
S E
G L

**SEGL – katolsk årsskrift for religion og samfunn**

Årgang 2018

Utgitt i samarbeid med *Nettverk for katolsk teologi*

**Redaktører:** Ståle Johannes Kristiansen & Peder K. Solberg

**Redaksjonssekretær:** Heidi H. Øyma

**Redaksjonsmedlemmer:** Henrik von Achen, Christine Amadou, Kristine Dingstad, Else-Britt Nilsen, Øivind Varkøy

**Forlags- og billedredaktør:** 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 i Latvia

© St. Olav forlag 2018
www.stolavforlag.no
ISBN: 978-82-7024-355-6
ISSN: 1893-8728

# Innhold

**Ståle Johannes Kristiansen og Peder K. Solberg**
Leder: Kristendom rett og slett ..... 7

Litani til Guds mor ..... 17

## Kristen – rett og slett

**Hans Johan Sagrusten:**
Vi har krateret – På sporet av den historiske Jesus ... 21

**Ukjent – 2. århundre:**
De kristne som fremmede i verden –
Brevet til Diognet ..... 29

**Joël Regnard OCSO:**
Ta inkarnasjonen på alvor ..... 33

**Dag Øivind Vincent Østereng:**
Husk at du er døpt!
«Alle mine kilder er i deg» ..... 43

**Ambrosius av Milano:**
Jesu glede over den døptes skjønnhet –
Utdrag fra *Om mysteriene* ..... 49

**Ellert Dahl OP:**
Kjærlighetstanken hos Augustin ..... 53

**Stian Aarebrot:**
*Operatio divina* ..... 63

**Sheryl Frances Chen OCSO:**
Trekk opp røttene!
Om kristenlivets radikalitet ..... 69

**Magdalene Thomassen:**
Edith Stein: «Velsignet av korset» ..... 75

**Ståle Johannes Kristiansen:**
– Kirken er vår mor
Intervju med Gösta Hallonsten ..... 85

**Ståle Johannes Kristiansen:**
«Gleden vi alle er skapt til» –
Saligprisningene som kristen identitet ..... 91

**Ole Martin Stamnestrø:**
– Gi oss en salig død! –
Dom, himmel, helvede ..... 101

## Oscar Romero

**Heidi Marie Lindekleiv:**
Martyr for et korsfestet folk ..... 113

**Arne Marco Kirsebom SS.CC:**
Et lite riss av El Salvador ..... 105

**Flor Santamaria:**
*In hac lacrimarum valle* –
Romero den modige ..... 131

## Historie

**Henrik von Achen:**
Norsk kirkekunst fra middelalderen ..... 139

**Jorunn Kristvik:**
St. Carl Borromeussøstrene forlater Norge
– Disse kvinnene har en sterk tro! ..... 163

**Else-Britt Nilsen OP:**
Året fire kom og to reiste –
Katarinahjemmet fyller nitti ..... 177

**Christine Amadou:**
Fra bokbrenning til økumenikk –
Historien om norske katolikkers bibeloversettelser ..... 185

**Caroline Serck-Hanssen:**
Skoltesamene i Neiden –
Norges eldste ortodokse forsamling ..... 199

**Torbjørn Olsen:**
50 år siden 1968 –
St. Olav tidsskrifts «sekstiåtter»-årgang ..... 215

## Kunst og kultur

**Trond Bjerkholt:**
Visjon og situasjon –
En samtale med Wolfgang Plagge ..... 229

**Liv Benedicte Nielsen:**
Seks verk ..... 235

**Olav Solvang:**
Aretha Franklin –
Bragte Guds ord ut til folket ..... 249

**Torvild Oftestad:**
Mellom juleidyll og inferno –
Kristen motivbruk i Stig Sæterbakkens
roman *Gjennom natten* ..... 253

**Jan Inge Sørbø:**
«Mitt landskap lot seg ikke tegne» –
Om Arnold Eidslott (1926–2018) ..... 261

## Samfunn

**Statsadvokaten i Pennsylvania | red.**
Hemmelighetssirkelen ..... 271

**Inés San Martín:**
Grufulle historier fra chilensk presteseminar ..... 281

**Ingrid Rosendorf Joys:**
Ny lov om tros- og livssynssamfun
– Betimelig og nødvendig ..... 291

**Bernt T. Oftestad:**
Prosess for samfunnsutvikling mot det eskatologiske mål –
Pave Frans' «Fire prinsipper» ..... 299

## Teologi og spiritualitet

**Erik Varden OCSO:**
Den olsoknorske fordring –
Om olavsarv i avkristningstid ..... 307

**Mette Nygård:**
De godes hjelpeløse unytte –
Thomas Merton som fredsaktivist ..... 319

**Anne-Lise Strøm OP:**
Min venn Dom Filip ..... 327

**Dom Filip Dahl OCSO:**
Bønnen for de avdøde – Urkristendom ..... 331

## Ny litteratur

**Erling Rimehaug:**
*Den indre borgen*
Av Teresa av Ávila/Olaug Berdal (overs.) ..... 338

**Øivind Varkøy:**
*Norge, vårt Norge*
Av Kaj Skagen ..... 342

**Gösta Hallonsten:**
*Treenig teologi – Historisk, systematisk, kontekstuelt*
Av Svein Rise ..... 347

**Hans Fredrik Dahl:**
*En antisemitt trer frem – Alf Larsen og* Jødeproblemet
Av Jan-Erik Ebbestad Hansen ..... 351

**Reidar J.D. Ibsen Voith:**
*Det levende treet – Vår trosarv gjennom tidene*
Av Ellert Dahl OP ..... 354

**Rune Richardsen:**
*Jerusalems murer – Streiftog i Midt-Østen*
Av Aage Hauken ..... 356

**Erik Andreas Heyerdahl Holth:**
*Fra Luther til Peter – En pilegrims bekjennelser*
Av Dag Øivind Østereng ..... 358

**Ståle Johannes Kristiansen:**
*The Shattering of Loneliness: On Christian Remembrance*
Av Erik Varden ..... 361

## Fra akademia ..... 355

**Knut W. Ruyter:**
*«Stille kom dere hit, og stille reiser dere fra oss»*
*St. Josephsøstrenes hospitaler i Norge 1883–1988* ..... 369

**Sara Brødsjø:**
*Den liturgiske vokalmusikk i Den katolske kirke i Norge*
*1843–2011* ..... 374

**Mette Nygård:**
*Vendepunktet: Forholdet mellom Den katolske kirke*
*og jødene før og etter Det annet Vatikankonsil* ..... 379

Ståle Johannes Kristiansen og Peder K. Solberg (redaktører)

# Kristendom – rett og slett

*Mere Christianity* er tittelen på en av C.S. Lewis' mest kjente bøker. Uttrykket er vanskelig å oversette til norsk, men «kristendom – rett og slett» dekker langt på vei forfatterens anliggender. Hovedtemaet for dette nummeret av vårt katolske årsskrift – det syvende SEGL – peker i samme retning. Her ønsker vi å belyse *noen* konkrete dimensjoner ved det å være kristen i sin alminnelighet – å være «kristen – rett og slett».

Uttrykket *Mere Christianity* dekker et viktig aspekt ved ordet «katolsk»: en helt vanlig kristendom som fremholder og praktiserer det som har vært «trodd overalt, til alle tider og av alle».[1] Denne vanlige og jordnære kristendommen, som unngår sektenes eksesser, er likevel sprell levende, og hver generasjon kristne får et helt nytt kall av Herren. Den enkelte troende skal «gjenspeile og kroppsliggjøre et spesifikt moment i historien, et bestemt aspekt ved evangeliet», for å sitere pave Frans i hans siste apostoliske formaning.[2] De ulike artiklene i årets SEGL tematiserer både de *gaver* den kristne har fått del i gjennom Kristus, og det hverdagslivet vi er *kalt til å leve* i etterfølgelse av ham. Med utgangspunkt i tidligere numres vektlegging av «katolsk humanisme», er det naturlig at vi i SEGL forsøker å uttrykke *sammenhengen* mellom kristendom og det menneskelige. Gjennom troen på inkarnasjonen vet vi at disse ikke står i motsetning til hverandre. Troen korrigerer synden, men ikke vår menneskelighet. Tvert imot: Sann kristen tro bekrefter og utfyller det menneskelige og gjør mennesket helt.

Den danske presten og teologen N.F.S. Grundtvig forsøkte å uttrykke troens relasjon til det felles menneskelige gjennom sitt «menneske først, kristen så». Her ligger det en dyp innsikt. Likevel blir uttrykket noen ganger lest som en «etasjetenkning» om kristendommen, at den er et påbygg, et programtillegg til vår grunnleggende felles menneskelighet. Vi vil derimot hevde at kristen inkarnasjonstro forbinder de to på det dypeste: Kristen tro er identifikasjon med alt menneskelig, og samtidig veien til sann menneskelighet. En slik forståelse av kristendommen finner vi tydelig i beskrivelsen av Edith Stein og hennes konversjon i en av årets artikler. For Stein er omvendelsen til katolsk tro en utvidelse, en utdyping og en fullføring av noe som alltid allerede lå i kim.

I samsvar med den hellige Augustins mye siterte formulering «Du har skapt oss til deg, Herre, og menneskehjertet er urolig inntil det finner hvile hos

deg», bekjenner vi en kristendom der troens vei er veien mot alt det menneskeliges *rette hjemsted*. Ved å hvile i den dype tilliten som springer ut av vissheten om å være elsket, er mennesket selv kalt til å elske sine medmennesker. I likhet med alle kristne, erfarte Augustin at livet er en kamp for å nå frem til hvilen. Kristendommen er i konstant konfrontasjon med destruktive krefter i verden og i menneskets eget indre. Den vil derfor alltid være uttrykk for en paradoksal tilstand i denne verden, slik vi ser i tekstutdraget fra *Brevet til Diognet*.

Kristendom kan lett forveksles med dogmer, abstrakte ideer og opphøyde fromhetsuttrykk.

Sann kristendom er imidlertid alltid konkret, utlevd midt i den menneskelige verden. Tydeligst kommer *Mere Christianity* til uttrykk gjennom helgenenes liv. SEGL 2018 løfter frem den hellige Oscar Romero, som ble helligkåret i Roma 14. oktober. I likhet med alle Kirkens hellige kvinner og menn, ble hans liv et konkret uttrykk for hva det vil si å gjenspeile og kroppsliggjøre evangeliet i sin samtid, og hans martyrium viser hvor dramatisk Kristus-etterfølgelsen kan være selv i vår tid.

## Kirke i brann

At kristendom, der vi skulle vente å finne den, kan forvrenges til sin groteske motsetning, har vi smertelig blitt minnet om de siste månedene. Under sommerens arbeid med SEGL 2018 kom de store nyhetsoppslagene om nye og omfattende avdekninger av overgrep i Kirken. Selv om det meste av det som har kommet frem de siste månedene, gjelder hendelser tilbake i tid, er det avdekket et omfang og en utbredt og vedvarende hemmeligholdelseskultur i Kirkens ledelse som ryster oss til margen. Vi har valgt å publisere deler av storjuryrapporten som ble offentliggjort av høyesterett i Pennsylvania 14. august. Den samme hemmeligholdelseskulturen vises også i reportasjen om overgrep i et chilensk presteseminar.

Dette er opprørende lesning, og reaksjonene har også vært sterke. Hvordan er dette (fortsatt) mulig? Når skal det ta slutt? Biskoper skriver sine hyrdebrev og oppfordrer til bot og omvendelse blant hele Guds folk. Dette er vel og bra, enhver av oss har synder vi kjemper med og trenger kallet til omvendelse. Men den strukturelle dimensjonen over dette, til tross for bølger av avsløringer og omfattende arbeid med konkrete tiltak de siste to tiårene, sprenger rammene for en generell håndtering av synd og omvendelse. Tillitskrisen i Kirken går nå så dypt at det neppe er en overdrivelse å si at Kirken er i sin dypeste krise på mange århundrer. Dimensjonene som avdekkes, viser en ukultur som river opp Kirken innenfra, i dens innerste kjerne.

> Når Kirken blir et arnested for dette, vrenges innsiden ut, og konsekvensene er enorme. Dette er antikristendom – rett og slett.

## Antikristendom i Kirkens midte

Nettopp i kjernen av Kirkens virksomhet, i evangeliet vi er satt til å forvalte, finner vi Kristi ord: «Det dere gjorde mot en av disse mine minste, gjorde dere mot meg.» Her beskrives en dyp, sakramental realitet, en konkret realpresens: Kristi nærvær i de minste små.

Når en prest eller biskop løfter kalken og ærer Kristi nærvær i sakramentet, men tramper ned hans nærvær i de små, er det en dobbelt hån mot hans prestelige verdighet og mot alt som kan kalles kristendom. Systematisk misbruk av barn og unge handler ikke om syndelige tilbøyeligheter. Grove overtramp, kriminelle handlinger, bagatelliseringer og tildekking har fått utvikle seg til destruktive strukturer i Kirkens midte.

«Hvem av dere vil gi sin sønn en orm når han ber om en fisk?» spør Jesus retorisk i evangeliet. Hva kan vi egentlig si når tusenvis av barn og unge har opplevd at

det er nettopp dette Kirken har gjort gjennom sine tjenere, mens en stor andel av deres medtjenere og hyrder har sett en annen vei? Som Kristi kropp i verden er Kirken kalt til å være et vern mot vold og undertrykkelse. Når Kirken blir et arnested for dette, vrenges innsiden ut, og konsekvensene er enorme. Dette er antikristendom – rett og slett.

Ansvaret for ofrene er formidabelt. Først når de er blitt møtt med den ydmykhet og det alvor de har krav på, først da kan vi håpe at sår sakte, men sikkert begynne å leges. Samtidig er det selve evangeliet, Kirkens innerste identitet og eksistensgrunnlag, som står på spill her.

## Anerkjennelse av smerten

Selv om overgriperne naturligvis utgjør en liten minoritet blant presteskapet, kaster de lange skygger. Når både overgrep og tildekkingen av dem har foregått helt til topps i Kirkens hierarki, er ingen steder trygge. Tilliten mellom lekfolk og geistlighet blir skadelidende. Selv om kjente saker er få i våre nordiske land, sås det også hos oss spirer av mistillit. Lekfolk over hele verden føler seg forrådt. Denne opplevelsen må tas på alvor. I en kommentar i New York Times 6. september sammenligner Arthur Brooks krisen i Kirken med en ekteskapskrise:

> Hvis en venn eller en kollega forråder deg, føles det forferdelig. Langt verre er det når din ektefelle forråder deg: Psykologer sammenligner det ofte med dødsfall. Om geistligheten er klar over det eller ikke, kjenner det trofaste katolske lekfolket nå lukten av død. Tvilen sniker seg inn på alle områder. Hvis noen prester og biskoper ikke tror på Kirkens mest grunnleggende lære om moral og seksualitet, hva annet tror de på, egentlig? Tror de i det hele tatt på evangeliet?

Geistligheten må våge å ta imot sinnet fra lekfolket, skriver Brooks, for at det ikke skal vokse til varig bitterhet.

Både presteskapet og lekfolket må aktivt bidra til å overvinne krisen. Likefullt hviler det et særlig ansvar på geistligheten nå om å ikke lukke seg inn i selvforsvar, selvmedlidenhet og generelle oppfordringer til fromhet. Som Brooks skriver:

> Se for deg en utro ektemann som sier til sin kone: «La oss be for alle mennesker som har blitt såret av mine eskapader, inkludert meg selv.» Hvis reaksjonen overfor den religiøse vreden som nå uttrykkes er selvforsvar, tåkeprat og generelle plattheter, vil dagens sinne videreutvikles til morgendagens forakt og spottende hets fra forhenværende menighetsmedlemmer.

Likefullt hviler det et særlig ansvar på geistligheten nå om å ikke lukke seg inn i selvforsvar, selvmedlidenhet og generelle oppfordringer til fromhet.

Vi skal ikke her ta stilling til anklagene som også har vært rettet mot paven, og heller ikke forskuttere hva som vil skje i tiden fra dette skrives (medio september) til det kommer på trykk. Men av geistligheten helt opp til pavenivå kaller situasjonen på mot – sann kristen heroisme; mot til å stå i stormen og ta imot trykket fra lekfolkets vrede. Selv om det for de fleste vil være personlig uberettiget, er denne uttrykk for en kollektivt berettiget smerte.

## Pavens ledelse, lekfolkets ansvar og en vei videre

Pave Frans står overfor en formidabel oppgave med å gjenreise tilliten til sitt eget lederskap, til biskopene og

til Kirken og hennes forpliktelse på evangeliet. I dette arbeidet må Den hellige far ta grep og sørge for full transparens og oppfølging av saker fra hans egen pontifikat og hans forgjengere helt tilbake til Pius XII, slik sivile myndigheter har gjort i Pennsylvania. Vatikanet bør, som blant annet biskop Robert Barron har foreslått, utnevne uavhengige granskningskomiteer av topp kvalifiserte jurister, hvorav flesteparten må være lekfolk. Rapporter må være offentlige, og involverte må stilles til ansvar. Bare slik kan tilliten gjenoppbygges.

Samtidig kalles også det katolske lekfolket til kristen tapperhet. Sinnet må anvendes konstruktivt, og selvkritisk refleksjon på lekfolkets vegne er også på sin plass. Både gjennom persondyrking og en misforstått opphøyelse av presterollen har lekfolk ofte bidratt til avstand og fremmedgjøring overfor geistligheten. Gjennom frykt og mistillit forsterkes slike mekanismer, og klimaet for åpen erkjennelse av alminnelig menneskelig svakhet blir enda surere. Vi må bidra til arbeidet med større transparens og sunne strukturer, ikke til en jakt på hverandres svakheter.

Avdekning av kulturen for hemmeligholdelse er ikke et angrep på Kirken. Tvert imot er denne avdekningen et stort gode i seg selv. Den katolske journalisten John Allen sier at enhver som har lyttet til vitnesbyrd fra et overgrepsoffer, vet at dette er en «skjellsettende erfaring». Det er disse erfaringene som nå også for hele Kirken kan danne et veiskille. Miljøer av katolske lekfolk har allerede i flere år arbeidet for reform i Kirken, med det mål at dette aldri skal kunne gjenta seg. Disse fornyerne – mange av dem ofre for overgrep fra geistlige – håper at dette kan bli begynnelsen på en dyptgripende kulturendring i katolsk kirkeliv – på alle plan. Deres mål er at katolisismen bruker sin smertelige erfaring slik at den blir en forbilledlig modell for både avdekning og forebygging av overgrep. Ettertiden vil gi svar på hvordan Kirken som helhet grep muligheten i den nåværende krisen til å nærme seg et slikt mål.

## Å gjenspeile Kristi skjønnhet i verden

Katolske troende må ta innover seg den virkelighet som kommer til syne gjennom overgrepsskandalene. Denne realitetsorienteringen kan gå hånd i hånd med en annen virkelighetsorientering: at den som har sett et glimt av skjønnheten som finnes i Kirken, må fastholde det synet. For de fleste av oss var det i møte med mennesker som stod for det motsatte av maktmanipulasjon og vold, at vi først oppdaget den Kirken vi elsker. Disse personene peker hen mot Kristi eget eksempel, han som aldri møtte andre mennesker med tvang, men med en fast mildhet og kjærlighet som setter den andre fri. Katolikker som har sett Jesu forbilde gjenspeilet i Kirken – i pavene, prestene og andre troende – har kanskje ikke noe annet valg nå enn å fortsette på den veien man har begynt på. I så måte er et fokus på «det kristne» eller «kristendom – rett og slett» relevant i kirkelige krisetider.

For de fleste av oss var det i møte med mennesker som stod for det motsatte av maktmanipulasjon og vold, at vi først oppdaget den Kirken vi elsker.

For hvordan kan katolske kristne leve ut sitt kall? Mens kallet til prester og ordensfolk fremstår som rimelig klart i katolsk sammenheng, kan det være vanskeligere å finne sitt konkrete kall som katolsk lekkvinne eller lekmann. Det annet vatikankonsil løftet dette kallet frem på en helt ny måte både i *Lumen Gentium* (2) og *Gaudium et Spes*. Vil man lese om den samme visjonen i mer eksistensiell språkdrakt, kan man gå til teologene som inspirerte konsilet – for eksempel til den lærde dominikaneren Yves Congars skrifter om temaet.[3]

Congar er den moderne teologen som satte tydeligst spor i konsiltekstene, også når det gjaldt teologien om lekfolket. Selv omtalte han Det annet vatikankonsil som

«lekfolkets konsil». Han har skrevet opplysende om embetets gudgitte karakter, men er samtidig opptatt av at en «fullstendig ekklesiologi» må tone ned dualismen mellom de ulike kallene i Kirken.[4] Enhver romersk-katolsk ekklesiologi som ikke har gjennomgått en av-klerikalisering, sier Congar, står i fare for å skape spenninger mellom «presteskap og lekfolk».[5] En slik spenning er ubibelsk, og den er usunn både for lekfolk og geistlige. Han mener det er riktigere å snakke om «embetstjenere og fellesskapstjenester» i Kirken. Lekfolkets oppgave er å være Kirke i hele hennes fylde. Med det mener Congar at alle døpte har ansvar for Kirkens liv. Samtidig som han fastholder distinksjonen mellom pastorer (hyrder) og resten av Guds folk, understreker han altså at Kirkens oppdrag er felles for alle troende, for alle deltar i Kristi tredelte embete som profet, konge og prest – hver på sin måte.

Hos den sveitsiske teologen Hans Urs von Balthasar finner vi også en utviklet teologi om lekfolket, som er mer eksistensiell:

> Den kristne lekperson bærer vitnesbyrd om Kristus på det sted han er satt. Ikke gjennom proklamasjon av læren, ikke gjennom deltakelse i offentligheten, propaganda, innlegg og omvendelser; men først og fremst gjennom det forbilde han gir gjennom sitt liv: den stille, konsistente og totale gjennomkristning av de sekulære oppgaver som er betrodd ham som far og mor i en familie, som borger, forsker, kunstner og så videre.[6]

Dette kallet leves altså midt i verden, og vanligvis helt uten anerkjennelse fra verden. Her er Jesus selv forbildet for enhver lekperson, nærmere bestemt det «skjulte liv» han levde i tredve år før han begynte sin offentlige gjerning.[7]

Det unike med Balthasars teologi er hans vektlegging av det estetiske. Han kan for eksempel si at den troendes kall er å gjøre *det gode* og på den måten leve ut en *vakker* livsform i verden som formidler *sannheten* i Guds åpenbaring gjennom Kristus. Hans understrekning av å leve ut kallet *i verden* henger sammen med hans blikk for at det sekulære aldri er rent sekulært, for Guds Ånd er virksom alle steder. Mens Congar starter sin ekklesiologi i Kristi trefoldige embete, tar Balthasar utgangspunkt i Treenighetens indre liv, i kjærlighetsrelasjonen mellom de tre personene i Gud. Ut fra det utvikler han sin teologi om «lekeksistensens drama», hvor den troendes liv dypest sett forstås som deltakelse i den trinitariske kjærlighetsrelasjonen (*theodrama*).[8] Slik utvider han rammene for ekklesiologien. For ham er det kristne kallet dypest sett knyttet til *selvovergivelsen*. Hver gang en person gir seg hen til Gud og andre personer, gjenspeiles kjærlighetsrelasjonen i Gud selv. Mer eksistensielt og konkret fremhever han både Jesus og Maria som forbilder for denne overgivelsen: «begge ventet på Guds vilje».[9] Slik Jesus selv (hans «skjulte liv») altså er det fullkomne forbildet for lekpersonens liv – slik er han (i sitt offentlige embete) også et forbilde for presten.

