1215, og pavelig godkjenning ble innvilget av Honorius III 22. desember året etter.

Prekebrødrenes orden bygde i utgangspunktet fra 1216 på en noe modernisert form av Augustins regel.

Så tidlig som i 1217 sendte Dominikus enkelte brødre til universitetene i Bologna og Paris – han la stor vekt på grundig utdannelse for dem som skulle ut og forkynne. En viktig del av hans virke som forkynner var vektleggingen av *dialogen*, noe han benyttet når han prekte mot albigensernes lære om en dualistisk verden der materien var ond.

Dominikus' sammenslutning hadde opprinnelig kun rett til å forkynne fritt i bispedømmet Toulouse. Under Det fjerde laterankonsil i 1215 var ideen om en forkynnerorden med internasjonalt virke lansert. Pave Honorius III aksepterte etter hvert ideen, og slik fikk dominikanerordenen snart internasjonal karakter. Brødrenes internasjonale virke skjøt ytterligere fart etter at Columbus oppdaget Amerika i 1492.

Laudare, benedicere, praedicare – lovprise, velsigne, forkynne – er ordenens devise, og virksomheten spenner fra sjelesorg til misjon, fra undervisning til forskning. Dominikanerne er tradisjonelt sett en lærd orden med intellektuell profil. Slik sett er det ikke tilfeldig at tre av brødrenes og søstrenes fremste representanter – Thomas Aquinas (1225–1274), Albertus Magnus (1200–1280) og Katarina av Siena (1347–1380) – er utropt som

kirkelærere. Katarina ble for øvrig i 1999 endog erklært som skytshelgen for Europa.

Caterina di Giacomo di Benincasa

Den hellige Katarina av Siena sluttet seg allerede som 16-åring til St. Dominikus tredje orden. Året var 1363. Hun fikk da status som en såkalt *mantellata*, en ikledd tertiærsøster (i dag: «legdominikaner») som kunne leve utenfor klosteret. I motsetning til de øvrige og meget eldre medtertiærene var hun ugift og bodde hjemme hos foreldrene. Likesom Dominikus samlet hun en flokk rundt seg og hjalp de fattige.

Katarina var også aktiv i italiensk politikk. I november 1378 reiste hun til Roma, muligens invitert av pave Urban VI, for å bidra til omorganisering av Kirken. (Faktisk ble hun ekskommunisert av samme pave fordi han formodet at hun støttet motpaven Klemens VII.)

Katarina døde i 1380 og ble helligkåret i 1461. Hun etterlot seg en stor litterær arv: omkring 380 brev, 26 bøner og de fire tekstene som utgjør *Il libro della divina dottrina* (Boken om den guddommelige lære), bedre kjent som *Il dialogo* (Dialogen). Alt som bærer hennes navn, ble diktert. Skriftene rommer hennes mange visjoner og mystiske opplevelser, deriblant trolovelsen med Kristus.

Sigrid Undset satte den hellige Katarina svært høyt, noe hennes bok *Caterina av Siena* (posthumt utgitt 1951) vitner om.

Bartolomé de Las Casas

Etter at Columbus oppdaget det han trodde var sjøveien til India, men som var Amerika, og tok landnåm i de spanske majestetters navn, fulgte bølger av *conquistadores* som røvet aztekernes, inkaenes og mayaenes gull, ødela deres kulturer og drepte deres folk med sverd, ildvåpen og nye sykdommer – og tok dem som slaver.

Misjonærene fulgte med erobrerne for å kristne de vantro innfødte, om nødvendig med sverd. For oss

som lever i dag, kan det synes underlig at ingen så hvor uforenelig med det evangeliske budskap dette er. Men vi trenger ikke gå lenger enn 50 år tilbake og selv skjemmes over hvordan samer og tatere ble behandlet i Norge, farvede i USA og i Syd-Afrika.

Den første til å kritisere undertrykkelsen av indianerne var soldaten, presten og senere dominikanermunken Bartolmé de Las Casas (1474 eller 1484–1566). Han er blitt kalt «Indianernes apostel» og var den første til å bli presteviet i den nye verden.

Av den spanske keiser Karl V fikk han tittelen «Indianernes forsvarer». I 1544 ble han utnevnt til biskop av Ciudad Real i Chiapas i Guatemala. Allerede i 1514 fikk han den overbevisning at systemet som tillot kolonistene å slavebinde urbefolkningen, stred mot grunnleggende kristne verdier. Gjennom sine kontakter innen hoff og embetsverk gjorde han synspunktene gjeldende. Det førte til at han ble svært upopulær og at kirken ble splittet. Hans litterære hovedverk er *Historia de las Indias*, som han begynte å skrive i 1526. Denne dominikanerbroderen er den første store menneskerettsforkjemper.

Isabel De Flores

Isabel (1586–1617), som alltid ble kalt Rosa, ble født i den nye verden i det som var Visekongedømmet Peru, nå bare Peru. Moren ville at hun skulle gifte seg, men Rosa hadde den hellige Katarina som ideal og avla evig kyskhetsløfte. Etter ti år gav moren opp og tillot sin datter i 1606 å bli mantellata og tertiærsøster.

Rosa bodde svært tilbaketrukket i en hytte i familiens have og levde strengt – hun bar tornekrone, fastet og sov på en seng fylt av glassbiter og potteskår. Hun beveget seg ikke utenfor hytten før i sine tre siste leveår. Mange mirakler ble rapportert etter hennes død. Hun ble saligkåret i 1668, og pave Klemens X helgenkåret henne tre år senere. Således ble hun den første kanoniserte fra den nye verden, og hun er skytshelgen for Peru, Syd-Amerika, De vestindiske øyer og Filippinene.

Nobelpriser

En munk og én tertiær i dominikanerordenen har mottatt Nobels fredspris – kanskje ikke helt tilfeldig gitt Bartolomés sterke eksempel.

Den argentinske juristen og dominikanertertiæren *Carlos Savedra Lamas* (1878–1959) var i 1936 første dominikaner ut til å motta den prestisjetunge prisen. Dette var året etter at Carl von Ossietzky mottok samme heder. Lamas var professor i jus ved universitetet i La Plata og senere i Buenos Aires, hvor han også var rektor. Han var også siden justis- og utdanningsminister, før han ble tildelt utenriksministerposten (1932–1938). Fredsprisen ble ham til del for den sentrale rolle han spilte under fredsforhandlingene mellom Bolivia og Paraguay etter de såkalte Chaco-krigene, som ble utkjempet i 1932–1935. Stridens kjerne var kontroll over Gran Chaco og særlig oljefeltene der.

Belgieren *Dominique Pire* (1910–1969) trådte 18 år gammel inn i klosteret La Sarte i Huy. Fra 1932–1936 studerte han ved det pavelige universitet Angelicum i Roma, hvor han doktorerte og siden returnerte til La Sarte (1937–1947) for å undervise i moralfilosofi. Under krigen deltok han i den belgiske motstandsbevegelsen og ble senere sterkt involvert i det enorme flyktningproblemet i Europa. I 1949 grunnla han *Aid for Displaced Persons*, som prøvde å garantere moralsk og økonomisk støtte til flyktninger, uavhengig av nasjonalitet. Mellom 1950 og 1954 grunnla han fire aldershjem i Belgia, og syv europeiske såkalte «Europa-landsbyer» med småhus for flyktninger ble grunnlagt i Tyskland, Belgia og Østerrike.

Etter å ha mottatt Nobels fredspris i 1958, etablerte han påfølgende år *Mahatma Gandhi International Peace Centre* for opplæring av unge mennesker i fredsarbeid. Dertil grunnla han *World Friendships* for å fremme bedre forståelse mellom folkeslagene, samt *World Sponsorships* for å hjelpe flyktninger fra Asia og Afrika. I 1966 utgav han boken *Bâtir la paix* («Å bygge freden»).

Blant de andre nobelpriser har også den medisinske blitt en dominikanertertiær til del. Den argentinske fysiologen Bernardo Alberto Houssay (1887–1971) mottok den ærefulle utmerkelsen i 1947 for sin oppdagelse av hypofyseforlapp-hormonets betydning for sukkerstoffskiftet.

Dominikanerne i Norge

«Svartebrødrenes» virke i Norge går tilbake til ordenens første tid. Så tidlig som i 1222, året etter Dominikus' død, ble det første dominikanerkloster i Norden etablert, og det ble snart opprettet en egen ordensprovins for Skandinavia – kalt Dacia (i dag ligger Norden under den franske provins). I Norge var det fire mannlige dominikanerklostre: I Oslo, Bergen, Nidaros og Hamar. Ruinene av St. Olavs dominikanerkloster i Gamlebyen i Oslo vitner i dag om ordenens aktive virke i landet i hele tre hundre år før reformasjonen la klostervesenet øde her nord.

Forbudet mot katolske ordener ble opphevet i 1897, og de første dominikanere ble sendt tilbake til Norge fra Paris-provinsen i 1920. Allerede året etter flytter brødrene inn i Neuberggaten 15, der de ennå har sitt kloster. Snart kom to brødre som med sine særpregede personligheter kom til å prege klosteret en god mannsalder fremover: fr. Ambrosius L. Lutz OP (1875–1955) og fr. Gabriel Marie Vanneufville OP (1890–1973).

St. Dominikus kirke (tegnet av arkitekt Harald Sund, i nyromansk stil) ble innviet den 2. oktober 1927. Alfreskomaleriene er utført av fr. Alain-Marie Couturier OP. Det nåværende, bakenforliggende kloster (tegnet av arkitekt Gunnar Bjerke) ble oppført i to byggetrinn fra 1960, da den opprinnelige løkkegården ble revet.

Den første norskfødte dominikaner ble fr. Finn Dominique Thorn OP (1906–1998). Andre kjente og kjære profiler fra tiden etter krigen og frem til i dag er fr. Hallvard Rieber-Mohn OP (1922–1982) og fr. Arnfinn Haram OP (1948–2012). Pater Rieber-Mohn var sentral i norsk kulturliv fra midten av 50-årene og frem til sin

død. Med sine tallrike bøker om tro og samfunn, og som fast spaltist i Aktuell, Arbeiderbladet og Aftenposten, var han en av sin tids viktigste røster. Han ble også den første talsmann for Den katolske kirke i Norge – og en verdsatt ressurs for NRK om kirkelige spørsmål og tro i sin alminnelighet.

Dominikanerinnene

Sta. Katarinahjemmet ble åpnet i 1928 av franske søstre som hadde lovet biskopen å opprette et studiehjem for unge piker – i dag drives dette som gjestehus. De apostoliske dominikanerinnene i dag er av flere nasjonaliteter. Etter krigen bodde tertiæren Sigrid Undset på Katarinahjemmet når hun var i Oslo.

Lunden kloster oppstod som en drøm da to norske tertiærer som var blant de første konvertitter i landet etter reformasjonen, traff hverandre gjennom fr. Lutz: Marie Knudtzon (1879–1966) og Ida Johnson (1898–1981). Sistnevnte var misjonærdatteren som i 1931 avla sine evige løfter i klosteret i Lourdes. Deres felles drøm var å etablere et kloster i Oslo, og da Marie Knudtzon hadde midler, kjøpte man tomt på Lunden. Den 7. juni 1951 ble klosteret innviet med tre søstre fra Lourdes, blant dem Ida Johnson.

Etter sin tilbakevenden til Norge etter reformasjonen har dominikanere og dominikanerinner – også i Bodø – bidratt til å skape interesse for og opplysning om katolsk tro. Mange er de konvertitter som har gått på innføringsforedrag i St. Dominikus kloster.

Den åndelige brann den hellige Dominikus tente for 800 år siden, holdes ennå levende av de brødre og søstre som tjener Ordet over hele verden.

Steinar Rivedal 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.

Litteratur

- Compagnoni, Francesco og Alford, Helen (red.): *Preaching Justice. Dominican Contributions to Social Ethics in the Twentieth Century* (Dublin: Dominican Publications, 2007)
- Halvorsen, Per Bjørn: *Dominikus. En europeers liv på 1200-tallet* (Oslo: Novus forlag, 2002)
- Solberg, Elisabeth og Koch, Hildegard (red.): *Med en himmel over. Festskrift til sr. Anne-Lise Strøm OP* (Oslo, 2015)
- Wreden, Gun Jeanne: *Dominikanerne. Klosterliv i Norge* (Oslo: Dreyer, 1989)



Lunkne katolikker øst for Akerselva

St. Halvard skole blir til

St. Hallvard menighet ble opprettet i 1890, etter betydelig pådriv av prefekt Johannes Olav Fallize. Hovedhensikten var å opprette en katolsk skole på østkanten av Oslo. Fallize hadde nemlig fått det for seg at det var en del lunkne katolikker i disse delene av byen, og skolen skulle drive dem og deres barn tilbake til god katolsk praksis. Skolen var i drift fra første dag etter kapellinvielsen og eksisterte frem til 1936.

STE Det er ikke tidligere publisert noe om St. Halvard **GLE** skole. I arbeidet med jubileumsboken for St. Hallvard kirke fant undertegnede imidlertid kilder i menighetsarkivet og særlig i bispedømmets arkiv. Til dette arkivet ble i fjor viktig dokumentasjon fra prefekt Fallize tilbakeført (etter at den hadde vært på ukjent avveie i mange år, men gjenoppdaget i St. Torfinn etter flere tiårs «utlån»). Den gir et godt bilde av St. Hallvards opprinnelse, og særlig betydningen av skolen, sirlig nedtegnet i Fallizes selvskrevne annaler, ført i pennen på tysk de første årene.¹ I vikariatet var det allerede etablert et eget skolereglement, læreplan, pensum, krav til lærerkompetanse og ikke minst bydende plikter for katolske foreldre til å sende sine barn til katolsk skole. Det var krav til årlige rapporter fra skolen. Noen av disse er også funnet.² Karakterbøker (kalt skoleprotokoller) finnes i arkivet i St. Hallvard for noen årganger. De, sammen med statusrapporter annethvert år³, viser at søstre i all hovedsak påtok seg lærergjerningen. I St. Elisabethøstrenes arkiv

har jeg ikke funnet noen opplysninger om den omfattende lærergjerning som søstrene påtok seg i mer enn førti år, annet enn belastningen det var å ha bråkete barn innpå seg i de første årene.⁴

«Sløve» foreldre

St. Hallvard menighet nevnes første gang 1. mai 1890.⁵ Prefekten hadde da samme dag inngått en leieavtale for de to nederste etasjene i Urtegata 29, foreløpig for fem år til kr. 950,- pr år. Begrunnelsen var at det var for langt og for vanskelig for de mange små katolske barn øst for Akerselva å komme seg til St. Olavs gutteskole eller St. Sunniva skole i Akersveien. Derfor ble menigheten opprettet, også for å lette kirkebesøk og gjøre sjelesorg tilgjengelig for katolikker øst for elven. Skolen skulle få plass i annen etasje, hvor også St. Halvardkapellet kunne innredes. I første etasje kunne det innredes en liten prestebolig, men det var også nok plass for et værelse til

en lærerinne. Prefekten understreket at dette innebar at det ble opprettet en «egen stasjon», utskilt og avgrenset fra St. Olav menighet. Den nye (misjons)stasjonen var tiltenkt åpnet offisielt den 15. mai, med pastor Clemens Hagemann som menighetens første sogneprest. Overstrykninger i teksten viser at «stasjonen» ikke ble åpnet offisielt før den 31. august, i påvente av at Hagemann skulle returnere fra et rekonvalesentopphold i Tyskland. Samme dag skrev Fallize også om sitt ønske om at søstre skulle komme dit for skolen og «for den ambulante sykepleie», og for dette formålet var allerede forhandlinger i gang.

Det var altså betydningen av å få opprettet en skole som var avgjørende for at det også ble en ny menighet på østkanten. Dette skyldtes at Fallize var særdeles opptatt av at barn skal gå på en katolsk skole og hvilke forpliktelser foreldre har til å sørge for dette og en katolsk oppdragelse. For dette formål kunne også skolegangen være gratis for katolske barn hvis foreldrene ikke kunne betale for seg. Han hadde merket



... bydende plikter for katolske foreldre til å sende sine barn til katolsk skole – og trussel om ekskommunikasjon hvis de mukket

seg at det var for mange foreldre som ikke sendte sine barn til katolsk skole. Han hadde forståelse for at lange avstander kunne gjøre det vanskelig eller umulig, men med en egen skole på østkanten hadde foreldre ikke lenger noen unnskyldning for ikke å sende sine barn dit. At Fallize mente alvor med denne forpliktelsen, vet vi fordi han ikke gikk av veien for å ekskommunisere foreldrepar som nektet å sende sine barn til katolske skoler. Om det også har vært tilfelle i St. Hallvard, har jeg ikke funnet sikkert belegg for, men den første kirkeboken har anmerkninger om personer som er «udstødt» og «udelukket». Selve erklæringen om ekskommunikasjon finnes det fire tilfeller av i menigheten,⁶ men bortsett fra at noen av de ekskommuniserte «fordristet» seg til å gifte seg for en «fremmed religions tjener», er grunnene ikke tydelig omtalt, men angitt som «skridt som er ensbety-

dende med fornegtelsen af den katolske tro». Etter tilsyn med skolen og menigheten ga Fallize tydelig uttrykk for misbilligelse med at det fortsatt var «sløve» foreldre som ikke ivaretok sine forpliktelser og lot barna sine gå på protestantiske skoler.

Fallize som møbeldesigner

I annen etasje i Urtegaten 29 var det opprinnelig to værelser. Skolen delte et værelse med kapellet, atskilt med en skyvedør til alterdelen. Skole på hverdager, kirkerom til messetid og på søndager. Det er skrevet mye om Fallize, men de færreste har visst at han også var en svært praktisk mann. Han fant f.eks. løsninger på hvordan innredningen til skole og kirkerom kunne benyttes felles til begge funksjoner, bl.a. kneleskamler som også kunne brukes som skolepult, utført «etter sindrig⁷ teg-

ning», og slik var det visst også med resten av møbelinnredningen.⁸

Dagen etter innvielsen av kapellet, 1. september 1890, var også skolen

i gang. Frøken Mina Hamilton⁹ var ansatt som lærerinne, med en lønn på kr. 600 per år. Sytten elever startet skoleåret, som avsluttet med tretten elever.¹⁰ Eksamen skal ha vært mer enn tilfredsstillende. Allerede våren 1891 var prefekten på besøk for å undersøke forholdene nærmere. Skolen skal føre protokoll, og sognepresten skal sende inn årsberetning om dens status i henhold til skolereglementet for vikariatet. Noen protokoller finnes i arkivet i St. Hallvard, også den eldste.¹¹

De grå søstre fra Neisse

Prefekt Fallize var ikke sen om å innlede forhandlinger med flere søsterkongregasjoner. Annalene bevitner at han tok kontakt med generalpriorinnen for St. Elisabethsøstre i Neisse i Tyskland den 5. mai 1890 og ba

dem om å avse søstre til den ambulante sykepleie og til undervisning på skolen ved St. Halvardskapellet i Christiania (og også St. Olavskapellet i Trondheim).¹² Det kom omgående positivt svar fra generalpriorinnen. Beslutningen fordret at søstrene fikk plass til å bo i Urtegaten. Etter forhandlinger med eier kjøpte prefekturet hele eiendommen, inkludert tomten, den 25. februar 1891.¹³ Det vil si at søstre kunne flytte inn i tredje etasje i Urtegaten 29. Allerede den 8. juli 1891 «installerte» prefekten fire grå søstre (én lærer og tre sykepleiere) til tjeneste ved det herværende St. Hallvardskapellet, i nærvær av generalpriorinnen Melchiora Klemmt, som også hadde kommet for å besøke de St. Elisabethsøstre som allerede var på plass andre steder i Norge.

Disse fire var sr. Chrysogona Wiesner (f. 1852), overført fra Hammerfest, sr. Cuthburga Rudolf (f. 1864), overført fra Schlesien, sr. Felicitas Mazarin (f. 1860), overført fra Trondheim, og sr. Katharina Gebauer (f. 1859 i Trondheim), overført fra Hamburg.¹⁴

I annalene kommer Fallizes mening tydelig til uttrykk. Søstrene skal ivareta undervisningen ved St. Halvard skole «uten lønn», i tillegg til å påta seg ambulant sykepleie i hele byen, «uten å etablere et hospital for å unngå konkurranse med St. Josephsøstrene».¹⁵ Prefekten ga søstrene en liten startkapital, men forutsatte at de etter ett år ikke skulle få ytterligere støtte fra misjonen. Det ble også forutsatt at søstrene skulle ivareta prestenes husholdning mot en avtalt godtgjørelse. Det er ingen tvil om at de følte seg grovt utnyttet som billig arbeidskraft, uten å kunne kreve noe fra noen. I deres egen kronikk understrekes at søstrene levde i nød de første seks årene, med i alt ti søstre i 1897 stuert sammen på to rom og to små kott.¹⁶

Ved en visitas i menigheten i 1898 uttrykte Fallize imidlertid tilfredshet med forholdene. Det ble særlig notert at en søster holdt menighetens skole med resultater som «jeg kunde være saa temmelig tilfreds» med.¹⁷

Lærere ved St. Halvard skole

- Frk. Mina Hamilton 1891–1895
- Sr. Katharina Gebauer 1894–1898
- Sr. Anna Hülftenhaus 1898–1905
- Sr. Hilaria Konetzny 1898–1917 og tidvis frem til 1931
- Sr. Rosaria Rasmussen 1905–1907
- Sr. Leontia Olkreirig 1907–1909
- Sr. Sunniva Samhold-Pedersen 1910–1912, 1914–1916
- Sr. Sodalís Moeser 1912–1914
- Pastor Karl Otto Kjelstrup 1921–1924
- Frk. Østensvig 1929
- Sr. Angela 1927–
- Sr. Cecilia Gurr 1927–1935

Menigheten – 128 i tallet

Den første fermingen ble holdt den 14. juni 1891,¹⁸ da også Fallize gjorde opp status for menighetens 128 medlemmer, hvorav 29 dessverre ikke hadde oppfylt sin påskeplikt. Siden opprettelsen var åtte barn døpt, én opptatt i kirken, ingen ekteskap inngått, og det var funnet sted fem dødsfall. Skolen hadde våren 1891 tretten elever, mens tre elever gikk på protestantiske skoler. Fallize bemerket at «katolikkene der er svært lunkne (ty. *lau*) og besøker kirken lite».¹⁹ Denne og lignende bekymringer vender han ofte tilbake til. Menighetslivet er «bedrøvelig»: lite kirkebesøk, manglende oppfyllelse av søndagsplikt, påskeplikt, årlig skriftemål,²⁰ foreldre unnlater å la barna bli undervist «i den katholske religion», liten oppslutning om foreningene, små og stusselige kollekter – dog viser Fallize også en bevissthet om at menigheten besto av fattigfolk og var preget av

omskiftelige forhold, blant annet med relativt sterk utvandring til Amerika, men også (tilbake) til Tyskland og Italia, som «berøvet os mange gode katolikker».²¹ Statusrapportene viste f.eks. at antall medlemmer sank fra 350 i 1903 til 225 i 1905.²² Det synes klart at det er skolen som skal bidra til å knytte folk til menigheten og fungere som et nav for tilhørighet og trospraksis.