Den katolske lekpersonens kall er eksistensielt i ordets dypeste forstand, fordi det er fullt av muligheter for å realisere «Kristus-formen» i verden.[10] Balthasar snakker om «de nådefulle muligheter i lekfolkets liv». Så lenge den troende vet å vente på Guds vilje, finnes det knapt grenser for kristen kreativitet i å inkarnere eller kroppsliggjøre det gode og sanne i verden. Dette gjelder like mye for prestekallet og ordenskallet som for lekpersonens kall. For det er det ene grunnleggende kallet – å formidle Kristus konkret i verden – som gjør Kirken vakker i Guds øyne, og troverdig i verdens.

**Ståle Johannes Kristiansen** er professor i kristen teologi, kunst og filosofi ved NLA Høgskolen.

**Peder K. Solberg** er førstelektor i teologi ved NLA Høgskolen i Bergen.

## Noter

1 Latin: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*. Den kjente formuleringen stammer fra St. Vincent av Lerins og hans skrift *Commonitorium* (400-tallet). Med «Mere Christianity» siktet også C. S. Lewis til den tro som er felles for alle, en overlevert tro man ikke bare kan velge ut yndlingspartier fra, men som man må motta i sin helhet. Se Joseph Pearce: *C. S. Lewis and The Catholic Church* (Charlotte: Saint Benedict Press, 2013), 115–125. Pearce viser blant annet til den katolske mottakelsen av boken da den kom ut, hvor kritikken ikke gjaldt innholdet i det Lewis skrev i *Mere Christianity*, men alt det det han utelot fra tradisjonen – ikke minst Jomfru Marias betydning for den troendes liv.

2 *Gaudete et exultate*, punkt 19. Se artikkelen om pave Frans' formaning nedenfor.

3 Først og fremst *Jalons pour une théologie du laïcat* (1953). Engelsk oversettelse: *Lay people in the Church: A Study for a Theology of Laity* (1985). I denne boken opererer Congar med en type distinksjon mellom embete og lekfolk som han senere tonet ned.

4 Se Gabriel Flynn: «Yves Congar», i Kristiansen og Rise: *Moderne teologi: Tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer* (Kristiansand: Høgskoleforlaget, 2008), s. 234–236. Flynn skriver at Congar var sentral i gjenoppdagelsen av de bibelske forestillingene om Kirken, som vektlegger Kirkens mystiske natur mer enn de hierarkiske og organisatoriske aspekter som var dominerende på denne tid.

5 Yves Congar: «Ministères et laïcat dans les recherches actuelles de la théologie catholique romaine», i *Verbum Caro* (1964), s. 71–72 og 127–148.

6 Hans Urs von Balthasar: *The Laity and the Life of the Councels: The Church's Mission in the World* (San Francisco: Communio books/Ignatius, 2003), s. 149.

7 Se for eksempel *The Christian State of Life* (San Francisco: Ignatius, 1983), s. 329.

8 Joh 14. For innføring i Balthasars teologi om lekfolket, se Bevil Bramwell: *Laity: Beautiful, Good and True: Hans Urs von Balthasar's Theology of the Laity* (US Province of Missionary Oblate of Mary Immaculate, 2013).

9 Se Bramwell, s. 116.

10 Balthasar: *Theodrama – Theological Dramatic Theory III: Dramatis Personae* (San Francisco: Ignatius, 1992), s. 361.

*Sitatene av Oscar Romero som er presentert i årets SEGL, er utvalgt og oversatt av Peder K. Solberg.*


S E
G L

Vil du vite om din kristendom er ekte?
Her er prøvesteinen:
Hvem kommer du overens med?
Hvem er de som kritiserer deg?
Hvem er de som ikke aksepterer deg?
Hvem er de som roser deg?
Lær av dette Kristus en gang sa:
«Jeg har ikke kommet for å bringe fred, men splid.»
Det vil være splittelse, selv innad i familier,
fordi noen vil leve mer behagelig, etter verdens verdier;
penger og makt.
Men andre har omfavnet Kristi kall
og må motarbeide all urettferdighet i verden.

Oscar Romero | 13. november 1977

Å, hvor jeg kunne ønske å inngravere denne store tanken på den enkeltes hjerte:
Kristendom er ikke en samling sannheter som skal tros,
av lover som skal adlydes,
eller av forbud.
Fremstilt slik gjøres kristendommen svært usmakelig.
Kristendom er en person,
en som elsket oss så høyt,
en som kaller på vår kjærlighet.
Kristendom er Kristus.

Oscar Romero | 6. november 1977



Statue av Vår Frue av smilet, som tilhørte Louis Martin. Datteren Thérèse av Lisieux ba foran denne statuen før hun påbegynte sin selvbiografi og den stod ved hennes side på dødsleiet. Foto: © Karmel Lisieux

# Litani til Guds mor

Kirkens mor, be for oss.
Du nådens mor, be for oss.
Du renhetens mor, be for oss.
Du kyskhetens mor, be for oss.
Du jomfruelige mor, be for oss.
Du uplettede mor, be for oss.
Du elskelige mor, be for oss.
Du herlige mor, be for oss.
Du rådvishetens mor, be for oss.
Du Skaperens mor, be for oss.
Du Frelserens mor, be for oss.
Rettferdighetens speil, be for oss.
Visdommens trone, be for oss.
Vår gledes grunn, be for oss.
Åndens gjemme, be for oss.
Dyrebare vase, be for oss.
Hengivenhetens kalk, be for oss.
Du mystiske rose, be for oss.
Du Davids tårn, be for oss.
Du elfenbenstårn, be for oss.
Du gyldne hus, be for oss.
Du paktens ark, be for oss.
Du himmelens port, be for oss.
Du morgenstjerne, be for oss.
Du frelse for syke, be for oss.
Du synderes tilflukt, be for oss.
Du sorgfulles trøster, be for oss.
Du kristnes hjelper, be for oss.

*Utdrag fra*
*Det lauretanske litani (1500-tallet)*



Luxor, Egypt, 2010.
Tre koptiske kristne viser sine tradisjonelle korstatoveringer.
Foto: © Joel Carillet | istockphoto

# Kristen

—

## rett og slett

Kristendommen,
det er med den som det er med kulturen:
Han er så sjelden heime der dei snakkar mest om han.

*Olav Duun*



Mosaikk fra Treenighetskatedralen i Pochaev Lavra, Ukraina.
Foto: © Roman Starchenko | Dreamstime.com

Hans Johan Sagrusten

# Vi har krateret

## På sporet av den historiske Jesus

Eit stort krater vitnar om at ein stor meteor har landa på jorda. På same måten vitnar det store avtrykket som Jesus har gjort i vår verd, om at nedslaget hans må ha vore enormt. Det tydelegaste avtrykket av Jesus finn vi i dei fire evangelia.

«Vi har krateret, men ikkje meteoren.» Det er Ben Witherington III som skriv dette i boka Memories of Jesus.[1] Å skildre avtrykket etter Jesus som eit nedslag frå ein meteor, gjev god meining. For avtrykket etter Jesus er så stort. To tusen år etter hans tid er kristendomen den største religionen i verda. Overalt finn vi merke etter Jesus, i vakre kyrkjer og eldgamle kloster, i skulpturar og biletkunst, i musikk og dikting. Kan vi sjå for oss kantatane til Johann Sebastian Bach utan Bibelen, eller måleria til Caravaggio og Michelangelo?

Namnet Jesus blir lovprist på tusenvis av språk. I hans namn stig bøner opp frå store katedralar og småe huskyrkjer. Namnet hans blir kviskra over bleike lepper av dei som snart skal døy, på same tid blir det sagt fram over nyfødde menneskeborn. Namnet til mannen frå Nasaret finst overalt på jorda.

### Omskifte utan fanfarar

Vi kan nesten ikkje tenkje oss europeisk kultur utan kristendomen. Likevel utgjer dei kristne i Europa nå berre ein brøkdel av alle som trur på nasarearen. For på 1980-talet skjedde eit stort omskifte i kristendomen: Ein dag mellom 1980 og 1985 flytte tyngdepunktet seg; ikkje med eit brak eller eit plutseleg jordskjelv, men heilt stilt. Det hende da eit lite barn vart døypt, eller da ein mann eller ei kvinne for fyrste gong tok namnet Jesus på leppene sine: For fyrste gong fanst det fleire kristne i dei landa vi kallar to tredjedels-verda, enn i det kristne Vesten.[2] Det var ingen fanfarar, berre endå eit menneske i Afrika eller Asia som vende om til trua på Jesus.

Eller vi kan uttrykkje det negativt: Omskiftet kan ha skjedd då ei gammal kvinne døydde i Vest-Europa eller USA og ingen av barneborna førte trua hennar vidare. Eller då ein ungdom frå ein kristen familie i Norden melde seg ut av den gamle statskyrkja han eller ho vart døypt inn i. Uansett flytte tyngdepunktet seg; det

er ikkje lenger det kvite Vesten som dominerer. Nå er det menneske frå sør og aust som er i fleirtal. Valet av ein pave frå Sør-Amerika er berre eit lite teikn på denne forskyvinga.

Avtrykket etter Jesus er så stort at det er umogleg å seia at han aldri har levd. Han blir aldri borte, som Paulus seier om kjærleiken, som er eit kodenamn for Kristus (1 Kor 13,8). Eller for å seia det med orda som eg starta med: Når krateret er så stort, må meteoren òg vera enorm. Det er vanskeleg å tenkje seg at denne trua har oppstått ut av ingenting. Forteljingar om ein oppdikta person ville aldri ha fått dette nedslaget i historia.

## Trua oppstod innan kort tid

Trua på at Jesus stod opp frå dei døde, må ha oppstått innan nokre månader etter at han døydde, skriv James D.G. Dunn.[3] Alt på 50-talet e.Kr. kan Paulus vise til denne trua som ein tradisjon, ja, som ei overlevering han har motteke (1 Kor 15,3–5):

> For fyrst og fremst overgav eg til dykk det som eg sjølv hadde motteke, at Kristus døydde for syndene våre, som Skriftene har sagt, at han vart gravlagd, at han stod opp att tredje dagen, som Skriftene har sagt, og at han synte seg for Kefas og deretter for dei tolv.

Denne tradisjonen er mykje eldre enn dei fire evangelia. På den tida då Paulus skriv dette, er det enno ti år til Markusevangeliet blir skrive. Men det har alt gått mange år sidan Jesus døydde og stod opp. Tradisjonen om at Jesus har stått opp frå dei døde, er på denne tida så vel etablert at Paulus kan sitere han som ei overlevering «som eg sjølv har motteke». Vi kan vera heilt sikre på at denne tradisjonen er etablert innan nokre månader etter at Jesus døydde på krossen, skriv Dunn.

Men kanskje kan vi heller tala om ei veke, i staden for månader. Den faste syklusen på sju dagar er nemleg ein viktig nøkkel for å forstå trua på oppstoda. Vi menneske har ein sterk hang til å markere dagar som kjem att. Straks ein vekedag dukkar opp på nytt, hentar vi fram minnet om kva som hende sist veke. Det gjorde også disiplane til Jesus. Så langt attende i historia som vi kan sjå, har etterfølgjarane hans markert den fyrste dagen i veka. Dette var dagen da det utenkjelege skjedde, dagen som endra livet deira for alltid. Korleis kunne dei la vera å feire denne dagen for all framtid?

Berre ei veke etter at Jesus stod opp, byrja disiplane å markere dagen. «Åtte dagar etter påske» var dei samla på nytt, og då kom Jesus og viste seg for dei endå ein gong (Joh 20,26–29). Enno i dag, to tusen år seinare, feirar vi den fyrste dagen i veka. Krafta i sundagsfeiringa er så sterk at ho til slutt drog sjølve kviledagen over frå sabbaten til sundagen for dei fleste kristne.

Avtrykket etter Jesus er så stort at det er umogleg å seia at han aldri har levd. Han blir aldri borte, som Paulus seier om kjærleiken, som er eit kodenamn for Kristus.

## Ei overlevert tru

Ordet «overlevering» (gresk: paradosis) er viktig i Det nye testamentet. Trua på Jesus blir overlevert frå person til person, og vi finn fleire formaningar om at dei kristne må ta vare på det dei har fått overlevert. Paulus er ein av dei som vakar over overleveringa: Dei kristne i Kolossæ må sørgje for at bodskapen deira stammar frå Kristus sjølv, skriv han, ikkje frå «menneskelege overleveringar» (Kol 2,8).

Paulus brukar termen «overleveringar» når han fortel om stoff som han har fått frå dei fyrste apostlane.[4] Men han kan òg bruke dei to verba «ta imot» og «overgje» for å skildre same sak: Når han fortel dei kristne i

Korint korleis dei skal halde nattverd, skriv han at han «har teke imot» dette frå Jesus og «overgjeve» det til dei: «For eg har teke imot frå Herren det eg har overgjeve til dykk» (1 Kor 11,23).

Den kristna trua er altså ei overlevert tru. Ho er overlevert frå menneske til menneske, frå generasjon til generasjon, heilt sidan dei fyrste kjeldene fortalde om han. Men kor sikre er desse kjeldene? Bart D. Ehrman peikar i boka *Did Jesus Exist?* på at vi har fleire uavhengige kjelder som fortel om Jesus.[5] Det er difor ingen tvil om at Jesus har levd, seier han.

Ehrman har bakgrunn som konservativ evangelisk kristen, men slo tvert om i studietida og er i dag ein av dei skarpaste kritikarane av kristen tru i USA. Men han er overtydd om at Jesus er ein historisk person. Han er òg sikker på at trua på Jesus oppstod innan kort tid etter at Jesus vart krossfest. Boka *Did Jesus Exist?* er ein kraftfull gjennomgang av argumenta mot at Jesus har levd.

Så langt attende i historia som vi kan sjå, har etterfølgjarane til Jesus markert den fyrste dagen i veka. Dette var dagen da det utenkjelege skjedde, dagen som endra livet deira for alltid.

## Paulus møtte Peter og Jakob

Ehrman reknar det som sikkert at den unge Saulus hadde ei sterk oppleving av å ha møtt Jesus, tidleg på 30-talet etter Kristus. På denne tida fanst det alt kristne i Damaskus; Saulus var på veg til byen for å arrestere dei. Etter omvendinga reknar Ehrman det òg som sikkert at Saulus – nå med namnet Paulus – drog til den kristne moderkyrkja i Jerusalem for å treffe to bestemte personar: Peter og Jakob (Gal 1,18–19). Og Peter og Jakob er ingen kven som helst; dette er dei to beste kjeldene til kunnskap om Jesus. I desse to veit Paulus at han får tilgang til dei beste kjeldene til Jesu liv.

Jakob er bror til Jesus og har følgt storebroren frå han var ein ung gut i Nasaret. Han opplevde truleg oppstyret da Jesus vart borte under påskefesten i Jerusalem (Luk 2,41–52). Han var med og støtta mor si etter at Jesus hadde peika på disiplane sine og sagt: «Sjå, her er mor mi og syskena mine!» (Matt 12,48) Han høyrde mora fortelja frå barndomen til Jesus og såg Jesus vekse opp og bli ein ung mann. Han såg broren oppsøkje einsemda i øydemarka og vera lenge i bøn der ute. Sidan vart også han ein disippel av Jesus, ei av «søylene» i kyrkja i Jerusalem (Gal 2,9).

Peter er disippelen som Jesus peika ut som «klippa» (Matt 16,18). Han var med på alle opp- og nedturar i evangelia. Han såg populariteten til Jesus stige dag for dag, etter som han gjorde under etter under – før han brått vart lagd for hat av ei ropande folkemengd (Matt 27,23). Sjølv hadde Peter sitt eige personlege drama: Etter å ha distansert seg fullstendig frå Jesus (Matt 26,69–75), blir han rehabilitert og innsett på nytt som leiaren blant disiplane (Joh 21,15–19). Der Jakob kan fortelja som bror, kan Peter fortelja som den næraste venen og medarbeidaren til Jesus.

Desse to er det Paulus oppsøkjer. Bart D. Ehrman reknar med at dette skjer rundt år 35 e.Kr. Også James D.G. Dunn reknar med at besøket skjer «ikkje meir enn fem år etter krossfestinga, det vil seia midt på 30-talet».[6] Det skjer altså ei overføring av fyrstehands kjennskap til Jesus frå den næraste slektningen og den næraste medarbeidaren hans, til den som skal bli den fremste talsmannen for trua på Jesus: Paulus. Dette sikrar ei truverdig overlevering av vitnemåla frå augevitna.

## Sju uavhengige kjelder

Bart D. Ehrman avviser at historia om Jesus byggjer på svake kjelder.[7] Han peikar på sju kjelder, både innanfor og utanfor Det nye testamentet, som fortel om livet til Jesus. Den fyrste er Markusevangeliet. Innan førti år etter Jesu liv har vi ei relativt fullstendig framstilling av

det han sa og gjorde, skriv Ehrman. Men dette er ikkje den einaste kjelda. For sjølv om både Matteus og Lukas gjer bruk av Markusevangeliet, har dei òg tilgang til andre kjelder til Jesu liv. Begge siterer lange avsnitt med stoff frå desse kjeldene. Innan år 80–85 har vi dermed tre kjelder som fortel om kva Jesus sa og gjorde, seier Ehrman. I tillegg kjem Johannesevangeliet som den fjerde kjelda innanfor Bibelen, skriven rundt år 90–95.

Men også utanfor Bibelen finst det kjelder som tydeleg vitnar om at Jesus er ein historisk person, skriv Ehrman. Dei viktigaste er Tomasevangeliet, som Ehrman tidfester til omkring år 110–120 e.Kr. Sjølv om det byggjer på dei fire bibelske evangelia, inneheld skriftet òg stoff frå ei anna kjelde. I tillegg kan Petersevangeliet reknast som ei eiga kjelde, sidan det refererer enkelte tradisjonar som ikkje finst i dei fire bibelske evangelia. Den tredje utanombibelske kjelda som Ehrman reknar med, er det vesle evangeliefragmentet som har namnet Papyrus Egerton 2. Både Petersevangeliet og Papyrus Egerton 2 blir vanlegvis tidfesta til 100-talet e.Kr.

Til saman har vi dermed sju ulike kjelder som fortel om Jesus som ein historisk person, skriv Ehrman.

> Desse kjeldene er uavhengige av kvarandre. Dei er skrivne på ulike stader. Dei inneheld slåande ulike forteljingar om kva Jesus sa og gjorde. Likevel er mange av dei, same kor forskjellige dei er, einige om mange av dei grunnleggjande sidene ved Jesu liv og død: For eksempel at han var ein jødisk lærar i Palestina som vart krossfest på ordre frå Pontius Pilatus. Kvar kjem alle desse kjeldene frå? Dei kan ikkje vera fantaserte fram uavhengig av kvarandre av kristne over heile kartet; dei er einige om altfor mange fundamentale ting.[8]

## Ein rikdom på materiale

Vi har altså krateret etter nedslaget frå ein stor meteor, for å bruke orda til Ben Witherington III. «For ein historikar representerer desse kjeldene ein rikdom på materiale som er heilt uvanleg å finne for ein person frå antikken», skriv Ehrman.[9] Avtrykket etter Jesus er så stort at han ikkje kan vera oppdikta. Kjeldematerialet er så omfattande at han ikkje kan vera ein fiksjon.

Sjølv dei som ikkje trur på Jesus, snakkar om han. Til og med motstandarane hans må motvillig tale hans sak: Argumenterer dei mot han, gjer dei han berre endå meir kjend. Seier dei han er skadeleg for dei unge, gjer dei han berre meir attraktiv. Ved å forby han får dei endå fleire til å søkje han. Dei kan ikkje koma utanom han – han er for stor til å oversjå, for original til å bli gløymd, for godhjarta til å bli demonisert som umenneskeleg, for skarp i kantane til å bli akseptert som harmlaus. Alle må ta stilling til han, om dei vil eller ikkje.

> Det skjer altså ei overføring av fyrstehands kjennskap til Jesus, frå den næraste slektningen og den næraste medarbeidaren hans, til den som skal bli den fremste talsmannen for trua på Jesus: Paulus.

Det er med Jesus som Heinrich Böll skriv om Gud i romanen Som en klovn ser det: «Ateistene kjeder meg fordi de alltid snakker om Gud.»[10]

Trua på Jesus blir aldri borte. Kvar gong eit regime vil utslette han, endar dei med å mangedoble talet på tilhengarane hans. Som diktaren Arnold Eidslott seier om han:

> Jeg har sett mine forfølgere
> gå i graven gjennom to tusen år
> under lyset fra Golgatas tause høyde
> Jeg er den eneste eneste

> hvis ord aldri ble gjendrevet
> og ikke ett av mine ord gikk tapt (...)[11]

Det er altså ingen tvil om at Jesus er ein historisk person. For Bart D. Ehrman er det heva over tvil at Jesus vart dømd til døden og krossfest. Grunnen er den audmjukande avsluttinga som livet hans fekk. Kvifor skulle nokon i eit jødisk miljø finne på å dikte opp ein krossfest Messias? spør han. Kven ville finne på noko som er så absurd?[12] Krossfestinga er den ultimate stadfestinga på at historia om Jesus ikkje kan vera oppdikta.

## «Then something happened»

Men når vi kjem til trua på at han stod opp frå dei døde, kan ikkje Bart D. Ehrman følgje kjeldene sine lenger: Ehrman ser ikkje på Jesus som Guds Son, eller som ein guddomleg figur i det heile. For han er Jesus ein endetidsprofet – ein profet som dessverre tok feil.[13] Ehrman festar altså lit til mykje av det som blir fortalt om Jesus – i alle fall fram til krossfestinga og døden. Men når han kjem til den tomme grava, blir han fattig på ord. «Then something happened», er alt han kan skrive:

> Men så skjedde det noko. Nokre av dei byrja å seia at Gud hadde gripe inn og ført han attende frå dei døde. Historia greip om seg, og nokre (eller alle – vi veit ikkje kor mange) av dei næraste etterfølgjarane hans byrja å tru at han faktisk var reist opp frå dei døde.[14]

Lenger ut i boka *Did Jesus Exist?* kjem han med eit nesten likelydande hjartesukk: «Av ein eller annan grunn» byrja etterfølgjarane til Jesus (eller i det minste nokre av dei) å tru at han var reist opp frå dei døde, skriv han.[15] Men kva denne grunnen var, kan han ikkje seia. Han festar ikkje lit til forteljingane om at Jesus skal ha stått opp frå dei døde, men har heller inga alternativ forklaring å koma med. Den einaste forklaringa hans er at heile trua må byggje på ei misforståing.

Ehrman seier med andre ord at dei fleste som har trudd på Jesus gjennom historia, har misforstått kven han var. Dei har framstilt han som Guds Son og sagt at han stod opp frå dei døde. Men dei har ikkje skjøna kven han var.

Det ligg innebygd ei sterk spenning i det som Ehrman skriv. For sjølv om Ehrman vil bruke dei fire evangelia som kjelder, vil han ikkje godta det som er hovudpoenget deira: at Jesus er Guds Son og har stått opp frå dei døde. Når Ehrman kjem til trua på at Jesus lever, har han inga god forklaring på korleis ho kan ha oppstått.

> «For ein historikar representerer desse kjeldene ein rikdom på materiale som er heilt uvanleg å finne for ein person frå antikken»
>
> *Bart Ehrmann*

Innan kort tid etter at Jesus døydde, byrjar dei kjeldene som Ehrman siterer, å hevde at han har stått opp frå dei døde. Eit eller anna må ha skapt denne trua. Er det disiplane som håpar det så sterkt at dei til slutt trur det sjølve? Men nei, det er ingen som ventar at Jesus skal stå opp frå dei døde, skriv James D.G. Dunn. Tvert imot er «det uventa» ved synet av den levande Jesus svært slåande.[16] Likevel ser vi at trua på den oppstadne er sentrum i den kristne trua heilt frå fyrst av. Ja, det er oppstoda som er kjernen i trua, skriv Dunn. Opplevinga av at Jesus lever «er i seg sjølv byrjinga på trua på Jesus».[17] Utan denne trua på at «eit eller anna skjedde» ved grava på påskedags morgon, kan vi ikkje forklare at trua på Jesus har oppstått:

> Til sjuande og sist er det overleveringa sjølv som driv oss til konklusjonen: Det var noko som dei opplevde hadde skjedd med Jesus (...)

> og ikkje berre noko som skjedde med disiplane (...), som er den mest sannsynlege forklaringa på både opphavet til, og kjerneinnhaldet i, denne overleveringa.[18]

## Den beste forklaringa

Trass i alle dilemma som omgjev trua på den oppstadne Jesus, er det vanskeleg å koma utanom at det er den tomme grava som best forklarer at kristendomen oppstår:

> Trua på at Jesus hadde stått opp, har vist seg å vera den mest tilfredsstillande (...) av ei mengd med ulike forklaringar, som kvar på sitt vis har vist seg å vera utilstrekkelege til å summere opp avtrykket etter Jesus.[19]

Slik talar ein historikar som Dunn når han har prøvd alle andre utvegar. Til slutt står han att med denne eine utvegen: Trua på at Jesus lever kan berre forklarast med at «eit eller anna» må ha skjedd. Og dette «eit eller anna» skjedde ikkje berre med disiplane – ved at dei brått fekk ny tru og optimisme. Nei, det må ha skjedd noko med Jesus – ved at han vart sett og opplevd på ein så overtydande måte at også disiplane vart sikre på at han lever.

Standpunktet til Dunn minner om det vi finn i Jacob Jervells bok *Historiens Jesus* frå 1962. Sjølv om Jervells bok vart motsagd i samtida, er ho ein kraftfull gjennomgang av det vi kan vita om Jesus – og om trua på at han skal ha stått opp frå dei døde:

> Det nye testamente ble skrevet på grunn av troen på oppstandelsen og hadde uten denne tro overhodet ikke eksistert. Den eldste og første kristne kirke ble dannet på grunnlag av oppstandelsen. På grunnlag av troen på oppstandelsen ble kirken en verdenskirke, og grunnet oppstandelsen har kristendommen gjennom to tusen år vært en verdensreligion. Vi kan gå videre og tale om kristen kultur og vestlig sivilisasjon som overhodet ikke hadde vært tenkbar uten denne tro på oppstandelsen. Det er troen på og vissheten om at Jesus sto opp fra de døde, som har drevet kristendommen til dags dato. Det er knapt galt å si at uten denne tro hadde kristendommen forblitt en jødisk sekt, om den overhodet hadde hatt muligheter for å overleve. Og alle de virkninger av oppstandelsestroen som vi her har nevnt, er historisk påvisbare. Uten en visshet om at Jesus var oppstått, hadde Jesus selv for lengst vært glemt og begravet i historien.[20]

Krossfestinga er den ultimate stadfestinga på at historia om Jesus ikkje kan vera oppdikta.

Jacob Jervell har rett i det han skriv. Men det er meir å seia. Vi kan gå endå eit steg vidare og spørja: Kvar kjem denne trua frå? Korleis kunne disiplane bli så sikre på at Jesus var stått opp frå dei døde? Svaret er ikkje at «eit eller anna skjedde». Svaret er tvert imot at «noko heilt bestemt skjedde» – og det er det som dei fire evangelia fortel oss: at kvinnene fann den tomme grava, og at Jesus viste seg for mange av dei som trudde på han. Berre denne erfaringa er sterk nok til at ho kan skape to tusen år med kristen historie. Gjennom historia har tusentals menneske gått i døden for denne trua. Dei fyrste generasjonane visste med seg sjølv at erfaringa var sann. Difor kunne dei vedkjenne seg namnet Jesus og gå i døden utan redsle.

Her kjem vi inn på det som er umogleg å bevise, men likevel mogleg å erfare: det som Paulus kallar for «krafta av hans oppstode» (Fil 3,10). Dette er ei erfaring som menneske over heile kloden gjer i møte med evangelia: Dei veit at forteljinga om Jesus er ei sann historie, ikkje

berre fordi dei kan sannsynleggjera henne og vise til gamle skrifter, men fordi dei kjenner krafta frå den Oppstadne i sitt eige liv. Både tidlegare rusmisbrukarar her i landet og Midtaustens nyomvende kristne kan vitne om den nyskapande krafta som Jesus utstrålar.

## Ein logisk brest

Mange forskarar vil gjerne bruke evangelia som kjelder, sjølv om dei ikkje trur at forfattarane har rett i hovudpoenget sitt: at Jesus er Guds Son. I evangelia finn dei mange opplysingar om Jesus som dei kan byggje forskinga si på. Men dei vil helst tolke opplysingane på ein annan måte enn forfattarane gjorde.

Det er ein logisk brest her som er så stor at mange ikkje ser han. Forskarane gjer seg gjerne nytte av det som evangelistane oppfattar som heilt sjølvsagt, det dei nesten ikkje finn grunn til å nemne: at Jesus er ein historisk person. Men dei avviser det som er hovudpoenget deira: at han har stått opp frå dei døde. For å seia det på ein annan måte: Dei godtek det dei seier med lita skrift, men avviser det dei skriv med store bokstavar. Dei godtek bisetningane deira, men avviser det dei skriv med utropsteikn. Dei tek vare på innpakningspapiret, men kastar gåva. Dei lovprisar badevatnet, men kastar ut barnet.

Kan vi tenkje oss ein liknande situasjon i framtida, for eksempel at ein forskar om to tusen år vil skrive ei bok om Jens Stoltenberg? Forskaren siterer kanskje fleire biografiar og bøker frå 2000-talet som fortel om Stoltenberg, og han fører sterke argument for at Stoltenberg er ein person som verkeleg har levd. Men samtidig hevdar han at biografiane frå 2000-talet har bomma på det som er sjølve hovudpoenget: For sjølv om alle biografiane frå samtida framstiller han som ein markant arbeidarpartipolitikar, har denne forskaren endeleg skjøna kven Stoltenberg verkeleg var: Han har forstått at Stoltenberg i realiteten var høgremann.

«Dette er spekulativt», seier også norske forskarar når nokon vil ta dei fire evangelia på alvor som historiske kjelder. Men kven er eigentleg mest spekulativ? Dei som granskar krateret og seier at meteoren må ha vore svært stor? Eller dei som seier at krateret like gjerne kan ha kome av noko heilt anna?

**Hans Johan Sagrusten** (f. 1970) er konsulent for bibelbruk i Det Norske Bibelselskap. Han er teolog, prest, foredragshaldar og forfattar. Han har gjeve ut ei rad med bøker om Bibelen, blant anna *Det store puslespillet* (Verbum 2014). *Spor av Jesus – 30 essay* er hans tolvte bok.

*Artikkelen er eit omarbeidd utdrag frå boka* Spor av Jesus – 30 essay *(Lunde Forlag 2018).*

## Noter

1 Ben Witherington III: «Christianity in the Making: Oral mystery or Eyewitness History?», i *Memories of Jesus*, 202.
2 World Christian Encyclopedia, sitert i James A. Scherer: *Gospel, Church & Kingdom – Comparative Studies in World Mission Theology* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1987), 31.
3 James D.G. Dunn: *Jesus Remembered*, 855.
4 1 Kor 11,2; 2 Tess 2,15; 3,6.
5 Bart D. Ehrman: *Did Jesus Exist?*, 74–78.
6 Bart D. Ehrman: *Did Jesus Exist?*, 155 og 172; James D.G. Dunn: *Jesus Remembered*, 143.
7 Bart D. Ehrman: *Did Jesus Exist?*, 74–78.
8 Bart D. Ehrman: *Did Jesus Exist?*, 86.
9 Bart D. Ehrman: *Did Jesus Exist?*, 78.
10 Heinrich Böll: *Som en klovn ser det* (Oslo: Gyldendal forlag, 1964); (Den norske bokklubben, 1973), 86.
11 Arnold Eidslott: «Christus Salvator Mundi», fra *Advarsel i kode* (Oslo: Gyldendal, 1987).
12 Bart D. Ehrman: *Did Jesus Exist?*, 163.
13 Bart D. Ehrman: *Did Jesus Exist?*, 297–331.
14 Bart D. Ehrman: *Did Jesus Exist?*, 164.
15 Bart D. Ehrman: *Did Jesus Exist?*, 233.
16 James D.G. Dunn: *Jesus Remembered*, 874.
17 James D.G. Dunn: *Jesus Remembered*, 875.
18 James D.G. Dunn: *Jesus Remembered*, 876.
19 James D.G. Dunn: *Jesus Remembered*, 879.
20 Jacob Jervell: *Historiens Jesus*, 82.



© Liligraphie | Dreamstime.com

Ukjent – 2. århundre

# De kristne som fremmede i verden

## Brevet til Diognet

Kristendommen begynte som et av mange partier innen jødedommen, men ble etter hvert som flertallet av de troende ble mennesker uten jødisk opphav, oppfattet som en egen religion. I motsetning til jødedommen var den ikke en tillatt religion i Romerriket før keiser Konstantin, og det vokste frem et behov for å forklare og forsvare denne nymotens troen for et hedensk publikum. Dette var oppgaven de såkalte apologetene i det annet århundre påtok seg, i skrifter som forsøker både å gjøre kristendommen forståelig og akseptabel og å understreke dens særpreg og kontrast til hedensk tro og livsførsel. Blant disse apologetene er den anonyme forfatteren av *Brevet til Diognet,* som SEGL her bringer et utdrag fra.

Høyt ærede Diognet! Jeg hører at du av hjertet ønsker å lære å kjenne den gudstro som de kristne har, og at du meget klart og inngående stiller spørsmål om dem, nemlig: Hvilken guddom de tror på og hvorledes de dyrker ham, ettersom de alle ringeakter denne verden og ikke enser døden, og hverken tror på grekernes guder eller holder seg til jødenes overtro, og videre, hva deres innbyrdes kjærlighet innebærer, og hvorfor egentlig dette nye folkeferd – eller levevis – er oppstått nå og ikke tidligere. Dette ditt vitebegjær gleder meg. Jeg ber Gud, han som skjenker oss evnen til å tale og høre, at det må bli gitt meg å ordlegge meg slik at du, når du har hørt meg, blir et bedre menneske, og at det blir gitt deg å lytte slik at jeg ikke skal angre at jeg har talt. (...)

Det som skiller de kristne fra andre mennesker, er hverken fedreland, språk eller skikker. De bor ikke i egne byer og taler ikke fremmede tungemål. I sin daglige tilværelse avviker de ikke fra andre. Og deres lære er ikke frukt av dypsindige lærdes logikk og fantasi, heller ikke representerer de noe menneskelig læresystem, slik som visse andre. De lever blant grekere og barbarer, slik det har falt seg for hver enkelt, de følger stedets skikk med hensyn til klær og mat og atferd for øvrig, og allikevel er deres vandel slik at den vekker alminnelig undring og beundring.

De bor i sine land, men som utlendinger. De tar del i alt som borgere, men finner seg i alt som fremmede. Ethvert fremmed land er for dem et fedreland, ethvert fedreland et fremmed land. De gifter seg som andre og får barn, men setter ikke ut sitt avkom. De deler bord, men ikke ekteseng med andre. De er i kjødet, men lever ikke etter kjødet. De bor på jorden, men har sitt hjem i himmelen. De adlyder de gjeldende lover, men gjør dem overflødige gjennom sin livsførsel. De elsker alle, og blir forfulgt av alle. Man kjenner dem ikke, og allikevel fordømmer man dem. De blir slått i hjel, men blir gjort levende. De er fattige, men gjør mange rike. De mangler alt, men har overflod i alt. De blir vanæret, men i vanæren vinner de heder. De spottes, men får sin rett. De blir utskjelt, men velsigner... Når de gjør godt, straffes de som forbrytere, og når de straffes, gleder de seg fordi de føres til livet. (...) Sjelen bor i legemet, men er ikke av legemet. De kristne bor i verden, men er ikke av verden. (...)

Du skal ikke undre deg over at et menneske kan ha Gud som forbilde. Han kan når Gud vil. For lykke er ikke å ha makt over medmennesker eller eie mer enn andre eller være rik og undertrykke de fattige. Ved dette kan ingen etterligne Gud, for hans storhet er ikke av denne art. Men den som tar på seg sin nestes byrde, som bruker sin egen overlegenhet til å gjøre godt mot den underlegne, og som gir hva han har fått av Gud til nødlidende, han blir en gud for dem han hjelper. Et slikt menneske har Gud som forbilde.

*Gjengitt med tillatelse fra:*
*Baasland, Ernst & Hvalvik, Reidar:* De apostoliske fedre *(Oslo: Luther Forlag, 1984).*

Noen ønsker seg et evangelium så fritt for kroppslighet,
at det overhodet ikke involverer seg
med den verden det skal frelse.
Kristus er *nå* i historien.
Kristus fødes *nå* i folkets midte.
Nettopp *nå* arbeider Kristus med å fullføre den nye himmel
og den nye jord.

Oscar Romero | 3. desember 1978



Visitasjonen. Ukjent kunstner.

Joël Regnard

# Ta inkarnasjonen på alvor!

Innholdet i den kristne tro er ikke lett å fatte. Monoteisme er for eksempel lettere å forstå enn treenighet, og hva da med inkarnasjonen, som innebærer at Gud har blitt menneske? Selv om Paulus skrev at «Guds dårskap er visere enn menneskene» (1 Kor 1,25), er det vanskelig for mennesket å integrere Guds dårskap; tendensen er alltid å redusere troen til nærliggende, naturlig kunnskap.

For å være en kristen er det ikke nok å motta trosbekjennelsen, å følge katekismen, for å leve rett. Kristendommen med sin utrolige rikdom har et særpreg, og det er nettopp inkarnasjonen. Den burde bære frukt og komme til syne både i det skapte, i mennesket og i det åndelige liv; den er en rikdom som skulle forandre livet. Men ofte går vi glipp av denne rikdommen fordi vi ikke fatter hva det faktisk betyr at Gud har blitt menneske. Det viser at vi ikke har integrert det Paulus kaller «troens mysterium» (jf. 1 Tim 3,16). Med andre ord: Vi er fortsatt preget av misforståelser som denne integreringsprosessen alltid må prøve å oppklare.

## Historiske eksempler

Det finnes ikke noe nytt i dette. I Kirkens lange historie er kjetterier alltid et forsøk på å la troen bli mer akseptabel, mer tilpasset fornuften, de naturlige religiøse behov. La oss se nærmere på inkarnasjonen. Vanskeligheten her består i å anerkjenne at både det guddommelige og det menneskelige kan være til stede i et menneske. Så da er det lettere å akseptere at Kristus er et mellomliggende vesen (en demiurg) som står over mennesket, men som likevel ikke er Gud, en oppfatning vi finner i arianismen. Andre vil derimot påstå at Kristi menneskelige side bare var hans utseende, han led og døde faktisk ikke på korset. Dette er et syn som også finnes i den muslimske tradisjon om Jesus. Alle former for monofysittisme hevder at i Kristus finnes det en eneste natur, og den er guddommelig. I så tilfelle var Jesus lik en gud som vandret omkring på jorden i en menneskelig skikkelse. Men da er hans menneskelighet bare en fasade.

«Ordet ble kjød», skrev Johannes (Joh 1,14), men det kan tolkes dithen at Gud tok kjød som et ytre redskap for å frelse oss (appolinarisme). Faktum er dog at Jesus som person var et autonomt menneske. Å si at «Ordet ble menneske» (gresk: *sarx*),[1] betyr i Johannes' språkbruk at han ble en person med vilje, intelligens, frihet, følelser,

temperament; han ble et subjekt, for å bruke et moderne begrep. Ja, han er lik oss i alt unntatt synd – som brevet til Hebreerne sier (jf. Hebr 4,15).

Det var ikke så lett å anerkjenne at Jesus var fullt og helt et menneske. Vi finner et godt eksempel på det i den monoteletistiske tenkemåten, hvor man nektet at det fantes en menneskelig vilje i Jesus, hans vilje var kun guddommelig. Men når vi betrakter Jesus i Getsemane, ser vi en indre kamp som viser at han virkelig er et menneske; vi ser at den menneskelige vilje hos Jesus, hans lydighet mot sin Fars vilje, ikke var uten spenning. Disse debattene i Kirken vi kort har skissert, var ikke bare teoretiske, men fylt av iver, lidenskap – og også vold. Maksimos Bekjenneren fikk tungen revet ut og hånden kappet av og pave Martin I ble bortført og døde i elendighet fordi de stod imot monoteletismen. Slike hendelser gir oss en bedre forståelse av hvor vanskelig det ofte er å erkjenne at Jesus Guds Sønn virkelig er et menneske.

Nye former for monofysittisme eller monoteletisme forekommer ikke sjelden i allmenn kristen mentalitet – når vi for eksempel tror at Jesus visste alt på forhånd, at han var perfekt i alt … hellig. Den kristne hellighet er som Jesu hellighet ikke først og fremst en moralsk fullkommenhet med selvbeherskelse eller askese, som hos stoikerne. Nei, Jesus er hellig fordi han er fullstendig lydig mot sin Far, han gir sitt liv av kjærlighet uten å trekke seg tilbake. Likevel hinder det ham ikke i å ha en forkjærlighet for Johannes, den disippel som Jesus hadde kjær. Han likte å få hvile hos sine venner Marta, Maria og Lasarus. Han hadde menneskelige følelser. Jesus kunne være trett på legeme og sjel, også på det psykiske plan med tvil, motløshet, sorg og vrede. På korset skrek han fordi han følte seg forlatt av sin Far. Hvorfor er det så stor motstand mot alt som kan ligne en svakhet i Jesus, om ikke fordi det er grunnleggende vanskelig å tro at Gud virkelig kunne være menneske?

Men det finnes en annen tendens, mer moderne denne gangen, og det er å redusere Jesus til *bare* et menneske. Alt som er unikt ved ham, er avskrevet som myter, for eksempel at han var født av en jomfru, hans mirakler og hans oppstandelse fra de døde. For ikke å nevne de grove tolkninger om Jesu seksualitet; at Maria fra Magdala var hans elskerinne og så videre. Det *er vanskelig* å fatte hvem Jesus er, siden han er både lik oss og forskjellig. Det tok faktisk flere århundrer før man under konsilet i Khalkedon (451) klarte å finne en tilfredsstillende kristologisk formulering om Jesu identitet som én person med to naturer, en menneskelig og en guddommelig. Men en dogmatisk formulering er ikke nok for å integrere troen i livet inntil ytterste konsekvens. For å kunne det er det nødvendig å kjenne til konsekvensene, og for å oppdage dem, må vi begynne med en refleksjon over antropologi.

SE GJ Hvorfor er det så stor motstand mot alt som kan ligne en svakhet i Jesus, om ikke fordi det er grunnleggende vanskelig å tro at Gud virkelig kunne være menneske?

## Ordet ble kjøtt

Det er vanskelig å akseptere inkarnasjonen fordi man ofte betrakter legeme/kropp og kjøtt på en nedvurderende måte. Men legemet er ikke bare kjøtt. Antropologer sier at det menneskelige kommer til syne ved graver og begravelsesritualer. Disse viser en religiøs fornemmelse av et liv etter døden idet man ikke betrakter liket som noe nedbrytbart, noe man kan forlate i naturen. Snarere blir det i en viss grad ansett som noe hellig.

I bibelsk antropologi er ikke legemet skilt *verken* fra sjelen eller ånden, som er kalt pust (*ruah*). Forøvrig er det ånden, Guds pust, som gir liv til mannen dannet av jord (1 Mos 2,7):

> Herren Gud formet mannen av jord fra marken og blåste livspust inn i hans nese, så mannen ble en levende skapning.

I Esekiel finner vi den samme prosessen med de døde bena (17,5–6):

> Så sier Herren til disse ben: Se, jeg lar det komme livsånde i dere, så dere blir levende. Jeg lar det komme sener og kjøtt på dere og dekker dere med hud. Så gir jeg dere livsånden, og dere blir levende.

Dette er en forutsigelse av oppstandelsen. I denne sammenheng står ikke ånd i motsetning til kjøtt, slik tilfellet er i gresk filosofi. Beskrivelsen fra Esekiel er veldig konkret: Legemene som reiser seg, er ikke skygger. Tilsvarende ser vi hos den Oppstandne når han viser seg for sine disipler; han er ikke et gjenferd, en ånd, nei, han kan berøres, hans identitet er tydelig, kroppen bærer spor av hans lidelse (Luk 24,37–39):

> De ble forskrekket og redde, for de trodde de så en ånd. Men han sa til dem: «Hvorfor er dere forferdet (...)? Se på mine hender og føtter, det er meg. Ta på meg og se! En ånd har da ikke kjøtt og ben, som dere ser at jeg har.»

Men ettersom de ikke var fullt ut troende, ber Jesus om å få noe å spise: «De ga ham et stykke stekt fisk, og han tok det og spiste mens de så på» (v. 43).

Kroppen er ikke et jordisk hylster ment å forsvinne lik utstyr man kaster etter bruk, den skal gjenoppstå. I Jesu tilfelle bærer den Oppstandne sporene av sin lidelse på sitt eget legeme. Det er altså det samme legemet som led under lidelsen. Det herliggjorte legemet bærer for evig sporene av lidelsen. Lammet i Johannes' åpenbaring «så ut som det var slaktet» (Åp 5,6). Det er disse tekstene vi bygger på når vi tror på «kjødets oppstandelse», slik «Den apostoliske trosbekjennelse» uttrykker det.

Denne bibelske forståelse er ikke uten parallell til moderne filosofisk oppfatning, hvor kroppen ikke bare er kjøtt, men også utrykk for det unike og egenartede ved den enkelte person. Vi kan se det i ansiktet, smilet, på gangarten, høre det på stemmen ... Kjødets oppstandelse omfatter hele personen.