Prestene

Pastor Clemens Hagemann var utsett til å bli menighetens første sogneprest, men han hadde vært syk og fungerte knapt et år før han måtte fratre i juli 1891, og ble avhjulpet av flere vikarer. Han ble erstattet av Charles Maitrehut, som forble i menigheten i vel tre år før han vendte tilbake til Frankrike.²³ Maitrehut ble etterfulgt av pastor Wilhelm Reinold, og det var i hans periode at planene om bygging av ny kirke i bakgården tok form.²⁴

Det var svært mange prester som tjenestegjorde i menigheten, og det var stadige skifter og midlertidige vikarer. Etter alt å dømme sto heller ikke menigheten øverst på ønskelisten til prestene, men de har akseptert beordringer, uten for lange forpliktelser, ser det ut til. Mange av dem hadde også kortvarige opphold i Norge, og mange ble tilbakekalt til sine land og ordener.

Ny kirke i bakgården

Kirken, tegnet av arkitekt Ole Sverre, sto ferdig allerede i mai 1897. Den skulle tjene som menighetskirke i nesten 70 år – liten, trang og rar som den var – men med velkjente statuer av Josef og Maria på hver side av det store krusifikset bak alteret og store glassmalerier på den ene veggen, med St. Hallvard flankert av to engler. I prefektens annaler fremgår det at kirken skulle ha blitt innviet den 1. juni 1897, men dette måtte utsettes «da Roma laget vanskeligheter».²⁵ Det skyldtes at Den hellige stol ikke ville tillate at kirken ble oppkalt etter St. Hallvard, da han ikke var offisielt anerkjent som hele Kirkens

helgen.²⁶ Fallize må ha protestert og bedt om tillatelse til at kirken likevel kunne bære Hallvards navn. Det ble ikke imøtekommet. Den hellige stol mente at kirken måtte innvies i en anerkjent helgens navn *ad cautelam*, og foreslo den hellige Fransiskus Xaverius. Det må Fallize ha syntes var en dårlig ide: «... jeg innviet kirken til de fremste av alle helgener»,²⁷ uten nevning av noe bestemt navn. Men et navn måtte kirken få, og da ble det som han ønsket. Kirken ble hetende St. Halvards Kirke, som det sto over inngangen til Urtegaten 29 i alle år.

St. Halvard skole – «ikke synderlig agtet»

Prefekten holdt tilsyn med skolen i hele sin periode. Han holdt fast ved at søstrene måtte stille med minst én kvalifisert lærer og forlangte at søstre som underviste «uden at være i besiddelse av et lærerindevidnesbyrd, maa forberede sig paa at erhverve sig det ved at aflægge eksamen for en af mig udnævnt kommission».²⁸

Søstrene har i hele perioden «holdt» skolen med én til to lærere. Den aller første må være den allerede nevnte sr. Katharina Gebauer, som var lærerinne der²⁹ frem til 1898 i henhold til utmelding fra menigheten.³⁰ I 1904 og 1906 var det to søstre som underviste.³¹ Det var imidlertid ikke søstrene som selv ledet skolen. Det var de skiftende prestene som til enhver tid var rektor.

Det var også vanlig at prestene underviste i noen fag, særlig katekisme og bibelhistorie, men også etter interesse, f.eks. verdenshistorie – som pastor Günther i henhold til «Indberetning for skoleaaret 1917–1918».³²

I bispedømmets arkiv er det funnet årsrapporter for enkelte skoleår, 1893–1894, 1910–1911, 1913–1914, 1917–1918.³³ I de treårige statusrapportene fra menigheten finnes også oversikt over lærere og antall elever. Disse viser at elevtallet lå jevnt over tredve frem til ca. 1915, og deretter var jevnt dalende til bare ni i 1932.³⁴

Beretningene gir et ganske godt innblikk i forholdene. For skoleåret 1893–94 hadde skolen trettién elever, alle katolske, og med tilfredsstillende oppmøte. Men

skolen fungerte likevel ikke som det nav Fallize ønsket til å fremme bedre kirkelig praksis. Det fremgår at kirkebesøk på søndager var meget dårlig: Bare en tredjedel av barna og deres familier møtte jevnlig til gudstjeneste. Det noteres at skolen er i en «overhodet vanskelig stilling». Barna kommer fra de fattigste familiene og er «til dels riktig uopdragne». Foreldrene deres beskrives som sløve i «Opfyldelsen af sine katholske Pligter», og man kan ikke vente noen hjelp fra «Hjemmets Side». Dessverre følger barna foreldrenes eksempel og retter seg ikke etter den undervisning de får. Dertil kommer at noen av familiene «som uden Tvivl vil regnes til de bedre Folk», sender sine barn ikke til St. Halvard skole (som de burde), men til den franske. Sogneprest Wilhelm Hartmann, som fungerende styrer for skolen («vicerektor»), konkluderte derfor med at St. Halvards skole ikke er «synderlig agtet». Det bekreftes at undervisningsplanen ble fulgt, samt pensum, i henhold til skolereglementet. Skolens lærerinne, sr. Katharina, får godt skussmål for sitt «religiøs-sædelige Forhold»: «Hendes Præstationer er, i det Hele taget, gode.»

Etter at søstrene flyttet til naboeiendommen i 1902,³⁵ fikk også skolen bedre plass.³⁶ Men det endret ikke dens manglende aktelse. I innberetningen for skoleåret 1910/1911 ble det meddelt at resultatene for trettifire elever måtte anses tilfredsstillende «efter forholdene». De to søstrene, uten navns nevne, har «røgtet sin gjerning med rosværdig iver». Fra folketellingen 1910 vet vi at disse søstrene var sr. Hilaria Konetzny (f. 1876) og sr. Anna Hülftenhaus (f. 1869). Sr. Hilaria var tilsatt fra 1898, bare 22 år gammel, og var lærer ved skolen i nesten tyve år. Det er imidlertid grunn til å tro at hun underviste ved St. Halvard i perioder og særlig som vikar helt frem til 1931, selv om hun sannsynligvis ikke hadde hovedansvaret etter 1917.³⁷ Innberetningen fra 1911 er



Etter tilsyn med skolen og menigheten ga han tydelig uttrykk for misbilligelse med at det fortsatt var «sløve» foreldre som ikke ivaretok sine forpliktelser og lot barna sine gå på protestantiske skoler.

bekymret for at ikke alle elever møter regelmessig, men dette anses som foreldrenes skyld. St. Halvards skole «søkes» nemlig bare av fattige barn. Hvis noen har råd til å sende barna til en av St. Olavs skoler, «saa sker det vist». St. Halvard anses som for simpel for dem. «Især er St. Josefssøstrene meget ivrige for at utfinde saadanne barn, som kan betale litt, og drage dem over til sig.» Ved St. Halvard er det så godt som ingen som betaler skolepenger. Men rapportskriveren, pastor Møllenbeck, skal gjøre et forsøk på å finne «en eller anden som kan betale litt» (hvor «litt» er understreket). Vi vet ikke om han lykkes, men i en senere kassabok for 1923 kan vi se at tre familier betalte skolepenger enkelte måneder, med svært beskjedne beløp.³⁸ I biskopens annaler fremheves det imidlertid flere ganger at skolen er mønsterverdig (1905) og utmerket (1913)³⁹. Man kan undres over diskrepansen mellom innberetningene og biskopens egen oppfatning av tilstanden. En forklaring kan være at det var særdeles viktig for biskopen å fremheve skolens kvalitet all den stund alle foreldre ble pålagt å sende sine barn dit.

Ulydige foreldre

I korrepondansemappen fra St. Hallvard kirke i bispedømmets arkiv finnes et eksempel på hvor betydningsfullt Fallize anså katolsk skolegang å være og hvor lite innstilt han var på å akseptere eller finne seg i at foreldre valgte annerledes. Biskopen hadde bedt sogneprest Møllenbeck om å undersøke familien Thues⁴⁰ forhold angående barnas skolebesøk. Undersøkelsen er avgitt 4. januar 1910.⁴¹ Det fremkommer at familien har syv barn i skolepliktig alder. De to eldste har gått på St. Josephs institutt, men er overflyttet til Nordstrands middelskole. De yngste gikk på Ljan skole, «som ligger ved siden av huset» hvor de bodde. Sognepresten opplyste at barna

«selvfølgelig» er fritatt fra religionsundervisningen på skolen og at moren underviste dem hjemme. Faren, som ikke er katolikk, men omtalt som fritenker, er innstilt på at barna skal få katolsk oppdragelse og vil sende dem på religionsundervisning en gang i uken i byen og hver søndag i kirken, men han vil ikke sende dem på katolsk skole av forskjellige grunner. Skoleveien er for lang for små barn (8 km), med dårlig togforbindelse. Erfaringen fra skolegang på instituttet for de to eldste var «aldeles utilfredsstillende», noe som medførte store vanskeligheter da de begynte på middelskolen. Barna hadde alltid fått de beste karakterene, men disse viste seg svært mangelfulle når de kom dit. Fallize påla deretter hr. pastor Møllenbeck (i brev av 10. februar 1910) å forelegge forpliktelsene for hr. prof. Thue, med henvisning til utsendt hyrdebrev. «Meddel meg saa resultatet. Kommer barnene ikke paa skolen, saa udfør ... de forskrifter, som

er givne i mit hyrdebrev, uden paa nogensomhelst maade at tillempe dem.» Samme dag sendte han en streng formaning til sognepresten om «geistlighedens hellige pligt at forlange de katolske børns

opdragelse paa den katolske skole» og hans plikt til å formane den ikke-katolske part om at det han har forpliktet seg til i ekteskapet, «udelukker søgningen af ikke-katolske skoler, fordi den undervisning børnene faar der ogsaa uden for de egentlige religionsfag nødvendigvis staar i strid med den katolske kirkes lære og grundsætninger og maa paa en skadelig maade paavirke børnenes religiøse anskuelser og tænkemåde». Biskopen oppfordret sognepresten til å gjøre alt han kan for å bringe saken i orden, bl.a. tilby gratis skolegang, dekning av reiseomkostninger, hjelp til å flytte nærmere skolen osv. Samtidig tilbakeviste biskopen at St. Halvard var av dårlig kvalitet, da han førte «aarvaagent tilsyn» med dem og kunne forsikre om at «de er mindst saa gode som paa no-



Det er ingen tvil om at søstrene følte seg grovt utnyttet som billig arbeidskraft, uten å kunne kreve noe fra noen. I deres egen kronikk understrekes at søstrene levde i nød de første seks årene ...

gen offentlig skole». I brev av 1. april 1910 til biskop Fallize meddelte Thue at han «med hensyn paa mine børns skolegang ikke kan binde mig til nogen bestemt skole». Fallize ga seg ikke, og i brev av 3. april 1910 til hr. professor Thue gjorde han (på nytt) oppmerksom på at «De og Deres hustru faktisk forlengst har bundet Dem til» å sende barna til en bestemt skole! Forpliktelsen til katolsk oppdragelse «indbefatter søgning af den katolske skolen og absolut udelukker søgning av ukatolsk skole». Fallize avsluttet brevet med å mane til at han ikke må bryte det løftet «som De selv den gang De aflagde det, har erklæret for 'ubryteligt' og at især hr. professoren ikke vil bringe sin katolske hustru i en stilling, som maa være for hendes samvittighed en utaalelig kval». Fra en senere innberetning for skoleåret 1910–1911 vet vi at Thue ikke fulgte oppfordringen. Møllenbeck meddelte at alle katolske foreldre sendte sine barn til en katolsk skole «med

undtakelse av én familie, hr. professor Thues».⁴² Thue ga ikke etter, og saken medførte ikke kirkelige sanksjoner. Grunnen til dette kan vi bare gjette oss til idag, men det er nærliggende å tro at det

skyldtes at sanksjonen bare ville ramme kona og barna, og da med urimelige konsekvenser. Barna ble fulgt opp og gikk på religionsundervisning, og de ble konfirmert, f.eks. Judith og Rebekka i 1912 og Hagar i 1914.

Det er imidlertid interessant at uoverensstemmelsen var den direkte foranledning til at Fallize lempet på regelen for når «et katolsk skolebarn eventuelt kan gaa over til en ikke-katolsk skole».⁴³ Brevet er stilet til hr. rektoren for St. Halvards skole og fastsetter at gutteelever må minst ha fullført femte klasse og «gjort sin første hl. kommunion». Piker må gå så lenge som de katolske skolene har tilbud for dem. Sognepresten pålegges å arbeide for at gutteelevne blir til de har avsluttet sjetten klasse, «og dette skal ske, naar rektoren ser, at den

katolske skole er saa god, at gutterne ved at fullende 6te klasse, ikke taper et aar paa middelskolen.

Forholdene ved St. Halvards skole ser ikke ut til å ha endret seg i de følgende år. I rapporten for 1913–1914 blir det beklaget at «barnenes skolebesøk ... har latt noget at ønske tilbake». Foreldrene finner på alt for lette påskudd og unnskyldninger, «saasom indbildte sygdommer, mangel paa skotøi, storvask o.s.v.». For skoleåret 1917–1918 berettes det om langt bedre regelmessighet i skolebesøk, men fattigdom er et stort problem, for barn må noen ganger hjelpe foreldrene med ærender og småjobber. Noen ganger med tyverier for å få endene til å møtes. Et slikt barn ble overført til skolehjem for forsømte og kriminelle gutter, i dette tilfellet til «skolehjemmet på Helgøen i Mjøsen».⁴⁴ Og som i tidligere år er det ikke samsvar mellom skoleoppmøte og kirkebesøk: «Et og annet barn fik en velfortjent dadel, især er der et par som er forfærdelig forsømmelige med hensyn

til gudstjenesten om søndagen og er borte fra den hl. messe gang paa gang.»⁴⁵

Det var få brudd med den lange tradisjonen med søstre som lærere ved skolen. Imidlertid ble pastor

Karl Kjelstrup i 1921 ansatt som lærer. Fra vikariatets annaler får vi vite at han selv hadde bedt Fallize om dette – og om å bli redaktør for St. Olav tidsskrift. Fallize sa seg enig i at dette var en god løsning, fordi, som det står, Kjelstrup tålte ikke lenger klimaet i Arendal.⁴⁶ Han forble lærer ved St. Halvard skole frem til 1924, men det finnes ingen rapporter eller annet fra den perioden i bispedømmets arkiv. Deretter overtok igjen søstre som lærerinner, selv om det i perioder også har vært andre og lønnete lærerinner (som frk. Østensvig⁴⁷), frem til den ble nedlagt i 1936.



Barna kommer fra de fattigste familiene og er «tildels rigtig uopdragne». Foreldrene deres beskrives som sløve i «Opfyldelsen af sine katholske Pligter», og man kan ikke vente noen hjelp fra «Hjemmets Side».

Skolen nedlegges

Det er i ettertid ikke enkelt å vite hva de egentlige grunnene var til at skolen ble nedlagt, ikke minst sett i lys av den betydning skolevirksomheten ble tillagt for den katolske oppdragelse. Vi kjenner til sluttresultatet, nedtegnet i resignasjon i menighetens annaler: «Det var bare 6 barn igjen, – 2 katolske og 4 protestantiske som var særlig dumme.»⁴⁸ Uttalelsen skal nok ikke leses som en karakteristikk av elevene, men som en stadfestelse av at det ikke lenger var noe grunnlag for å drive skolen videre. Et par av de protestantiske barna ble «innmeldt på en særskole», et bevis på at situasjonen for skolen var «fortvilet».⁴⁹ Hvorfor det endte i fortvilelse og nedleggelse, finnes det ingen entydige forklaringer på i arkivene. Den siste årsrapporten er fra 1918. Fra statusrapportene ser vi at antall elever går gradvis nedover fra 1915, fra 36 elever til tolv barn i 1934, åtte i 1935, seks i 1936. Vi

har allerede sett at skolen slet med manglende aktelse og anerkjennelse, at foreldre ikke alltid fulgte opp barnas skolegang, grunnet fattigdom og sosiale forhold, at St. Sunniva skole rekrutterte

elever fra østkanten og at foreldre også foretrakk skolen ved St. Olav. Det er likevel påfallende at det ikke finnes noen spor av prioritering og satsing på skolen. Fra 1920-tallet arbeidet menigheten iherdig med planer for ny kirke og nytt gamlehjem. Det finnes ingen omtale av noen skole i disse planene. I 1924 anskaffet bispedømmet tomten i St. Halvards gate 20–24, og formannskapet ga i 1926 tillatelse til å bygge ny kirke og nytt gamlehjem etter tegninger av arkitekt Harald Sund.⁵⁰ Det ser derfor ut til at skolen ble drevet på det jevne, som det står i menighetens annaler,⁵¹ uten styring og planlegging. Dette skyldtes antakelig også at det var sogneprestene som var ansvarlig for skolen, og disse var der sjelden mer enn noen få år. St. Elisabethsøstrene har trofast stilt med sko-

lesøstre som har vært begeistret for sin gjerning, men de har ikke hatt innflytelse på hvordan skolen skulle drives og utvikles, og det skal heller ikke stikkes under en stol at det var svært vanskelig å samarbeide med enkelte sogneprester – søstrene har følt seg overkjørt og utnyttet.⁵² Uten egen ledelse av skolen skal man heller ikke bebreide søstrene at de i sitt eget virke prioriterte og satset på andre arbeidsområder, ikke minst omsorg for de gamle.

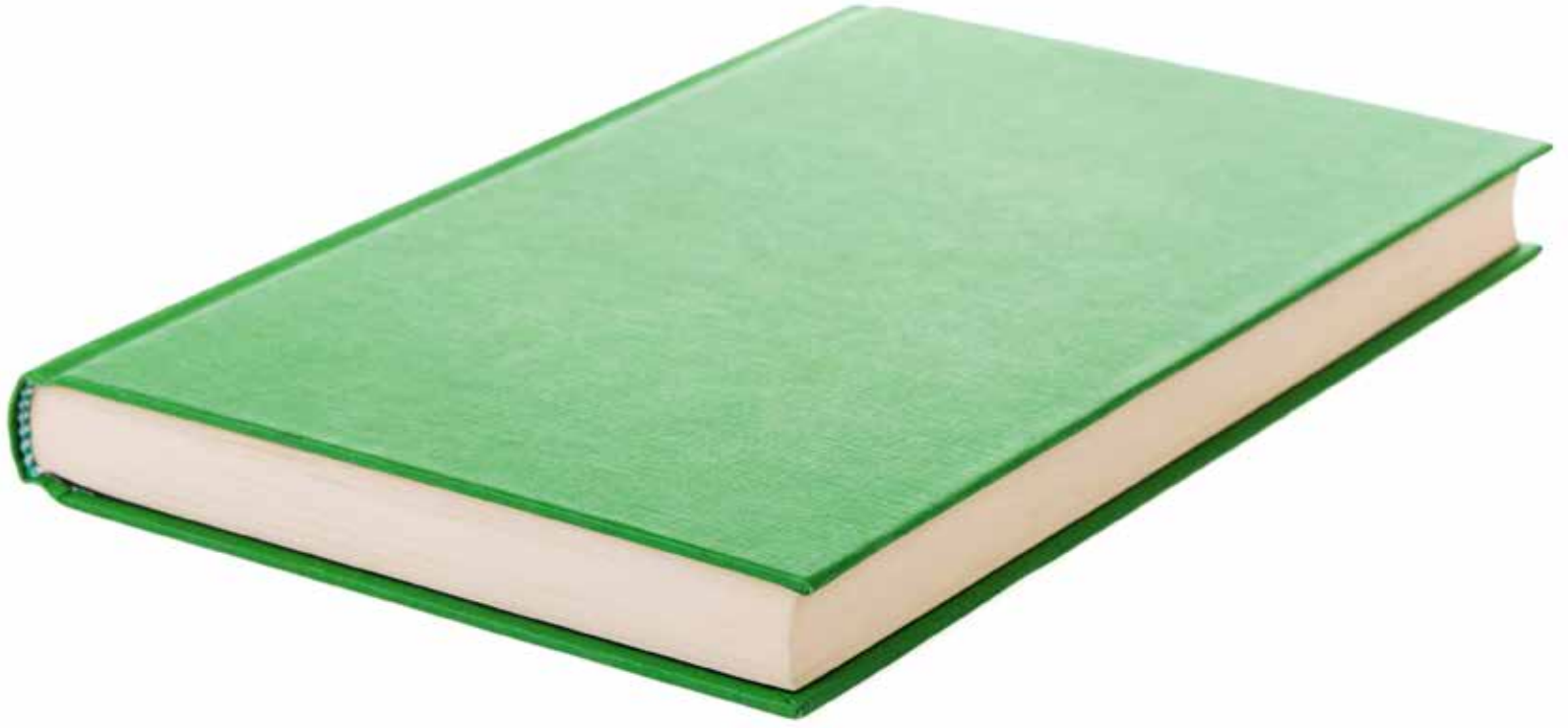
I 1929 anbefalte sogneprestene Peter Breukel og Frans Krijn i henholdsvis St. Hallvard og St. Olav at St. Halvards skole «høieste klasser skal oppheves» og føres over til fellesskolene for henholdsvis gutter og piker ved St. Olav.⁵³ Det ble uttrykt håp om at dette ville bedre undervisningen for de minste, også tilknytningen til menigheten, men de få klassene som ble igjen, hadde lite å tilby sammenlignet med de katolske skolene ved St. Olav. Det førte også til at de fleste foreldre som ville oppfylle krav til katolsk skolegang, valgte å skrive inn sine barn på de katolske skolene der. Og dermed ble St. Halvards skole lagt ned etter skoleåret i juli 1936.⁵⁴

Knut W. Ruyter er professor ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo, og avdelingsdirektør for De regionale forskningsetiske komiteer for medisin og helsefag ved Det medisinske fakultet, Universitetet i Oslo. Redaktør for jubileumsboka om St. Hallvard, utgitt på St. Olav forlag 2016.

Noter

- 1 OKB (=Oslo katolske bispedømmes arkiv). Vikariatets annaler 1887–1897
- 2 OKB. Korrespondanse 1894–1921. Christiania. St. Halvard
- 3 StH (=St. Hallvard kirkes arkiv). Status stationis St. Halvardi 1893–1970
- 4 StE (=St. Elisabethsøstrenes arkiv). Chronik der Niederlassung in Oslo 1891–1947, s. 1
- 5 OKB. Vikariatets annaler 1887–1897, s. 74
- 6 StH. Vikariat 1893–1947
- 7 Som svarer til *sinnrik* i betydningen innviklet og skarpsindig uttenkt, jf. Dansk Ordbog
- 8 StH. St. Halvard kirkes annaler 1890–1960, s. 4
- 9 StH. St. Halvard kirkes annaler 1890–1960, s. 7. I folketellingen 1900 fremkommer at hun var født 1851 i Fredrikshald, hadde bodd 12 år i Frankrike og konvertert og tilbød privat undervisning i fransk og oversettelse til og fra fransk. Hun var lærerinne på skolen i fire år, men ble erstattet av søstre da de var forventet å arbeide uten lønn. Hun fikk imidlertid stilling i St. Olavs trykkeris kontor.
- 10 StH. St. Halvard kirkes annaler 1890–1960, s. 7
- 11 StH. Protokoll for St. Halvard skole 1891–1897
- 12 OKB. Vikariatets annaler 1887–1897, s. 74
- 13 Ibid., s. 96
- 14 StH. Ministerialbø for St. Halvard's katolske Menighed i Kristiania, innskrevet 8.10.1891. Sr. Katharina var født i Trondheim som Jeanette av norsk mor og tysk far. I ft 1885 var hun bosatt hos St. Elisabethsøstrene i Hammerfest og virksom som lærerinne.
- 15 OKB. Vikariatets annaler 1887–1897, s. 102
- 16 StE. Chronik der Niederlassung in Oslo 1891–1947, s. 2
- 17 OKB. Vikariatets annaler 1898–1913, s. 9
- 18 OKB. Vikariatets annaler 1887–1897, s. 102
- 19 OKB. Vikariatets annaler 1887–1897, s. 102
- 20 Se *Katolsk katekismus*, som bl.a. minnet om kirkens fem bud: (1) du skal helligholde de befalede festdage, (2) du skal paa alle søn- og festdage med andagt høre den hl. messe, (3) du skal holde de 40 dages faste, tamperdagene og andre paabudne fastedage samt afholde dig fra kjødspiser paa abstinensdagene, (4) du skal i det minste én gang om aaret skrifte dine synder for en retmæssig prest, (5) du skal i det mindste én gang om aaret, nemlig i paasketiden, modtage det allerhelligste alterets sakrament. *Katolsk katekismus*. 1. utg. (Kristiania: St. Olav forlag, 1916), s. 110. Annen utgave

- av katekismen fra 1922 er tilgjengelig digitalt fra www.nb.no.
- 21 OKB. Vikariatets annaler 1898–1913, s. 93
 - 22 StH. Status stationis St. Halvardi 1893–1970
 - 23 OKB. Vikariatets annaler 1887–1897, s. 143
 - 24 Ibid., s. 164
 - 25 OKB. Vikariatets annaler 1898–1913, s. 177
 - 26 Ibid., s. 173
 - 27 OKB. Vikariatets annaler 1887–1897, s. 177
 - 28 OKB. Vikariatets annaler 1898–1913, s. 9
 - 29 StH. Status stationis St. Halvardi 1893–1970. For 1896 er Sr. Catharina oppført som lærer, med 37 elever.
 - 30 StH. Menighedsprotokol for den katolske St. Halvards-menighet i Kristiania by 1892–1918. Utmeldt fra menigheten 20.7.1898, tilflyttet den kath. menighet i Tromsø.
 - 31 OKB. Vikariatets annaler 1898–1913, ss. 89, 108
 - 32 OKB. Korrespondanse 1894–1921. Christiania. St. Halvard
 - 33 OKB. Korrespondanse 1894–1921. Christiania. St. Halvard
 - 34 StH. Status stationis St. Halvardi 1893–1970
 - 35 Denne eiendommen ble ervervet i 1899, og søstrene drev aktiv innsamling for å bygge aldershjem og kloster, men møtte stor motstand, bl.a. ved at prester i Den norske kirke forbød kirkelyden å gi gaver til søstrene, men det gikk likevel relativt raskt å få bygget reist. StE. Chronik der Niederlassung in Oslo 1891–1947, s. 3.
 - 36 OKB. Vikariatets annaler 1898–1913, s. 77
 - 37 StE. Chronik der Niederlassung in Oslo 1891–1947, ss. 24, 17
 - 38 StH. Kassabok for St. Hallvard menighet 1923
 - 39 OKB. Vikariatets annaler 1898–1913, ss. 93, 186
 - 40 I folketellingen fra 1910 er familien bosatt på Solglyt på Ljan. Axel Thue (f. 1863), professor i matematikk, og hustru Lucie Collett Lund (f. 1873), med syv barn: Judith, f. 1895, Rebekka, f. 1896, Hagar, f. 1899, Nils f. 1900, Eugene f. 1901, Henriette f. 1902, Eystein f. 1903. Henriette er oppkalt etter sin franske oldemor Henriette de Bretteville, g.m. Otto Collett.
 - 41 OKB. Korrespondanse 1894–1921 Christiania. St. Halvard
 - 42 St. Halvardsskolens indberetning. Skoleåret 1910–1911. Undertegnet av bestyrer for skolen, Wenzeslaus Möllenbeck, 15. august 1911
 - 43 Brev av 31.3.1910. OKB. Korrespondanse 1894–1921 Christiania. St. Halvard
 - 44 Skolehjemmet het Toftes Gave og ble lagt til Helgøya i Mjøsa fra 1876 og hadde inntil 150 gutter. Elevprotokoller finnes i Riksarkivet.
 - 45 StH. St. Halvard kirkes annaler 1890–1960, s. 18
 - 46 OKB. Vikariatets annaler 1914–1945, s. 67
 - 47 OKB. Korrespondanse St. Halvard 1929–1960. Opplysningen fremkommer i et brev av 11.5.1929.
 - 48 StH. St. Halvards kirkeannaler 1890–1960, s. 29
 - 49 Ibid.
 - 50 OKB. Korrespondanse St. Halvard 1929–1960. Jf. «St. Halvards gate og bebyggelsen derute i støpeskeen. Tomtens utnyttelse . – Et anlæg for den katolske menighet» i Aftenposten 23.9.1926
 - 51 StH. St. Halvards kirkeannaler 1890–1960, ss. 14, 24
 - 52 StE. Chronik der Niederlassung in Oslo 1891–1947, s. 25
 - 53 Brev av 11.5.1929 til Det apostoliske Vikariat. OKB. Korrespondanse St. Halvard 1929–1960
 - 54 StH. St. Halvards kirkeannaler 1929–1960, s. 29



Ny litteratur

Det er stor forskjell på en våken mann som vil lese en bok,
og en trett mann som vil ha en bok å lese.

G.K. Chesterton

Sigbjørn Olsen Sønnesyn

Kyrkja i verda

Bernt Torvild Oftestad:

Den katolske kirke og liberalt demokrati

(Kolofof Forlag 2015)

STE Kristus gav læresveinane sine, og med dei den vek-sande kyrkja, tydeleg beskjed om at kyrkja ikkje skulle vere av verda. Sidan byrjinga har difor kyrkja arbeidd med å oppretthalde den vanskelege balansegangen som må til for å vere i verda, men ikkje av den. Kyrkja har måtte takle ulike politiske og sosiale former i dei to tusenåra som har gått, og har måtte funne måtar å halde fast ved sin eigen integritet utan å miste kontaktflata med verda.

Framveksten av den liberale demokratitanken frå opplysingstida og framover, og den liberale demokrati-forma bygd på denne tenkjemåten, har stilt kyrkja overfor særskilde utfordringar, som stadig i høgste grad er gyldige. Bernt Torvild Oftestad si bok om Den katolske kyrkja og det liberale demokratiet er difor svært aktuell sjølv etter fleire hundre år der kyrkja og det liberale demokratiet har eksistert saman. Det andre vatikankonsilet, som mange håpa skulle løyse opp den stadig større spenninga mellom den vestlege verda og kyrkja, vart ik-

kje den pivotale hendinga mange hadde håpa; kyrkja og det liberale demokratiet står på mange måtar fjernare frå kvarandre enn nokon gong før, og der er djupe skiljer innad i kyrkja om korleis konsiltekstane skal forståast og setjast ut i det kyrkjelege livet. Oftestad skildrar korleis desse spenningane har bygd seg opp over lang tid, og kva dei viktigaste skiljelinjene er. Resultatet er ei viktig bok, som kan gi lesarar på tvers av religiøse og politiske skiljelinjer kunnskap og omgrepsapparat til å debattere dei sentrale spørsmåla som angår religionen og trua si rolle i det verdslege fellesskapet.

Ambisiøst prosjekt

Oftestad sitt prosjekt er svært ambisiøst, både i breidde og i djupne. Han set seg føre å skildre ein lang og umåteleg komplisert periode i historisk forstand, og han søkjer gjennom framstillinga å klargjere filosofiske, politiske, og teologiske omgrep av grunnleggjande art. Boka

stiller seg såleis lagleg til for hogg frå mange sider samstundes, og dette stiller krav til oss som lesarar av boka. I ein slik rikdom av opplysingar og omgrepsavklaringar er det viktig å vurdere boka ut frå det forfattaren prøver å gjere, og ikkje ut frå det me som lesarar kan ynskje å bruke boka til.

Etter denne meldaren si vurdering lukkast Oftestad på imponerende vis med det han set seg føre. Dette er ikkje ei bok frå dei som søker lettvinte svar, eller for dei som ynskjer eit uangripeleg forsvar for eitt av dei mange ulike syna ein i dag kan finne på kva forholdet mellom tru og demokrati bør vere i samfunnet vårt. Den røyndomen me ser rundt oss, og dei problema som både truande og ikkje-truande står overfor når det gjeld heilt grunnleggjande samfunnsspørsmål, er for komplisert for lettvinte svar og raske løysingar. Dette er ei bok for dei som ynskjer å vite meir om korleis me har kome i den situasjonen me no finn oss

sjølve i, og som ynskjer å forstå meir av kva dei ulike sidene i debatten ynskjer å kjempe for, og kva problem som må løysast

for at desse ulike syna skal kunne leve saman. Lesarar som kjem til denne boka med dette for auga, vil få ei rik og berikande leseoppleving, uavhengig av kva grunnsyn dei sjølve ynskjer å forfekte. Dei vil også finne referansar til andre viktige tekstar som til no ikkje er godt nok kjende for eit norsk publikum.

Historisk framstilling

Den overordna organiseringa av boka er kronologisk, men heile tida med fokus på å identifisere og forklare viktige omgrep og problem. Medan Det andre vaticankonsilet i perioden 1962–65 er den kronologiske og tematiske kjernen i framstillinga, syner Oftestad korleis kyrkja si utvikling desse sentrale åra ikkje på nokon måte var utan forankring i prosessar og tankesett som

har vore med kyrkja frå byrjinga. Boka er såleis i seg sjølv eit godt døme på den kontinuitetens hermeneutikk som pave Benedikt XVI tilrådde som forståingsnøkkel for konsilet sine sentrale læredokument.

Oftestad syner i den første delen av boka korleis det moderne demokratiet har røter tilbake til antikken. Sentrale aspekt ved demokratitanken har såleis vore aktuelle i heile den tida kyrkja som organisme har utforma det Oftestad kallar ein politisk teologi. Dette omgrepet er eitt av dei berande elementa i framstillinga og dreier seg om dei teologiske kjerneomgrepa og -strukturane kyrkja har utvikla for å vere i verda utan å vere av verda.

Oftestad syner at utviklinga av ein politisk teologi alltid har vore eit vanskeleg problem for kyrkja. I dei første hundreåra var vanskane konsentrert rundt utfordringane knytt til eit politisk samfunn som såg kristendommen som ein trussel eller som ein unyttig utvekst,

men etter at kristendommen vart den statsbærande religionen til det romerske keisardømet under Konstantin den Store, vart kyrkja sett overfor

heilt andre utfordringar. I kyrkjefedrene og dei tidlege pavane, og også gjennom store delar av mellomalderen, var kyrkja si politiske rolle uavklara og omstridt. Kyrkja anerkjende på den eine sida den verdslege makta som suveren innan si sfære, men på den andre sida var makt og autoritet i sisten instans frå Gud og til Guds ære. Kyrkja, Guds lekam på jorda, var såleis ikkje eit eksternt frammandelement i den verdslege sfæren, men tvert imot ein grunnleggjande del av den. Oftestad syner korleis teologar i denne perioden utvikla eit omgrepsapparat som framleis er berande for kyrkja si lære, men at dette omgrepsapparatet aldri var spenningsfritt i forhold til det verdslege. Denne delen av boka legg rammene for resten av framstillinga med sikker hand og gir lesaren den nødvendige bakgrunnskunnskapen utan å drukne i detaljar.



Oftestad syner at utviklinga av ein politisk teologi alltid har vore eit vanskeleg problem for kyrkja.

Det moderne

For det er det me kallar det moderne, som er hovudsaka. Oftestad syner korleis den moderne demokratitanken representerer noko kvalitativt nytt i den politiske idéhistoria, samstundes som den også ber i seg element som er mykje eldre. Dei nye elementa var til dels formulert i eksplisitt kontrast til kyrkja si lære, og det liberale demokratiet som heilskap var i større grad framandt for det katolske tankegodset enn det tidlegare politiske tankestrøymingar hadde vore. Tanken om det frie individet som grunnstein i demokratiet vaks på mange måtar ut av ei avvising av den føremoderne metafysiske forståinga av einskildmennesket som del av ein større organisme, og denne avvisinga førte til store og varige spenningar mellom verdsleg og katolsk tankegods. Oftestad styrer lesaren gjennom hundreåra etter den franske revolusjonen med ein framifrå balanse mellom detaljrikdom i faktaopplysingar og klarheit i den omgrepsmessige forklaringa. Både dei filosofiske grunnretningane innan det moderne og dei motsvara dette fekk innad i kyrkja, vert tydeleg og forståeleg framstilt. Utviklinga her svinga mellom ultramontanisme og understrekinga av paveleg ufeilbarlegheit i 1870 og ei spakare og meir kriseprega kyrkje i mellomkrigstida.

Det andre vatikankonsilet vart lansert som eit forsøk på å stanse den konstante spenninga mellom det liberale demokratiet og Den katolske kyrkja. Øydeleggingane og lidingane under den andre verdskrigen hadde understreka behovet for eit moderne samfunn basert på respekt for den einskilde, og for eit breitt samarbeid for å sikre fred og stabilitet. Oftestad syner overbevisande korleis også kyrkja deltok i dette arbeidet, til dømes gjennom Jacques Maritain si sentrale rolle i utforminga av SN si erklæring om universale menneskerettar. Samstundes får Oftestad også fram dei ulike retningane innad i kyrkja



Det moderne samfunnet konsilfedrene hadde søkt å nærme seg, vart kraftig endra gjennom dei revolusjonære rørsleane som særleg er knytt til slutten av 1960-talet, altså umiddelbart etter konsilet vart avslutta.

som ynskte ei endring bort frå den einsidige modernitetskritikken i kyrkja, som var bygd på ei rigid forståing av skolastisk tankegods. Også her er det imponerende korleis ulike, men tett samanvede teologiske retningar vert forklart på ein måte som er forståeleg utan å vere overforenklande. Den franske *Ressourcement*-rørsla og den rahnerianske transcendentalfilosofiske teologien vart viktige premissleverandørar for dei som ynskte ei meir open haldning til det liberale demokratiet.

Oftestad går grundig gjennom kva sjølve konsilet argumenterte for i sine læredokument, og syner korleis dette vaks ut av den utviklinga han har skildra så langt. På mange måtar vert konsiltekstane den logiske konklusjonen på framstillinga så langt i boka. Men historia sluttar ikkje der, for konsilet fekk aldri den sameinande effekten som konsilfedrene hadde håpa på og arbeid for. Den siste delen av boka gir viktige bidrag til debaten

om kva som kan vere årsakene til at der aldri vart noko reelt *aggiornamento* mellom kyrkja og det moderne.

Ein viktig årsak i Oftestad si framstilling er dei endringane som kom til

å prege det verdslege samfunnet i tida etter Det andre vatikankonsilet. Det moderne samfunnet konsilfedrene hadde søkt å nærme seg, vart kraftig endra gjennom dei revolusjonære rørsleane som særleg er knytt til slutten av 1960-talet, altså umiddelbart etter konsilet vart avslutta. Desse endringane førte det liberale demokratiet endå lenger bort frå dei kjerneprinsippa kyrkja byggjer på, og skapte nye spenningar som konsildokumenta aldri var utforma for å handsame. Oftestad syner korleis pavane etter konsilet appliserte kyrkja si lære slik konsilet hadde spesifisert den, på ein røyndom som ikkje hadde vorte forutsett.

Boka skildrar ikkje eit historisk problem som no er avslutta – den gir den historiske og omgrepsmessige bak-

grunnen for eit problem og ei utfordring som angår alle samfunnsdeltakarar, anten ein reknar seg som truande eller ikkje. Oftestad har her gitt oss eit godt utgangspunkt for opplyst og sakleg debatt, og eg vonar at boka får ein vid lesarkrins. Det fortener den.

Sigbjørn Olsen Sønnesyn (f. 1977) er utdanna mellomalderhistorikar og har tidlegare hatt stillingar ved Universitetet i Bergen og Københavns Universitet. Han er for tida lærar i den vidaregåande skulen.

Sigurd Hareide

I stedet for festtaler

Steinar Imsen:

Da reformasjonen kom til Norge

(Cappelen Damm 2016)

STEIGLE 2017 vil i Norge trolig stå i festtalenes tegn. Det er 500 år siden reformasjonens begynnelse i Tyskland. Mens protestantene feirer reformasjonsjubileum, skal denne gangen også katolikker delta i en «felles minnemarkering». Steinar Imsens bok *Da reformasjonen kom til Norge* er ingen festtale. Overraskende nok nevner den ikke det tilstundende jubileum med et ord. Boken byr like fullt på svært nyttig kunnskap både for konfesjonelle og økumeniske festtalere og deres tilhørere. For når historikeren Imsen beskriver reformasjonsforløpet i Danmark-Norge, blir det raskt klart at over de to reformatoriske hovedprinsipper – *Skriften alene* og *Troen alene* – rager et tredje som trumfer dem begge: *Kongen alene*.

Terminologiske avklaringer og avsporinger

I Imsens bok om reformasjonen i Norge står det fint lite om Luther og hans idéer, men desto mer om danskekongen og hans religionsvesen. Imsen gjør det klart at ny-

ordningen «var en konsekvens av utilslørt maktbruk og kan betegnes som en revolusjon» (s. 46). Reformasjonens brudd må etter Imsens mening også få terminologiske konsekvenser for den som skriver historien. Han bruker derfor konsekvent ikke «kirken», men foretrekker «statens religionsvesen» eller «det offentlige religionsvesen» og viser til den konsekvente bruken av begrepsparet «Geistligheten og Religionen» i samtidens lovbok. For den språklige variasjonens skyld strekker han seg til å bruke ord som «kirkeordning» og «kirkevesen» og adjektivet «kirkelig», men slår fast at «Kirken i bestemt form er den institusjonen som hos oss forsvant i 1537, og som i rettslig og organisasjonsmessig forstand for alltid er tapt» (s. 45).

Imsens betoning av bruddet med den katolske kirkeorganisasjon som følge av at de katolske biskopene ble avsatt og fengslet, er viktig. Det går imot bildet av en selvstendig luthersk kirkeorganisasjon, nærmest ved siden av kongen, som ofte er tegnet av dem som i nyere tid

har arbeidet for selvstendigjøringen i forhold til staten av Den norske kirke (en betegnelse som ifølge Imsen ble offisielt brukt første gang i 1889). Andreas Aarflot, kjent som kirkehistoriker og luthersk biskop, trekkes frem som den fremste eksponenten for denne selvstendigjøringslinjen i nyere tids kirkepolitikk og kirkehistorie-skrivning, men Imsen viser også hvordan Gjønnnes-utvalget i utredningen *Staten og Den norske kirke* (NOU 2006: 2) for ti år siden tegnet bildet av fortiden ut fra nåtidige kirkepolitiske målsetninger.

Jeg tror Imsen har rett i at iveren etter å finne en selvstendig luthersk kirke i kongens system iblant har blitt for stor. Her har han levert et viktig bidrag til forståelsen av fortiden, av reformasjonens brudd. Men når Imsen i forbindelse med dette også påstår at den institusjonen som forsvant i 1537, aldri kom tilbake, er han selv blitt offer for en nærsynt konfesjonalisme, om det er aldri så tilfeldig eller ureflektert fra hans side. Som historiker burde han enkelt og greit kunne konstatere at den kirkeorganisasjonen som brakte kristendommen til landet og ble jaget ut i 1537 – Den katolske kirke, ja, Kirken, med Imsens ord – den kom tilbake i 1843.

Som reformasjonsforsker er Imsen særlig kjent for sin doktoravhandling fra 1981, publisert i 1982 med tittelen *Superintendenten. En studie i kirkepolitikk, kirkeadministrasjon og statsutvikling mellom reformasjonen og eneveldet*. Både her og i den foreliggende boken viser han med all mulig tydelighet hvordan de nye kongelige overinspektørene fullt og helt var underlagt kongens styre. «Overgangen fra en bispestyrt kirke til et kongelig styrt kirkevesen» ble tydeliggjort ved ny terminologi (s. 65). I stedet for de katolske bispedømmer ble landet delt inn i stift. Og i stedet for biskoper kom det superintendenter, men over superintendenten ble stiftet ledet av den kongelige befalingsmannen, lensherren. For Imsen er det så viktig å få frem bruddet mellom den gamle og den nye ordning



Over de to reformatoriske hovedprinsipper – Skriften alene og Troen alene – rager et tredje som trumfer dem begge: *Kongen alene*.

at han konsekvent bruker «superintendent» selv om han innrømmer at «biskop» etter hvert ble vanlig betegnelse på «kongens kirkelige tilsynsmenn» (s. 44). Det er all grunn til å betone bruddet i møte med forenklede, kirkepolitiske kontinuitetsfremstillinger, men når Imsen tviholder på «superintendent» også etter at «biskop» har blitt den alminnelig brukte betegnelsen blant 1500-talls-menneskene, synes jeg det blir litt krampaktig.

Det samme gjelder for bruken av ordet «kirke». Imsen gjør rett i å markere bruddet, men selv om han hevder «kirke» ikke finnes i de statsrettslige dokumentene som beskriver den nye kirkeordningen, er det lett å vise at det brukes mange ganger og i ulike sammenhenger allerede i kirkeordinansene fra 1537 (latin) og 1539 (dansk), de første lovene for nyordningen av religionen. For eksempel heter det i ordinasjonsbønnen for superintendenter at han er utvalgt til «det hellige biskoppelige embede udi

kircken», men også i de ordinære menighetsgudstjenester og ved dåp møtte menigheten både før og etter 1537 ordet «kirke» som noe mer enn en be-

tegnelse på det lokale kirkebygg og den lokale menighet. Det skyldes selvsagt at vi har å gjøre med et bibelsk begrep med dype teologiske konnotasjoner. Imsen er på sporet av saken når han fastslår at «Luthers kirke snarere [hører] hjemme i ideenes verden enn i den materielle virkeligheten» (s. 17), men med sin stramme språknorm utelukker han i praksis utforskningen av hvordan dette lutherske kirkebegrepet ble brukt i Danmark-Norge i kongens «kirke». Kongens lutherske religionsvesen var selvsagt ingen gyldig kirke i katolsk forstand, og bruddet med kirkeorganisasjonen var markant fra et statsrettslig synspunkt, men superintendentene, prestene og folket, ja, kongen selv, forstod seg like fullt som del av den kirke de bekjente i trosbekjennelsen når de deltok i de kongelige, danske gudstjenester. Med reformasjonen kom det inn en tvetydighet i begrepet «kirke» som vi har måttet

leve med siden. Ikke bare katolikker og lutheranere, men selv historikere må forholde seg til det.

Kirkehistorieskrivning uten Den Hellige Ånd

Med henvisning til professor Einar Molland vil Imsen «holde 'Den hellige ånd' utenfor [sin] versjon av vår reformasjonshistorie» (s. 45). Intensjonen om en sekulær skrivning av kristendommens historie er nyttig i et pluralistisk samfunn. Vi trenger et felles språk for å beskrive fortiden, uavhengig av våre trosposisjoner i dag. Når fortellingen om reformasjonen skal fortelles, bør både lutheranere og katolikker derfor som hovedregel holde Gud utenfor. Enda mer bør sekulære historikere tilstrebe en konfesjonsfri fremstilling av reformasjonshistorien. Imsen overrasker derfor når han gjentatte ganger omtaler Den katolske kirke som «pavekirken», uten anførselstegn og i fullt alvor, og jeg undres på om professoren aner hvordan han har tråkket i salaten med begge beina og plassert seg solid innenfor en fem hundre år gammel antikatolsk tradisjon. Har professoren som kritiserer moderne, lutherske biskoper for konfesjonalisme i kirkehistorieskrivningen, plutselig selv blitt en superintendent fra 1500-tallet?