Derimot må vi konstatere at den bibelske antropologien som Det nye testamentet bygger på, ikke stemmer med den greske filosofien, særlig platonismen, hvor legemet og kjødet blir betraktet negativt i en dualisme: Ideenes verden må skilles fra den materialistiske verden; det er et fall for sjelen å forbli i en kropp og en befrielse for den å komme ut av kroppen. Så snart Paulus talte om Jesu oppstandelse i Aten, på Aeropagos, gjorde noen av filosofene narr av ham, og han ble møtt med følgende ironiske ord: «Vi hører deg gjerne tale mer om dette en annen gang» (Apg 17,32). Det er underlig at den greske antropologien og platonisme generelt har preget den kristne spiritualitet i så stor grad, selv om inkarnasjonen tillegger legemet stor verdi.

> For at inkarnasjonen skulle være mulig, kunne ikke Gud og mennesket være helt fremmede for hverandre.

En som virkelig har understreket inkarnasjonens betydning for kristendommen, er Ireneus av Lyon. I sitt skrift *Mot vranglærene* sier han:

> På alle måter ugudelige (...) benekter [de] at legemet kan bli frelst og sier at det ikke kan bli uforgjengelig. Men dersom kjødet ikke kan bli frelst, da har heller ikke Herren løskjøpt oss ved sitt blod. Da er heller ikke den eukaristiske kalk samfunn med hans blod, da er heller ikke det brød vi bryter, samfunn med hams legeme.[2]

Forbindelsen med eukaristien er interessant, for den får oss til å innse at inkarnasjonen også preger den kristne sakramentalitet.

## Kristi legeme og Kirken

Med Paulus er kriteriene for å ta del i eukaristien gitt, og de gjelder tilhørighet til Kirkens legeme. I sitt Første brev til korinterne kapittel 11 snakker Paulus om Herrens måltid, som omfattet både et vanlig fellesmåltid og nattverd; i dette kapitlet finner vi også nattverdens innstiftelsesord (v. 24–25). Problemet for Paulus er at det finnes splittelser i fellesskapet og forskjeller mellom de rike, som spiser mye, og de fattige, som ikke har noe å spise. Apostelens advarsel er streng (v. 27–29):

> Den som spiser brødet eller drikker av kalken på urett vis, forgår seg derfor mot Herrens eget legeme og blod. Enhver må prøve seg selv og så spise av brødet og drikke av kalken. For den som spiser og drikker uten å tenke på at det er Herrens legeme, spiser og drikker seg selv til doms.

Deltakelse i Herrens måltid er knyttet til et rettferdig liv i Kirken, som for Paulus også er Kristi legeme dannet av hans lemmer: «Dere er Kristi legeme, og hver enkelt er dere hans lemmer» (1 Kor 12,27). Inkarnasjonen føres videre i eukaristien, i Kirken som Kristi legeme og hans lemmer. Det første kriteriet for å ta del i eukaristien, er at man lever på en måte som bygger opp kjærlighet og enhet i Kirken. Vi forstår da bedre følgende ord som er tillagt den hellige Augustin:

> Når presten legger frem for deg hostien og sier: «Kristi legeme», sier han: «Ta imot hva du er.»

Hos den hellige Bernhard finnes det en underlig, men relevant tolkning av Joh 6,60, hvor Jesus snakker om livets brød: «Dette er harde ord! Hvem kan høre på slikt?» Bernhard forklarer hva som er hardt i disse ord: Den som spiser hans kjøtt og drikker hans blod, tar del i hans lidelser. Ifølge 1 Pet 4,13 betyr det å etterligne hans levemåte da han var på jorden.[3]

Kommunionen er ikke først og fremst et spørsmål om individuell moral, som lett kan bli hyklersk, men et spørsmål om et liv i Kirken, en forpliktelse til å leve som Kristus. I kommunionen «går han [Jesus] inn i oss for å bo i oss i våre hjerter, ved troen», skriver Bernhard med ordene fra Paulus i Brevet til efeserne 3,17.[4] Da lever han i oss, og slik føres inkarnasjonen videre i de troende.

I Den katolske kirke og i de østlige kirker er Guds bilde i mennesket ikke helt ødelagt, det kan «repareres» i en forvandlingsprosess, en helliggjørelse.

## Inkarnasjonen: Veien tilbake til Gud

For at inkarnasjonen skulle være mulig, kunne ikke Gud og mennesket være helt fremmede for hverandre. Gud og mennesket er i slekt fordi mennesket blir dannet i Guds bilde. Denne påstanden finner vi tydelig uttalt i Genesis: «Gud skapte mennesket i sitt bilde, i Guds bilde skapte han det» (1 Mos 1,27). Den kristne tradisjon skal, særlig gjennom kirkefedrene, komme til å utdype forståelsen av hva det vil si at mennesket er skapt i Guds bilde, og knytte gudbilledligheten til fornuft, frihet eller evnen til å elske. Men gudsbildet som er vansiret, må rettes opp og utvikles for å gjenfinne likheten med Gud. Gregor av Nyssa taler om en ny fødsel, en ny skapning:

> Dette er dagen som Herren har gjort (...) på denne dagen skaper Gud en ny himmel og

> en ny jord (...). På denne dag skapes det sanne menneske, det som er etter Guds bilde og likhet.[5]

Fyndoret på tempelet i Delfi, νῶθισεαυτόν («kjenn deg selv»), brukes av kirkefedrene om det som kan kalles «selvkunnskap». Allerede i sin tale til greske filosofer i Aten sier Paulus at «vi er hans slekt», det betyr at en naturlig erkjennelse av den sanne Gud er mulig. I motsetning til oppstandelsen kunne de greske filosofer akseptere dette (jf. Apg 17). Hvis mennesket er skapt i Guds bilde, da er det nyttig å kjenne seg selv for å komme tilbake til Gud, for menneskenaturen er ikke helt fremmed for Gud selv om den er vansiret av synden. Da er heller ikke mennesket helt fordreid av synd, slik det fremstilles i en form for «augustinisme», en tolkning av noen pessimistiske passasjer av Augustins skrifter som bygger på Paulus og som vi finner særlig i jansenismen og den opprinnelige lutherdommen og kalvinismen, og som kort sagt hevder at naturen kan ingenting, alt kommer fra nåden alene. I Den katolske kirke og i de østlige kirker er Guds bilde i mennesket ikke helt ødelagt, det kan «repareres» i en forvandlingsprosess, en helliggjørelse som skjer ved å motta behandling av Den Hellige Ånd.

Guds bilde i mennesket gir det en verdighet som ikke kan slettes ut, selv ikke hos de fattigste, de mest elendige, dem som fordreies av det onde. Fra sin skapelse av er menneskenaturen hellig, menneskelivet er hellig, hvilket det enn er; det er forbudt å drepe mennesket.

Allerede Loven og profetene fordømte urettferdighet og undertrykkelse av de fattige. De kalte til forsvar for enker, foreldreløse og innflyttere. Men med inkarnasjonen blir nok et skritt tatt. I Kristus tok Gud plassen som den fattigste, den mest elendig, den mest undertrykte. I Matteus 25, i konteksten dommen på den ytterste dag, er Jesu identifikasjon med dem som var sultne, tørste, fremmede, syke og i fengsel, total. De autentiske hyrder i Kirken, de som etterfølger Jesus, Den gode hyrde, har alltid forsvart de fattige uten å bry seg om faren for eget liv. I perioder med mye elendighet har det vært biskoper som ikke har nølt med å selge de hellige kar. Risikoen for overflødig rikdom er alltid til stede. Noen kirkefedre og hellige, blant dem den hellige Bernhard, fordømte overdreven rikdom i voldsomme ordelag, for ham var slike avvik en hån mot de fattige.

## Skapningen og inkarnasjonen

Ifølge Brevet til romerne 1,20 erkjennes Guds usynlige vesen fra skapelsen av gjennom Guds gjerning. Skaperverket er da for mennesket et middel til å nærme seg Gud, å kjenne ham. Det er som en bok hvor Guds mysterium er tilgjengelig for mennesket. Denne kunnskapen kommer gjennom mellomliggende sanselig persepsjon.

Sankt Augustin oppmuntrer oss til å legge våre bøker til side:

> Noen mennesker leser bøker for å oppdage Gud.
> Men det finnes en stor bok:
> fremtoningen av de skapte ting.
> Se over deg! Se under deg!
> Legg merke til den. Les den.
> Gud, som du ønsker å oppdage,
> skrev aldri den boken med blekk.
> Isteden plasserte han rett for øynene på deg
> de tingene han hadde skapt.
> Kan du be om en sterkere stemme?
> Himmel og jord roper til deg
> «Gud skapte meg!»[6]

Vi finner en gjenklang av dette i sankt Bernhards berømte setning: «Stener og trær skal lære deg mer enn bøker.»[7] Kroppen med sine sanser er det eneste redskap mennesket har for å kjenne, inkludert å kjenne Gud. På den annen side har Gud sørget for å gjøre seg kjent gjennom den følbare virkeligheten.

Bernhard bruker ofte et «sanselig» vokabular der næring, mat, smaker og dufter inngår som åndelige

metaforer. Allerede profeten Jesaja beskrev frelsen som et stort etegilde på Sion-fjellet. Også i læren om de åndelige sansene som vi finner hos kirkefedrene, brukes et vokabular som har med mat å gjøre for å uttrykke en åndelig virkelighet. I forrige nummer av SEGL fant jeg et slikt perspektiv i en artikkel om Thomas Merton:

> Merton har det til felles med andre kristne mystikere at han ikke bare ser det åndelige bak den materielle virkeligheten, men i og gjennom alt det sanselige.[8]

Asketene er ofte radikalt kritiske til sanselighet og kroppslighet. Mystikerne derimot bruker ofte et sanselig språk for å sette ord på sine erfaringer. Det kan synes paradoksalt, men det betyr også at våre åndelige opplevelser på en eller annen måte er tuftet på den legemlige menneskelige realiteten.

Innenfor denne realiteten er ernæring og mat, men også et seksuelt eller erotisk nivå viktige. Ord som beskriver menneskelig kjærlighet, passer også godt for å uttrykke Guds kjærlighet. Vi finner det i Det gamle testamente, særlig hos profeten Hosea – og ikke minst i Høysangen, som har blitt kommentert fra mange hold både i jødisk og kristen tradisjon. Alt som tilhører vår menneskelige, kjødelige natur, må ikke foraktes, men respekteres. Spørsmålet er heller hvordan vi kan beherske våre grunnleggende behov – for at de ikke skal ta opp all plass, men tvert imot bli en vei til åndelig erfaring.

Etter disse refleksjonene er det lett å forstå hvordan menneskelig arbeid, særlig i kontakt med naturen, ikke står i et motsetningsforhold til den åndelige utvikling hos en person, men snarere går med den. Pave Benedikt XVI viser det tydelig i encyklikaen *Spe Salvi* (15):

> Arbeidets adelskap, som kristendommen har arvet fra jødedommen, kom allerede til uttrykk i Augustins og Benedikts ordensregler. Bernhard tar på ny opp denne tanken. De unge adelige som strømmet til hans klostre, måtte avfinne seg med kroppsarbeid. Bernhard sier riktignok uttrykkelig at selv ikke klosteret kan gjenopprette paradiset, men han hevder at det er et sted for praktisk og åndelig nydyrking som skal forberede det nye paradis. Vilt skogland blir fruktbart – nettopp der hvor hovmodets trær hugges ned og sjelens ugress blir luket bort; da blir jordsmonnet gjort rede så det kan gi brød for legeme og sjel. Ser vi ikke på ny, nettopp i lys av vår tids historie, at ingen positiv verdensorden kan vokse frem når sjelene kveles av ugress?[9]

De autentiske hyrder i Kirken, de som etterfølger Jesus, Den gode hyrde, har alltid forsvart de fattige uten å bry seg om faren for eget liv.

Naturens forandringsprosesser – det miljø hvor mennesket lever – er som en lignelse om de radikale forandringer som kan finne sted i menneskets åndelige liv. Det er dette vi finner igjen i sitatet fra *Spe Salvi*, og vi kan forstå at det åndelige ikke bare ligger bak den materielle virkeligheten, men virker i og gjennom alt det sanselige.

## Skapes av jord

Denne refleksjonen må utdypes. I en dristig sammenligning viser søster Noëlla Marcellino hvordan Benedikts tre år i en hule i Subiaco ble rammen for en stor forandringsprosess som kan sammenlignes med ostens modningsprosess, som også skjer i en kjeller. Hun sier:

> I fermenteringsprosessen blir organiske bestanddeler i mat brutt ned av bakterier og

> gjær, noe som resulterer i mat og drikke som har vært basisingredienser i det menneskelige kosthold i århundrer. Biproduktene av gjæring – melkesyre, eddiksyre, karbondioksid og alkohol – bidrar til smak og konsistens. Melk er en svært lite holdbar matvare, men gjennom fermenteringsprosessen, fjerning av vann og salting blir den forvandlet til utsøkt og holdbar mat.[10]

Dette er et naturlig mirakel. Ifølge gamle primitive ysteprosesser skulle ostene være i direkte kontakt med jord (noe Mattilsynet overhode ikke ville glede seg over i dag). Forklaringen er enkel: I jorden finnes det et enormt mangfold av mikroorganismer. Søster Marcellino forklarer:[11]

> Disse mikroorganismene, som finner en nisje på osteskorpen for sine næringsbehov, spiller en avgjørende rolle i ostens modningsprosess. Gjennom deres metabolisme blir en ung, gummiaktig og smakløs ost forvandlet til (...) den mest komplekse smak i hele det gastronomiske univers.

Denne radikale forvandlingsprosessen kan lignes med den åndelige prosessen i monastisk utdannelse:

> Ostemodning og forvandlingen den medfører, tar tid. Cistercienserpater Michael Casey oppsummerer monastisk utdanning slik: «Den monastiske metabolismen er langsom.»[12]

Denne lange modningsprosessen var det sannsynligvis Benedikt opplevde i sin hule:

> Var det denne modningstiden, da han var nær jorden og opplevde sult, fysisk nød og fristelse, som ga Benedikt innsikten at veien til hellighet begynner med nedstigning?[13]

Ydmykhet (*humilitas*) er knyttet til jord (*humus*).

> *Humus* er det rike, fuktige laget av jordsmonnet, dannet ved at planter og dyrerester brytes ned av mikroorganismer i matjorden.[14]

Ydmykhet er først og fremst å akseptere at vi er jord.

> Det bibelske navnet for mennesket er Adam, og Adam var formet av *adamah*, rik, livgivende jord.[15]

Vi hører til denne første Adam, skapt av jord og i Guds bilde, og vi er kalt til å bli forvandlet til den nye Adam gjennom en radikal forandring. Ostens modning er på alle måter en passende lignelse for denne åndelige prosessen.

## Inkarnasjonen belyser hva det er å bli menneske

Bernhard av Clairvaux er en forfatter som har tenkt inkarnasjonen til sine ytterste konsekvenser. Ifølge ham er inkarnasjonen Guds tilpasning til mennesket. Gud ble kjød fordi mennesket bare kunne smake kjødelige ting. På denne måten lærte mennesket å smake åndelige ting. Det er slik Bernhard tolker vers 14 i Paulus' Første brev til korinterne, kapittel 2: «Det er det kjødelige som kommer først, etterpå kommer det åndelige.» I sin traktat om Guds kjærlighet skrev Bernhard forunderlig nok at det første trinnet i vår kjærlighet til Gud er å elske seg selv. Det er forståelig i den monn vi forstår at Guds bilde er i oss, og da kan Gud elskes gjennom oss. Men først og fremst må vi huske at Gud har tatt på seg også våre menneskelige behov, og da får det kjødelig en helt ny verdi. For Bernhard kan ikke den menneskelige kjødelige realiteten kortsluttes, den er en nødvendig del av veien.

Det første trinnet i vår kjærlighet til Jesus er derfor følsomt, søtt, kjærlig. Denne kjærligheten er jo utilstrekkelig, men nyttig og uunngåelig. (Bernhards Prekener over Høysangen nr. 20 er en klassiker hva dette tema angår.)

Vi vet hvordan hengivenheten til Jesu menneskelighet utviklet seg gjennom middelalderen under Bernhards innflytelse. I kjølvannet av den hengivenheten finner vi Jesu Hjerte-fromheten. Gjennom Jesus har Gud elsket med et menneskehjerte. Som det var en menneskelig vilje i Jesus, er det også en menneskelig måte å elske på. Dermed kan vi erkjenne at inkarnasjonen er tatt på alvor inntil ytterste konsekvens. For Bernhard er ikke den menneskelige side en motsetning til den åndelige, som i den greske dualismen. Kristus leder oss til et nytt liv, fridd fra slaveriet under Loven og synden, ikke primært fra vår kroppslige natur.

Men på denne veien til et nytt liv finnes mange vanskeligheter og snarer. Paulus beskriver en motsetning mellom kjød og ånd som ser uløselig ut (Rom, 7,15):

> Jeg skjønner ikke hva jeg selv gjør. Det jeg vil, gjør jeg ikke, og det jeg avskyr, det gjør jeg.

Bernhard selv har beskrevet denne dramatiske situasjonen gjennom et sitat fra Jobs bok:

> Hvorfor har du satt meg i motstand med meg selv, som en byrde for meg selv?[16]

I menneskets hjerte finnes det nemlig både raushet, høysinn, heltemot og storhet og samtidig ondskap, grusomhet, avskyelige ting, egoisme – og dessuten en grunnleggende utilfredshet. For eksempel hvis kroppen blir et idol, fremprovoserer det alvorlig ubalanse i livet fordi kroppen ikke er det ytterste målet for mennesket. Og hvis alle de materielle eller sosiale behov er tilfredsstilt – noe som ikke er dårlig i seg selv – er det likevel noe vesentlig som mangler om det ikke finnes en åpenhet mot en annen dimensjon, kanskje er det en av grunnene til depresjon og fortvilelse? Vi er redde for døden, men samtidig kan vi ikke tenke oss et uendelig jordiske liv, som ville bli uunngåelig kjedelig.

Vi er ikke bare laget av kjød, men også av ånd, og vanskeligheter finnes det også i det åndelige livet; det var ofte presentert som umenneskelig, knyttet utelukkende til bot og forsakelse, noe som også kunne føre til mismodighet eller fortvilelse. Hovmod kan snike seg inn i den åndelige anstrengelse, men det åndelige livet er først og fremst en Guds gave. I *Gaudete et exsultate* fordømmer pave Frans nye varianter av pelagianisme, et kjetteri som mener mennesket kan frelse seg selv ved sine gjerninger. Pascal sier:

> Mennesket er hverken en engel eller et dyr, og ulykken vil at den som gjør seg til engel, blir et dyr.[17]

Vi er laget av jord og ånd. Enheten mellom de to er vanskelig å fatte, mennesket står i spagaten, og vi forblir et mysterium (enigma) av kjøtt og blod for oss selv, men også tiltrukket av ånden. Mennesket rommer et begjær etter Gud, selv om det er gjemt, skjult og vansiret.

Kroppen minner oss om at vi er dødelige, begrenset, den er som et slør som hindrer oss å fatte den ytterste mening med vårt liv. Med andre ord er det umulig å se Gud uten å dø, som Gud sa til Moses. Filosofer har snakket om den «ulykkelige bevisstheten».

Denne umulig samstemmighet mellom kjød og ånd er funnet i Kristus, i ham viser oppfyllelsen av vår menneskelighet seg.

Det er en selvfølge at veien fra kjødet til ånden går gjennom Jesus, for i ham er de to, kjødet og ånden, knyttet sammen på en uatskillelig måte. Ut fra det kan vi snakke om Jesu menneskelighet som et sakrament i den grad at kontakten med det kjødelige i ham (*in carne*) samtidig er kontakt med Gud. En annen cistercienser i samme tradisjon som Bernard, William av Saint Thierry, sier at i sakramentene får vi kontakt med Gud ved

materielle realiteter, for eksempel gjennom vannet for dåpen, gjennom brød og vin for eukaristien – men alle sakramentene hviler på det største sakramentet: Ordet som ble kjød.[18]

Den kristne åpenbaringen åpner en helt ny vei, den er en god nyhet fordi det umulige begjæret etter å se Gud som er i menneskets hjerte, endelig finner sin oppfyllelse. I Johannesevangeliet leser vi (14,8–9):

> Filip sier: «Herre, vis oss Faderen, og det er nok for oss.» Jesus svarer: «Kjenner du meg ikke, Filip, enda jeg har vært hos dere så lenge? Den som har sett meg, har sett Faderen. Hvordan kan du si: Vis oss Faderen?

Disiplene har kjent Faderen gjennom Kristus, og han er ubegrenset kjærlighet. Vi har selv sett denne kjærligheten i Jesu ansikt, et menneskelig ansikt. Når mennesket opplever denne kjærligheten, blir det som Gud.

**P. Joël Regnard OCSO** tilhører Munkeby Mariakloster ved Levanger.

## Noter

1 Joh 1,14 kan oversettes på flere måter, blant annet «ble kjød» eller «ble menneske». Det greske *sarx* betyr ordrett «kjøtt» og betegner mennesket i dets skrøpelighet.
2 *Tidebønnene* bind III, torsdag uke III, s. 424.
3 Jf. *Qui Habitat* III, 3.
4 QH III, 3
5 *Tidebønnene* bind III, uke V, s. 662.
6 Thomas W. Mann: *God of Dirt: Mary Oliver and the Other Book of God* (Cambridge, MA: Cowley Publications, 2004), «Introduction», XIII.
7 Brev 106 til Henry av Murdach.
8 Ståle Johannes Kristiansen i SEGL 2017, s. 118.
9 Norsk utgave: *Frelst i håpet – encyklikaen Spe Salvi* (Oslo: St. Olav forlag, 2008).
10 Noëlla Marcellino: «Sacro Speco St. Benedict's Cave: The Roots of Monastic Cheesemaking», i *Communio* 44, høsten 2017, s. 5–6.
11 Marcellino, s. 10.
12 Marcellino, s. 11.
13 Marcellino, s. 11–12.
14 Marcellino s. 12.
15 Marcellino s. 12.
16 Job 7,20, sitert i *De diligendo Deo* 26.
17 Tanke 358 i Pascal, Blaise: *Tanker om kristendommens sannhet*, til norsk ved A J. Lutz (Oslo: Dreyer, 1946).
18 *Speculum Fidei*, 64–65.



Foto: © Okea | Dreamstime.com

Dag Øivind Vincent Østereng

# Husk at du er døpt!

## «Alle mine kilder er i deg»

Ethvert menneske har en mor. Hun ble vår inngang og port til livet. Det var mor som bar oss fra unnfangelse til fødsel og ga oss vår første kjærlighet. Ethvert menneske har på samme måte en far, et opphav. Slik er det med våre liv, vi springer ut av fars- og morsslekten, der alt moderlig står som porten til livet. Uten mor var vi ikke til.