Også når Imsen omtaler den senere tids pågående endringer i statskirkeordningen, skinner det gjennom et statskirkelig engasjement som vanskelig kan omtales som annet enn en kirkepolitisk posisjon. Forfatteren fremstår som en aktør i debatten om kirkeordningen og har tydeligvis ikke mye til overs for arbeidet med å gjøre Den norske kirke til et eget rettssubjekt. Det er underlig å registrere hvordan professoren som med all mulig tydelighet beskriver reformasjonens brudd, 1536-37-revolusjonen, selv blir en forsvarer av det statskirkesystemet revolusjonen innførte. Og det er underlig å se hvor selektivt han forholder seg til kirkehistorikernes bidrag på feltet, som om Aarflot var siste kirkehistorikeren som skrev om saken.

I sin tid som kirkestatsråd erklærte Einar Førde at han ønsket å være teologisk blind og stum. Slik signali-

serte han at lærespørsmål ikke var departementets bord. Trinitarisk teologi, liturgiske farger og lignende spesialinteresser skulle kirken selv få ta seg av. Steinar Imsen gjør gjeldende et tilsvarende prinsipp når han hevder at han gladelig overlater «de teologiske aspektene ved den dansk-norske nyordningen (...) til teologene» (s. 45). I en fin gjennomgang av norsk reformasjonsforsknings historiografi viser han hvordan mange historikere helst har overlatt alt som angikk kirkelige og religiøse forhold etter 1537, til teologene, ja, hele reformasjonen. Selv ligger Imsen tydeligvis mer på Einar Førde-linjen, men like vanskelig som det er å skille mellom kongen og religionsvesenet på reformasjonstiden og staten og Den norske kirke i dag, er det nok å la teologene ta seg av teologien og selv konsentrere seg om de harde fakta. For om historikeren overlater teologien til teologene, er det ikke bare Ånden som holdes utenfor historieskrivningen, men store deler av den menneskelige, kulturelt skapte virkeligheten. Den opplyste historiker skjønner nok derfor at også teologi og fromhetsliv hører med når virkningene av revolusjonen skal beskrives, men han blir sårbart avhengig av teologene og deres vurderinger og står i fare for å røpe sin fremmedhet i forhold til feltet.

Endringen av gudstjenestelivet

For Imsen slår fremmedheten sterkest ut når han omtaler gudstjenestelivet. «Den nye gudstjenesten avvek (...) ikke så mye fra den gamle», heter det (s. 152), og i spørsmålet om Kristi virkelige nærvær i sakramentet hevder han at «luthersk nattverdsforståelse» var «sammenfallende med katolikkenes» (s. 151). Isolert sett er det noe riktig med begge deler, men presisjonsnivået er lavt, og historikeren har denne gangen ikke klart å avsløre teologenes konfesjonelle historieskrivning. Hva stod på spill da gudstjenesten ble endret? «Ingenting tyder på at bøndene var blitt provosert av den lutherske messen», hevder Imsen (s. 153), men samtidig er det første eksemplet i kapitlet om den «simple og uforstandige» allmue nett-

opp Hardanger-bøndene som ville ha messen på gamle-måten og innsatte sin egen prest til det (s. 138).

Hele fremstillingen av den tradisjonelle religiøse praksis «i pavekirken», som Imsen sier det, med «tilbedelse (sic!) av bilder og relikvier og valfart til hellige steder» (s. 141), er farget av en tradisjonell, konfesjonell kirkehistorieskrivning uten ønske om verken å forklare eller forstå fenomenene. Når denne historieskrivningen gjentas av en historiker som skriver kirkehistorie (hva annet skal vi kalle det?), men er veldig bevisst på ikke å være kirkehistoriker eller teolog, blir det ikke bedre, men verre. Skjult konfesjonalisme er verre enn åpenbar konfesjonalisme. Imsen skal ha takk for en fin gjennomgang av mange kilder og hendelser som er referert i forbindelse med endringene av gudstjenestelivet, men fremstillingen roper etter utfyllende, tolkende perspektiver. Filteret som burde være mellom superintendentene, de konfesjonelle historieskriverne og den moderne historikeren, mangler ofte, kort og godt. Jeg savner det komparative, historiske perspektivet på de ulike konfesjonelle samfunn (lutherske, reformerte og katolske) i tidlig nytid, det som fra 1980-tallet ofte omtales som «konfesjonaliseringsparadigmet». Og jeg savner innsikter fra ritualhistorikere, sosialhistorikere og andre som kan åpne opp de lukkede konfesjonelle tolkningene Imsen så lett blir offer for der han ikke selv har drevet grunnforskning. Han nevner rett nok i fotnoter internasjonal forskning på konfesjonaliseringen av Europa, men bruker det ikke i sin egen tolkning av kildene.

En viktig bok

Når alt dette er sagt, og tross de svakheter som nesten med nødvendighet hefter ved et krevende prosjekt som en bok om reformasjonen i Norge er, vil jeg likevel anbefale Imsens bok både for festtalerne og deres tilhørere i jubileumsåret som kommer. Her får vi historien om dansk kongens revolusjon i usminket versjon, men også fortellingen om den lange og seige innføringen av refor-

masjonens innhold etter Christian III's statskupp. La gå at Imsen burde oversatt engelske og tyske sitater til norsk og ikke skrevet «predike/prediket» på moderne norsk når han mener «preke/prekte», eller omtalt Tridentinerkonsilet som «Tridentinerkonsilene». Boken er godt skrevet for øvrig og byr på mange viktige sitater fra 1500-tallskildene og forskerne som har beskjeftiget seg med reformasjonstiden. Bokens sterkeste side er gjennomgangen av selve maktskiftet da Kirken ble erstattet av kongens eget religionssystem, med den videre fortellingen om hvordan superintendentene ble nøkkelfigurer i dette systemet og i disiplinering av folket til lydige, lutherske borgere. Her er Imsen på hjemmebane. Ingen kjenner superintendentenes gjøren og laden bedre enn ham, og jeg blir gjerne med ham og superintendentene på visitasreise til Telemark og andre steder der folket var tilbøyelige til å holde fast på tradisjonell religiøs praksis. Imsen gir oss viktige fakta og tidligere tolkninger og åpner på den måten veien til et spennende felt der tolkningspotensialet er enda større enn fortellingen han byr på.

Imsen vil gjerne skjelne klart og tydelig mellom teologene/kirkehistorikerne og hans eget laug, historikerne, men gjør samtidig gjeldende at det er plass til alle i utforskningen av reformasjonshistorien, «både historikere og kirkehistorikere, for den saks skyld også til religionshistorikere og folklorister» (s. 16). Hans bok viser både ved sine styrker og sine svakheter behovet for tverrfaglige perspektiver, men også hvor vanskelig det er å skille dem og hvor lett den konfesjonalistiske nissen følger med på lasset. Reformasjonshistorien er sjelden nøytral grunn. Kanskje blir det den viktigste lærdommen for jubileumstalerne og deres tilhørere i 2017?

Sigurd Hareide er høgskolelektor ved Høgskolen i Sørøst-Norge, der han underviser ved lærerutdanningene og forsker på overgangen fra katolsk til luthersk messefeiring i Norge på femtenhundretallet

Øyvind Lerø

Et underbelyst forfatterskap

Kim Larsen:

Transformasjon som overgivelse
Bønn og spiritualitet hos Wilfrid Stinissen

(Portal forlag 2016)

STE Omtalen av denne boken ble påbegynt samme dag som pave Frans bekreftet at Gud hadde gitt Kirken en ny helgen i Mor Teresa. Nonnen som mottok et kall i kallet. Som forlot den klosterhverdag hun elsket, for å begi seg i ut i det ukjente. Som alene og bokstavelig bare bega seg i vei, tomhendt, ut i Calcuttas gater, uten annen plan enn å stille Jesu tørst etter å tjene de aller svakes-
GLE te. På en togreise to år tidligere hadde hun fått visshet, bekreftet gjennom flere visjoner på en retrett i forbindelse med reisen, om at dette for henne var en overgivelse fullstendig til Guds vilje og verk. Som vår tids Frans, pavens navnebror – synliggjør Mor Teresa med sitt liv selve sølvtråden i det forfatterskapet Kim Larsen har valgt som utgangspunkt for sitt doktorgradsarbeid. Med boken *Transformasjon som overgivelse. Bønn og spiritualitet hos Wilfrid Stinissen* er dette arbeidet nå tilgjengelig i bearbeidet form.

Transformasjon som overgivelse har et ikke uventet akademisk enkelt, stramt, rent og pent visuelt uttrykk,

men omslagets bakside overrasker. Her antydes et innhold som er godt egnet til å bli formidlet til en større gruppe lesere enn de fleste doktorgradsarbeider, og innbyr med et knippe spørsmål som var det vaskeseddelen på en av Stinissens egne bøker.

Hva er bønn, meditasjon og kontemplasjon? Hvorfor er det så viktig å trekke seg tilbake, fokusere på pusteteknikker og søke Gud i det stille? Hvordan skal vi forstå forholdet mellom menneskelig aktivitet og guddommelig handling, og hva vil det si å være en pilegrim i verden i dag?

Hvem bør ikke eller vil ikke, som Stinissen i tillit til leseren kanskje ville skrevet, vite mer om det?

Åndelig veileder gjennom 40 år

Wilfrid Stinissen (1927–2013) trenger knapt presentasjon. Han var opprinnelig belgier og kom som karmelitt med doktorgrad i filosofi til Sverige på sekstitallet. Her skulle han ta del i etableringen av et kloster i Norraby, først og fremst for å være prest for karmelittsøstrene i klausur i nærheten. Et av Stinissens sekundære formål med sitt forfatterskap skulle bli å formidle hvor viktig det kontemplative livet er, ikke bare for den som selv vandrer foreningens vei, men for Kristi verk i verden. Og da siktes det til bønnens virkninger alene.

Kim Larsen påpeker i sin analyse av Stinissens språk og virkemidler at munken gjennom drøyt førti år har vært en dyktig formidler inn i en stadig mer individualisert kulturell kontekst. Derfor har bøkene også fått lesere, og også blant de som normalt ikke søker svar innenfor en kristen spiritualitet. Men Stinissens tekster har for mange også stått i motsetningenes tegn. Forfatteren påpeker som kritikk at Stinissen synes «å forutsette større kunnskap om og innsikt i åndelige fenomener enn det som kanskje er tilfelle i en individualistisk og pluralistisk samtid». Deler av Stinissens veiledning kan da til forveksling likne vår tids *mindfulness*-tradisjon, som for mange blir en input i en personlig selvutvikling uten spesifikt kristent fortegn. Samtidig har Stinissen uanfektet formidlet sterke utsagn som det å dø bort fra seg selv som livets mål.

Bøkene, som først og fremst er skrevet for dem som søker erfaring, endring og vekst i troslivet, er blitt utgitt av en bred vifte av norske forlag, fortrinnsvis de kristne, katolske som lutherske. Men en av Stinissens første bøker, *En bok om kristen dypmeditasjon*, ble her på berget utgitt på Gyldendal, i 1980, den gang store forlag også kunne ha interesse for å utgi bøker med godt, smalt og særegent kristent innhold, uten at det endegyldige var at forfatteren måtte være «promotable».

Balansekunst

Larsen vil med sitt doktorgradsarbeid bidra med en omfattende analyse av et sentralt, men underbelyst forfatterskap. Han er selv temmelig usynlig tilstede, og iblant kan det være vanskelig nok å avdekke hva som i det tilsynelatende deskriptive er Larsens synspunkter og konklusjoner. Men dette kommer mer i klartekst via bokens formelle form, med egne avsluttende punkt boken igjennom.

Spiritualitetsforskningen er langt på vei en balansekunst mellom kritisk analyse og deltakende tilnærming for å «reflektere over hvordan forståelse av *spirituelle tekster* i stor grad påvirkes av forskerens åpenhet og villighet til å la seg *berøre, endre og forme* av tekstenes sannhetskrav». Men Larsen gir oss ingen knausgårdske avsnitt. Å lese boken kan være litt forvirrende. For den fremstår som en utfordrende hybrid mellom akademisk og oppbyggelig litteratur.

Forskningsarbeidet gir et bidrag til transformasjonsdiskursen innenfor spiritualitetsforskningen ... Ved å fokusere på erfaring og endring har min analyse vist at Stinissen tegner et bilde av en omfattende overgivelsesprosess som har tre hovedfunksjoner: 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.

Men det er også blitt en bok som midt gjennom analysene har en undertekst som oppfordrer til bokens viktige anliggender, stillhet og bønn – gjerne der og da. Som får en til å kjenne på egen gudsrørelse og vurdering av hvilke deler av en eventuell spiritualitet som preger eget trosliv. Også slik har Kim Larsen skrevet en svært interessant bok. Langt på vei blir det en bok som formidler en velbenyttet vei inn i det Karl Rahner betegner i det mye brukte sitatet «Fremtidens kristne må være mystikere».

Teologiens Askepott

Ofte får passasjene i Larsens penn samme effekt som å lese av Stinissens eget, eller annet av åndelig lesning som munken så tydelig anbefaler. Det er blitt et innhold som det er lett å stoppe opp ved, stilne hen over.

Ifølge Stinissen ligger det til Kristi person å ofre seg selv for sine venner, og overgi seg til dem han elsker. Han kommer alltid til kirken som den som gir seg hen, og offermåltidet blir et synlig uttrykk for hans kjærlighet. Hans hengivenhet og hans kjærlighet krever likevel en respons fra mennesket. *På samme måte som Jesus gir seg hen i døden for sine venner, vil Jesus at mennesket skal gi seg selv til ham og til fellesskapet.* Den totale overgivelsen til Gud har sine røtter i det som skjer på Golgata, og aktualiseres på alteret. Alt kan forvandles, men samtidig kan ingenting forvandles dersom det ikke er ofret til Gud. En slik tanke er sentral hos Stinissen. Overgivelse til Gud innebærer en forvandling, et offer, og kan ses på som den ypperste kjærlighetsakt fra Guds side. Mennesker som mottar sakramentet, mottar Gud i sin fylde.

Her formidles overgivelsen som Guds egen – til kirken. Ved transformasjon.

Spiritualitetsforskningen har inntil nylig vært en Askepott innen teologien. Det intellektuelle har hatt forrang. Å skrive om det uutsigelige er aldri enkelt, og å gjøre det fra et forskningsperspektiv trolig heller ikke. Men boken, om enn den er formelt omstendelig, er forholdsvis enkel å lese. Kim Larsen mestrer et språk som forener hode og hjerte.

Som bokens tittel tilsier, undersøker Larsen ifølge forlaget «hva som kjennetegner fenomenet overgivelse», men å si at dette er «... i Stinissens tolkning av en kristen spiritualitet», gir oss en noe skjev retning på vei gjennom den akademiske portalen. For at Stinissen tolker

kristen spiritualitet, blir noe spissfindig. Godt plantet i den karmelittiske formidler han sin spiritualitet ut fra egen erfaring og med ordenens to store veiledere, Teresa av Avila og Johannes av Korset, som hovedkilder. Stinissen har like fullt møtt kritikk for utradisjonelle tanker og tolkninger av mer teologisk og antropologisk art; ifølge Larsen kan Stinissen – på grunn av sin hang til en åpen, metaforisk og noe delvis språkføring – lett skape usikkerhet.

På samme måte som Kristus er kirkens innside, er Han også «varje» menneskets innside, og dåpens sakrament gjør mennesket *bevisst* sin innside og hjelper mennesket til å leve ut fra det.

Larsen bringer til veie ulike relevante kritiske spørsmål til problemstillinger og paradoks i Stinissens tekstunivers. Andre tilfang av katolsk spiritualitet nevnes bare kort og unntaksvis, og da mer for å belyse det karmelittiske og Stinissen selv. For boken bygger hovedsakelig på en *intern kritikk* av Stinissens tekster. Slik unngår en tydeligere konfronterende og kritisk omgang med noen av Stinissens ståsteder innen teologi og antropologi. Stinissens omgang med det onde generelt (i pilegrimens åndelige kamp) og i det ondes problem – Teodicé spesielt – blir av Larsen likevel benevnt som naiv. Men den hovedsakelig milde forfatter forringer likevel ikke tilliten til Stinissens fundamentale trosgrunnlag og viktigste målsettinger for sitt forfatterskap, en smittende og tydelig tro på den treenige Guds kjærlighet til ethvert menneske, og at pilegrimens vandring mot denne erkennelse uten tvil må være forankret i den personlige bønne.

Stinissen er ikke lett å sette på formel. Om forfatteren påpeker at Stinissen i noen henseender står i fare for å løse opp en kirkelig forankring for pilegrimen, viser omtalen av eukaristien at Stinissen betoner eukaristien som et hovedmoment i den spiritualitet han forfek-

ter. Vitalt og avgjørende for den pilegrimen som ønsker fremskritt på bønnens vei.

Bokens hovedtyngde hviler i kapitler som *pilegrimens liv* og *pilegrimens Gud*. Dette utgjør svært interessant og oppbyggelig tekst. I kapittelet *pilegrimens* mål formidles livet som dypest sett en øvelse i å dø. Døden som livets høydepunkt. Pilegrimens mulighet til å overgi seg i en fullstendig tillit til Gud. Først sjelelig og åndelig, og endelig uunngåelig rent fysisk. Forseringer av død på det åndelige plan vil lette den fysiske.

Natten transformerer

Erkjennelsen av at Gud er kjærlighet, er transformerende i seg selv, men transformerende er også motstanden bønnen skaper i den bedende. Disse aspekter kjenner vi under metaforen *natt*. Sjelens mørke natt og åndens natt kjennetegner den kontemplative veien og utfordrer pilegrimen med tørke og mørke. Det være seg i bønnen eller i livet forøvrig. Som Stinissen har behandlet i ulike bøker, er dette helt ifra vandringens begynnelse en nødvendig frigjøring fra det som hindrer overgivelsen.

Sent i Mor Teresas liv skulle vi få vite at hennes valg også ble en overgivelse til et troens mørke og gudsfravær. Eksempelene på dette er mange, både innenfor den karmelittiske tradisjon og hos andre mystikere. Den som tar opp sitt kors og vandrer ufortrødent, vil snarere enn som en frigjøring fra bindinger, ha denne erfaringen som et kjennetegn på foreningen med Kristus.

En søken som unngår de vanskelige sidene ved livet, er fremmede for kristendommen, sier Stinissen, men det er også i dette han kan si at korset som den enkelte må bære, ikke trenger å være noe storslagent; «det kan vara hur fattigt och uselt som helst».

Anne Bente Hadland OP

Fra skjebne til design

Eivor Andersen Oftestad:

Vi lager barn: reproduksjon gjennom 500 år

(Frekk forlag 2016)

STE **GJL** Vi lager barn er den prosaiske tittelen på Eivor Andersen Oftestads spenstige bok. Som mor til fire vet hun vel hva det vil si, men her er det ikke primært de biologiske prosessene som er hovedsaken, men en kulturhistorisk gjennomgang av «reproduksjon gjennom 500 år».

Tidsrommet er perioden fra reformasjonen og frem til i dag, fra å ta imot barn som Guds gave til å planlegge og kanskje også designe sitt ønskebarn, fra skjebne til privat valg, altså. Nå er det å få barn aldri bare privat, skriver Oftestad innledningsvis, det er helt grunnleggende for et samfunn og derfor noe samfunnet går inn for å regulere. «Uten barn, ingen fremtid.» Å få barn har både religiøse, politiske og sosiale implikasjoner, og forfatteren berører dem alle.

Vi introduseres tidlig for adelsparet Else Grubbe og Joachim Beck, som gifter seg i Malmø i 1629. De hører beretningen om syndefallet og om konsekvensene: Adam skulle ete sitt brød i «sitt ansikts sved» og Eva bli dømt til

smertefulle barnefødsler. Mens middelalderens teologer mente at menneskene skulle angre og gjøre bot og forsøke å leve hellig for å komme tilbake til Gud, mente Luther og reformatorene at menneskenes forhold til Gud var så radikalt endret gjennom syndefallet at det eneste man kunne gjøre, var å godta Guds ordning for dette livet og håpe på frelsen i det neste.

Disse to blir gjennomgangs- og referansefigurer i fortsettelsen. Vi følger Else Grubbe gjennom to svangerskap og fødsler, den andre skulle føre til at både Else og nyfødte lille Jacob mistet livet. Vi får en grundig og omfattende innføring i prosedyrene rundt svangerskap og fødsel, både de medisinske og religiøse. Vi presenteres også for dem som faller utenfor ordningene – de ugifte mødrene. Bot eller bryllup var svaret, men fødsel i dølgsmål og barnedrap kunne også bli resultatet. Da var straffen døden ved halshugning. Fosterfordrivelse og barnedrap fikk samme straff. Dødsstraffen ble først

avskaffet i 1842, men fra 1760 ble det vanlig å søke benådning og få straffen omgjort til tukthus.

Overklassens «åndsløse materialisme»

Boken er inndelt i tre hoveddeler: «Å lage barn i tidlig protestantisk kultur», «Å lage barn i industrisamfunnet», «Å lage barn i den postindustrielle velferdsstaten», for til slutt å reise en del spørsmål omkring det «Å lage barn i fremtiden». I de to første delene beskrives og diskuteres unnfangelse, svangerskap, fødsel, de barnløse, de som faller utenfor ordningen – i den rekkefølgen. Men der er én viktig forskjell som mer enn antyder hvor det bærer: Del I innledes med et kapittel om «Barneavl som Guds ansvar», del II med «Barneproduksjon som samfunnets ansvar». I del III om den postindustrielle velferdsstaten snakkes det verken om avl eller produksjon lenger, men om «Barne-design», og nå som individuelt ansvar. De som faller utenfor ordningen i del III, er verken ugifte mødre eller uekte barn, men de som blir uønsket gravide, tenåringsgraviditeter, barn som er alvorlig syke eller har avvik som ikke er innenfor rammen av «ønskebarnet». Selvbestemt abort og bioteknologi reiser helt nye problemstillinger og dilemmaer.

I del II er godseierfruen og kvinnesaksforkjemperen Katti Anker Møller hovedperson. Hun engasjerte seg sterkt i kampen for mødres rettigheter, for prevensjon og avkriminalisering av abort. Moderskapet var kvinnes naturlige oppgave og samtidig den viktigste av alle samfunnsoppgaver. Det måtte oppvurderes og gjøres til en profesjon med et vitenskapelig grunnlag og lønn fra staten. Moderskapet måtte også være frivillig. Kvinnen måtte få adgang til seksualopplysning, prevensjon og abort, slik at rettigheter og ansvar lå hos henne. Katti



I romanen *Ida Elisabeth* fra 1932 spør Undset om et samfunn som hevder «retten» til å få barn og muligheten for å sortere ut uønskede, også vil gjeninnføre «ættestupen», hvor gamle og uføre ble presset til selvmord.

Anker Møller var en viktig medspiller for svogeren og venstremannen Johan Castberg og innføringen av de Castbergske barnelover 1915, som ganske særlig tok opp uekte barns rettigheter og ga barn født utenfor ekteskap rett til arv etter far. Loven møtte sterke protester fra mange hold som så ekteskapet som truet. En av dem som gikk sterkt ut mot Anker Møllers strategi, var Sigrid Undset. Hun mente at mødre og barn burde støttes, men da med en mer familievennlig politikk, ikke ved en politisering og vitenskapeliggjøring av moderskap og hjem, og hun harselerte over overklassens «åndsløse materialisme».