Kristi evangelium vitner om at livet med Gud krever en gjenfødelse, en fødsel av vann og Ånd. Denne sannheten fra evangeliet har den hellige Kyprian utdypet gjennom sine berømte ord: «Ingen kan ha Gud til Far uten å ha Kirken til Mor.» Slik understreker Kyprian evangeliet og minner oss om at likesom vi alle har en jordisk mor og far, står vi i en større sammenheng som troende. Alt farskap har sitt opphav i Faderen, og det nye livet skjenkes oss gjennom Kirken, vår Mor.

Kirkens sendelse til verden, er en stående ordre: «Gå derfor ut og gjør alle folkeslag til mine disipler, i det dere døper dem til Faderens og Sønnens og den Hellige Ånds navn.» Denne hellige pakten «er grunnvollen i hele det kristne liv, porten inn til livet i Ånden og døren inn til de andre sakramentene» (*Den katolske kirkes katekisme* 1213).

Kardinal Anders Arborelius minner oss om at kristenlivet handler om å fordype den personlige troen i det konkrete kirkelige fellesskapet. Dåpen er sakramentet som fører oss inn i dette fellesskapet og kaller oss til å leve dåpens liv som troende.

Gjennom livet trenger vi til stadighet å bli minnet om vår dåpspakt. I påskenattens vigilie skjer dette gjennom velsignelse av dåpsvannet og fornyelse av våre dåpsløfter, hvorefter menigheten stenkes med vievann til renselse og påminnelse om vår dåp. Dåpspåminnelse skjer også på flere andre måter og hører hjemme i det mest sentrale i en troendes bevissthet.

### Dåpens forberedelse

Oldkirkens katekumenat minner oss om at dåpshandlingen hos voksne krevde en grundig forberedelsestid. Dette var nødvendig siden sammenhengen mellom tro og dåp er grunnleggende. Slik er det fremdeles for den som vil bli døpt og tatt opp i Den katolske kirkes fulle fellesskap. Spørsmålet til katekumenene lyder derfor slik i forberedelsestiden: «Hva søker du i Guds Kirke?»

Katekumenen svarer: «Troen!» Forutsetningen for dåp er at dåpskandidaten bekjenner Kirkens tro.

For barna er denne forberedelsen stedfortredende forankret hos foreldrene, fadderne og i menighetens fellesskap. Før dåpshandlingen kan finne sted, har derfor dåpsliturgien innledende spørsmål til foreldre og faddere ved barnedåp: «Hva ber dere Guds Kirke om for NN?» Foreldrene svarer: «Dåpen!» Deretter sier celebranten:

> Når dere ber om dåpen for deres barn, er dere da klar over hvilke plikter dette innebærer: at dere oppdrar det i troen så det lærer å holde Guds bud og elske ham og sin neste slik Kristus har lært oss?

Foreldrene svarer: «Ja, det er vi!» Celebranten henvender seg så til fadderne og spør: «Er dere rede til å hjelpe barnets foreldre med deres oppdrag?» Og fadderne svarer: «Ja, der er vi!» Innledningen til dåpshandlingen understreker denne stedfortredende tro og er det liturgiske uttrykket for at barnet blir døpt inn i en familie som er villig til å ta ansvar for troens liv hos barnet. Uten dette samtykket kunne ikke dåpen funnet sted.

Alt farskap har sitt opphav i Faderen, og det nye livet skjenkes oss gjennom Kirken, vår Mor.

Kirken må i omsorg for sjelene se til at dåpen ikke bare blir en *rite de passage*, men at sakramentet forvaltes som en hellig handling, med rett intensjon hos dem som søker sakramentet, og en handling som stiller krav til fellesskapets oppfølging av de døpte. En fornyelse av dåpstradisjonen kan ikke gå på akkord med dåpsforpliktelsen. Bevisstheten om dette kommer fint til uttrykk gjennom de konkrete spørsmålene til foreldre og faddere. Slik er dåpsliturgien en aktiv bekjennelseshandling.

Kirken er seg samtidig bevisst at vi som fellesskap bærer ansvaret. Om døpte forlater troen og den kristne praksis, må vi alltid vende det kritiske blikket innover mot fellesskapet og fremfor noe se det som en tragisk konsekvens av at Kirken ikke har lykkes i trosformidlingen til sine egne lemmer. De som har forlatt troens praksis, utgjør et fornyet kall til evangelisering og sjelesorg.

## Korsets tegn

Korstegnet er symbolhandlingens tause bønn i tilbedelsen av Faderen, Sønnen og Den Hellige Ånd. Korsets tegn er også en dåpspåminnelse for oss selv. Der mennesker i ærbødighet tegner seg med korsets tegn, er alltid troen og bønnen til stede. I kirkens våpenhus står vievannskaret og innbyr oss til denne dåpspåminnelsen hver gang vi trer inn i Herrens hus. Vievannet vitner om hvordan dåpen ga oss del i Kristi liv og er for alltid den porten som ga oss adgang til helligdommen og Guds rike. «Kirken kjenner intet annet middel enn dåpen for å nå evig salighet» (*Den katolske kirkes katekisme* 1257).

I dåpsliturgien følger korstegnet i forlengelsen av dåpsløftet: «NN, stor er gleden i den kristne menighet over å ta imot deg. På Kirkens vegne signer jeg deg med korsets tegn.» Slik korstegnet blir tegnet over barnet i dåpen, skal barnet selv siden lære å tegne seg med korsets tegn. Tegnet vil siden være en sakramentalie som styrker den troende i ulike situasjoner i livet – fremfor alt i bekjennelsen av troen, som en påminnelse om dåpen som innlemmelse i Kristi kropp, som vilje til å lide med Kristus, som symbol i kampen mot djevelen, fristelser, synden og det onde, som et tegn på bot og en påminnelse om å søke skriftemålet, i ett og alt en påminnelse om å leve livet som en Jesu disippel.

## De troendes forbønn

Bønnen er troens fremste holdning. I overgivelse til Gud henvender Kirken seg i forbønn for de som skal døpes, en

bønn som omslutter den døptes liv og livsvandring fra begynnelse til slutt; en bønn om å få del i dåpens sakramentale gave, Kristi død og oppstandelse, gjenfødelsens nye liv, om vekst og modning i troen, om disippelskap og tjeneste for Herren, om hellighet, om å nå frem til gleden i himlenes rike, om å bli bevart i Kristi kjærlighet, om en vedvarende fornyelse i dåpens nåde. Til slutt omsluttes de som skal døpes, med påkallelse av de hellige, en bønn om deres forbønn. Hele Kirken deltar på denne måten i den døptes liv, slik de ulike lemmer deltar med sine funksjoner på kroppen. Den døpte forenes med Kristus, men trer samtidig organisk inn i hele Kirkens liv og utgjør sammen med alle døpte Kristi kropp.

## Exorsismebønn og salving før dåpen

Apostelen Paulus forkynner i sitt brev til menigheten i Efesus (6,12f) at ...

> ... vår kamp er ikke mot kjøtt og blod, men mot makter og åndskrefter, mot verdens herskere i dette mørket, mot ondskapens åndehær i himmelrommet. Ta derfor på Guds fulle rustning, så dere kan gjøre motstand på den onde dag og bli stående etter å ha overvunnet alt.

Som den aller siste forberedelsen til dåpshandlingen, bes derfor exorsismebønnen. Dåpen er en vigselshandling i den forstand at dåpskandidaten blir viet til å være en bolig for Den Hellige Ånd. Og som et vern mot de onde makter og krefter, bes det for kandidaten, og han salves med katekumenolje.

Exorsismebønnen lyder slik:

> Allmektige, evige Gud, du har sendt din Sønn til verden for at han skulle befri oss fra den Ondes makt og føre oss fra mørket inn i ditt rikes lys. Vi ber deg, løs dette barn fra menneskeslektens synd og gjør det til et tempel for din majestet og en bolig for den Hellige Ånd. Ved Kristus, vår Herre.

Dåpen frir oss fra den opprinnelige synd (arvesynden), slik vi sammen bekjenner det: «Vi tror på én dåp til syndenes forlatelse.» Slik blir vi befridd fra mørkets makt og kalt til å leve som gjenfødte barn av Gud.

## Dåpen, frelsens kilde

Dåpshandlingen skjer som en helhetlig hendelse bestående av to deler, nemlig bekjennelse av troen og dåpen med vann. Dette svarer til Jesu ord i Markusevangeliet: «Den som tror og blir døpt, skal bli frelst!» I dette har dåpskandidaten nådd frem til frelsens kilde, slik evangeliet forkynner.

Under velsignelsen av dåpsvannet trekkes Kirken inn i hele Guds frelseshistorie. Allerede i skapelsen svever Guds Ånd over vannene, som et tegn på vannets livgivende og helliggjørende gjerning. I syndfloden fikk vi et tegn på vannet som drukner synden, men lar mennesket komme frelst ut fra vannet gjennom arken. Israelsfolket ble frelst fra Farao og gikk tørrskodde gjennom Rødehavet, også det et foregripende bilde på dåpen som utfrielse. Og Kristus lot seg stedfortredende døpe med synderes dåp hos Døperen i Jordanelven. Slik tok han verdens synd på seg og bar det – som Guds lam – opp til offerstedet, Golgata. Fra Jesu side rant det vann og blod. Her finner vi kilden til dåpens frelsende vann, i Kristi offerdød. Også dåpens hellige vannkilde strømmer ut fra ham.

I bønnen for dåpsvannet heter det blant annet: «Se, Herre, til din Kirke, og åpne for den dåpens kilde.» Dåpens vann er derfor ikke helt identisk med syndfloden, Rødehavet og johannesdåpen. Det vannet er bilder på det som skulle komme. Dåpsvannet er en reell deltakelse i Kristi død og oppstandelse. Det er han som er den livgivende kilden til gjenfødelsens bad.

## «Alle mine kilder er i deg!»

I Salme 87 står det: «Alle mine kilder er i deg!» Ordene er rettet til Jerusalem, til Sion, Guds hellige by. Denne byen samler i seg alt gudsfolkets håp, tro og lengsel. For det jødiske folk handler Jerusalem om byen der tempelet stod, og tempelet er stedet for Guds nærvær. For Kirken handler Jerusalem om det som kommer, det nye Jerusalem. Men fremfor alt handler det om byen der Jesus ble korsfestet, døde og stod opp.

Jerusalem har en sentral plass i tidebønnene. I Salmenes bok møter vi stadig Sion. Som kristne leser vi «Sion», men vi hører «Kirken». Det er fordi Kristus rev tempelet ned og bygde det opp igjen på tre dager. Det var hans legemes hellige tempel det handlet om (Joh 2,21). Kristus er vår helligdom. Oppfyllelsen av frelsen i Kristus Jesus gjør igjen enhver kristen til Herrens tempel, og Guds folk er Kirken.

Når Salme 87 sier at «alle mine kilder er i deg», hører vi hvordan Kristus har betrodd Kirken alle sine gaver. Dette gjelder også dåpens gave. Profeten Jesaja spådde: «Med glede skal dere øse vann av frelsens kilder» (12,3).

Hebreerbrevets forfatter så veldig klart hva Sion representerte. Han vitner om en voldsom visjon når han forkynner (Heb 12,24-26):

> Dere er kommet til fjellet Sion, til den levende Guds by, det himmelske Jerusalem, til ti tusener av engler, til en høytidsfeiring, til forsamlingen av de førstefødte som er oppskrevet i himmelen. Dere er kommet til en dommer som er alles Gud, til åndene av de rettferdige som har nådd fullendelsen, til Jesus, mellommannen for en ny pakt, og til det rensende blodet som taler sterkere enn Abels blod.

Dåpen setter oss inn i denne sammenhengen og kaller oss til å leve i den – Kirkens troende, bekjennende, bedende og sakramentale fellesskap. Kardinal Anders Arborelius kan få siste ordet gjennom påminnelsen vi så ovenfor: Kristenlivet handler om å fordype den personlige troen i det konkrete kirkelige fellesskapet.

**Dag Øivind Vincent Østereng** er cand.theol. Han har tidligere arbeidet som sokneprest i Den norske kirke og som akademilektor ved Norsk Lærerakademi. Han ble tatt opp i Den katolske kirkes fulle fellesskap i 2016.

Hvor vakker vil den dagen være når alle døpte forstår
at deres arbeid, deres jobb, er et prestelig arbeid.
Slik jeg feirer messe på dette alteret,
feirer hver snekker messe ved sin arbeidsbenk,
og hver metallarbeider, hver yrkesutøver, hver lege med sin skalpell,
markedskvinnene ved sine boder, utfører et prestelig embete!
Hvor mange drosjesjåfører hører nettopp nå, det vet jeg,
på dette budskapet i drosjene sine:
Du er en prest ved rattet, min venn,
hvis du arbeider med oppriktighet, vier din drosje til Gud
og bærer med deg budskapet om kjærlighet og fred
til passasjerene som sitter på med deg.

Oscar Romero | 20. november 1977



Ambrosius døper Augustin.
Freske i Basilica di Sant Agostino av Giovanni Battista Speranza, 18. årh.
© Jozef Sedmak | Dreamstime.com

Ambrosius av Milano | Ståle Johannes Kristiansen (red.)

# Jesu glede over den døptes skjønnhet

## Utdrag fra *Om mysteriene*

På slutten av 300-tallet vokser det frem en helt ny kommentarsjanger over Kirkens liturgi. De såkalte «mystagogiske katekesene» gir de nydøpte opplæring i sakramentenes mystiske dimensjon og innsikt i den virkelighet de har trått inn i gjennom dåpens bad. Vi har bevart slike mystagogiske tekster både fra Ambrosius av Milano, Kyrill av Jerusalem, Johannes Krysostomus og Theodor av Mopsuestia. Her presenteres et kort utdrag fra St. Ambrosius skrift *Om Mysteriene* (*De Mysteriis*), som består av en samling prekener holdt i Milano omkring år 390.

I dette korte utdraget får vi tydelig inntrykk av Ambrosius skrifttolkning. Han er særlig opptatt av å lede leserne bak den del av virkeligheten som erkjennes gjennom sansene. «Det er viktigere å få øye på alt det som ikke kan ses, for det ene er timelig og det andre er evig.»[1] Gjennom dåpen får vi på ny del i denne evige virkeligheten. Alt blir nytt – også måten Gud og mennesket ser på hverandre: Mennesket oppdager Guds barmhjertighet, og Gud gjenoppdager menneskets skjønnhet. Det siste perspektivet formidler Ambrosius gjennom en samlesning av Høysangen og Kristus-hendelsen. Når brudgommen, som har ofret seg selv, ser på bruden, er hun «helt skjønn» i hans øyne.[2]

(34) Deretter mottok du de hvite klærne som et tegn på at du har lagt av deg syndenes dekke og kledd deg i uskyldens rene klær. Om dem sa profeten: «Rens meg med isop, så jeg blir ren! Tvett meg, så jeg blir hvitere enn snø!» (Sal 51,9). For den som er døpt, er åpenbart ren både ifølge loven og ifølge evangeliet. Ifølge loven, siden Moses strøk lammets blod (på dørstolpene) med en isopstilk; ifølge evangeliet, siden Kristi klær ble hvite som snø da han i evangeliet viste sin herlighet ved oppstandelsen. «Hvitere enn snø» blir den som har fått sin skyld tilgitt. Derfor sier Herren gjennom Jesaia: «Om deres synder er som purpur, skal de bli hvite som snø» (Jes 1,18).

(35) Kirken, som har fått disse klærne gjennom gjenfødelsens bad, sier i Høysangen: «Sort er jeg, men yndig, dere Jerusalems døtre» (Høys 1,5). Sort er hun på grunn av den menneskelige naturs skrøpelighet, yndig er hun på grunn av nåden; sort fordi hun består av syndere, men yndig på grunn av troens sakrament. Da Jerusalems døtre så disse klærne, sier de forundret: «Hvem er hun som kommer opp med hvite klær?» (Høys 8,5).[3] Hun var sort, hvordan er hun nå plutselig blitt hvit? (...)

(37) Men Kristus så sin Kirke – kledd i hvitt – det var for henne at han, som det står skrevet hos profeten Sakarias, tok på seg «skitne klær» (Sak 3,3). Eller så han kanskje den gjenfødtes sjel som vasket og ren og sier: «Hvor fager er du, min kjæreste! Hvor fager er du!» (...)

(38) Videre står det: «Dine tenner er som en hjord av nyklipte sauer som stiger opp av badet. Alle har de tvillinger, og ingen av dem er uten lam. Dine lepper er som skarlagenssnor» (Høys 4,2–3a). Denne lovprisningen er ikke ringe! Først den vakre sammenligningen med de nyklipte. Vi vet jo at geitene beiter på fjellene uten fare, og at de trygge inntar føde på bratte klipper. Når de så klippes, blir de fratatt det som er overflødig. Kirken sammenlignes med en flokk av slike, fordi den i sin midte har mange dyder blant dem som i badet har lagt fra seg overflødige synder, de som bærer fram for Kristus troen på mysteriet og på den nåde som fører til et rett liv og som taler om Kristi kors.

(39) Det er i disse at Kirken er skjønn. Også Ordet, som selv er Gud, sier til henne: «Alt er fagert på deg, min kjæreste, det finnes intet lyte på deg» (Høys 4,7), fordi skylden er sunket i vannet. «Du kommer fra Libanon, min brud, du kommer fra Libanon. Du skal gå over, du skal gå over fra troens begynnelse» (Høys 4,8) [Ambrosius følger her Vulgatas oversettelse]. Slik er det, fordi hun ved å forsake verden, har lagt dette liv bak seg og gått over til Kristus. Nok en gang sier Gud, Ordet, til henne: Hvor fager og herlig du er, du kjærlighet i all din fryd. Med din ranke vekst ligner du en palme, og dine bryster er som druer» (Høys 7,6–7). (...)

Måtte også dine gjerninger lyse og vise fram bildet av Gud, i hvis bilde du er skapt.

(41) Derfor blir også Herren Jesus tiltrukket av en slik hengiven kjærlighet, av dydenes og nådens skjønnhet, siden ingen synd lenger skitner til blant dem som er blitt renset. Og hans sier til Kirken: «Sett meg som et segl på ditt hjerte, som et segl på din arm» (Høys 8,6a). Det betyr: «Du er fager, min kjæreste, du er helt skjønn, det er ingenting som mangler ved deg». «Sett meg som et segl på ditt hjerte», og din tro skal skinne av sakramentenes fylde. Måtte også dine gjerninger lyse og vise fram bildet av Gud, i hvis bilde du er skapt. La ingen forfølgelse skade din kjærlighet, den kjærlighet som ingen store vannmasser kan slukke eller elver kan overskylle (Høys 8,7). (...)

(55) Det er altså ved disse sakramentene Kristus nærer sin kirke.[4] Ved dem styrkes sjelens vesen, og når han ser hennes stadige vekst i nåden, sier han med rette: «Hvor liflig din kjærlighet er, min søster, min brud! Hvor mye

bedre er ikke din kjærlighet enn vin. Og duften av dine salver er bedre enn alle velluktende urter. Av honning drypper dine lepper, min brud! Honning og melk er under din tunge, og duften av dine klær er som duften av Libanon. En lukket hage er min søster, min brud – et avstengt oppkomme, en forseglet kilde» (Høys 4,10–12).

På denne måten tilkjennegir han at du skal holde mysteriet som et segl, så det ikke tar skade av at du lever et dårlig liv eller besudler din kyskhet. Det må ikke avsløres for dem det ikke angår, eller spres blant de vantro ved snakkesalig løsmunnethet. Du bør derfor passe godt på din tro, slik at livets og taushetens integritet kan bli bevart uten skade.

(56) Ved å bevare de dype og himmelske mysterier, driver derfor Kirken tilbake de verste stormkastene og ønsker den duggfriske nådens skjønnhet velkommen. Og fordi hun vet at hennes hage ikke kan unngå å behage Kristus, kaller hun på sin brudgom og sier: «Våkne opp, nordavind! Kom, sønnavind! Blås gjennom min hage, så dens duft kan strømme ut! Å, om min elskede vil komme til sin hage og ete dens kostbare frukt» (Høys 4,16). For den har gode og fruktbare trær som har vætet sine røtter i vannet fra den hellige kilde og som har sprunget ut i gode frukter fra en ny, fruktbærende spire, slik at de ikke lenger hugges ned med den øksen som profeten taler om, men gjøres fruktbar ved evangeliets rikdom.

**Den hellige Ambrosius** (ca. 340–397) var biskop av Milano. Han regnes som en av de fire store blant vestkirkens fedre. Ambrosius' minnedag er 7. desember.

## Noter

1 Ambrosius: *Om Mysteriene* (Oslo: Luther forlag, 1998), punkt 8.
2 Se Enrico Mazza: *Mystagogy* (New York: Pueblo Publishing, 1989) s. x-xi og 14ff om 300-tallets mystagogiske kommentarer over liturgien. Se også Asle Dingstads innledning til den norske oversettelsen utdraget er hentet fra: *Om Mysteriene* (Oslo: Luther forlag, 1998), særlig s. 20–25.
3 Etter *Septuaginta* og *Vulgata*
4 I disse avsnittene taler Ambrosius om eukaristien.

*Utdraget er hentet fra*
Om Mysteriene – en dåpskatekese av Ambrosius, biskop av Milano
*(Oslo: Luther forlag 1998).*
*Innledning, oversettelse og kommentar ved Asle Dingstad.*




Av Philippe de Champagne (1602–1674):
Den hellige Augustin med det brennende hjertet. Los Angeles County Museum of Art | Public Domain | wikimedia.org

Ellert Dahl

# Kjærlighetstanken hos Augustin

*Quid erat quod me delectebat, nisi amare et amari*, skriver Augustin i innledningen til Annen bok av *Bekjennelsene*: «Hva gledet meg, om ikke det å elske og bli elsket.» Augustin ser tilbake på sin hedenske ungdom, da han ennå var sansenes slave og ga sin kjærlighet til de skapte ting. Men ordet gjelder minst like fullt for den modne Augustin, han som forkynner kristenkjærlighetens storhet. Han taler om kjærligheten ut fra sitt eget liv. Han doserer ikke. Han tenker det han lever, og hans liv er uadskillelig forbundet med erfaringen av det «å elske og bli elsket». Det er ikke for ingenting at den kristne ikonografi fremstiller ham med det glødende hjerte som attributt.

Når en behandler kjærlighetsbegrepet hos Augustin, er det klokt å gjøre hans utgangspunkt til ens eget. Lik andre av oldtidens filosofer er Augustin en søker av «lykken», *eudaimonía*, «det fullkomne liv». «Alle vil være lykkelige», skriver Augustin i et ungdomsverk, «det er en kjensgjerning». «Blant mennesker er det ingen som ikke sier seg enig i denne påstand nesten før den formuleres.» Men hvor søke lykken? Hvor finne det gode som kan tilfredsstille oss og gjøre oss lykkelige? Noen vil strebe efter materielle goder; andre vil berike seg med åndelige verdier. Selv skriver Augustin like efter sin omvendelse at lykken er «en Guds gave» og at «den som eier Gud, er lykkelig».

Menneskene søker altså lykken i forskjellige ting, men selve søken efter lykken er felles for alle. Vi kan ikke annet enn ville det gode for oss selv, det vi mener vil skjenke oss lykken. Av naturen må vi søke det gode som gjør oss lykkelig; når vi erkjenner en slik ting som et gode for oss, tennes kjærligheten til det, og vi vil eie det med hele vår viljes kraft.