Undsets syn var på vikende front, men hun trekkes også frem litt senere i boken for å belyse utviklingen som skulle komme. I romanen *Ida Elisabeth* fra 1932 (forøvrig samme år som Aldous Huxley publiserte *Brave New World*) spør Undset om et samfunn som hevder «retten» til å få

barn og muligheten for å sortere ut uønskede, også vil gjeninnføre «ættestupen», hvor gamle og uføre ble presset til selvmord. «Bare et religiøst forbud kunne motvirke at mennesket gjorde seg til herre over liv og død», mente Undset, og hun spør hvorfor kommende generasjoner skulle føle seg forpliktet til å ta seg av foreldregenerasjonen når denne hadde tillatt seg å bestemme både at de unge skulle komme til verden og når det skulle skje.

re over liv og død», mente Undset, og hun spør hvorfor kommende generasjoner skulle føle seg forpliktet til å ta seg av foreldregenerasjonen når denne hadde tillatt seg å bestemme både at de unge skulle komme til verden og når det skulle skje.

Underholdende og tankevekkende

Del III poengterer at meningen med barn endrer seg i det postindustrielle samfunnet. Barna fødes ikke lenger for Gud, ei heller for samfunnet, som i det tidlige industrisamfunnet, men for egen lykke og selvrealisering, ja, en rettighet og et valg. Og vi befinner oss midt i vår egen tid

med den kunnskap, de muligheter og ansvar det medfører.

Boken er rikt og treffende illustrert. Kunsthistoriker og professor i kulturhistorie ved Menighetsfakultetet Kristin Bliksrud Aavitsland er ansvarlig for billedutvalget. Det er ikke første gang hun og Oftestad samarbeider. De var sammen om prosjektet «Død i protestantismen» på Teologisk fakultet, der Bliksrud Aavitsland studerte epitafer – gravtavler – mens kirkehistoriker Oftestad konsentrerte seg om gravtalene. Vi aner ekko fra dette i denne boken også, i tillegg er de begge engasjert i forskningsprosjektet «Tracing The Jerusalem Code», også det ved Menighetsfakultetet. Et godt team, også her.

I tillegg må grafisk formgiver Anette L'Orange fra Blunderbuss nevnes. Hun har gjort en storartet jobb med bokdesignen, hvor hun på omslaget og omslagssidene boltrer seg med utgangspunkt i Lucas Cranach d.e.s *Adam og Eva* (1526), som gjengis i boken, s. 10; fra et nærbilde av navle og fikenblad på det hudfargede omslaget, til de frodigste varianter på bokens omslagssider; til å begynne med «ren natur»: Adam og Eva, eplet, slangen, avslutningsvis Eva med preventiver i hendene og Adam på vei bort fra henne med porno i den ene hånden og avlagt sæddose i den andre – selvtilstrekkelige og med full kontroll over reproduksjonen. Å lage barn er entydig blitt et resultat av planlegging og kontroll, om så var alene.

På 1500-tallet var barnproduksjon Guds ansvar: «Får du barn, så takk Gud. Får du ikke barn, takk også Gud.» I dag er Gud satt på sidelinjen, mennesket alene er ansvarlig for de barn det produserer. «Fremtidens barnproduksjon består av en rekke valg foreldre aktivt må ta stilling til», skriver forfatteren, og jo mer vi vet, desto større blir det personlige ansvaret – men hvor stort ansvar vil vi egentlig ha, spør hun, og hvor stort ansvar klarer vi?

Avslutningsvis spør Oftestad: «Hvordan setter vi grenser for å bruke muligheter som er innen rekkevidde?», eller er det slik at «når kunnskapen finnes, vil det være umoralsk ikke å bruke den hvis den kan minske lidelse og gi bedre livsvilkår»? «Til syvende og sist blir spørsmålet hva 'livet selv' er for noe. Er livet noe som er gitt oss utenfra, eller er det noe vi selv bør ta mest mulig kontroll over?»

Skjønt, er det virkelig slik? Det er «livet selv» det dreier seg om, og livet er aldri forutsigbart. «Ethvert nytt barn er i seg selv så overskridende at det uansett finnes et paradoks i foreldrenes eksplisitte valg», skriver Oftestad. «Etter alle prosessene som inngår i planlegging, surrogati, sæddonasjon eller prøverør, kommer det et barn som har en helt annen mening enn alle valgene som førte det dit. Det vil uunngåelig 'vokse utover plikten, utover lengselen og bli noe vilt og fritt i sin egen rett' (sitat Knausgård, *Min kamp 2*).»

«Er livet noe som er gitt oss utenfra, eller er det noe vi selv bør ta mest mulig kontroll over?»

Eivor Oftestad

Gjennom fortellinger, biografiske beretninger, refleksjoner, tidsriktige bilder og tekstutdrag fra skjønnlitteratur, kronikker, gravtaler, lover med mye mer i epokene som beskrives, ledes vi gjennom tidligere tiders forhold til svangerskap, fødsel, ektefødte vs. uektefødte barn, barnløshet, til dit utviklingen har ført oss; prøverør, sæddonasjon, eggdonasjon, surrogati, sortering. Alt berøres i denne boken, som er underholdende og tankevekkende på én og samme gang og nettopp åpner for det som var forfatterens uttalte hensikt innledningsvis: å gi grunnlag for ansvarlig refleksjon omkring endringene i synet på reproduksjon og barn i vår tid. Hva mer kan man vel ønske av en fagbok? Det er bare én ting mer å si: Les den!

Sr. Anne Bente Hadland OP (f. 1959) er dominikannerinne ved Katarinahjemmet i Oslo.

Morten Erik Stensberg

Gud i alle ting

James Martin SJ:

Å finne Gud i alle ting

Ignatiansk veiledning for (nesten) alt mellom himmel og jord

(St. Olav forlag 2016)

STE Noen teologiske forfattere skriver på en slik måte at de forener mennesker som tilsynelatende står langt fra hverandre, ved å gi dem en genuin opplevelse av at det som forener, er langt viktigere enn det som skiller. Jesuitten James Martin har gaven til å gjøre sentrum i det kristne livet og den kristne troen så stort at skillelinjene blir marginale.

Det kommer muligens som en overraskelse på enkelte katolikker at ignatiansk spiritualitet er velkjent langt utenfor Den katolske kirkes grenser. De siste tjue årene har ignatiansk veiledning blitt allemannseie, og det i kristne miljøer som for noen år siden ville betraktet alt som kunne settes i sammenheng med katolsk kristendom, med en stor porsjon skepsis. Slik sett er det også en viktig økumenisk begivenhet at James Martins bok er utgitt på norsk.

Man kunne nok ha arbeidet noe mer med språket i boken. Det kanskje mest tydelige eksemplet på det er oversettelsen av begrepet «*examination of consciousness*»

(s. 97), hvor det er blitt oversatt med «bevissthetsransakelse», men for de som kjenner litt til ignatiansk veiledning, så blir dette feil. Det er dreier seg ikke om bevissthet, men om samvittighet (mer om dette under). Det at oversettelsen noen gange halter litt, overskygget ikke gleden hos meg over å lese James Martin på norsk.

For boken en god og pålitelig veileder for den som ønsker å finne ut mer om hva som skjuler seg bak adjektivet 'ignatiansk', og hva som gjør at et troende menneskes fornavn etter hvert blir forvandlet til et adjektiv. Ignatius av Loyola (1491–1556) er blitt opphavsmann til det som i dag går under betegnelsen «ignatiansk spiritualitet».

Utblikket og temaene som behandles, er vidt. Men ikke for vidt. Antallet sider og tema står i et avstemt forhold til hverandre. Fjorten kapitler er det blitt, og ja, de tar opp nesten «alt mellom himmel og jord». Martin gir ikke enkle svar, men han forvansker heller ikke unødvendig, boken er tvers igjennom praktisk rettet. Han skriver om bønn, å leve enklere, seksualitet, lydighet og

lidelse, om å finne sin vei og Guds vei, om at kontemplasjon og handling ikke er hverandres motsetning, men hører sammen. Skjønt, å si at Martin gir «svar», blir feil, for veiledning handler oftere om å gi gode råd enn rette svar. Mange av rådene som gis, kan betegnes som radikale i den forstand at Martin vil ha sine lesere til å vende seg mot Gud. Intet menneskelig er fremmed for Gud – selv mørke og synd kan være stadier på vår vei mot Gud.

Hvis det i det hele tatt lar seg gjøre å si noe kort om ignatiansk spiritualitet, må det være at den er dypt inkarnatorisk. Mennesket er skapt med sanser, det er et sanse- lig vesen. Blikk, lukt, tale, hørsel og følesans kan være vei- visere som hjelper mennesket med å finne sin forankring i Gud. Sansene er ikke fiender eller hindringer som må forseres for at mennesket skal nå frem til dypere liv i Gud. Snarere er det slik at Gud gjennom sansene kaller oss til å se at han helliggjør det alminnelige, det hverdagslige. Hva med alt det som vi i løpet av en dag sanser, men ikke evner å se som en gave fra Gud?



... boken er tvers igjennom praktisk rettet.

Ignatiansk spiritualitet er ukuelig insisterende på at Gud lar seg finne i alle ting. Slik sett står den i skarp motsetning til en sekulære forståelse av samfunnet og mennesket. Den ignatianske spiritualiteten avviser tanken på at troen lar seg henviser til ytterkantene, enten det er snakk om enkeltmennesket eller samfunnet som sådan. Et viktig verktøy for å oppdage Gud i alle ting, er «eksamenen», samvittighetsransaksjonen eller selvprøvingen som skal utøves på slutten av dagen. Martin illustrer hvordan denne selvprøvingen kan utfoldes ved å trekke veksel på Ignatius og en rekke andre skikkelser. Selv velger han å gjøre eksamenen ved hjelp av følgende fem trinn: *takknemlighet* over det som dagen har gitt, *gjennomgang* av dagen med fokus på Guds nærvær, *anger* over det som har gått feil, *bønn* om Guds *tilgivelse* og *bønn* om nåde for dagen som kommer. Ignatius fikk aldri understreket ofte nok at eksamenen er selve bærebjelken i det åndelige livet for den som ønsker å søke, og å finne Gud i alle ting.

James Martin henviser ofte til fortidige eller nåværende jesuitter. Også de som er blitt beskyldt for å fravike det som er sunn katolsk lære, som den indiske jesuitten Anthony de Mello (1931–1987). James Martin omtaler Gud som «overraskelsen Gud». Dette er en formulering han har hentet fra en annen kjent og for mange kjær jesuitt, nemlig Gerard W. Hughes (1924–2014).

For den som undres over hvordan det kan ha seg at ignatiansk veiledning og spiritualitet er blitt viktig for mange mennesker, er Martins bok et utmerket sted å begynne. Den forutsetter intet annet enn nysgjerrighet, en viss utholdenhet og en dash mot hos leseren slik at han våger å spørre seg selv om og hva han lengter etter i livet. Lengselen er nemlig det Gud bruker for å dra oss mot seg.

At mennesket er skapt til Gud, og er i stand til å «romme» ham (*capax Dei*), gir seg også utslag i at lengselen tilkjennes en sentral plass i menneskers liv – slik kompassnålen dras mot nord, slik dras mennesket mot Gud. Men mange mennesker lever uten å

ane at Gud både er lengselens opphav og dens svar. Boken «Å finne Gud i alle ting» kjennetegnes av en livsbejaende tilnærming til livet og tilværelsen. Martins formidling er uhøytidelig, men gjøres med stort alvor og innlevelse. Spiritualiteten i boken er gjennomsyret av den åndelige arven etter Ignatius av Loyola og tradisjonen jesuittene har stått i gjennom snart 500 år. James Martin illustrerer med tydelighet at den arven er mer vital i dag enn den kanskje har vært på svært lenge, og at den har en evne til å nå stadig nye mennesker.

Morten Erik Stensberg er cand.theol. fra Menighetsfakultetet i 1994 og var prest i Den norske kirke fra 1994–2013. Han arbeider for tiden i Fonus Begravelsesbyrå.

Jan Schumacher

Samsons hår

Dag Kullerud:

Bibelen. Boken som formet vår kultur

(Verbum 2016)

STE Klostrene i middelalderen var datidens bibelselskaper, der flittige munkes produserte bibelutgaver. Men munkene likte også å lage og gjette gåter. Sikker fordi de var beskjeftiget med gåtefulle tekster som krevde både kløkt og innlevelse. En gåte nedskrevet i et angelsaksisk kloster på 900-tallet, lyder slik:

En fiende kom og tok livet mitt, og styrken min sammen med det; han dyppet meg i vann så jeg ble våt; så tok han meg opp og la meg i solen, der mistet jeg alt håret. Knivbladet skar meg; fingrene brettet meg. Og fuglens prakt før med sine hastige dråper og etterlot spor over hele min brune overflate.

Svaret på gåten er at slik blir *et manuskript* til, kanskje helst *et bibelhåndskrift*. Men munkene var så fortrolige med bibelhistorien at henvisningene til rakekniv og hår gir assosiasjoner til fortellingen om Samson i Det gamle

testamente. Bibelens lange virkningshistorie både i kirken og i kulturen fremviser mange eksempler på at de hellige tekstene er blitt barbert, gjort kraftløse og satt i lenker for – i likhet med Samson – å male korn for filistrene. Men, som bibelhistorien minner oss om: I all stillhet «begynte håret til Samson å vokse med det samme det var raket» (Dom 16,22).

Bibelkontroll

Jeg kom til å tenke på Samsons hår mens jeg leste Dag Kulleruds bok om Bibelens historie i det moderne Norge. Ikke bare fordi Bibelen har vist seg slitesterk og stått som en Samson mot angrep fra skiftende tiders kultureliter, men også fordi historien Kullerud forteller, handler om hvordan Bibelen er blitt forsøkt holdt under kontroll, tilpasset skiftende tiders behov eller, satt på spissen, satt til å male korn som kan brukes til å mele våre egne religiøse og kulturelle kaker. Vitterlig har Bibelen formet

vår kultur, men den har også vært og er fremdeles gjenstand for «integrering» i forhold til «våre verdier». Man-ge vil mene at dette presset sågar er blitt sterkere i løpet av de siste par årtier.

Man kan fremdeles høre reformasjonen oppsum-mert i uttrykk som «Skriften alene» og «Bibelen for alle». Kullerud viser hvorledes bibelutgaver og bibelformidling helt fra reformasjonen ble innført, ble lagt under geistlig og statlig kontroll. Inntil nylig ble uttrykket «kirkebi-belen» anvendt om Bibelselskapets oversettelse, og først på midten av 1980-tallet ble Bibelselskapet et felleskristelig prosjekt. Dermed er et nytt kapittel begynt i historien om bibeloversettelse og bibelformidling.

Journalistisk grep

Det må sies å være en nærmest uoverkommelig oppga-ve for en forfatter å skulle beskrive hvordan Bibelen har formet vår kultur. Det innrømmer da også Dag Kullerud helt i star-ten av boken. Da Bibelsel-skapet for 25 år siden gav ut boken *Bibelen i Norge*, var også ambisjonene skyhøye, men den gangen ble det overlatt til mange forfattere å løse oppgaven. Det er forresten synd at den boken ikke er kommet med blant litteraturhenvisningene. Den tok nemlig noen første spadestikk i det som den gang var ganske upløyd mark, Bibelens innvirkning på litteratu-ren og salmeskattens betydning som formidling av bi-belsk stoff, for ikke å forglemme bibelbruk og bibelsyn i middelalderen. I ettertid kan det konstateres at man den gang uten besvær opererte innenfor den norske luther-ske kirkevirkeligheten. Det var heller ingen som var inne på at det kunne være problemer forbundet med premis-set om en enhetlig kultur. Som i tillegg skulle kunne om-tales som «vår».



Vitterlig har Bibelen formet vår kultur, men den har også vært og er fremdeles gjenstand for «integrering» i forhold til «våre verdier».

Kullerud har viselig innsett at en fremstilling av hvordan Bibelen har formet vår kultur, krever at forfat-teren tar noen tøffe og kloke valg. Ett av dem er å be-gynne med hvordan Bibelen kom til å forme det «nye» Norge, med rykende fersk grunnlov og ny unionspart-ner, og med Bibelselskapet som en hovedaktør fra 1816. Med god journalistisk teft henter Kullerud frem fra glemselen Mathias Rosenblad, en svensk embetsmann som ved siden av å bidra med diplomatisk håndverk til en nylig inngått union også drev lobbyvirksomhet i det norske bispekollegiet for bibelsaken i Norge etter modell fra Det britiske bibelselskap. Også i forbindelsen til Eng-land lå det en skjult ironi. Det britiske bibelselskapet var blitt stiftet i 1804 på en overkonfesjonell basis – i Eng-land fantes det jo «dissentere» siden 1600-tallet – og nå skulle dette selskapet stå som fødselshjelper for en virk-somhet med ekskluderende konfesjonell basis. De mange

spenninger som dette uli-ke partnerskapet skulle føre med seg utover på 1800-tallet, utgjør en av de linjene som Kullerud følger i sin fortelling.

Forfatteren har valgt å satse på det han er god til, det journalistiske grepet, godt hjulpet av relevante kirkehistoriske fremstillinger. Det journalistiske grepet betyr at forfatteren bevisst sø-ker å trekke frem enkeltpersoner og begivenheter som kan kaste lys over et omfattende og komplisert historisk landskap. Det innebærer en nærhet til begivenhetene som hele veien gir fremstillingen liv. Og den evnen som Kullerud viser ved å trekke personer og hendelser frem fra glemselen, har gitt en garvet kirkehistoriker mange gode opplevelser under lesningen. Det er imidlertid en fare forbundet med et slikt grep, og den består i at inn-fløkte årsakssammenhenger blir forenklet – noe Kulle-rud selv er fullt oppmerksom på – og at fortidige begi-venheter får et «oppslag» som er anakronistisk. Det er

for eksempel ikke så velvalgt å introdusere Hans Nielsen Hauge som en forkjemper for ytringsfrihet.

Hvilken kultur?

Fremstillingen i Kulleruds bok er bygget rundt det som forfatteren kaller for to «stolper». Den ene er Bibelselskapets virksomhet; det handler om bibelspredning og bibeloversettelser i inn- og utland. Den andre stolpen er en konsentrasjon om Bibelens «forvaltere», med særlig vekt på «berøringspunkter» med kulturen. Det betyr altså at det (bortsett fra Hans Nielsen Hauge) er geistlighet og fagteologer som er de dominerende aktører i fremstillingen. Bibelselskapets betydning presenteres i form av seks «beretninger», hvorav den siste står som overskrift over et hovedkapittel. De fem andre beretningene i denne «stolpen» er plassert under andre hovedoverskrifter. Dessverre gjør denne måten å disponere stoffet at det blir vanskelig å orientere seg mellom de forskjellige søylene.

At Bibelen også har hatt og fremdeles har en betydning som en levende kilde til liv og etterfølgelse for de troende, har forfatteren bevisst valgt å se bort fra. Han skylder på at dette vil finne liten interesse blant et bredere publikum. Men det går likevel ikke an å se bort fra bibelbruken i troens og kirkens rom når en skal beskrive Bibelens formende kraft i en kultur. Kullerud har lagt vekt på konfliktene mellom Bibelen og den kulturen som har sin basis der hvor det er «liten eller ingen tilknytning til kristne miljøer». Det er angivelig i disse berøringspunktene de viktigste trekkene i vår kultur har utviklet seg.

Kullerud plasserer seg i en lang og solid tradisjon når han forankrer fremstillingen i dikotomien «kirke og kultur». Men det spørs om ikke dette grepet i dag virker en smule utdatert og i tillegg elitært fordi det ekskluderer

religiøs praksis i kirker og bedehus (for ikke å forglemme moskeer og templer) fra forståelsen av hva kultur er. Og med tanke på interessen for følge spor etter Bibelen i skjønnlitteraturen, så hentet poetene knapt inspirasjon fra eksegetiske forelesninger. Snarere var det en på godt og vondt folkelig bibellesning og bibelbruk som bet seg fast for så å gjenoppstå i dikt og prosa. Det var dette med «Samsons hår» som ikke kunne la være å vokse.

Fremveksten av kirkelig mangfold

La det igjen være sagt. På de premissene han har valgt, er det et fengslende bilde av det moderne Norges religiøse ansikt Kullerud tegner. Og det må også nevnes at han på en fin måte får frem hvordan troende menneskers omgang med Bibelen har nedfelt seg i Den norske kirkes salmeskatt. Med rette fremheves betydningen

av denne arven i kirkens gudstjenesteliv som en motvekt til «forvalternes» monopol.

Kullerud har også omtalt fremveksten av et kirkelig mangfold i det moderne Norge. «Dissen-

ternes» historie er behørig omtalt, og herunder har han gitt plass til den ugjestmilde måten katolisismen ble møtt med blant mange av Bibelens «forvaltere». For en katolsk leser vekker det nysgjerrighet å høre at en katolsk oversettelse av Det nye testamente på 1950-tallet ble fremhevet som forbilledlig blant dem som ønsket å gi den offisielle norske Bibelen en mer moderne språkdrakt, en debatt som førte frem til den viktige «Ungdomsoversettelsen» av 1959. En katolsk leser vil finne omtalen av Erik Gunnes' oversettelse av Det nye testamente fra 1969 i snaueste laget, en oversettelse Einar Molland omtalte som «en radikalt ny versjon på sitt eget tungemål, et arbeid som [burde] bli et felleseie for kirkene i vårt land».



Det britiske bibelselskapet var blitt stiftet i 1804 på en overkonfesjonell basis, og nå skulle dette selskapet stå som fødselshjelper for en virksomhet med ekskluderende konfesjonell basis.

Oversettelsesarbeidet

Ungdomsoversettelsen betød et taktskifte i oversettelsesarbeidet på norsk mark, et arbeid som siden 1959 må sies å ha vært kontinuerlig, noe som selvsagt har å gjøre med språkutviklingen. Her gir forfatteren oss et levende innblikk i det møysommelige arbeidet og de mange kontroverser som fulgte frem til oversettelsen av 2011. Kullerud antyder hvorfor oversettelsen av 1975 og 1978 fikk så kort varighet. Det første håndfaste tegn på dette var oversettelsen av Salmenes bok fra 1995; den skulle blant annet «styrke salmenes poetiske karakter», som det noe kryptisk ble formulert i forordet. På 70-tallet var det «idiomatiske idealet» i skuddet. Å oversette ville si å formidle forfatterens meninger og intensjoner, slik blant annet den amerikanske lingvisten Eugene O. Nida hevdet, noe som førte til en på mange områder «avpoetisert» bibeltekst. Fra mange hold kom det motforestillinger. Kullerud siterer forfatteren Paal-Helge Haugen, som sier at sett i ettertid kan det «væra uforståeleg at eit slikt syn fekk så stor gjennomslagskraft som det faktisk gjorde», og han går videre med å karakterisere dette synet på oversettelse som naivt, «det føreset ein omsetjar-ekseget i ein allvitande posisjon».

Bibeloversettelse er en langsom og tidkrevende idrett. Bibelselskapet i Norge fortjener stor takk for å ha gitt rom for denne form for langsomhet i kontrast til tidens krav om at ting må gå raskt. Kulleruds omfattende fortelling vitner om hvordan Bibelen er blitt tatt på dypeste alvor gjennom to hundre år. Verbum forlag fortjener honnør for å ha satset på et stort monument over en historie som er sentral i vår kultur.

Jan Schumacher er førsteamanuensis emeritus, tidligere lærer i kirkehistorie ved Det teologiske Menighetsfakultet.