Her er det kjærligheten som er drivkraften.

> Gi meg et eksempel på kjærlighet som går på tomgang [*vacantem amorem*], kjærlighet som ikke foretar seg noe? Skjenselsdåder, ekteskapsbrudd, ugjerninger, mord, alle slags utsvevelser, er det ikke kjærligheten som står bak?

Alt det mennesket gjør, kan føres tilbake til en eller annen form for kjærlighet.

For å vise hvor intimt menneskelivet og kjærligheten er forbundet, benytter Augustin seg av en merkelig sammenligning. Ifølge den tids aksepterte kosmologiske syn føres alle gjenstander, fra den minste til den største, gjennom sin naturlige vekt, til sitt eget spesifiserte sted i universet, sitt *locus*. Slik er det med kjærligheten; den

trekker oss dit vi hører hjemme. «Der vi hviler, der hører vi hjemme [*locus noster*]», skriver Augustin i *Bekjennelser.*

> Et legeme higer mot sitt sted. (...) Ilden trekker oppover, stenen nedover. Drevet av sin vekt søker de sine respektive steder. (...) Min vekt, er min kjærlighet [*pondus meum amor meus*]; ved den føres jeg hvor det skal være.

Vår kjærlighet er noe som bor i oss; et menneske *er* sin kjærlighet.

> Ikke elske? Aldri i livet! Dovne, døde, avskyelige, elendige skal dere være om dere intet elsker. Elsk, men pass på hva dere elsker!

Siden kjærligheten [*amor*] utgjør en iboende del av menneskets vesen, må den aksepteres som ledd i Guds skaperverk.

Kjærligheten er kilde til lidenskapene.

> Kjærligheten som higer efter det den elsker, kalles begjær; når den eier og fryder seg over det, er det glede; når den flykter fra det som står det imot, er den frykt; og inntreffer dette, blir den til sorg.

Hverken kjærligheten eller de lidenskaper som den er kilde til, er i seg selv moralsk gode eller moralsk onde. De er naturlige. En form for *apatheia*, lidenskapsløshet, innebærer en umenneskeliggjørelse. Denne iboende kjærligheten lar seg ikke inndele i forkastelige eller i prisverdige avarter; en skal ikke for eksempel sette opp *amor* som kontrast til *dilectio*, *caritas*, de gode og høytstående former for kjærlighet. På samme vis skal en ikke påstå at noen lidenskaper er gode og andre er onde; *alle* lidenskaper kan tjene til godt eller til ondt. Atter kan det ikke sies at de ting vi elsker, er moralsk gode eller onde i seg selv. *Det* avhenger av hva vi gjør med dem. Det er vi som «moraliserer» tingene. Kroppens skjønnhet, gullet, kan tjene gode eller onde formål, alt eftersom vi bruker dem.

Det som er avgjørende er vår intensjon, vår vilje. «Er viljen rett, så er kjærligheten [*amor*] god, men viljen forvrengt, er kjærligheten ond», skriver Augustin samme sted.

Augustin taler ofte om kjærligheten og viljen som om de var identiske [«*quid est aliud caritas, quam voluntas?*»; «*... voluntatem nostram, vel amorem seu dilectionem*»]. Det er vel heller riktigere å se kjærligheten som den «vekt» som trekker viljen, eller som «driver» viljen som en form for «energi». Men kjærligheten styrer ikke viljen, det er omvendt. Viljen *vil*. Opplyst av erkjennelsen, velger den og vil det gode, som elskes. Det avgjørende blir hvilket valg som treffes. Er det jeg vil og elsker et virkelig gode eller ikke? Om det er et virkelig gode, blir min kjærlighet tilsvarende god. Men er det ikke et virkelig gode, blir min kjærlighet ond.

## Ordo amoris

Det avgjørende spørsmål blir: Hvor er det sanne gode, så jeg kan ville det og elske det og bli lykkelig ved det? Finner jeg dette gode, og vil jeg det, og vil jeg alle andre ting i forhold til det, da vil også min kjærlighet bli god.

Augustin tar for seg én for én de goder som vanligvis betraktes som sådanne av menneskene. For hver enkelts vedkommende beskriver han både deres forlokkelser og deres utilstrekkelighet. Når det gjelder de synlige og sanselige goder: rikdommer, æresbevisninger og sanselig nydelse, er det ikke vanskelig å bevise at disse ikke kan skjenke sjelen noen varig lykke, og at de ender med å slavebinde mennesket. Men også åndelige goder, som vitenskapen, kan medføre fristelser om vi dyrker dem for deres egen skyld uten relasjon til et høyere gode. Selv dyden, selv visdommen, er ikke mål i seg selv, men midler til å erkjenne og eie det absolutte Gode, *Summum Bonum*.

Hvordan må dette gode være for å gi oss den sanne og varige lykke? Augustin har antydet sitt svar i flere skrifter, og de er gjennomgående samstemmige. Siden frykt ødelegger lykke, må vi være trygge på at vi ikke skal miste det vi verdsetter, samtidig som vi skal være sikre på at det vi elsker, vil kunne tilfredsstille både hjerte og sinn. Så langt kan vi slutte oss til bare ut fra fornuften. Men Åpenbaringen kommer oss her til unnsetning. Den forordner at vi skal elske Gud som vårt gode av hele vårt hjerte. Gud er alle goders sum for oss; Gud er for oss det høyeste Gode [«*bonum summa, Deus nobis est. Deus est nobis summum bonum*»). Han alene tilfredsstiller vårt hjerte med en salighet intet kan skille oss fra. Den lykke vår åndelige natur rettelig begjærer, skriver Augustin i *De Civitate Dei*, består i foreningen av to ting: «i den uforstyrrede glede over det uforanderlige gode, som er av Gud; og i det å kunne bo der evig, uten noen form for tvil eller brist».

Om Gud er det absolutt gode, det eneste som kan gjøre meg helt ut lykkelig, hvordan bør jeg betrakte de skapte ting? «Bare Gud skal elskes; hele denne verden, det vil si, alle sansbare ting, skal foraktes, og alene brukes til livets opphold», skriver den unge Augustin. Senere nyanserer han denne strenge dom betydelig. Han gjør det ut fra erkjennelsen av at også den skapte verden, til og med den sansbare verden, er i seg selv god fordi den er Guds skaperverk; jeg må bare bruke den riktig. «... enhver Guds skapning er god, og det er ikke synd i den om ikke jeg misbruker den», skriver han. Fordi den er god, fortjener den å elskes. Det var også Guds mening da han skapte tingene gode. «Hvorfor skulle Gud opprette noe han skulle forby meg å elske?» spør Augustin. Her må vi, imidlertid, vite å vurdere godene.

> Det Gud har skapt for deg, det er godt. Men noen goder er store goder, andre er små. Noen goder er jordiske, andre åndelige. Men samtidig er de gode, fordi den gode Gud skapte dem gode. Derfor sier Skriften «*Ordine me in caritatem*», «skap kjærlighetens orden i meg» (Høys 2,4).

Med andre ord: Det finnes goder og goder. Noen er større, andre er mindre, men over alle står det Gode som er alt godts kilde. Vi skal ordne vår kjærlighet efter det godes verdiskala; en begrenset og relativ kjærlighet til de begrensede og relative goder, en absolutt kjærlighet til det absolutte Gode.

> Det menneskes liv er rett og hellig som vurderer tingene riktig. Han har en tilpasset [ordnet] kjærlighet; han elsker ikke det som ikke skal elskes, eller avholder seg fra å elske det som bør elskes, eller elsker høyere det som skal elskes mindre, eller elsker like meget det som skulle elskes mere eller mindre, eller elsker mere eller mindre det som skulle elskes like meget.

«Elsk, men pass på hva dere elsker!»

En diskusjon presiserer problemstillingen; det er skillet mellom *uti* og *frui*, mellom det å bruke noe som redskap for å oppnå noe annet, og det å glede seg over noe, nyte det, som et mål i seg selv.

> Å glede seg [*frui*] er å favne om noe i kjærlighet for dens egen skyld. Men å bruke [*uti*] er å henvise det som brukes til det du elsker for å oppnå det, om det er verdt å elskes.

I samsvar med denne distinksjon er den eneste som fortjener helt ut å elskes og gledes over, *frui*, Gud selv, fordi han er den eneste som er virkelig god. Vi gleder oss over ham for hans egen skyld. Alle andre ting er relative. De henviser til Ham. De kan brukes for å oppnå Ham. Ingen

av disse ting kan vi virkelig glede oss over for deres egen skyld. Vi skal ikke kunne hvile i dem. Men – og det er viktig – vi skal kunne glede oss over dem for *Hans skyld*.

Dette skjønner vi bedre om vi betenker at tingene i seg selv innebærer en referanse til Ham som har skapt dem. Nettopp ved det de er, forkynner de sin avhengighet i forhold til Han som er ut fra seg selv. De er virkelig gode, og som sådanne fortjener de å elskes, men nettopp i erkjennelsen av deres godhet og i gleden over den blir vi oss bevisste deres begrensning og deres deriverte status i forhold til det Gode, kilde til det gode i alle ting. Alt skjønt, alt godt i verden, bærer Guds underskrift, og det er Augustins fortjeneste at han efter tilsynelatende å ha negert tingenes verdi i forhold til Gud, nettopp understreker deres verdi ut fra forholdet til Gud. Ingen har evnet å beskrive denne forgjengelige verdens godhet og skjønnhet som Augustin; det er nok å tenke på enkelte kapitler i hans *Bekjennelser*. Men denne godhet og skjønnhet er nettopp god og skjønn fordi den er forgjengelig. Vi vet at vi ikke kan finne et hvilested i dem. Blomsten er nettopp skjønn fordi vi vet at den vil visne i morgen; det gir en egen intensitet og patos til dens prakt. Menneskets skjønnhet betar nettopp fordi vi vet at vi må gripe den her og nå. Men samtidig, fordi denne skjønnhet er begrenset og forgjengelig, henvises vi midt i selve den intense skjønnhets- og godhetsopplevelse, til den som er denne skjønnhets opphav, den evige og uforanderlige Skjønnhet, det Gode selv.

> Hvorfor elsker du disse ting om ikke fordi de er skjønne? Men kan de være like skjønne som han som skapte dem? Du beundrer dem fordi du ikke øyner Ham. Men gjennom de ting som du beundrer, skal du elske Ham som du ikke ser. Spør skapningen! Er den til ut fra seg selv, så forbli i den. Men er den fra Ham, så vil den bli den elskede til skade, alene ved det at den foretrekkes for Skaperen.

Hva hender om jeg elsker de skapte ting *uten* relasjon til Skaperen? Om jeg elsker dem og gleder meg over dem for deres egen skyld i stedet for i Ham og for Hans skyld? Da vendes min kjærlighet fra god til ond. Jeg trekkes nedover mot jorden i stedet for oppover mot himmelen. Min kjærlighets «vekt» bærer meg mot det lavere, mens den burde gi meg vinger så jeg kunne lette mot det høye. Augustin taler om «begjærets vekt» (*pondus cupiditatis*) i motsetning til «kjærlighetens vekt» (*pondus caritatis*), og han oppfordrer den kristne til å skifte sin «gravitet» fra første til siste («*Amor Dei, amor proximi, caritas dicitur; amor mundi, amor hujus saeculi, cupiditas dicitur. Cupiditas refenetur, caritas excitetur*»). «Ikke at ikke skapningen skulle elskes [*amanda*]», skriver Augustin ...:

> Selv dyden, selv visdommen, er ikke mål i seg selv, men midler til å erkjenne og eie det absolutte Gode, *Summum Bonum*.

> ... men om kjærligheten [*amor*] refererer til Skaperen, blir den ikke begjær [*cupiditas*], men kjærlighet [*caritas*]. For begjær er det når skapningen elskes for dens egen skyld. Da befordrer den ikke «brukeren» [*utentem*], men forderver «nyteren» [*fruentem*]. Når derfor skapningen er enten på høyde med oss eller under oss, skal den i siste tilfelle «brukes» i relasjon til Gud, i første tilfelle skal den «nytes» i Gud.

Det innebærer en anakronisme å ville projisere en klar tvedelthet mellom *eros* og *agape* over på Augustins kjærlighetsproblematikk. *Caritas*, den gode form for kjærlighet, er for ham samtidig en gave fra og berikelse for subjektet. Det avgjørende skille for Augustin går heller mellom den jordbundne kjærlighet som hviler i skapningen, og den himmelvendte kjærlighet som direkte eller

indirekte innebærer en relasjon til Gud. Det er forskjellen mellom *caritas* og *cupiditas*.

> Med *caritas* mener jeg sinnets tendens til å glede seg over Gud for hans egen skyld og over en selv og ens neste for Guds skyld. Med *cupiditas* mener jeg sinnets tendens til å glede seg over seg selv og sin neste, uten relasjon til Gud.

Det er disse to former for kjærlighet som danner opphavet til de to stater: den himmelske stat og den jordiske stat, som beskrevet i *De Civitate Dei*.

I det følgende skal oppmerksomheten først og fremst konsentreres om *caritas*-begrepet, idet det antydes hvordan denne kjærlighet samtidig er utadvendt og oppofrende, og berikende for subjektet selv.

## Caritas
## Egenkjærlighet og gudskjærlighet

Der finnes flere arter egenkjærlighet. *Den grunnleggende* tilsvarer selvoppholdelsesdriften. Den er moralsk hverken god eller dårlig; den er naturlig og i samsvar med Guds orden. I denne forstand av ordet 'kjærlighet' gir Gud intet påbud om å elske seg selv. Det er livets lov.

Det onde – og misforståtte – form for egenkjærlighet forkaster avhengighetsforholdet til Gud. Den gjør seg til Herre i hans sted. Den underlegger seg alt, possessivt, til egen vinning, uten noe avhengighetsforhold til Skaperen. Derved kommer mennesket, frigjort fra sitt tjenende forhold til Gud, til å gå opp i tingene; han blir deres slave. Han «går ut av seg selv» og mister sin identitet.

> Den som forkaster Gud og elsker seg selv, idet han forkaster Gud *ved* å elske seg selv, forblir heller ikke i seg selv, men går ut også av seg selv. Han går ut, utelukket fra sitt eget bryst, ved å forakte de indre ting og vet å elske de ytre.

Den tredje form for egenkjærlighet er god. Den tilsvarer *caritas* og innebærer en relasjon til Gud:

> Det finnes ingen annen måte å virkelig elske seg på enn ved å elske Gud. For den som elsker seg på et annet vis, kan heller sies å hate seg selv. For da blir han ond, han frarøves rettferdighetens lys når han vender seg bort fra et mektigere og mer fremragende gode og til seg selv, og i alle tilfeller mot det som er lavere og fattigere.

Det er i Gud mennesket finner sin oppfyllelse. Han er menneskets *Summum Bonum*.

Imidlertid, før en slik uttalelse tolkes som uttrykk for en ren *eros*-tanke, der Gud, om enn på opphøyet vis, innfanges til å tjene *min* lykke, er det verdt å presisere *hvordan* Gud blir mitt gode. Augustin kan uttale seg i to tilsynelatende motstridende retninger. På to forskjellige steder innenfor samme verk sier han: «Dess mindre vi elsker vårt eget, dess mer knyttes vi til Gud», og «Dess mer vi elsker Gud, dess mer elsker vi oss selv». Motsetningen opphører fra det øyeblikk vi tolker setningene som ledd i samme utvikling: Først skal vi elske Gud av hele vårt hjerte så vi ikke holder noe tilbake for oss selv, og deretter skal vi gjenfinne oss selv i ham. Vi skal være villige til å oppgi vår umiddelbare egenkjærlighet for å gå opp i Gud, men til gjengjeld skal vi gjenvinne vårt liv i ham, slik den sanne egenkjærlighet ville tilsi. Vi skal elske oss selv i ham. Det er i menneskets høyeste interesse «når Gud elskes høyere enn sjelen, og når det vil heller være hans enn sin egen».

Denne gudskjærlighet innebærer altså en full overgivelse av oss selv. Overfor Gud, som det Gode, forsvinner all tanke på egennytte, og vi elsker ham for hans egen skyld. Vi gir ikke bare noe, vi gir alt til ham. «Hør hva kjærligheten [*caritas*] sier deg gjennom Visdommens munn», forkynner Augustin i sin 34. preken.

> Gi meg, min sønn, ditt hjerte … La det være mitt og du skal ikke miste det. Bare se om han lar deg beholde noe for deg selv, så du kunne elske deg selv, han som sier til deg: «Du skal elske Herren din Gud av alt ditt hjerte og av all din sjel og av all din hu.» Hva blir det så igjen av ditt hjerte til å elske deg selv med? Hva blir det igjen av din sjel eller av din hu? *Ex toto*, «av alt», sier han. Alt krever han av deg, som skapte deg.

Til gjengjeld blir Gud *vårt* gode, *vår* «lykke». Det Gode blir *vårt* gode.

> Vi elsker gjennom kjærligheten [*caritas*], og hva er det vi elsker? Det uutsigelige gode, det Gode som gjør godt, den gode skaper av alle gode ting. Måtte Han glede deg, som gir deg dine gleder!

Riktignok vil vår kjærlighet til Gud i dette liv være mer preget av lengsel, *desiderium*, enn av oppfyllelse og glede, *fruitio*, for den fulle glede venter oss først hinsides. Men det er den samme kjærlighet som vi opplever nå og herefter, og som forener oss allerede nå med Ham som er vårt gode.

## Nestekjærlighet og gudskjærlighet

Det samme mønsteret finner vi igjen i forholdet til nesten. Først konstateres den form for nestekjærlighet som binder meg til mine nærmeste, til familie og venner. Det er en naturlig kjærlighet, som kan bli et første trinn i oppstigningen mot en sann karitativ kjærlighet, eller som tvertom har det i seg å vende seg til en form for egoisme.

Derefter nevnes den type nestekjærlighet som genuint går ut til den annen part, men som betrakter denne som en selvstendig enhet uten relasjon til Gud. Skjevheten i denne nestekjærlighet kan uttrykkes gjennom det at nesten vurderes som et gode i seg selv, og ikke som et gode som deriverer sin godhet fra det Gode. Men derved mister vedkommende også sin iboende godhet. Det er en kjærlighet til «avskårne blomster» som er kalt til å visne i morgen.

Den ekte nestekjærlighet, som fortjener navnet *caritas*, er en åpen og dynamisk kjærlighet. Det er en kjærlighet som omfatter nesten, ut fra hans eksistens og godhets rot, som er Gud, og som gjennom det å elske ham i Gud, gjør ham bedre og mer elskelig. Min nestekjærlighet blir, med andre ord, alltid kreativ; først for den annen part, derefter for meg selv.

Augustin tar utgangspunkt i Bibelens ord: «Elsk din neste som deg selv.» «Elske din neste som en annen deg selv», kunne Augustin tilføye. Du elsker deg selv; så elsk også ham like meget. La det være likhet mellom dere. Du skal ville ham like meget godt som du vil deg selv. Kjærligheten er en *filía*, en *benevolentia*. Men hva er så det høyeste gode som jeg i min egenkjærlighet kan ville meg selv? Det er naturligvis Gud. Derfor vil jeg også, fordi jeg elsker min neste som meg selv, ville Gud for ham. Den sanne nestekjærlighet uttrykkes i ønsket, som Augustin sier det, «om at han også må elske Gud med en fullkommen kjærlighet. Du elsker ham ikke som deg selv, om du ikke gjør alt du kan for å bringe ham til det gode som er ditt eget».

Praktisk innebærer denne nestekjærlighet at vi prøver å elske frem det skjulte gudsbilde som bor i den annen. Jeg elsker Gud i min neste; og det betyr ikke at jeg ikke elsker min neste, for hans egen identitet er nettopp å ligne Gud. Jeg elsker min neste både for det han alt *er* i Gud, eller for Guds skyld for så vidt som Gud alt er til i ham, – og jeg elsker ham dessuten for det han kan *bli* i Gud, eller for Guds skyld for så vidt som Gud efterhvert kommer til å gjøre ham helt ut god, elskelig, og helt ut seg selv.

Nestekjærligheten er bestandig en kjærlighet til den annen i Gud; men siden jeg alt elsker meg selv i sann

egenkjærlighet i Gud, forenes begge i vår kjærlighet til Gud. Gud er nettopp det Gode som per definisjon ikke kan være et privat gode, men må være et *felles* gode. Når min neste og jeg elsker hverandre i Gud, som er vårt felles gode, berikes vi begge. Vi vokser sammen i Ham, vi blir hverandres hjelpere i det Gode, og vi blir selv, gjensidig, gjennom vår kjærlighet, opphav til et større gode, og derfor tenner vi en større kjærlighet.

## Guds kjærlighet

Med Guds kjærlighet menes ikke her vår kjærlighet til Gud [*amor Dei*], men hans kjærlighet til oss. Det er Guds kjærlighet som setter vår kjærlighet i perspektiv.

Guds kjærlighet er det eneste eksempel på den «rene» eller «frie kjærlighet»; den er bare gave til andre, og den beriker ikke Gud til gjengjeld. Den er rendyrket *agape*. Når Gud skaper, gjør han det ikke av noen indre nødvendighet. Det dreier seg ikke om en form for evig emanasjon i plotinsk forstand. Han skaper fordi han *vil* skape. Han trenger ikke skapningen. Han kan intet oppnå gjennom den. Han er seg selv nok, og han skaper alene ut fra sin godhet.

> Når det sies [1 Mos] at «Gud så det var godt», gjøres det tilstrekkelig klart at Gud skapte det som ble skapt ikke på grunn av noen nødvendighet, eller ut fra et hvilket som helst nyttebehov, men alene ut fra sin godhet; det vil si fordi han er god.

Augustin liker å betegne Guds skapende kjærlighet som *bonitas*, *gratuita bonitas* – en fri, uforskyldt kjærlighet. Når Skriften sier at «Guds ånd beveget seg over vannene», kommenterer Augustin, da skal vi forstå at der ...

> ... er i Gud en høyeste velvilje [*benignitas*], som er hellig og rettferdig; og en kjærlighet [*amor*] som utgår ikke fra noen mangel, men fra gjørenhet [*beneficentia*] overfor sitt verk. (...) En fattig og utilfredsstillet kjærlighet underkaster seg gjerne tingene den elsker; (...) Når så Guds ånd omtales som bilde på hans velvilje [*benevolentia*] og kjærlighet [*dilectio*], sies den å sveve *over* vannene, så en ikke skal innbille seg at Gud elsket de verk som skulle skapes ut fra savnets tvang, men heller ut fra sin velviljes overflod.

Når Gud senere gjenløser det falne og syndige menneske, skjer det igjen i «ren» kjærlighet. Han *gjenskaper* som han først *skapte* mennesket, ut fra en kjærlighet som eier sin grunn alene i hans egen godhet eller velvilje [*benevolentia*], uten tanke på noe gjengjeld.

> Hør hvordan du ble elsket enda du ikke var elskelig, enda du var snusket og skitten, før den tid at du var verdig å elskes. Du ble elsket først, så kunne du bli verdig til å elskes.