Olav Egil Aune

Olavs mange ansikter

Øystein Ekroll (red.):

Helgenkongen St. Olav i kunsten

(Museumsforlaget 2016)



Kanskje forteller Olavs-kunsten oss mer om helgenkongen enn mange av overleveringene ellers.

Olavs-mytologien er full av skrifter, gåter, antakelser og det en i vitenskapelig sammenheng kan kalle «sannheter». Den er full av alt, slik det alltid er med intenst tilstede skikkelser i historien. Det er fint. For et menneskeliv – uansett hvilket – skal ikke forklares, men utdypes. Der ligger rikdommen.

Øystein Ekroll – til daglig forsker i Nidaros Domkirkes Restaureringsarbeider – har samlet sju medforfattere rundt bokprosjektet *Helgenkongen St. Olav i kunsten* – en vakker, nyanserende og på mange vis oppsiktsvekkende bok. Den skyter ned de flateste og mest endimensjonale forestillingene om kongen ved å dokumentere avbildninger gjennom tidene, analysere dem og tilføre kunnskapen nye syn. Bilder er «sanne» fordi de er sansende, de bygger på «fakta», intuisjon og skaperkraft. Det er en god blanding. De mange, helt forskjellige uttrykkene viser at Olav var mangfoldig, så mangfoldig at få fattet og

fatter helheten. Bildene kan hjelpe oss bak mytene, de registrerer ofte mer enn ord.

Bildene var i middelalderen allmuens språk, de som ikke kunne lese, kunne «lese» bilder. Kirkene var fulle av dem. Kanskje er vi der, vi også, at språket ikke virker lenger, vi forstår bildene bedre. Olavs-bildene danner en mosaikk av mange brikker, som til sammen forteller den store historien. Sånn sett går Olav-kunsten foran og «danner» historien, i betydningen «gjør den dannet». Ikke med kjølig sannhet, men observert. Det er lurt å se historien baklengs, slik de som har laget *Helgenkongen St. Olav i kunsten* gjør. Slik blir mangfoldet synlig, vi står overfor «vitner» og overleverere: Olav er i krig, det er naturlig – det var den måten konger ordnet opp på den gangen (som nå), slik ble han avbildet. Etter hvert som miraklene og fortellingene dukket opp og ble flere, trådte han tydeligere frem. Fortellingene gikk, og kunsten viser skiftet. Han ble fremstilt rakrygget, nesten Kristus-lik, som på et alterfrontale fra en ukjent kirke

i Trondheim. Mens kilder omtaler ham som kortvokst, rødhåret og rund, vises han her som konge – høyreist, respektinngytende, en utvalgt målbærer av Kristi lære – Kristus lik. Kunsten registrerer, dveler ved og maler attributtene mer enn stive fakta.

Det finnes tusenvis av avbildninger av helgenkongen fra 1000-tallet og frem til reformasjonen – skulpturer, malerier, tekstiler, glassmalerier, liturgiske gjenstander, pilegrimsmerker, segl, smykker og mynter. Han fremstår som en alt fra rundrygget, mild kar som tar seg av fattige – til krigeren. Han fremstilles som sjøfareren som velsigner mennesker og fordriver djevler. Og som helgen med helgenblikk, den uutgrunnelige. Noen ganger som en høy og lys svigermors drøm, av og til det motsatte. I Gustav Vigeland's høyst personlige bidrag i Nidarosdomen er han en visjonær rusk som har gjennomlevd det meste og ikke akkurat har fred i sjelen. Han har fått et oppdrag, men det er ikke enkelt å sitte med en svær sak som kristendommen i fanget og ikke vite helt hva han skulle gjøre med den. Men han handlet, han mente det var riktig og til gagn for folket å tenke kristent. Så skjedde det altså ikke ved «surdeigsmetoden», det skjedde på sitt vis og i tidens kjente tegn: brutalt.

Det er en vakker bok, den «forteller» og er fri for Kanaans hermetisk stengte språk. Så kan en spørre: Er det ikke paradoksalt å gå i gang med et rasjonelt studium av Olavs-kunsten, den som sier så mye usagt og betydelig ved siden av det tydelige – en «tydelighet» av hjertets opplysning er ikke lett å fange? Forfatterne er av det åpne slaget, som tar høyde for alt vi ikke vet og ikke kan vite. Hvis god forskning er den som tilfredsstiller hjertets og hjernens krav, er dette gode tekster. Konturene av en livsgjerning skimtes i et fjell av uttrykk, det er det kunsten forteller. Og som forfatterne fint formidler i studiet av bilder av stor følelsesmessig appell – bilder som holder hukommelsen om det hellige og det legendariske levende for oss.

I 1929 sukket Sigrid Undset i en artikkel over at hun nok ikke hadde noen grunn til å forvente å se noen sær-

lig fremgang for Olavs-bevisstheten i Norge. I hvert fall ikke i sin levetid, som hun skriver: «Det er mer rimelig at vi får se det som er tilbake av kristen tradisjon i Norge, tæres opp og svinne enda ytterligere – høre 'mennesket' forherliget og se menneskene få hverandre enda lystigere, høre 'naturen' lovprist mens goldhetens pest brer seg, fordi mennesket ikke vet annet å møte naturen med enn sykepleieartikler og desinfeksjonsmidler.»

Vi er kanskje ikke kommet så mye lenger?

Jo, faktisk. Interessen stiger. Pilegrimslivet er en av årsakene. Og for katolske og ortodokse miljøer i Norge er han blitt et samlingspunkt.

Og da gir bildene oss språk for å finne tilbake.

Olav Egil Aune er forfatter, oversetter og redaktør i Vårt Land. Utdannet journalist i 1972 og kunsthistoriker.

Øyvind Iustinus Lone

Hvordan tale om Gud?

Ståle Johannes Kristiansen og Peder K. Solberg (red.):

Gud er alltid større: Kirkefedrenes teologiske språk

(Novus forlag 2015)

STE **GJL** *Gud er alltid større: Kirkefedrenes teologiske språk* er et nytt verk der det teologiske språket i den tidlige kirke presenteres gjennom 15 kirkefedre. I bokens forord starter Peder K. Solberg med å stille følgende spørsmål: «Hvordan beskriver vi det som ikke kan beskrives? Hvordan setter vi ord på en virkelighet som overgår vår forstand? Hvordan kan vi i det hele tatt tale om Gud?» Slike spørsmål aktualiserer den teologiske tradisjonen som gjerne går under navnet 'apofatisk' eller 'negativ, teologi, et begrep som først blir brukt av Dionysios Areopagiten. Men den apofatiske teologi er mye eldre enn selve begrepet, den har sitt opphav i Det gamle testamentet og i hedensk filosofi, og da spesielt i den platonske tradisjonen. Et godt eksempel på apofatisk teologi fra Det gamle testamente er bildeforbudet i 2 Mos 20.

Når man skal skrive en slik bok, oppstår fort dilemmaet hvilke teologer man skal ta med og hvilke man skal utelate. Solberg reflekter over dette i forordet, men sier at tross utvalgets begrensning er det allikevel represen-

tativt for de utviklingslinjene man ønsker å etterspore. Jeg er langt på vei enig i valgene redaktørene har gjort, men skulle gjerne ha sett at Tertullian, Athanasius av Alexandria og Johannes Krysostomos også var blitt inkludert. Utvalget av teologer representerer både den vestlig og østlig tradisjon og er hentet fra de tre viktige språktradisjonene i den tidlige kirke, som var latin, gresk og syrisk. Bokens inndeling er oversiktlig og mer eller mindre kronologisk fordelt på fire seksjoner: *Tidlige kirkefedre; Sentrale 300-tallsteologer; Fra den latinske tradisjonen og Fra Romanos til Johannes Damaskenos*, og i forordet gir Solberg en kort og oversiktlig presentasjon av hver seksjon.

Etter forordet bidrar Ståle Johannes Kristiansen med en tematisk innledningsartikkel der han introduserer leseren for bokens overordnede tema. Kapittelet er vel-skrevet, og hvis man ikke er godt kjent med tematikken fra før, kan det være klokt å lese det nøye før man går videre. Istedenfor, eller kanskje i tillegg til, en innledning

kunne jeg ha tenkt meg en innledningsartikkel til hver av de fire seksjonene der man drøftet likhetene og forskjellene mellom tenkerne representert i denne seksjonen samt den teologiske utviklingen som har skjedd fra den foregående seksjonen. Kristiansen skriver om dette i sin innledningsartikkel, men hvis man heller hadde hatt en innledning til hver seksjon, kunne man ha drøftet dette enda mer.

Vi leser i bokens innledning at det var en sterk bevissthet blant disse kirkefedrene om at språket blir utilstrekkelig i møte med mysteriet. Den apofatiske språktradisjonen utvikler seg og blir påvirket av flere aktører i samtiden – og da spesielt platonske filosofer som Plotinus og Proklus – men til forskjell fra nyplatonikerne lever alltid den apofatiske teologien sammen med den katafatiske hos de kristne teologer i den tidlige kirke. Et annet viktig element i utviklingen av den apofatiske språkteologien i den tidlige kirke hører hjemme i polemikken mot de gnostiske sektene.

Bokens forfattere er i hovedsak norske, og de fleste kapitlene er skrevet på norsk, men det er også noen få kapitler på henholdsvis dansk og svensk. Den store fordel med en slik bok er at de forskjellige bidragsyterne er eksperter på den tenkeren de skriver om, og det gjør at denne boken er en solid akademisk publikasjon. Jeg er imponert over hvor velformulerte noen av forfatterne er og hvor godt og enkelt de forklarer forholdsvis kompliserte konsepter. Enkelte kapitler forutsetter noe mer forkunnskap om tematikken og kan være mer krevende å lese enn andre. Men jeg vil gi honnør til redaktørene som har fått med seg dette imponerende utvalget av forfattere, der flere er internasjonalt anerkjente forskere på sitt felt.

Jeg håper at dette kan være en bok som kan være med på å skape en enda større bevissthet om de forskjellige språktradisjonene i den tidlige kirke og hvordan de

har påvirket de ulike kirkelige tradisjonene. Økt bevissthet på dette punktet kan forhindre språklige og teologiske misforståelser den dag i dag. Muligheten til å sette seg inn i og forstå hvordan språket har påvirket vår kultur og teologi ulikt, gjør at kunnskap om det teologiske språket hos kirkefedrene er like relevant i dag som tidligere. Jeg vil tro den økumeniske samtalen og religionsdialogen har mye å hente fra dette tema og at det kan føre til en mer informert samtale i møtet mellom personer fra forskjellige tradisjoner.

Dette er en bok som vil være til stor hjelp for dem som ønsker å fordype seg i den apofatiske tradisjonen i Kirkens første 700 år. Det er en bok som passer for en bred gruppe av lesere fra forskjellige akademiske disipliner, både teologi, idéhistorie og filosofi, og da spesielt de som jobber med språkfilosofi. De forskjellige kapitlene starter med en kort introduksjon og bakgrunnsinforma-

sjon som er til stor hjelp for leseren. Flere av kapitlene har også en tydelig konklusjon eller oppsummering som kan være et godt redskap for leseren.

Men jeg skulle veldig gjerne ha sett at det var et register bak i utgivelsen. Med litt videre arbeid og noen flere «kirkefedre» inkludert, tror jeg at denne boken kunne ha blitt en respektert publikasjon i utlandet om den hadde blitt oversatt til engelsk.



Jeg vil tro den økumeniske samtalen og religionsdialogen har mye å hente fra dette tema.

Øyvind Iustinus Lone er masterstudent i teologi ved Det teologiske menighetsfakultet.

Sr. Anne Bente Hadland OP

Fra én celle til en annen

Kjell Arnold Nyhus:

Hvis jeg har en sjel: fortellinger fra klosteret i fengselet

(Vårt Land Forlag 2015)

STE Hva skjer når fengselsinnsatte forlater fengselscellen og tilbringer 21 dager i stillhet, bønn og veiledning i en «klostercelle»? Er ikke fengselet nok? Hva hjelper det å gå fra én type innestengthet til en annen?

Dette får vi vite mer om i boken *Hvis jeg har en sjel: fortellinger fra klosteret i fengselet*. Forfatteren, Kjell Arnold Nyhus, er fengselsprest og har skrevet om erfaringene med å tilby langtidsdømte fanger retrett i fengselet. Dette etter mønster fra Kumla fengsel i Sverige, som siden tidlig 2000-tall har tilbudt fanger retretter i ignatiansk ånd – 30 dager i taushet, innenfor fengelsmurene.

Klosterliv er jo for de få, og retreatbevegelsen har en respektabel, men relativt beskjeden plass i norsk kristenliv. Men når det tilbys «kloster i fengsel», er oppslutningen stor – større enn tilbudet, faktisk. I et intervju med Vårt Land 12. oktober 2015 sier Nyhus at mange innsatte er desperate etter å få til en forandring i livene sine. Spørsmålet han stiller i boken er: Kan et menneske forandre seg?

Resultater

Prosjektet gir resultater, viser det seg – og helt andre enn det et vanlig fengselsopphold gir. De som griper mulighetene retrettene gir, forandres selv og bidrar også til å forandre omgivelsene. Det er erfaringen fra Kumla og fra Halden fengsel. Det er attraktivt blant de innsatte. I Kumla har de åpnet en avdeling som kun er til det bruk. Der er det året rundt 30 dagers retretter for innsatte.

Den norske avleggeren er foreløpig i mindre målestokk. Sammen med teologen Marit Skartveit fra Frelsesarmeen har Nyhus tilbudt retretter i Halden fengsel for langtidsdømte. Retrettene strekker seg over 21 dager og tilbys foreløpig bare én gang i året. Boken han har kommet med, beskriver en slik retrett fra sommeren 2014, der deltagerne lever i stillhet i 21 dager, mottar veiledning, har morgen- og aftenbønn og nattverdsgudstjeneste hver dag. De får også samtaler med de to veilederne, men ellers ingen muligheter til å flykte bort fra stillheten, bort fra ensomheten, bort fra seg selv. De kan ikke sette

seg ned og skravle med andre, bla i aviser, se på TV – hva det måtte være – den tiden retretten foregår.

Om bakgrunnen for boken sier Nyhus: «Disse retrettene gjør noe med meg også. Når guttene deler så mye fra sitt eget liv, berører det også meg.» Og han forteller om sine egne tanker omkring fengselsarbeidet. «Ja, for hva er forskjellen på meg og de innsatte? Hvorfor er de havnet i fengsel, mens jeg lever et ryddig liv utenfor? Hvor er den grensen som skiller dem fra 'oss'?»

Innledningsvis skriver han: «Jeg leter etter mulige svar på om mennesket kan forandre seg, om det finnes vilje og valg, ikke bare nådeløs natur.» Og avslutningsvis:

I sak etter sak har vi innsett at det å bygge et sivilisert samfunn betyr å slåss mot visse sider av vår natur. Vår naturlige grådighet vil ikke tenke på klimakonsekvensene for oldebarna.

Om ikke mat-, makt- og sexlysten har en myndig sjef som heter selvbeherskelse, ødelegger vi oss selv og andre. (...) Fri utfoldelse av vår natur gjør oss til slaver av impulsene.



Hva han fant under retretten som han ikke kunne finne noe annet sted? Tilgivelse.

Og i et intervju: «Også i de som har gjort de frykteligste ting, finnes det en rest av et ekte og sant menneske.»

I dybden

Deltagerne ved denne retretten i Halden løste Nyhus fra taushetsplikten og sa seg villige til å bli referert, riktignok under pseudonym, da han skulle skrive boken. Den er et ganske usedvanlig og sterkt vitnesbyrd om nådens virke i mennesker. Og den gir mye stoff til ettertanke.

Selve opplegget er kristent. Deltagerne utstyres med bibel, skrivebok og et lite ikon og har adgang til utvalgt litteratur. Men de er ikke nødvendigvis kristne, det er en forutsetning fra fengselsledelsens side at tilbudet skal

være for alle interesserte, uavhengig av tro og livssyn. Pågangen er stor. De åtte som deltok, var plukket ut etter intervjurunder, og interessen er større enn tilbudet.

Hva er det med retrettene som skiller dem fra annen «rehabilitering» som tilbys i fengselet, fra ting som utdanning, terapi, antivoldskurs, pappakurs og matlagingskurs? I et intervju svarer Nyhus: «Retreat er det eneste som går i dybden. Her snakker vi om holdninger og verdier. Vi snakker om det de innsatte har gjort, om oppgjør, soning, forsoning, tilgivelse, hat, gjengjeldelse og dyder.»

Selv deltok jeg ved et par lanseringer av denne boken, og under én av dem var det også med en innsatt, han som i boken heter Arild og som på spørsmål om hvorfor han sitter inne, svarte: «Jeg har tatt et liv.» Under soningen hadde han fått alt det fengselet har å by på, men «jeg befant meg i det totale mørke», sa han, «jeg kunne ikke tilgi meg selv».

Hva han fant under retretten som han ikke kunne finne noe annet sted? Tilgivelse.

Det tas i bruk enkle og konkrete hjelpemidler som å skrive opp syndene sine og spikre dem fast på et kors for deretter å brenne dem, forskjellige farger for forskjellige faser, og fotvasking.

Etter retrettene får de innsatte tilbud om kontakt med ofre eller pårørende av ofre, i regi av konfliktrådet. Under denne retretten ba samtlige deltagere om hjelp til dette. Prosjektet viser seg å skape forandringer, store forandringer i de innsattes liv og i omgivelsenes.

Noen visdomsord fra retretten: «Husk at du er støv, men stor nok til å være Guds bilde. Forandring er mulig, men aldri uten kostnader. Nåde er et vakrere ord enn forandring.»

Og til slutt en hendelse:

Da vi kom til slutten av messa og bare velsignelsen gjensto, rakk Kurt, med karriere i *Hells Angels*, opp hånda.

– Greit, du kan bryte tausheten, men kort.

– Jeg lurte på om det bare er prester som har lov til å lyse Guds velsignelse?

– Nei, hva tenker du på?

– Jeg vil gjerne lyse velsignelsen over gutta, deg og Marit også.

Vi reiser oss, og en av Helvetes engler lyser velsignelsen og tegner korset.

Jo, nåde virker!

Sr. Anne Bente Hadland OP (f. 1959) er dominikanerinne ved Katarinahjemmet i Oslo.

Steinar Rivedal Wiik OP

Magisk minimalisme

Jon Fosse:

Poesiar. Etter Henrik Wergeland

(Samlaget 2016)

STE Der er noe wergelandsk over Jon Fosse. Ikke bare fordi Henrik Wergeland var Grottens første beboer, et stenkast fra det kongelige slott i Oslo. Fosse er den første forfatter som flyttet inn i Grotten – siden 1922 Statens æresbolig for kunstnere – etter Arnulf Øverland (d. 1968), som under krigen ble mye av en nasjonalskald. I dag er Fosse det nærmeste vi kommer en *Poet Laureate* i Norge; allerede i 2005 ble han slått til kommandør av Den kgl. St. Olavs orden. Ute i verden er han den mest spilte norske dramatiker etter Henrik Ibsen.

Poesiar. Etter Henrik Wergeland er Fosses ellevte diktsamling etter debuten 1986 med *Engel med vatn i augene*. Diktene er mer enn inspirert av Wergelands egne – selv kaller han dem en form for *palimpsester*. Jeg ville like gjerne kalle dem «metadikt».

Over Wergelands kosmiske univers hvelver der seg en himmel. I *Poesiar* møter vi det i en transformert utgave, en kosmisk minimalisme der Ordet på ny blir kjød og fylt av nåde.

Men Fosses sprog er naknere enn Wergelands – og når også derfor lettere frem til hjertene hos dagens lesere:

Slik ørna krinsar
over einsame skjer
krinsar ho over mitt hjarta
og ei sky kviler
svartnande
på brystet mitt
og havet bankar mitt hjarta
og lynet kysser panna
på berget som på eit altar
kneler ei sky
som ein svaer okse
med gylne horn
lyn over lyn
når nådens vengje
bølgja slår

ser vi minna våre
som stjerner
Berre songen har mitt hjarta att

Fosse kaller sitt etterord «Merknad» og skriver avslutningsvis:

Kor mykje som er Wergeland, kor mykje som er eg, det kan eg ikkje seia. Men det har vorte til eigne dikt, rett nok med mangt frå Wergelands dikt, for ikkje ein einaste engel, ikkje ei einaste stjerne, ikkje ei einaste tåre er lagde til av meg. Det må seiast.

Senhøstes i fjor fikk Jon Fosse omsider Nordisk råds litteraturpris. I flere år allerede har han vært nevnt i forbindelse med Nobelprisen. På tampen av fjoråret kom *Trilogien*, en ettbinds utgave av *Andvake*, *Olavs draumar* og *Kveldsvevd*, som er Fosses hyldest til kjærligheten. Med *Poesiar* og nyutgaven av *Stein til stein – 39 dikt og 1 salme* har den interesserte leser nå fått en god mulighet til å forstå hvorfor denne rotnorske vestlendingen bergtar hjemme og i den store litterære verden. Magisk minimalisme!

Steinar Rivedal Wiik OP (f. 1948) er mag.art. og tidligere mangeårig daglig leder av Aftenpostens kulturredaksjon. Han har senere vært redaktør for diverse magasiner og hovedlærer i journalistikk ved Merkantilt institutt i Oslo.

Olav Egil Aune

Når Putin leser og djevelen holder Bibelen

Nikolaj Aleksandrovitsj Berdjajev:
Dostojevskijs verdensanskuelse

(Solum forlag 2014)

STE Mens vi lurar på hva som egentlig skjer i Russland, utgis Berdjajevs *Dostojevskijs verdensanskuelse* i grevens time på norsk. Hva er det Putin skjuler?

Vårt nordiske blikk på Russland er skjerpet. «Vi må forholde oss til Russlands handlemåte, ikke Kremles retorikk», skrev nordiske forsvarsministre i et felles innlegg i en avis for en tid siden. Siden er samarbeidet utdypet – det gjelder «å møte den russiske handlemåten, som nå er den store utfordringen mot den europeiske sikkerhetssituasjonen».

Jeg møter russere som undrer seg over at vi i Vesten ikke anstrenger oss for å skjønne det de kaller «den russiske idé», som Putin er i ferd med å gjøre til sin. I taler, traktater og påbud til dem som styrer landet under ham, dukker særlig to navn opp: filosofene og forfatterne Vladimir Solovjov (1853–1900) og Nikolaj Berdjajev (1874–1948). Den første berømt for sin *En kort fortelling om Antikrist*, den andre for blant annet *Den russiske idé* (Solum forlag) og *Dostojevskijs verdensanskuelse* (Solum for-

lag). Dette er store, åndelige tenkere som kan misforstås og misbrukes dersom ideene snus på høykant og mister sammenheng. De definerer «den russiske idé», det vil si – slik Berdjajev tolker det – grunnvannet i den russiske sjel.

Den kristne tenkeren Berdjajev snakker om Russland som et «apokalyptisk folk, et folk som ser endetiden i øynene». Han snakker om Russlands «messianske» posisjon og om at Russland har et «spesielt oppdrag» i verden. Berdjajev ser Den russisk-ortodokse kirkes naturlige plass i dette oppdraget, som en forsvarer av den russiske sjel og det russiske ideal. Noen mener han romantiserer behovet for å underkaste seg en sterk leder og den store viljen til å beskytte folket mot kulturell korrupsjon. Putin tolker det antakelig sin vei.

I motsetning til vestlige statsledere holder Putin seg med ideologer som ser ting i det store perspektivet. Hvorfor han gjør det, og hvorfor han bruker dem som han gjør, er uklart. Faren er at han leser dem på sin

måte – som fanden leser Bibelen. Berdjajev forsvarer ikke underkastelsen av en sterk leder. Han var en kristen, anti-kommunistisk, anti-autoritær, anti-imperialistisk tenker, en filosof som så for seg en nærmest evolusjonsartet forandring av de politiske og sosiale forholdene i Russland og verden, drevet fram av en åpen, kjempende, kristen «gjenfødelse» (som han sa), i intellektuelle, kulturelle og religiøse kretser. Lest opp ned blir dette kraftig brygg – ikke ulikt det Hitler gjorde med Nietzsches *Zarathustra* for å begrunne «overmennesket», herrefolket. For Berdjajev er det annerledes – hos ham skulle ånden styre levesett og politikk, ikke politikken ånden.

I rette øyeblikk gir Solum forlag ut et av Berdjajevs hovedverker, *Dostojevskijs verdensanskuelse*. Hans *Den russiske idé* er allerede utgitt. Berdjajev finner i sin varme Dostojevskij-beundring alt han trenger for å beskrive det som etter hvert utviklet seg til tanken om «den russiske sjel», det russiske hjertets «stemninger», om man vil. Dostojevskij var ikke bare en stor forfatter, han var en stor tenker og åndelig mystiker. Alle Dostojevskijs idéer er knyttet til menneskets skjebne, verdens skjebne, Guds skjebne, skriver han – og siterer Dostojevskij på at det russiske folk er et «gudbærende» folk og at «et messiansk folk er kalt til å utføre sitt oppdrag med å frelse alle folkene, ja, verden som helhet. Dostojevskij pålegger det russiske folk å bringe universell frelse.» Ikke i nasjonalistisk mening (slik en kan ane Putin tolker det), heller ikke i direkte religiøs – «messianismen har pretensjoner om å være noe uendelig mye mer enn som så ... dersom man ønsker å gi en presis karakteristikk av atmosfæren som liksom gjennomsyrrer alt hos Dostojevskij, kommer man ikke utenom ordet 'apokalyptisk'. Og i en slik atmosfære ga Dostojevskij uttrykk for et vesentlig trekk ved den russiske ånd», skriver han.



Mens Vesten søker balanse i ro og harmoni, gjør Dostojevskij og «den russiske sjel» det motsatte: Det er heller kampen, motsetningene, den indre striden, som foredler mennesket.

Mens Vesten søker balanse i ro og harmoni, gjør Dostojevskij og «den russiske sjel» det motsatte: Det er heller kampen, motsetningene, den indre striden, som foredler mennesket. «To ånder» – skriver Berdjajev – «utkjemper en kamp i verden, og det ser ut til at den småborgerlige sivilisasjonens ånd skal gå av med seieren, fordi den har sviktet det kristne kulturgrunnlaget. Materialismens ånd har tatt overhånd over den religiøse ånd, bundetheten til jordisk velstand skygger for himmelen.» Denne kampen går Dostojevskij – og dermed Berdjajev – inn i. Dostojevskij interesserer seg for mennesket først når det er på et stadium av stormende bevegelse, han senker seg ned i de mørke avgrunnene, og der oppdager han lyset. Lyset er ikke skapt for den pene og pyntelige overflaten, lysene tennes i mørket. Sjelen rives og slites og må gjennom lutring og smerte for å komme ut som en «sjel». Det er grunntanken.

Mens vi i vest underholder oss til døde for tiden, viser de to at veien til lys går gjennom mørket: «Den russiske sjel har en hang til å fordype seg i mørkets element og bli værende der så lenge den kan ... men apokalyptiske lengsler, denne higen etter slutten, etter det endelige og avgjørende, denne mistenksomme og fiendtlige holdningen til hele den gjennomsnittlige, kompromissvillige kulturen – alt dette er typiske russiske karaktertrekk», understreker Berdjajev. Det nærmeste vi kommer tanken om lys/mørke i vestens kultur, er den katolske mystikeren Johannes av Korset, som snakker om sjelens mørke natt, som ethvert menneske må igjennom for å kunne se Gud.

Den vestlige, klassiske humanismen var for Dostojevskij flate greier – for mye godmodig sorgløshet, for mye overdreven optimisme. Det virkelige livs realisme, som Dostojevskij likte å si, den menneskelige naturs virkelighet, er mer tragisk og inneholder sterkere motset-

ninger enn hva den humanistiske erkjennelse forestiller seg. Etter Dostojevskijs mening er det umulig å være humanist lenger, i ordets gamle betydning, det er umulig å leve i Schillers poetiske verden – vi er på skjebnesvangert vis dømt til være «tragiske realister». Denne tragiske realismen er karakteristisk for den åndelige epoken som startet med Dostojevskij. Berdjajev skriver profetisk: «Dostojevskij som fenomen innvarslet de nye sjelers fødsel i Russland.» Alvorets og oppdragets fødsel.

Hvor ligger roten til denne «russiske sjel»? spør vi. Berdjajev blir høystemt og «synger»:

Den russiske sjels struktur er meget særegen og skiller seg fra den vesteuropeiske sjelens oppbygning. I det russiske Østen åpner en enorm verden seg, en verden som kan stilles opp som motstykke til hele den vestlige verden, til alle Europas folk. I den jords ansikt, finnes ingen skarpe trekk, ingen klare grenser (!) ... den russiske naturkraft er gytt utover slettene, er alltid på vei mot det uendelige. Og det finnes et samsvar mellom den russiske jords geografi og den russiske sjels geografi. Alt det ytre er et uttrykk for det indre, bare et åndens symbol. Og den russiske jords slettelandskap, dens uendelighet og grenseløshet, dens formløse naturkrefter er kun et uttrykk for den russiske sjels grenseløse slettelandskaper ... dens endeløse vidder, et uttrykk for hvordan den russiske sjel er underkastet den formløse, nasjonale elementkraft ... det fjerne og uendelige tiltrekker den russiske sjel.

Hva er det Putin rører i? Er det den samme dostojevskijske viljen og visjonen til å redde mennesket fra «grumset», han leser – og misforstår? Putin sier han inspireres av Berdjajev. Men til hva? Berdjajevs *Dostojevskijs verdensanskuelse* kaster lys over en skummel tid. Vi investerer godt

i å lese den. Og Forsvarsdepartementet bør dele den med ansatte. For dette står det lite om i dokumentene.

Olav Egil Aune er forfatter, oversetter og redaktør i *Vårt Land*. Utdannet journalist i 1972 og kunsthistoriker.

Olav Hovdelien

Vekker for kristne i Vesten

Berit S. Thorbjørnsrud (red.):

De kristne i Midtøsten. Kampen for tilhørighet

(Cappelen Damm akademisk 2015)

Kari Fure:

Flukten fra Syria og Irak. Drømmen om Ninive

(Lunde forlag 2015)

STE En av de største tragediene i kristendommens historie er tapet av de opprinnelige kristne kjerneområdene i Midtøsten. Fremveksten av islam fra og med det syvende århundret førte etter hvert til at de kristne ble en minoritet i store deler av det som i oldkirken var kristenhetens sentrale områder. Siden kristne, i likhet med jøder, hører med til «bokens folk» i henhold til islamsk tenkning, har de tradisjonelt hatt en stor grad av beskyttelse, innbefattet rett til religionsutøvelse, noe som har ført til at Midtøsten under islamsk hegemoni har vært preget av religiøs og etnisk pluralisme. I dag er det imidlertid mye som tyder på at denne pluralismen står for fall. Krig, konflikt og fremmarsjen av militante islamister har ført til at svært mange kristne har forlatt regionen, og mange frykter at Midtøstens kristne er i ferd med å forsvinne for godt. I Midtøsten har kristne fellesskap eksistert uavbrutt i to tusen år, men i løpet av det 20. århundre har andelen kristne sunket fra ti til fem

prosent. Dette er en tragisk utvikling både for de kristne og for landene i regionen.

Det er ikke hverdagskost at det kommer bøker om kristne i Midtøsten på norsk, og det er derfor all grunn til å hilse velkommen både den vitenskapelige antologien *De kristne i Midtøsten. Kampen for tilhørighet* (Cappelen Damm, 2015) og boken *Flukten fra Syria og Irak* (Lunde forlag, 2015).

De kristne i Midtøsten er redigert av Berit Thorbjørnsrud, førsteamanuensis i midtøstenstudier ved Institutt for kulturstudier og orientalske språk (IKOS) ved Universitetet i Oslo. I tillegg til redaktørens bidrag om kristne migranter på den arabiske halvøy, samler antologien bidrag fra noen av landets fremste forskere på de kristne i Midtøsten og hvordan disse kjemper for sin tilhørighet – på ulikt vis og med forskjellige midler. Boken beskriver hvordan situasjonen for de kristne varierer i stor grad fra land til land, med den fellesnevneren at de alle steder kjemper for sin tilhørighet. I Libanon

kjemper de gjennom det politiske systemet, i Egypt er søndagsskolene arenaer for motstand og mobilisering, i Syria og Irak har kristne begynt å danne militser for å forsvare sine områder med våpen, etter at statsapparatet ikke lenger er i stand til å forsvare dem. Samtidig er ikke situasjonen like kritisk alle steder: I Gulfstatene har det for eksempel aldri vært flere kristne kirker enn i dag, og antallet kristne i befolkningen vokser stadig på grunn av arbeidsinnvandringen. Men det er i beste fall en svært begrenset religionsfrihet i disse landene.

I tillegg til kapitler fra utvalgte land i regionen, inneholder antologien også kapitler som tar for seg tema som IS sitt forhold til de kristne, muslimsk-kristne relasjoner opp gjennom historien, kulturell utveksling mellom kristne og muslimer – og nordmenns skiftende syn på de kristne i Midtøsten.

Med elleve bidragsytere som har tatt for seg hvert sitt tema innenfor paraplytemaet kristne i Midtøsten, er det ikke så lett å vite hvilke som bør trekkes frem i en kort bokomtale av denne typen. Her er det mye å hente for den som er interessert i de kristnes pressede situasjon i et av de mest konfliktfylte delene av verden, og det trengs egentlig ingen bestemte forkunnskaper for å lese boken med utbytte. Boken henvender seg til et interessert publikum, langt utover spesialistenes og forskernes til dels nedstøvede kontorer.

Flukten fra Syria og Irak henvender seg også til et bredt publikum. Boken er skrevet av Kari Fure, som til daglig arbeider som redaktør i den bergensbaserte dagsavisen Dagen. Fure har snakket med flyktninger og kirkeledere, politikere og personer som risikerer livet for å hjelpe – og orientalske kristne som har startet et nytt liv i Tyskland, Sverige og Norge.

Her er det altså ikke snakk om en vitenskapelig utgivelse, men et solid journalistisk arbeid. Dette svekker na-

turlig nok hverken leservennligheten eller forfatterens formidlingsevne. Boken er både godt skrevet og innholdsmessig interessant. Fure viker heller ikke unna for å sette enkeltskjebnene inn i en større politisk og historisk sammenheng. Med sin journalistiske form kommer vi nært inn på de personene som er berørt av tragediene som utspiller seg i Irak og Syria. Slik sett gjør Fures bok et vel så sterkt inntrykk som Thorbjørnsruds akademiske tilnærming. *Flukten fra Syria og Irak* inneholder også et imponerende antall intervjuer, og det er ikke vanskelig å se at det ligger et svært stort og grundig arbeid bak fremstillingen. Fure tar oss med til byer mange av oss nesten bare kjenner fra nyhetsreportasjer. I tillegg får vi møte mennesker. Resultatet er da også blitt en meget lesverdig bok.

Det er også grunn til å gi honnør til Lunde forlag, som representerer en ganske annen kristendomsfor-

ståelse enn det de orientalske kristne gjør, for at de bruker ressurser på å formidle kunnskap om kristne søsken som i utgangspunktet er ganske forskjellige fra det norske bedehusfolket. På den an-

nen side kan det godt tenkes at kristne som har flyktet fra Midtøsten, vil kunne kjenne seg vel så godt hjemme sammen med disse, som i Den norske kirke, når sistnevnte synes å være mest opptatt av legge forholdene til rette for kirkelig velsignelse av likekjønnede «ekteskap», og ellers være ensidig opptatt av palestinerne sak, hvis blikket skulle rettes mot Midtøsten. Selv om bedehusene vil kunne virke fremmed ved første øyekast for kristne som har flyktet fra Syria og Egypt, vil nok den læremessige utviklingen i Den norske kirke vekke adskillig større anstøt.

Den som setter seg ned og leser de to bøkene *De kristne i Midtøsten*, *Kampen for tilhørighet* og *Flukten fra Syria og Irak*, vil sitte igjen med viktige innsikter om hvordan



Selv om bedehusene vil kunne virke fremmed ved første øyekast for kristne som har flyktet fra Syria og Egypt, vil nok den læremessige utviklingen i Den norske kirke vekke adskillig større anstøt.

det er å være forfulgt for sin tro og forsøke å leve som kristen under svært krevende betingelser. Thorbjørn-ruds og Fures bøker kan derfor med hell kunne leses i sammenheng. Forhåpentligvis vil bøkene også fungere som en vekker for oss kristne i Vesten, og ikke bare gi oss kunnskaper og fornyet interesse for kristne i Midtøsten, men også motivere oss til å bidra med nødvendig bistand på deres egne premisser. De kristne «biter seg fast, fordi kirkene i disse landene trenger levende steiner. Derfor kommer ikke Midtøsten til å bli tømt for kristne», er det optimistiske budskapet fra Kari Fure.

Olav Hovdelien er førsteamanuensis ved Høgskolen i Oslo og Akershus.



Fra akademia

Med visdom blir huset bygd,
og med innsikt blir det reist.

Med kunnskap blir rommene fylt
av kostbare, vakre skatter.

Ordsp 24,3–4

Sidsel Mæland

«Hva har vi felles?»

Sidsel Mæland:

Hva har vi felles? En studie i kulturell kompleksitet og multikulturelle prosesser i Den katolske kirke i Norge

Doktoravhandling i sosialantropologi ved universitetet i Oslo (2016)

STE Den katolske kirke i Norge er en betydelig under-
G/L forsket arena når det gjelder flerkulturelle prosesser. Denne kirken har medlemmer fra ca. 180 ulike nasjoner i verden. Resultatet av dette er et trossamfunn som rommer sosiale, kulturelle og verdimesse variasjoner og motsetningsfylte normative og religiøse orienteringer, der majoritetsbefolkningen, den norske, kun utgjør femten prosent av medlemmene, med andre ord: en minoritet i minoriteten. Således representerer denne kirken ikke kun en av de mest flerkulturelle arenaene her i landet. Den tematiserer av den grunn også de forskjellige rollene som religion spiller i ulike samfunn. Hvordan er det mulig at ett og samme trossamfunn kan romme en så stor grad av kulturell variasjon? Avhandlingen undersøker dette flerkulturelle fellesskapet, den dokumenterer på hvilken måte Den katolske kirke selv organiserer og tilrettelegger sitt tilbud til innvandrere, og avhandlingen undersøker hvilke dilemmaer som oppstår og hvilke prosesser som settes i gang når mennesker fra ulike

kulturer, fra store deler av verden, med ulike kulturelle tradisjoner og ulike verdier, møtes. Svaret på disse spørsmålene innebærer unike erfaringer i norske kontekster og representerer ny kunnskap om «det nye Norge».

Katolsk innvandring til Norge etter 1945

Med utgangspunkt i den norske stats kunnskapsbehov om migranternes integrasjon i det norske samfunnet, har migrasjonsforskningen i Norge i første rekke undersøkt innvandrernes grader av arbeidsdeltakelse og skolegang og deres tilpasninger til norske normer og verdier så som likestilling og likhet. Avhandlingen dokumenterer katolsk innvandring til Norge etter 1945, og for første gang i norske kontekster dokumenteres her de største migrantgruppens kulturelle og religiøse bakgrunner og tradisjoner som de bringer med seg hit til landet. Konteksten for studien er med andre ord ikke Norge og norske verdier, men derimot migranternes kulturelle бага-

sje og deres ulike forutsetninger i møtet med det norske samfunnet.

Forskningsdataene er basert på et omfattende materiale: til sammen to års feltstudier mellom 2007 til 2014 i Oslo-menighetene St. Olav og St. Halvard, St. Johannes, Vår Frue menighet i Tromsø og i en anonymisert distriktmenighet. Feltarbeidet har bestått i gjentatte messebesøk på samtlige messespråk: polsk, vietnamesisk, tamilsk, tagalog, kroatisk, litauisk, spansk, engelsk, norsk og latinsk, deltakelse på katekese i de ulike nasjonale gruppene, utallige kirkekaffer, nasjonale feiringer, SOUL-møter, språkkurs, troskurs, korøvinger, danskurs, for å nevne noen av alle aktivitetene jeg deltok på i løpet av feltarbeidet. Dette var religiøse så vel som verdslige aktiviteter som fant sted i regi av geistlige og lekfolk i menighetenes lokaler i denne perioden. Materialet omfatter videre 109 semistrukturerte individuelle intervjuer med lekfolk og prester. Dessuten omfatter forskningen hittil upublisert arkivmateriale, historiske kilder, fra Caritas og fra Oslo katolske bispedømme.

Multikulturell organisering

Med utgangspunkt i Andersons definisjon hadde jeg under den innledende fasen av feltarbeidet en arbeidshypotese der jeg antok at katolikker i Norge representerer *et forestilt fellesskap*. Denne definisjonen sier at selv om kun få medlemmer av et fellesskap kjenner hverandre eller noen gang ville komme til å møtes, foreligger det likevel en *felles forestilling* om å tilhøre det samme fellesskapet, som tilfellet er for nasjonale fellesskap (Anderson 1983, 19). Denne antakelsen viste seg raskt ikke å stemme, da diversiteten, det vil si fleretnisiteten i Den katolske kirke i Norge, i lang tid hadde og fortsatt er organisert med utgangspunkt i nasjonale skillelinjer. Presten fra hjemlandet til de største migrantgruppene kommer til mottakerlandet Norge for å tjenestegjøre for sin egen nasjonale/etniske gruppe på morsmålet med messer, annen liturgi, trosundervisning, i det hele tatt alle former

for åndelig omsorg, også kalt *innvandrersjelesorg* (tidl. *nasjonalsjelesorg*).

Målet med denne strategien har vært å ivareta innvandrernes morsmål, kultur og verdier. Katolikkene identifiserte seg med andre ord *ikke* med hverandre på bakgrunn av en felles katolsk identitet i en global kirke. Denne organisasjonsformen, innvandrersjelesorgen, viste seg tvert imot å bidra til en betydelig aktualisering av etniske grenser og derved til reproduksjon av etniske og nasjonale tilhørigheter. Dette har resultert i segregerte etniske/nasjonale grupper i Oslo, delvis i Bergen og i andre større bymenigheter: den polske, den vietnamesiske, den tamilske, den filippinske, den spansktalende, den norske, den kroatisk, den litauiske. Denne gruppeorganiseringen bidrar videre til å legge grunnlaget og en ramme for en rekke lekaktiviteter innen hver enkelt nasjonal gruppe. Avhandlingen dokumenterer de kulturelle bakgrunnene til de største migrantgruppene, de nasjonale gruppene som har sjelesorg på morsmålet, og som derved gis mulighet til å videreføre sine kulturelle tradisjoner her i landet.

Innvandrersjelesorgen representerer med andre ord en systematisk *multikulturell tilrettelegging av tjenester for grupper av innvandrere*. På politisk nivå i hele Europa er multikulturelle tiltak etter hvert betydelig kontroversielle: det at ulike migrantgrupper eller etniske grupper *fra statlig side* får særskilte tilrettelagte tiltak, da erfaringer har vist at slike tiltak fremmer segregering og hindrer integrering. I politisk sammenheng i Norge håndteres multikulturalisme komparativt som et *ideal* og ikke som en grupperettighet. Dette idealet er basert på et normativt grunnlag, det innebærer at kulturell ulikhet vurderes som en positiv faktor så sant kulturelle forskjeller *ikke utfordrer* samfunnets rådende verdier (Gressgård 2010). Innen andre trossamfunn eller i det hele tatt innen organisasjonslivet i Norge er det få andre eksempler på en slik systematisk, multikulturell organisering som Den katolske kirke praktiserer. Av den grunn er de erfaringene som Den katolske kirke tilegner seg i denne

forbindelsen, viktige og unike, da de har overføringsverdi til organisering av kulturelle forskjeller i andre sammenhenger i samfunnet vårt.

Funnene i studien dokumenterer at Den katolske kirkes multikulturelle strategi resulterer i monokulturelle og sosialt segregerte, nasjonale fellesskap særlig i Oslo, men også i Bergen, da det til dels ikke finner sted noen utveksling mellom disse nasjonale gruppene. For nykommere til Norge, enten disse er arbeidsmigranter, flyktninger eller asylsøkere, representerer slike etniske arenaer innen Den katolske kirke imidlertid viktige inkluderende og integrerende instanser innen katolske miljøer, der migranter som ofte risikerer sosial isolasjon, kan leve fullverdige sosiale liv uten å måtte forholde seg til storsamfunnet utenfor. Sagt med andre ord: Den multikulturelle innvandrersjelesorgen bidrar til integrasjon ved katolske arenaer, ikke nødvendigvis inn i det norske samfunnet. Dette til tross blir det store flertallet av barna til foreldre med stabil tilknytning til Norge, etter hvert grunnleggende integrert i det norske samfunnet og identifiserer seg med den norske majoritetskulturen. Mindre distriktmenigheter fremstår derimot ikke som monokulturelle, etniske grupperinger, men derimot som dynamiske, flerkulturelle og kulturelt komplekse arenaer, da samhandling skjer på tvers av nasjonale skillelinjer. De utgjør i så måte særlig interessante læringsarenaer for flerkulturelle prosesser og kulturelt komplekse erfaringer i norske sammenhenger.

Kvinnens rolle

Kritikere av multikulturalismen hevder at migrantkvinner fra tradisjonelle samfunn uten kjønnslikestilling bidrar til videreføring av tradisjonelle kjønnsmodeller i mottakerlandet, og at dette i særlig grad gjør seg gjeldende blant lekkvinner innen trossamfunn som kun tillater at menn har adgang til liturgisk lederskap, eksempelvis innen Den romersk-katolske kirke, der kvinner ikke kan bli prester. Kvinner i denne studien er, som i trossam-

funn generelt, langt mer aktive i kirkesammenheng enn menn, det være seg messedeltakelse, katekese, kirkekaffe, språkopplæring, nasjonale feiringer og sosialdiakonalt arbeid generelt. Funnene i avhandlingen viser imidlertid at sort/hvitt-bildet som kritikere av multikulturalismen tegner, er betydelig unyansert. Empirien i denne studien dokumenterer at i de sammenhengene der det er felles møteplasser for kvinner med ulike kulturelle bakgrunner i mindre menigheter, genererer dette *kulturelt komplekse* møteplasser, sterke møter som innebærer uenigheter og til dels direkte konfrontasjoner mellom kvinner med tradisjonelle kjønnsorienteringer og kvinner som er likestillingsorienterte. Disse formene for flerkulturelle prosesser utfolder seg i relasjon til kirkehierarkiet, helt konkret i kvinnes ulike relasjoner til menighetenes prester: kvinner fra samfunn som har tradisjon og kultur for å opphøye presters status på den ene siden, og kvinner fra samfunn som praktiserer egalitære relasjoner til prestene på den andre siden. Disse møtene utgjør dynamiske, flerkulturelle læringsarenaer som er unike og hittil udokumenterte i norske kontekster.