Guds frie kjærlighet er skapende; den gjør oss gode, som ikke var det. Til tross for vår syndighet har ikke Gud holdt opp med å elske oss; det er vi som har opphørt å elske ham og ikke har våget å tro på hans fortsatte kjærlighet. Til tegn på denne kjærlighet er det Gud sender sin Sønn til vår gjenløsning, så vi kan tro på kjærligheten. Mennesket må lære å elske Guds kjærlighet.

Åpenbaringen av Guds vesen som den uegennyttige, virkende kjærlighet, kaller hos mennesket på et gjensvar i kjærlighet. Og det er et ledd i den skapende Guds kjærlighet til menneskene at han også skjenker dem *midlet* til å øve kjærlighet. Kjærligheten, *caritas*, er Den Hellige Ånds gave sendt fra himmelen.

> Gud Hellig Ånd, som utgår fra Gud, tenner i mennesket som har fått den, kjærlighet til Gud, til medmennesket, og er i seg selv kjærligheten.

Det karakteristiske for Guds kjærlighets gave som virker i og gjennom menneskene, er dens evne til å berike ikke bare den som elskes, men også den som elsker. Dess mer vi elsker den annen karitativt, dess rikere blir vi selv. Dess mer vi gir, dess mer vil vi igjen motta. Ved å elske Gud, berikes vi. Ved å elske vår neste, vekker vi en berikende kjærlighet til oss. Slik blir det kjærlighetens lov å mangfoldiggjøres blant menneskene, ut fra kilden som ligger i Gud. Vi forenes i Guds kjærlighet, beveger oss i den. Det foregår en stadig bevegelse og utveksling. Kjærligheten kan aldri stå stille. Den krever selv å vokse, å slå rot i andre, å finne gjenklang. Kjærligheten vever bånd mellom stadig flere, den sprer seg og skaper overalt nytt fellesskap, nytt samfunn. Slik bygges alt i den synlige verden «den himmelske stat», som skal åpenbares i himmelen og hvis lov er kjærligheten.

**P. Ellert Dahl OP** tilhører St. Dominikus kloster i Oslo. I anledning sin nittiårsdag utgav han nylig *Det levende treet: Vår trosarv gjennom tidene* på St. Olav forlag.

## Noter

1 *De or. Eccl.* Iiii, 4.
2 *De Beat. Vit.* 5; 11.
3 *En. in Ps.* XXXI, ii, 5.
4 *Conf.* XIII, 10.
5 *En. in Ps.* XXXI, ii, 5.
6 *De Civ.* XIV, 7.
7 *De Civ.* XIV, 7.
8 *De Trin.* XV. 38; 41.
9 *De Div. Quest. Oct. Tribus*, 33–36.
10 *De Mor. Eccl.* I, 3–21.
11 *De Civ. Dei* XI, 13.
12 *De Mor. Eccl.* 37.
13 *Serm.* XXI, 3.
14 *De Doctr. Christ* 1, 28.
15 *De Doctr. Christ.* 1, 4.
16 *En. in Ps.* LXXIX, 14.
17 *En. in Ps.* CXXI, 1.
18 *Ep.* CLVII 9.
19 *En. in Ps.* CXXI, 1.
20 *De Trin.* IX,
21 *De Doctr. Christ.* III, 16.
22 *Serm.* 330, 3.
23 *Ep.* CLV, 15.
24 *De Trin.* XII, 16 og VIII, 12.
25 *De Div. Quest. Oct.* Tribus XXXVI, 1.
26 34, 7.
27 *Serm.* XXI, 2.
28 *De Mor. Eccl.* XXVI, 49.
29 *De Civitate Dei* XI, 24.
30 *De Gen.* I, v, 11.
31 *Serm.* 142, 5.
32 *De Trin.* XV, 31.

*Denne artikkelen ble opprinnelig publisert i boken*
Den platonske kjærlighetstanke gjennom tidene,
*en essaysamling redigert av Tore Frost og Egil A. Wyller (Oslo: Gyldendal, 1974).*

En kirke som ikke vekker anstøt,
et evangelium som ikke vekker uro,
et Guds ord som ikke trenger under huden på noen,
et Guds ord som ikke berører virkelige synder
i samfunnet det forkynnes i –
hva slags evangelium er det?
Veldig fine, fromme betraktninger som ikke plager noen,
slik er det mange ønsker forkynnelsen skal være.
De predikantene som unngår alle opprivende spørsmål
for ikke å bli trakassert, skape konflikter og vanskeligheter,
er ikke et lys for den verden de lever i.
De har ikke Peters mot, som tiltalte mengden
der Kristi mordere ennå hadde blod på hendene:
«Dere drepte ham!»
Selv om anklagen kunne koste også ham livet, vek han ikke tilbake.
Evangeliet er modig, det er det glade budskap
om ham som kom for å ta bort verdens synder.

Oscar Romero | 16. april 1978



© Juan Moyano | Dreamstime.com

Stian Aarebrot

# Operatio divina

«Onkel Abner sa at den som hadde dratt en okse i halen én gang,
hadde lært seksti eller sytti ganger så mye som den som aldri hadde gjort det,
og den som begynte å bære katten sin hjem etter halen, lærte noe han alltid
kom til å ha bruk for og som han aldri kom til å glemme eller tvile på.»

*Tom Sawyer | Mark Twain*

Lesemetoden *lectio divina* kan hjelpe oss til en dypere forståelse av Bibelen. Opprinnelig hadde denne metoden en dimensjon som er glemt i vår tid: Leseren skulle gå fra kontemplasjon til praksis, for sannheten i Skriften fordrer respons fra leseren.

I Ray Bradburys dystopiske fremtidsroman *Fahrenheit 451* har den totalitære staten gått til det skrittet å forby bøker, og brannvesenet har fått nye instrukser: Finn bøker, konfisker dem og brenn dem opp. Protagonisten Montag er brannmann. Samtidig som han pliktoppfyllende utfører instruks, går han og kjenner på en nagende uro. En dag smugler Montag med seg en bok og begynner å lese i smug. Etter hvert oppsøker han Faber, en pensjonert engelsklærer, som han en gang hadde oppdaget sitte å lese. Faber er en del av en opprørsgruppering. En dag står de to og snakker sammen om bøker, om hva det er som gjør bøker så farlige for makthaverne. Kan bøker faktisk utgjøre en trussel? «Bare hvis den tredje nødvendige tingen blir gitt oss», svarer Faber, før han gjør en kort oppsummering av samtalen:

> Nummer én, som jeg sa: kvalitet i opplysningene. Nummer to: tid til å fordøye dem. Og nummer tre: retten til å handle på basis av det vi lærer av interaksjonen av de andre to.

Fabers betingelser for at bøker skal kunne forandre mennesker og samfunn, treffer innertier når det gjelder Bibelens iboende potensial. Men så var det dette med tid til å fordøye og retten til å handle. Allerede i antikkens Roma mente filosofen Seneca at informasjonsstrømmen var i ferd med å bli så stor at man sto i fare for ikke lenger å kunne la det man leste, synke skikkelig inn. Seneca hadde lagt merke til en besynderlig uvane som bredte om seg: skumlesing. Man ville få mye mer igjen for å kjenne én forfatter svært godt, enn å kunne litt om mange, mente Seneca. Skumlesing hadde den samme faren ved seg som det å stadig reise hit og dit: Man fikk mange bekjente, men ingen venner. «Alle steder betyr ingen steder.» Skumlesingen ble som ufordøyd mat som aldri rakk å gi kroppen næring.

## Ordets ettertanke og etterfølgelse

Bibellesemetoden *lectio divina* er en effektiv motgift mot skumlesing av Bibelen. Det var Origenes som først brukte begrepet *thea anagnosis,* «guddommelig lesning», som en måte å lese Bibelen på, der Gud gjennom sitt ord snakket direkte til den enkelte. Etter hvert fikk lesemetoden «stasjoner». Ifølge Gervin og Regnards *Lectio Divina: langsom, interaktiv bibellesning,* var det Hugo av St. Viktor-klosteret (1096–1141) som var den første som skrev om disse lesestasjonene, i boken *Didascalion*. Første stasjon var *lectio*, selve lesningen. En kort bibeltekst skulle leses flere ganger, slik at den festet seg. En slags pugging, rett og slett. Pugging er undervurdert. Neste stasjon var *meditatio*, den sanselige innlevelsen i teksten: se, høre, lukte, kjenne. Det er her teksten på sett og vis begynner å lese deg. Det oppstår en dialog. Og da er vi raskt over i bønnen, *oratio*, som er tredje stasjon. Siste stasjon var *kontemplatio*, det å falle helt til ro og la stillheten dytte frø i sjeledypets jord.

*Lectio divina* er skreddersydd for å fordøye opplysninger, for å bruke både Bradbury og Senecas lesemetafor. Det er litterær drøvtygging på sitt beste. Men hva med Fabers nummer tre: å *handle* på basis av det vi har lest? Det er alltid en overhengende fare for at kristne bruker bibellesning, bønn, forkynnelse og så videre bare til innvortes bruk: «Talen ble så god for meg»; «Det bibelordet talte så sterkt til meg». Men hvor tar vi det derfra? Sjeldent spør vi oss selv og hverandre når vi har hørt eller lest et gudsord eller en preken: «Så hva skjer nå?» Ja, det er en overhengende fare for at du skaper klein stemning på kirketrappa om du skulle finne på å spørre om noe slikt. Det er trist, for jeg drister meg til å hevde at «hva skjer nå?» kanskje er det viktigste spørsmålet vi kan stille oss som kristne. Hvordan tar vi det vi leser og hører om Jesus og Guds rike, ut i hverdagen så konkret som mulig? Hvordan ville jesusfortellingene sett ut i dag? Og hvordan kan vi leve dem ut?

Hvordan tar vi det vi leser og hører om Jesus og Guds rike, ut i hverdagen så konkret som mulig?

## Jesusmeditasjon og handling

La meg ta et par avstikkere for å understreke poenget. Den skandinaviske retreatbevegelsens far, Edin Løvås, skapte og gjorde kjent jesusmeditasjonen, en metode som ligner svært på *lectio divina*. Jeg tror det handlet om strategisk klokskap at Løvås rett og slett oversatte den katolske metodikk til et mer protestantisk spiselig språk, i en tid da økumenikken ikke akkurat sto særlig sterkt. Skjønt spiselig – han var nok 20–30 år for tidlig ute med å bruke ordet 'meditasjon' også, for det tok sin tid før jesusmeditasjon ble stuerent. Også i jesusmeditasjonen handler det altså om lesingen, om innlevelsen, om bønnen og kontemplasjonen. I 1998, 40 år etter at han hadde vært med å starte opp Sandom retreatsenter, stilte Edin Løvås noen selvkritiske spørsmål i tidsskriftet *Over alt*. Løvås' visjon hadde hele tiden vært at retreat, misjon og politisk engasjement skulle gå hånd i hånd. Dette måtte Løvås konstatere at på ingen måte hadde gått av seg selv:

> Vi trodde til å begynne med at en grunnleggende Kristus-erfaring og en gjennomgripende begeistring for Jesus ville blomstre opp i direkte ansvar for medmennesker så å si uten videre. Noe har vi sett, men ikke mye.

Løvås stusset også over hvorfor det viste seg så vanskelig å omsette erfaringene fra jesusmeditasjonen til et engasjement for en bedre verden, ikke minst fordi det i samtlige jesustekster de brukte på retreatstedene, gikk «linjer ut til det sosiale og politiske liv».

Så hvorfor er det så vanskelig å omsette erfaringene fra jesusmeditasjonen/*lectio divina* til konkret handling? Det handler naturligvis mye om at vi alle er barn av opplysningstidens og Descartes' *cogito ergo sum*. I boken *Religion som bevegelse: Læring, kunnskap og mediering* skriver professor Geir Afdal om hvordan man i tradisjonen etter Aristoteles har skjelnet mellom tre typer kunnskap: *Episteme* er den intellektuelle kunnskapen, *tekhne* den praktiske og *fronesis* den moralske, det å vite når og hvordan man skal benytte seg av det man vet og kan. Gradvis har *episteme* fått forrangen i den moderne, vitenskapelige verden, skriver Afdal. Dette fikk igjen konsekvenser for hvordan vi tenkte og oppførte oss:

> Først ble teoretisk kunnskap produsert, deretter kunne den implementeres og overføres til praktiske situasjoner og gjøremål. [...] Det normale var at først tenkte vi, deretter handlet vi.

## Operatio divina

I vesten har kristen tro over tid havnet mer og mer over på *episteme* sin banehalvdel. Samtidig har vinden snudd utenfor kirken. De siste 50 årene har søkende mennesker i økende grad lett etter konkrete erfaringer og praksiser. I takt med denne utviklingen har en informasjonsrik og praksisfattig kristendom, som av mange blir oppfattet som først og fremst en måte å tenke på, blitt mindre attraktiv, til fordel for østlige og østlig-inspirerte religioner, som i større grad presenterer seg som en måte å leve på. Det skal sies at kirken er i ferd med å svare på disse utfordringene, og de siste tiårene har mange kristne bevegelser kommet på banen som opererer mer i tråd med den katolske presten Henri Nouwens kjepphest:

> Du tenker deg ikke frem til en ny måte å leve på, du lever deg frem til en ny måte å tenke på.

Det er også en liten, men ikke ubetydelig tusen år gammel detalj som kan være med å kaste lys over hvorfor epistemisk bibelinnsikt ikke automatisk glir over i erfaringsinnhenting gjennom konkret praksis. Hugo av St. Viktor hadde nemlig ikke fire stasjoner, slik vi i kjenner *lectio divina* i dag. Hugo hadde fem. Den fjerde stasjonen, etter bønnen og før kontemplasjonen, var *operatio*, handlingen. Noen tiår etter Hugos nedskrivinger fjernet abbed Guigo *operatio*, visstnok for å forenkle og fordi dette med handling uansett var en selvfølge. Jeg minner om at vi på tidspunktet for denne avgjørelsen er århundrer før opplysningstiden la sin elsk på tankens fortreffelighet. Jeg er redd Abbed Guiogo der og da, og helt uvitende, gjorde kirken en bjørnetjeneste. For Fabers nummer tre, og Hugos nummer fire – det å *handle* – er på ingen måte noen selvfølge lenger.



Vi går inn i en bibelfortelling med *lectio divina* som guide, der vi alltid tar oss god tid til Hugos punkt fire: *operatio*, den konkrete praktiske responsen.

I nettverket «Etter Kristus» har vi testet ut og bearbeidet St. Hugos variant av *lectio divina* til bruk i grupper, som en hjelp til å jobbe oss sammen fra tekst til handling. Vi kaller samlingene *Operatio divina*. Vi går inn i en bibelfortelling med *lectio divina* som guide, der vi alltid tar oss god tid til Hugos punkt fire: *operatio*, den konkrete praktiske responsen: «Hva kan vi gjøre hver for oss i uken som kommer, som en respons på det vi har lest?» For å kunne gi et godt svar, må vi forsøke å forestille oss hvordan fortellingene ville sett ut *i dag*. Når Jesus for eksempel jevnlig oppsøkte øde steder for å be, hvile og være alene, spesielt i etterkant av større sammenkomster, kan det for eksempel i dag tilsvare det å daglig slå av mobilen for en stund. Det handler hele tiden om å stille de forløsende spørsmålene som hjelper fantasien i gang: Hvem er samaritanene der

du bor? Hvem er tollerne og fariseerne i dag? Hva tilsvarer egentlig fotvask?

På Jesu tid vasket man føttene idet man skulle inn i et hus eller telt. En selvfølge på den tiden. Folk brukte sandaler, noe som gjorde føttene skitne. Ved besøk satte verten frem vann, slik at den enkelte kunne vaske føttene selv. I Lukas 7,4, for eksempel, kritiserer Jesus verten for *ikke* å ha satt frem vann. Og blant rike var det gjerne en slave eller en tjener som utførte fotvasken på både vert og gjest. Siden fotvask på vei inn i hus eller telt ikke er vanlig i dag, er det ikke nødvendigvis gitt at oppfordringen om å vaske hverandres føtter skal tolkes bokstavelig. Ikke misforstå, jeg tror på ingen måte at konkret fotvask bare hører fortiden til, kanskje burde vi tatt Jesus langt mer på ordet her og gjort fotvask mer vanlig igjen? Men om vi nå skal forsøke oss på en oversettelse til vår tid og kultur, hva ville fotvasken tilsvart i dag? Det kan være en tjeneste. En møkkajobb. Jesus tar på seg en oppgave det var uhørt at en av hans rang skulle utføre, derav Peters steile reaksjon når Jesus bøyer seg ned foran ham. Men Jesu oppfordring handlet ikke bare om at vi skal vaske andres føtter, bokstavelig og/eller billedlig. Han sa ikke *andres,* men *hverandres* føtter. Og skal vi vaske *hverandres* føtter, innebærer det at vi også må la oss *bli vasket*. Da vi brukte denne teksten på en *Operatio divina*-samling, viste det seg relativt lett å komme opp med praksiser som svarer til det å vaske *andres* føtter. Vi liker å hjelpe til. Å være hjelpsom og spandabel er tross alt honnøradjektiver vi kan smykke oss med. Men på grunn av dette *hverandre* må vi også øve på å ta imot. Da vi kom til spørsmålet om hva noen kan gjøre for *oss*, ble det stille. Det bor en Peter i oss alle: «Aldri i evighet skal du vaske føttene mine!» Så lett å spandere, så vanskelig å bli spandert på. Ja, så vanskelig er det for mange av oss at vi ved første anledning sørger for å spandere tilbake, så maktbalansen blir gjenopprettet.

Det bor en Peter i oss alle: «Aldri i evighet skal du vaske føttene mine!» Så lett å spandere, så vanskelig å bli spandert på.

Her er vi ved et sentralt element når det skal eksperimenteres med praksiser. Vi trenger en liten dose drama, å strekke komfortsonen. Når vi risikerer noe, vokser vi, lærer vi nye ting om oss selv, oppdager vi nye rom og områder vi ikke kjente til. Og når du spiller ut bibelfortellingene, blir de til *dine* fortellinger. Du lærer ting og husker ting du ikke kunne lært og husket på noen annen måte, for å parafrasere Tom Sawyer. Og du får historier å fortelle, og personlige fortellinger er noe kirken ikke kan få nok av.

Så hva slags bli-vasket-praksiser har deltagere på *Operatio divina* funnet frem til? Én spurte faren sin om snekkerhjelp, noe som hadde sittet veldig langt inne å be om. En annen lovet at neste gang han ble forsøkt spandert på, skulle han ikke gjøre noen form for påtatt protest, bare si «tusen takk!». Selv bestemte jeg meg for at jeg én gang i løpet av den kommende uken skulle legge igjen lommeboka på kontoret for så å forsøke å skaffe meg mat uten penger. Jeg gikk til en butikk litt lenger unna jobben enn normalt, og spurte tilfeldige handlende om de kunne hjelpe meg med et rundstykke og en boks makrell i tomat. Jeg kan knapt huske å ha kjent meg lengre utenfor komfortsonen noen gang. Det kjentes så forferdelig ydmykende å ta imot den tjuekroningen, at jeg måtte jobbe for å holde tårekanalene i sjakk. Så gikk jeg ut, og det første som møtte meg utenfor butikken, var en rumensk kvinne som satt og ba om penger.

**Stian Kilde Aarebrot** er prest, forfatter og daglig leder av «Etter Kristus», et nettverk for kristen trospraksis. «Etter Kristus» er en del av organisasjonen Areopagos.

*Teksten er et redigert og bearbeidet utdrag fra boken*
Kunsten å forme livet: Plastisk teologi,
*som utkommer på Luther forlag høsten 2018.*

En religion som består av å feire søndagsmesser,
men fylle ukedagene med urettferdighet,
behager ikke Herren.
En religion med flittig bønn, men hyklersk hjerte,
er ikke kristen.
En kirke som bare søker komfort, velstand og velbehag,
men glemmer å protestere mot urett,
vil ikke være vår guddommelige Frelsers sanne kirke.

Oscar Romero | 4. desember 1977



Foto: © Panitan Kanchanwong / Dreamstime.com

Sheryl Frances Chen

# Trekk opp røttene!

## Om kristenlivets radikalitet

«Fremfor alt må denne lasten trekkes opp med roten i et kloster. Ingen må tillate seg å gi eller ta imot noe uten abbedens befaling, og heller ikke eie noe selv, uansett hva det måtte være: verken bok, skrivetavle, griffel, eller noe som helst, for de har jo ikke engang rett til å bestemme over sin egen kropp eller vilje. De skal be klosterets far om alt de trenger, men ingen har lov til å eie noe som abbeden ikke har gitt eller tillatt dem å ha. 'De hadde alt felles' (Apg 4,32), som det står skrevet. La ingen kalle noe for sitt eget, eller våge å betrakte det som sitt. Hvis noen blir grepet i å gi etter for en slik forkastelig last, skal han advares både en og to ganger, men hvis han ikke forbedrer seg, skal han straffes.»

*Benedikts regel*

Det første som melder seg når jeg tenker på å leve radikalt som kristen, er det ganske voldsomme kapitlet fra *Benedikts regel* som heter «Om munkene bør eie noe selv».

Røtter er knyttet til uvaner, særlig den forestillingen at vi som kristne kan eie noe vi er blitt gitt av Gud. «Hva annet har du enn det du har fått? Og har du fått noe, hvorfor skryter du som om det ikke var en gave?» (1 Kor 4,7). Medlemmene i kirkens spede barndom hadde alt felles, og dette er et forbilde for oss to tusen år senere. Trekk opp ved roten den vrangforestillingen at vi har kontroll. En kristen som forkynner Jesus som Herre over sitt liv, må ikke innbille seg at hun kan gjøre noe som helst uten Guds velvilje og nåde.

Å leve radikalt betyr å leve rotløs – å ikke være bundet til noe her på jorden –, for vi «har vår borgerrett i himmelen» (Fil 3,20). Våre forfedre «bekjente at de var fremmede og hjemløse på jorden (...). Når de taler slik, viser de klart at de lengter etter et fedreland (...), nå er det et bedre land de lengter etter: det himmelske» (Hebr 11,13–16).

Vi er bare pilegrimer på gjennomreise, selv om landskapet i Norge kan være så praktfullt! I år avla vår sr. Agnes sine første klosterløfter, og hun snakket om hvor vanskelig det er å måtte gi opp vietnamesisk kultur. Men med fjorten søstre fra åtte forskjellige land har hver søster vært nødt til å gi opp sin egen kultur for å slutte seg til vår internasjonale kommunitet i Norge. For Agnes var det vanskeligste å venne seg til norsk mat. Hun synes alt smaker det samme: papp! Vi venner oss til å bli verdens statsborgere, himmelens innvånere.

Det er en radikal gave kristne gir Jesus når de begynne å leve for ham. Gud kaller oss, som han gjorde med Abraham, til å ofre det som er mest dyrebart for oss. En abbed fortalte om da han var novise. En dag spurte novisemesteren ham hva han satte mest pris på. Han svarte: «Hjernen min.» Novisemesteren sa: «Straks etter denne samtalen, gå og legg deg foran Jesu nærvær

i tabernakelet og ofre hjernen din til Gud.» Novisen utbrøt: «Hva?! Hørte du hva jeg sa?» Men han adlød novisemesteren. Nå, sier han med et smil, kan vi selv vurdere om Gud tok imot offeret.