Kirkelig smeltedigel

Studien dokumenterer Den katolske kirke i Norge som et mangfoldig trossamfunn, en kirke som i én og samme struktur makter å romme kulturelle tradisjoner fra store deler av verden. Denne kirken utgjør en smeltedigel der regionale og kulturelle uttrykk fra Asia, Afrika, Latin-Amerika og Europa får anledning til å reproduseres og til å utfolde seg på egne premisser og ikke minst til å konfrontere seg med hverandre.

Sidse Mæland (f. 1951) er dr. philos. og gjesteforsker ved sosialantropologisk institutt ved universitetet i Oslo.

Referanser

- Anderson, Benedict: *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism* (London: Verso, 1983)
- Gressgård, Randi: *Multicultural dialogue: dilemmas, paradoxes, conflicts* (New York: Berghahn Books, 2010)
- Lenke til avhandlingen finnes på Duo: <http://urn.nb.no/URN:NBN:no-53767>

Eskil Skjeldal

Teologisk etikk hos Løgstrup og Kierkegaard

Eskil Skjeldal:

Ethics and the Creator of love and trust: A comparative and constructive reading of the theological dimensions in the ethics of Knud E. Løgstrup and Søren Aa. Kierkegaard

PhD-avhandling i teologi ved Det teologiske Menighetsfakultet i Oslo (2015)

 Denne avhandlingen er en studie i etikk. Hovedproblemstillingen er å undersøke på hvilken måte forestillingen om Gud spiller en konstitutiv rolle i den kristne etikken. Hvordan tenkes Guds normative autoritet i Løgstrups forståelse av den etiske fordring (*Den etiske fordring*, 1956) og i Søren Aa. Kierkegaards skrift *Kjerlighedens Gjerninger* (1847)? Tradisjonelt har disse to danske teologene blitt forstått ulikt når det gjelder å utarbeide forståelsen av Guds normative funksjon, menneskets relasjon til Gud og de menneskelige grunnvilkår. Betoningen av ulikhetene er delvis begrunnet i Løgstrups egen forståelse av sitt bidrag, i relasjon til Kierkegaards *Kjerlighedens Gjerninger*, og han polemiserer til dels kraftig mot Kierkegaards etikk, teologi og menneskesyn. Avhandlingen ser etter tette forbindelseslinjer mellom de to tenkernes forståelse av Guds funksjon og autoritet på etikkens område. To grep peker seg ut, dersom fellestrekk er et initiativ: å se nærmere på den teologiske begrunnelsen av den etiske fordring, og å lete etter ska-

pelsesteologiske begrunnelsesstrategier i Kierkegaards skrift.

Kapittel 1 gir en presentasjon av hovedproblemstillingen og de ulike delproblemstillingene, samt en oversikt over metodiske refleksjoner knyttet til problemområdene. Her legges premissene for fortolkningsarbeidet til grunn, altså de valg som er foretatt for å undersøke de ulike plausible fortolkningsmulighetene for henholdsvis Løgstrups og Kierkegaards etikk.

Kapittel 2 er en omfattende analyse av Løgstrups posisjon i *Den etiske fordring*, men også andre relevante tekster av Løgstrup. Spørsmålet som driver analysene fremover, er hvilken rolle gudsbegrepet spiller i Løgstrups syn på den etiske fordringens normative autoritet og i hans syn på hvordan etiske standpunkter kan begrunnes. Løgstrup skjelner mellom en rent deskriptiv, fenomenologisk beskrivelse av den etiske fordring og det livs- og verdenssyn fordringen hviler på, og fortolkningen av den etiske fordringens autoritet. Det siste åpner

opp for en analyse av mulige religionsfilosofiske, metafysiske og teologiske fortolkninger av den etiske fordringens begrunnelse. Analysen undersøker særlig Løgstrups forståelse av menneskelivet som gitt (fenomenologisk forståelse) og gave (en mulig teologisk forståelse?).

I kapittel 3 behandles etikken i *Kjerlighedens Gjerninger* med særlig tanke på følgende underproblemstillinger: Hva er forholdet mellom gudsforestillingen og menneskelig moralsk ansvar i en etikk som bygger på et guddommelig bud? Hvordan forstås forholdet mellom menneskets autonomi og guddommelig befaling dersom Gud primært forstås som skaper og all menneskelig kjærlighets kilde? Dette leder analysene inn mot «Divine Command Theory» (DCT). Kapitlet drøfter etikken i *Kjerlighedens Gjerninger* og skriftets forståelse av menneskets behov for kjærlighet og trangen til å elske og bli elsket i lys av nyere DCT (særlig C. Stephen Evans og M. Jamie Ferreira).

I kapittel 4 tas hovedproblemstillingen opp igjen, om hvordan gudsforestillingen fungerer konstituerende for etableringen av normativ autoritet i Løgstrups og Kierkegaards etikk. Likhetsstrekkene pekes ut, og særlig skapelsesteologien lanseres som et mulig felles grunnlag. Men to andre fellestrekk er også synlige: Begge peker på ett menneskelig fenomen (tillit og kjærlighet) som ligger utenfor individets kontroll, som kan kobles til en skaper-gud og som fungerer normativt. I tillegg konstruerer de begge en etikk som baseres på «den andre» og det ansvaret vi har for ham/henne. Avslutningsvis behandles deres etikk som utfordrere til partikulære forståelser av kristen etikk der lojaliteten til bibeltekster har forrang fremfor lojaliteten til den andre. Dermed kan Løgstrup og Kierkegaard løfte frem tillit og kjærlighet som de avgjørende etiske utfordringer i møte med en kristen etikk som ser dechiffrering av bibeltekster som den avgjørende hermeneutiske oppgave.

Eskil Skjeldal er teolog og fast skribent i Dag og tid. Han har blant annet utgitt *Mysteriet i trua* – en samtalebok med Jon Fosse.

Peder Varkøy

Kan en organist improvisere i liturgien?

Peder Varkøy:

Frihet og ansvar. En studie av modernistisk orgelimprovisasjon som element i katolsk liturgi

Masteravhandling ved Norges Musikkhøgskole (2016)

STEG I min masteroppgave ved Norges musikkhøgskole diskuterer jeg modernistisk orgelimprovisasjon som element i katolsk liturgi. Liturgisk orgelimprovisasjon regnes hos de fleste, både kirkemusikere og teologer, som en naturlig del av den liturgiske musikken. Som liturgisk element kan imidlertid improvisasjon ses på som en utfordring, og det er utvilsomt en del problematiske aspekter ved improvisasjonsfenomenet som synes å passe dårlig sammen med det man tenker er passende i en liturgisk sammenheng. Verdier som assosieres med improvisasjon, som individuell frihet, spontanitet, emosjonalitet og subjektivitet, står i et spenningsforhold til liturgisk tenkning, hvor en finner klare forskrifter og lovgivninger, og hvor det uttrykte ønske er et universelt, sakralt og kontrollert uttrykk av troen og det hellige.

Men hvordan få improvisasjon til å passe inn i det liturgiske ønske om en musikk som er kontrollert i uttrykket, og som passer til Kirkens ønske om en liturgisk musikk som er hellig, skjønn og universell? Disse tanke-

ne har blitt til nagende spørsmål som til stadighet dukket opp hos meg: Finnes det et universelt uttrykk for det hellige og sakrale, og hva er eventuelt dette uttrykket? Og hvis dette uttrykket finnes helt konkret, betyr det at man ikke kan søke musikalsk fornyelse og utvikling? Hvorfor er et kontrollert uttrykk så ønskelig – kan ikke også det spontane gi rikdom til liturgien? Når Kirken ønsker et slikt kontrollert uttrykk – er det ikke da et paradoks at orgelimprovisasjon er en naturlig del av den liturgiske praksisen?

I masteroppgaven har jeg satt disse spørsmålene og dette paradokset helt på spissen ved å gå til den tilsynelatende mest utfordrende formen for orgelimprovisasjon, nemlig *øyeblikksimprovisasjoner* med modernistisk tonespråk. Under dette temaet ligger spørsmål rundt de forskjellige rollene organisten må kombinere i møtet mellom orgelimprovisasjonens estetiske tradisjon, den teologiske lovgivningen og tenkningen rundt den liturgiske musikken, og menighetens musikk- og liturgifor-

ståelse, samt det kunstneriske, teologiske og kommunikative ansvaret som ligger på organistens skuldre i dette møtet.

I forbindelse med hovedtemaet synes jeg det derfor er nødvendig å presentere og analysere en del emner knyttet til særlig de to første rollene – den estetiske tradisjonen organisten er en del av, og det teologiske aspektet ved orgelimprovisasjon som liturgisk musikk. Her blir dagens orgelimprovisasjonspraksis, orgelimprovisasjonens historie og improvisasjon som musikalsk fenomen, sentralt. I tillegg blir dagens liturgiske praksis, den liturgiske lovgivningen og dens historie, samt katolsk-liturgisk tenkning viktige faktorer. Gjennom presentasjon, analyse og diskusjon av disse to grunnleggende sidene ved liturgisk orgelimprovisasjon vil man forhåpentligvis nærme seg et svar på hvordan man som organist kan forholde seg til sin tredje rolle – hvordan få orgelimprovisasjoner som liturgisk musikk til å kommunisere med menigheten, slik at de treffer menighetens forståelse av liturgisk musikk, og eventuelt hvordan videreutvikle menighetens ideer om hva liturgisk musikk kan være.

På denne bakgrunnen lyder hovedproblemstillingen slik: Hvordan kan en orgelimprovisasjon med modernistiske musikalske trekk både forholde seg til sin estetiske tradisjon og til den katolske liturgiske tenkningen, og hvordan kan organisten kombinere rollene som kunstner, teolog og formidler?

Masteroppgaven består av to hoveddeler, der første del tar for seg orgelimprovisasjonens historie og praksis, og andre del tar for seg den liturgiske musikken gjennom å se på Kirkens liturgiske lovgivning og tenkning.

Orgelimprovisasjon – historie og praksis

Hva er egentlig orgelimprovisasjon i motsetning til improvisasjon på andre instrumenter og i andre sjangere enn kirkemusikk? I hvilken tradisjonslinje står dagens orgelimprovisasjon? Finnes det miljøer der orgelimpro-

visasjonen står særlig sterkt? Og hvordan ser musikktenkningen på improvisasjonsfenomenet?

Disse spørsmålene blir forsøkt besvart i del I, som starter med en innføring i hva orgelimprovisasjon egentlig er. Deretter presenterer jeg en orgel- og improvisasjonstradisjon jeg har valgt å kalle «den franske orgeltradisjon». Denne presentasjonen leder fram til en av oppgavens hoveddeler: et intervju med den franske organisten Olivier Latry, som er en viderefører av den franske orgeltradisjon gjennom sitt virke som én av tre organister i Notre-Dame og professoriatet i orgel ved konservatoriet i Paris. Samtidig viderefører han den generelle orgeltradisjonen gjennom å være en av de største nålevende organistene og improvisatorene. Dette intervjuet blir også viktig som kilde til de mulige svarene på oppgavens problemstilling.

Til slutt i denne delen presenterer og diskuterer jeg improvisasjon som musikalsk fenomen. Her diskuterer jeg to musikkdiskurser, og jeg vil også bidra med et supplerende forslag når det gjelder musikkdiskurser i denne sammenhengen, kalt *den mystiske musikkdiskurs*.

Liturgisk musikk – lovgivning og tenkning

Som den viktigste musikeren i de liturgiske handlinger, har organisten et stort ansvar for hva som blir framført av liturgisk musikk. Men hva er egentlig de liturgiske bestemmelsene som gjelder? Og hva sier de om musikken? Sier de noe spesielt om instrumentalmusikken, og dermed også orgelimprovisasjon? Og hva sier katolske tenkere om musikken og dens liturgiske vesen?

Del II starter med å presentere i korte trekk den liturgiske praksisen i dag innenfor den gjeldende liturgiske lovgivningen. Videre ser jeg på hvor dagens liturgiske bestemmelser har sitt utgangspunkt, gjennom en historisk presentasjon av liturgiske lovgivninger. Deretter presenterer og diskuterer jeg tenkningen til to sentrale katolske teologer: Joseph Ratzinger som en av de mest sentrale katolske tenkerne, og Arnfinn Haram som en

Fra academia

av de mest sentrale norske katolske tenkerne. Oppgaven rundes av med en kort oppsummeringsdel kalt «Post-ludium», hvor jeg oppsummerer og diskuterer om jeg har funnet noen «svar» på problemstillingen min. Her benytter jeg meg særlig av Jacques Maritains teorier om kunsteneres ansvar i møte med moralen og kunsten, og det innbyrdes maktforholdet mellom disse hos kunstneren selv. Diskusjonen kretser rundt kunstnerens ansvar i møtet med friheten øyeblikksimprovisasjonen gir, både overfor kunsten selv, den teologiske lovgivningen og de troende.

Peder Varkøy (f. 1989) er organist og kantor i St. Johannes menighet på Bredtvet i Oslo og frilanser i ulike musikalske sammenhenger. Han er utdannet kirkemusiker fra Norges musikkhøgskole og har mastergrad i anvendt musikkteori samt videreutdanning som musikkpedagog fra samme sted.

Zéphyrin Ligopi Linzuwa

Meningsfylt fattigdomsbekjempelse

Zéphyrin Ligopi Linzuwa:

***Kampen mot fattigdom som søken etter mening
En studie av teologisk etikk ut fra situasjonen i
Den demokratiske republikken Kongo (2001–2011)***

Doktoravhandling i katolsk teologi ved Universitetet i Strasbourg (2014, publisert 2016)

STE I 2001 engasjerte den demokratiske republikken Kongo seg sterkt i kampen mot fattigdom med støtte fra ulike internasjonale organisasjoner. Ti år senere utmerket landet seg på siste plass i FNs utviklingsprogram (UNDP) sin klassifisering *Human Development Index* (HDI), en oversikt basert på kriterier knyttet til helse, utdanning og inntekt. Hvordan forstå det faktum at midlene brukt i kampen mot fattigdommen, sviktet slik tross den store innsatsen?

På sidelinjen av det offisielle programmet for kampen mot fattigdommen har flere lokale tiltak, bygget på slektskapsrelasjoner, dukket opp og utviklet seg. Mens den offisielle strategien mot fattigdommen har mislyktes, har samfunnet overlevd og utviklet seg gjennom disse lokale tiltakene. På institusjonsnivået har dynamikken i disse lokale tiltak dessverre forblitt uutnyttet – hvorfor?

Observasjonen er overveldende: Mens menneskeheden mobiliserer for å bekjempe fattigdommen, med hjelp av en innovativ tekno-vitenskapelig makt den aldri

før har hatt, vedvarer fattigdommen og sprer seg som en pest. Hvorfor blir den ikke borte?

Problemet med kampen mot fattigdom i dag

En grundig gjennomgang av de ulike strategiene brukt for å bekjempe fattigdommen, viser tydelig at disse ofte er av en reduksjonistisk karakter. Derav overbevisningen om at *bare* økonomisk vekst¹ vil kunne utrydde fattigdommen. Eller teorien som hevder at det er *tilstrekkelig* at de rike deler² sin rikdom med de fattige. Samtidig bør det understrekes at enkelte mener at *de fattige selv* har egne løsninger³ for å bekjempe fattigdommen. Andre igjen hevder at det *bare* er ved først å frigjøre seg fra undertrykkende strukturer⁴ man kan få bukt med fattigdommen. Til sist er det noen som sier at løsningen på fattigdommens problem *bare* vil komme fra Gud, at det egentlig handler om et åndelig problem,⁵ man må altså be om Guds inngripen som kan endre skjebnen til

de fattige, eller i alle fall stole utelukkende på Kirkens strukturer, som – i motsetning til samfunnets – ikke er fordervet ... Disse seg gjensidige utelukkende meningene gjør til sist kampen mot fattigdommen mindre virksom ved å vanskeliggjøre utviklingen av en ordentlig strategi.

La oss omformulere: Vi står faktisk overfor enkelte epistemologiske feller som forfalsker spørsmålet om kampen mot fattigdom:⁶ *Manikeisme*, som skiller det profane (politisk og økonomisk) fra det hellige (religiøse), eller de rike fra de fattige. *Fetisjisme*, som fremhever økonomisk vekst som den eneste nøkkelen til å komme ut av fattigdommen og løse alle sosiale problemer. Det finnes også en viss *mimetisme*, som legger vekt på imitasjon og standardisering av formene brukt i kampen mot fattigdommen. Og til sist en slags *angelisme*, som uten hensyn til den sosiale strukturen mener å finne løsningen på problemene knyttet til fattigdommen utelukkende gjennom åndelighet og religion.

De avgjørende spørsmålene om menneskelig eksistens glemmes

Slike reduksjonistiske holdninger fordobles dessverre ofte av en tendens til å glemme at all fattigdom ikke skal bekjempes: Den frivillige fattigdommen er ofte degradert til noe sekundært; den antropologiske fattigdommen – fattigdommen i vår skjøre menneskelige tilstand – blir ofte glemt, og til og med visket bort. Men å overse denne delen i spørsmålet om kampen mot fattigdommen er etter vår mening å innføre en slags blindsoner i måten vi ser på forholdene mellom mennesket og verden. Hvordan kan økonomiske eller sosiale prinsipper overse iboende bestanddeler av den menneskelige eksistensen, slik som menneskets indre skjørhet?

Ved å starte med den antropologiske fattigdommen innser vi at den nåværende utfordringen i kampen mot fattigdom ...

... er å finne meningen med å leve i felleskap idet man anser som hovedakse ikke lenger prestasjon eller rivalisering, men skjørheten. Et slikt syn oppfordrer oss til en *virkelig kopernikansk verdivending*, til nye tanker om hvordan vi lever i felleskap. [...] Å arbeide for en skjørhetens politikk er å oppfatte eksistensens sosialitet ut fra et av de grunnleggende forholdene i den menneskelige tilstanden – nemlig skjørheten.⁷

På samme måte anser vi kampen mot fattigdommen som en endeløs oppgave fordi den er knyttet til erfaringen av uferdighet, som er grunnleggende ved det å være menneske. Derfor er det nødvendig å bekjempe fattigdommen med ydmykhet og håp.

Kampen for mening

Til slutt: Ved å beskrive forholdene mellom ulike konsepter og strategier mot fattigdommen ser vi at denne må tenkes i hele sin kompleksitet for virkelig å kunne gi mening til anstrengelsene som gjøres for å bekjempe den. Hvis man ikke tar hensyn til denne kompleksiteten, risikerer man å gi den norske sosiologen Else Øyen rett: «Fattigdommen må være et av de sjeldne feltene der medisinerne foreskrives før sykdommen er kjent.»⁸ Med andre ord er det nødvendig å overstige all slags forenkling av fattigdomsspørsmålet for at fattigdomsbekjempelsen igjen skal gis mening.

Etter vår mening er dette spørsmålet om mening en avgjørende faktor for å kunne forstå kampen mot fattigdommen riktig. Å ha en begrenset oppfatning av en handling er det samme som å forminske dens betydning betraktelig. Der hvor meningen mangler, svekkes forholdet mellom mennesket og dets handling. «Når det er manko på mening, er det hele den sosiale dynamikken – som den økonomiske dynamikken utgjør en del av – som lider. Når det indre savnes, når folks eneste rikdom bare

er jobben og det ytre, blir initiativet deres fattigere og smalere, og følelsen av samfunnsnytte blir en knapp ressurs som kraftig disputeres. »⁹

Et integrerende perspektiv

Kort sagt: Vi kan ikke effektivt kjempe mot fattigdommen om vi bygger på et amputert og reduktivt menneskesyn. Dagens kamp mot fattigdom må kunne gi mening til livet og tilby et helhetlig syn på den menneskelige eksistensen, nært knyttet til antropologien det kristne budskapet presenterer.

P. Zéphyrin Ligopi Linzuwa (f. 1969) tilhører bispedømmet Lisala i Den demokratiske republikken Kongo. Han har virket i Norge siden 2010.

Avhandlingens originaltittel er *La lutte contre la pauvreté comme une quête de sens: Une étude d'éthique théologique à partir de la situation de la République démocratique du Congo (2001-2011)*.

Noter

- 1 For dem som argumenterer for denne posisjonen, jf. kapittel 3 og 5 i G. Fields: *Distribution and development. A new look at the developing world* (Cambridge – New York: MIT Press – Russell Sage Foundation, 2001).
- 2 Fritz Lienhard skriver: «Mange verk om fattigdom kulminerer ofte i kallet til å dele godene.» Jf. F. Lienhard: *De la pauvreté au service en Christ* (Paris: Cerf, 2000), s. 11.
- 3 Jean-Marc Ela sier at «med mindre vi kommer tilbake til disse initiativer [...] vil resultatene være negative». Jf. Yao Assogba: *Jean-Marc Ela. Le sociologue et théologien africain en boubo. Entretiens* (Montréal – Paris : L'Harmattan, 1999), s. 43.
- 4 Jf. E. Mveng: *L'Afrique dans l'Église. Parole d'un croyant* (Paris: L'Harmattan, 1985), s. 207–211. P. Mveng angriper kolonialistiske og post-kolonialistiske systemer som har bidratt til «antropologisk utarming» av det afrikanske menneske. Vi har vist at p. Mvengs bruk av begrepet «antropologisk fattigdom» er en overdrivelse. Vi forstår at den kamerunske jesuitten forsvarer den afrikanske kulturen, men «antropologisk fattigdom» er en universell realitet, den er ikke forbeholdt afrikanere.
- 5 For en kritisk drøftelse av denne holdningen, jf. D. Tebakebe: *La dynamique morale pour la reconstruction d'une société en crise. Une étude sociale sur le République démocratique du Congo (1990-2000) en dialogue avec la pensée philosophico-politique de Hannah Arendt et la Doctrine sociale de l'Église* (Roma, 2003), s. 138-139.
- 6 For mer informasjon, jf. Kā Mana: *Christ en Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ* (Paris – Nairobi – Yaoundé – Lomé : Karthala-CETA-Clé-Hayo, 1994) s. 202–222. Refleksjonen er tatt opp igjen av A. Tine: *À rebrousse-poil. Sens et non-sens de la lutte contre la pauvreté. Jalons éthiques*, 2004, s. 42. På nett: www.classiques.uqac.ca [konsultert 13. mai 2013].
- 7 F. Poché: «Pauvreté, fragilité sociale et action politique», i *Revue Projet*, n° 280, 2004/3, s. 89–90. Forfatteren utvikler disse ideene i boken *Une politique de la fragilité. Éthique, dignité et luttes sociales* (Paris: Cerf, 2004).
- 8 Sitert i E. Morin: *La voie. Pour sauver l'humanité* (Paris : Fayard, 2011), s. 188
- 9 J.-B. de Foucauld og D. Piveteau: *Une société en quête du sens* (Paris: Odile Jacob, 2000) s. 135



Den hellige Paulus sier:
De kroppsdelene som vi synes er mindre ære verdt,
dem gir vi desto større ære.
Og de delene vi føler skam ved,
kler vi desto mer sømmelig;
De menneskene som er mest nedbrutt,
de som er i den største smerte eller lidelse,
de minste og de svakeste,
er i hjertet av vårt fellesskap.
De er Jesu eget nærvær.
Jesus korsfestet og i smerte.
Legemet er der for å bære dem og trøste dem,
ta vare på dem
og motta liv fra dem.

Jean Vanier
The Broken Body