## Nådegaver og svakheter

Apostlene eide alt felles. Det er et pent forbilde, men vanskelig å leve i virkeligheten. Kirken består av hver og én av oss. Vi er mennesker, helgener og syndere sammen. Vi besitter både nådegaver og svakheter sammen. Vi gir våre gaver og ikke-gaver til fellesskapet. Noen talenter blir brukt, og noen blir ikke brukt. Det er opp til Gud, som har oversikt. Tror vi på det? Eller prøver vi å styre vår egen lille verden selv?

Den hellige Benedikt anbefaler å trekke opp hele det innbilske systemet som støtter den onde planten. Uavhengighet har ingen plass i Kirken. Jeg er like avhengig av den eldre damen som synger falsk under sakramentstilbedelsen, som den eldre damen som driver Caritas-aksjonen. Jeg er like avhengig av den unge mannen som trekkes mot rusmisbruk, som den unge seminaristen som brenner for å preke i fjerne strøk. Alle er medlemmer i Kristi kropp (1 Kor 12,14–22):

> For kroppen består ikke av én kroppsdel, men av mange. Om foten nå sier: «Fordi jeg ikke er hånd, hører jeg ikke med til kroppen», så er den like fullt en del av den. Om øret sier: «Fordi jeg ikke er øye, hører jeg ikke med til kroppen», så er det like fullt en del av den. Hvis hele kroppen var øye, hvor ble det da av hørselen? Hvis det hele var hørsel, hvor ble det av luktesansen? Men nå har Gud gitt hvert enkelt lem sin plass på kroppen slik han ville det. Hvis det hele var én kroppsdel, hvor ble det da av kroppen? Men nå er det mange kroppsdeler, men bare én kropp. Øyet kan ikke si til hånden: «Jeg har ikke bruk for dere.» Tvert imot! De delene av kroppen som synes å være svakest, nettopp de er nødvendige.

Selv de dystrere delene av Kirkens historie eier vi felles. Vi kan være stolte av Johannes Paul IIs utfordring til kommunismen og flaue over inkvisisjonen og dåp ved tvang, men både dyder og synder hører Kirken til. Den universelle Kirken beveger seg sakte. Den utviklede verden har lett for å være utålmodig med den såkalte tredje verden, men en kropp beveger seg som en enhet. Føttene kan ikke løpe foran uten å splitte Kristi kropp.

## Gift med tretten andre

En ørkenfar spurte til en yngre munk som ivret etter å bli eneboer under strenge forhold: «Hvem sine føtter skal du vaske hvis du bor alene?»

Det er radikalt å prøve å leve evangeliet sammen med det fellesskapet som Gud gir oss. Å leve etter Jesu ord er ikke lett. Mente han virkelig at jeg må tilgi min søster sytti ganger sytti ganger? Må jeg virkelig gi henne en ny start hver eneste dag? Må jeg overlate dommen til Gud? Han ser jo ikke hvor vanskelig hun er! Han bor ikke sammen med henne! Jeg må leve som om jeg var gift med tretten andre damer! Meningen med å prøve å leve som kristen kommunitet er kanskje å vise at vi ikke er i stand til det. Som mennesker består vi ikke prøven. Som kristne må vi tro på Gud og virkelig la være å styre våre egne liv, men overlate alt til Jesus.

I *Laudato si'*[2] påpeker pave Frans at vi også har ansvar for vår planet, vårt felles hjem. Hvis vi er rotløse i verden, kanskje vi også er rotløse i verdensrommet, i hele universet. Vi må trekke opp roten til alt eierskap og til all krig og slåssing om hvem som kan ta hva. Vi må ta vare på alt Guds skaperverk, alle Guds gaver. Hva annet har du enn det du har fått?

89. Denne verdens skapninger kan ikke betraktes som «herreløse», «de er dine, [Herre,] og du elsker alt som lever» (Visd 11,26). Derfra kommer overbevisningen om at vi, sammen med alle verdens skapninger, er skapt av samme far og forenet med usynlige bånd, og sammen utgjør en slags universell familie, et sublimt fellesskap som fyller oss med hellig, kjærlighetsfull og ydmyk respekt. (...)

93. Enten vi er troende eller ikke-troende er vi enige om at jorden i sin essens er en felles arv, hvis frukter er ment for alle. For troende blir det et spørsmål om trofasthet mot Skaperen siden Gud skapte verden for alle. (...)

95. Miljøet er et felles gode, hele menneskehetens arv og alles ansvar. Hvis vi gjør noe til vårt eget, er det kun for å administrere det for det felles beste. Hvis vi ikke gjør det, belaster vi vår samvittighet med at vi har fornektet andres eksistens (...)

## Roten bærer deg

Røtter graver seg dypt ned i jorden for å få næring til planten. Hvis en plante ikke har røtter som går dypt nok, dør den. Det er derfor St. Benedikt sier at den onde planten privat eierskap må trekkes opp ved røttene. Imidlertid sier den hellige Paulus at vi bør huske våre røtter (Rom 11,16–18):

> Er roten hellig, er grenene det også. Noen av grenene er nå brukket av, og du som var en vill oljekvist, er blitt podet inn blant grenene og har fått sevje fra roten sammen med dem. Men innbill deg ikke at du er bedre enn grenene! Gjør du det, så husk at det ikke er du som bærer roten, men roten som bærer deg.

Det er psykologisk sunt å vite hvor vi kommer fra og hvorfor vi håndterer virkeligheten som vi gjør. Røttene vi har blitt næret av i barndommen, på skolen og i forskjellige grupper vi har blitt en del av, utvikler vaner og uvaner som hjelper eller hindrer vårt liv som voksne. De fleste av oss fortsetter å håndtere verden som et barn, med de nevrotiske måter å takle vansker på som vi lærte for å beskytte oss selv og overleve. Røtter som har måttet vikle seg rundt en stein eller vokse rundt noe som blokkerer veien, påvirker hvordan vi møter de andre steinene som plutselig bare er der i livets jord.

Utfordringer kan bli til skatter. Jeg leste om en husmor som trakk opp gulrøtter til middag, og rundt en av dem var gifteringen hennes, mistet i hagen for mange år siden. Røtter finner næring i gjødsel (avføring er jo det kroppen ikke har bruk for) og ting som råtner. Når livet ser ut som et totalt rot, som fullt av unyttige ting som skjer, som om det råtner og går i oppløsning, som mer død enn i live, når livet «stinker», er du nøyaktig hvor Gud vil ha deg. Det må være Gud som virker i ditt liv, for du ville ikke velge å leve sånn. Gud vil lære oss at vi ikke har kontroll. Trekk opp ved røttene vrangforestillingen at vi hersker over eget liv. Lær å takke Gud til og med når vi ikke forstår hva som skjer i livet. Vi ser ikke enden på historien, men vi tror Gud gjør det. Vi opplever tid som en linje, øyeblikk etter øyeblikk, men Gud er utenfor tiden, hvor alle øyeblikk finnes – samtidig.

Røttene vi har blitt næret av i barndommen, på skolen og i forskjellige grupper vi har blitt en del av, utvikler vaner og uvaner som hjelper eller hindrer vårt liv som voksne.

## Viklet inn i hverandre

Jeg har hørt at redwoodtrær har røtter som ikke strekker seg like dypt i jorden som disse gigantene rekker opp mot himmelen. Trærne svaier under storm, men faller ikke fordi røttene til flere trær vikler seg sammen under jorden. De utvikler et nettverk som gjør lunden sterkere enn et enkelt tre som står alene. Trærne er avhengige av hverandre. Det er forholdsvis lett å hugge et enslig tre. Men man kunne ikke få hele skogen å falle samtidig. Man kunne umulig løse nøstet av røtter.

Det er det samme med Kirken. Vi er avhengige av hverandre. Vi kan umulig løse oss fra hverandre. Vi står sammen, og vi faller ikke, for våre røtter søker næring sammen i den gode jord som er Guds ord. Helgener og syndere – vi vokser sammen og strekker våre røtter dypt i grunnen, som er Kristus, og skyter livets plante opp mot himmelen.

**Sr. Sheryl Frances Chen OCSO** tilhører Tautra Mariakloster, hvor hun blant annet er en av kokkene. Hennes kokebok *Mitt klosterkjøkken* kom i nytt opplag på St. Olav forlag våren 2018.

## Noter

1 St. Benedikt: *Regel* (Bergen: Efrem forlag, 2009).
2 Pave Frans: *Laudato si' – om omsorgen for vårt felles hjem* (Oslo: St. Olav forlag 2015).

En tilpasningsdyktig kirke, en kirke som søker prestisje,
uten korsets smerte,
er ikke Jesu Kristi sanne kirke.

Oscar Romero | 19. februar 1978



Edit Stein rundt 1928. Hun underviste da ved dominikanerinnenes lærerskole og pikegymnas i Speyer.
Foto: © Edith Stein-Archiv Köln.

Magdalene Thomassen

# Edith Stein
# «Velsignet av korset»

Edith Stein ble født inn i en praktiserende jødisk familie, men fjernet seg tidlig fra sin barnetro. Som ung voksen slutter hun seg til kristendommen og lar seg døpe. Når hun senere går i kloster i Karmel-ordenen, tar hun navnet Teresia Benedicta av Korset. I Steins søken etter hva det vil si å være menneske, å være en person, avtegner «korsets mysterium» seg som en nøkkel i så vel hennes arbeid som hennes kall og livsløp.

Edith Stein – senere Teresia Benedicta av Korset OCD – ble født i Breslau, daværende Preussen, 12. oktober 1891. Hun døde i Auschwitz, Polen, den 9. august 1942. Hennes eksepsjonelle livsløp er etterhvert vel kjent. Biografene skriver om hennes tidlige intellektuelle meritter, om hennes stridbare sinn, om hennes ungdomstid i fornektelse av religionen. Født inn i en praktiserende jødisk familie, beveger hun seg tidlig ut i en ikke-religiøs verden. Som filosofistudent og senere assistent under fenomenologiens grunnlegger Edmund Husserl, gjenfinner hun en dimensjon ved tilværelsen som åpner for at en åndelig, eventuelt en religiøs virkelighet kan være mulig. Hun slutter seg til den kristne tro, og 1. januar 1922 mottar hun dåpen i Den katolske kirke. Nesten tolv år senere, 14. oktober 1933, trer hun inn i Karmelklosteret i Köln-Lindestal.

På spørsmål om hvorfor Edith Stein tok navnet Benedicta av Korset da hun trådte inn i Karmel, svarer karmelitt og Stein-kjenner sr. Cecile Rastoin OCD: «Det var ikke tilfeldig! Hver karmelitt velger sitt mysterium, (...) det er veien som leder henne til hjertet av Guds mysterium.» Og sr. Cecile utdyper:

> Edith Stein sier at hun trådte inn i Karmel med dette navnet inne i seg. Det var virkelig hennes mysterium, ved det nærmet hun seg Gud. Jeg liker å si at Benedicta av Korset betyr «velsignet av korset». Og Edith Stein støtte ofte mot korsets mysterium.[1]

Hva kan det bety, å allerede ha «av Korset» som et navn «inne i seg»? Å nærme seg Gud ved korsmysteriet, og derved være «velsignet av korset»? Vi kan ikke fullt ut vite betydningen av dette for Edith Stein. Men det som antydes, er *både* den nye veien som åpner seg for henne etter møte med den kristne tro, *og* hvordan denne veien samtidig viser seg som en fullbyrdelse av hennes

tidligste erfaringer og intuisjoner. Disse antydningene vil være min ledetråd i det som følger.

## På vei mot Kirken

Den kanskje oftest gjengitt historien om Edith Steins konversjon, forteller hvordan hun en sommernatt på besøk hos venn og kollega Hedvig Conrad-Martius, kom over Teresa av Ávilas selvbiografi og ikke kunne legge boken fra seg før den var lest fra perm til perm. Der og da skulle bestemmelsen være tatt. Mange kilder viser at prosessen nok har vært mer langvarig og sammensatt, og med flere inspirasjoner underveis. For eksempel fulgte Stein katolikken Max Schelers seminarer allerede i 1913/14, og hun sier senere at de «åpnet for meg et område av 'fenomener' som jeg ikke lenger kunne være blind for (...) troens univers viste seg plutselig foran meg».[2]

En brevveksling med Roman Ingarden viser at hun arbeidet med Augustins tekster, og i et brev fra 1917 sier hun seg glad for Ingardens interesse for det religiøse. Selv var hun kommet frem til at det vil være «umulig å fullføre en person-teori uten å berøre spørsmålet om Gud», understreker hun samtidig.[3] I februar 1918 leste hun Adolf Reinachs etterlatte religionsfilosofiske notater, og i april samme år gjorde et besøk hos hans enke Anna stort inntrykk på henne. I den dype sorgen etter at hennes mann falt ved fronten, hentet Anna Reinach styrke i sin kristne tro: «Det var mitt første møte med korset og den guddommelige kraft det gir dem som bærer det. (...) I det øyeblikket brøt min vantro sammen», reflekterer Stein mange år senere.[4] Dette første «møte med Kristus i korsets mysterium» husker hun siden som et avgjørende gjennombrudd på veien mot den kristne tro.



Dåpen er en avgjørende og nyskapende hendelse, men ikke en hendelse som lukker og skiller ad, ikke en ekskluderende hendelse. Konversjonen bejaer mer enn den benekter.

## Vendepunkt og videreføring

Edith Steins vei inn i Kirken var altså en prosess over tid. En konversjon, en omvendelse, gir assosiasjoner til et vendepunkt, kanskje et brudd. Men Stein er ikke alene om å se konversjonen snarere som en utvidelse, en utdyping og en fullføring av noe som alltid allerede lå i kim. Dåpen er en avgjørende og nyskapende hendelse, men ikke en hendelse som lukker og skiller ad, ikke en ekskluderende hendelse. Konversjonen bejaer mer enn den benekter. Stein gir flere steder uttrykk for sin overbevisning om at Kirken langt overskrider sine synlige grenser, som for eksempel når hennes læremester Husserl ligger for døden og hun tillitsfullt uttaler:

> Jeg er ikke bekymret for vår kjære Mester. Det har alltid vært fjernt fra meg å tenke at Guds miskunn begrenser seg til den synlige Kirkens grenser. Gud er Sannheten. Den som søker Sannheten søker Gud, om han er klar over det eller ikke.[5]

Noen ord fra hennes selvbiografi bekrefter at hun som 14-åring tok avstand fra den trospraksisen hun var oppvokst i: «Bevisst og med fullt overlegg sluttet jeg å be.»[6] *Bønnen* formuleres her som det sentrale ved å ha en tro. Å oppgi troen er først og fremst å oppgi en *praksis* og en *relasjon.* Når Stein senere åpner seg for den kristne tro, er det nært knyttet til nettopp en relasjonell praksis: Gudsrelasjonen leves på én og samme tid i den individuelle, stille bønnen og i den kollektive, liturgiske bønnen – på én og samme tid vertikalt og horisontalt. Dette er Kirkens mysterium, slik Edith Stein møter det. Under en visitt i katedralen i Frankfurt, blir hun slått av å se en kvinne knele i personlig, stille bønn:

> Det var for meg noe helt nytt (...), her kom noen inn i den tomme kirken, midt i sine daglige gjøremål, som for en fortrolig samtale.[7]

Bønnens liturgiske dimensjon lar henne gjenfinne sine jødiske røtter og kontinuiteten mellom den gamle og den nye pakt. Hun påpeker flere steder sammenhengen mellom de to. Ett vakkert eksempel er den sene teksten om *Kirkens bønn,*[8] hvor hun utbroderer det nære forholde mellom den gamle og den nye paktens liturgi.

## Liturgiens lange tradisjon

Teksten *Kirkens bønn* åpner og avslutter med lovprisningsbønnen (doksologien) som i den katolske messen avslutter den eukaristiske bønn,[9] og Stein påpeker at allerede i den gamle pakt «var der en forståelse av bønnens eukaristiske karakter». Når Jesus før gangen til Golgata feiret påskemåltid med sine disipler, var det for å oppfylle «en av de helligste religiøse forpliktelsene (...), minnet om frigjøringen fra fangenskapet i Egypt», og han ba «de gamle signingsbønnene slik de den dag i dag blir bedt over brød, vin og markens grøde».[10] Ikke minst er det i en meditasjon over den bønnen Jesus retter til sin Far i forlengelsen av det siste måltidet med disiplene – Jesu «yppersteprestlige bønn» eller «offerbønn» (Joh 17) –, at Stein fremhever parallellen til den gammeltestamentlige jødiske gudstjenesten. Etter en detaljert beskrivelse av ritualene for Yom Kippur, den store forsoningsdagen, «årets største og helligste dag», konkluderer hun:

> Forsoningsdagen er det gammeltestamentlige forbildet for langfredag. Væren som slaktes for folkets synder, fremstiller det uplettede Gudslammet.[11]

Det er på bakgrunn av denne kontinuiteten med den gamle pakt at Stein samtidig fremhever det nyskapende i Kristi gjerning: Ved Kristi ord og handlinger får den gamle signingsbønnen «en helt ny betydning». I Kristi munn blir ordene «livsskapende ord», jordens frukter blir «fylt av hans liv», hele skaperverket blir forvandlet «fra grunnen av». I nadverden blir de troende «trukket inn i en livsenhet med Kristus og fylt av hans guddommelige liv». Ved sitt korsoffer, ved å gi og overgi seg selv, innsetter Kristus menneskene og det gjenløste skaperverket i en ny relasjon til Gud. Det «gamle» og det «nye» er uløselig innvevd i hverandre, fremhever Stein i denne teksten.

Ved sitt korsoffer, ved å gi og overgi seg selv, innsetter Kristus menneskene og det gjenløste skaperverket i en ny relasjon til Gud. Det «gamle» og det «nye» er uløselig innvevd i hverandre.

## En faglig kontinuitet

Også i hennes faglige arbeider finner vi en kontinuitet mellom tiden før og etter Edith Steins konversjon. Filosofen Alasdair MacIntyre skriver om konversjonens konsekvenser for Steins selvforståelse, at selv om den «forvandlet hver side av livet hennes», var det samtidig slik at «alt som hittil hadde vært viktig for henne i hennes voksne liv, fant plass i hennes nye liv». Riktignok tok hun en pause fra filosofien – for hva skulle hun filosofisk si om «sine nye erfaringer og sin nye lojalitet»? Men da hun gjenopptok arbeidet, trengte hun ikke bevege seg bort fra sine tidligere filosofiske posisjoner.[12] I Steins verk ser vi allerede i doktorgradsavhandlingen fra 1916 spor av en følsomhet for religiøse spørsmål, og i senere arbeider med teologisk og religiøs tematikk viderefører hun en fenomenologisk-filosofisk tilnærming.

Kontinuiteten i Edith Steins verk er fremfor alt knyttet til hennes vedvarende arbeide med spørsmålet om

hva som karakteriserer mennesket, den menneskelige personen. Denne Steins «personalisme»[13] kan oppfattes som sammenbindende for hele hennes forfatterskap. Når Stein i ovenfor nevnte brev til Ingarden sier at ingen person-teori er mulig uten å berøre gudsspørsmålet, peker hun på det som skal bli den sentrale aksen i hele hennes filosofiske virke, en akse som avspeiler også hennes livsengasjement: spørsmålet om *personen i relasjon til verden*, og spørsmålet om *personen i relasjon til Gud*. Det er arbeidet med disse spørsmålene som i siste instans finner sin fullføring i «korsets mysterium» i Edith Steins liv og verk.

## Personens hemmelighet

Allerede i doktorgradsarbeidet *Zum Problem der Einfühlung* fra 1916 ser vi Stein utforske det menneskelige subjektet slik det konstitueres i en relasjon, i møte mellom et Jeg og et Du. Tema for avhandlingen er hvordan vi gjennom *Einfühlung* – innføling, innlevelse eller empati – kan erkjenne «fremmede subjekter og deres opplevelse».[14] Subjektet blir til som et Jeg i denne «fremmederfaringen». Når Stein i avhandlingens siste del setter seg fore å undersøke hva som gjør at vi oppfatter mennesket som en *person*, tar hun utgangpunkt i analyser av mennesket som et «psykofysisk individ», en uoppløselig enhet av psyke/sjel og kropp, del av naturen og underlagt naturlige lovmessigheter.[15] Det som gjør at individet fremtrer for oss som person, er imidlertid de sidene ved mennesket som bryter *utover* natursammenhengen og karakteriserer mennesket som åndsvesen.[16] Personen viser seg gjennom de meningsskapende dimensjonene som utspiller seg i forholdet mellom person og verden, i sammenhenger av verdivurderinger, følelser og viljeshandlinger. Denne åpenheten for utveksling med omverden kjennetegner den åndelige personen.

Det er også i avhandlingen at Stein introduserer sitt begrep om «personlighetskjernen», som utdypes gjennom resten av forfatterskapet.[17] Kjernen i personen er alltid til stede som mulighet som i større eller mindre grad konkret realiseres: Den individuelle psyke formes og endres av livets erfaringer og hendelser. Personlighetskjernen, derimot, er uforanderlig. Den er et utilgjengelig, urørlig «punkt» i sjelens innerste, personens «hemmelighet». Det er den som bestemmer grensene for psykens variasjons- og utviklingsmuligheter. Det psykofysiske individ er en «empirisk person» som *realiserer* den åndelige personen; psyken *utvikler* seg – personen *utfolder* seg.[18]

Det som skal bli den sentrale aksen i hele hennes filosofiske virke, en akse som avspeiler også hennes livsengasjement, er spørsmålet om personen i relasjon til verden, og spørsmålet om personen i relasjon til Gud.

## Frihet og nåde

Analysene fra avhandlingen videreføres i en tekst som i vår sammenheng er spesielt interessant: *Frihet og Nåde*, antagelig skrevet i 1921,[19] synes å være den første ferdigstilte teksten etter at Stein leverte sin avhandling.[20] Den er også det første skriftlige vitnesbyrdet om en nå eksplisitt kristen overbevisning, og vi ser en religiøs vending i Steins utforsking av personens struktur. Frihet blir her selve nøkkelbegrepet for det menneskelige. Men i motsetning til modernitetens autonomitenkning, hvor det særegent menneskelige er knyttet til personens frie selvbestemmelse og selvutfoldelse, innebærer Steins frihetsbegrep at det høyeste nivået av menneskelighet er å kunne overgi sin frihet til det eller den *andre* en står overfor.[21]

I utgangspunktet, hevder Stein, er personen *tom*, uten noen definert substans eller innhold: Personen defineres først og fremst ved sin kapasitet til å *motta*, til å ta stilling, åpne seg og ønske verden velkommen.[22] Erfaringene

av selvet er erfaringen av et åpent rom som får liv bare ved det som fyller det *utenifra*, av «en fylde som kommer annetstedsfra enn fra dette subjektet selv».[23] Friheten presenteres som en evne til bevegelighet, og uttrykker menneskets eksistensielle ubestemthet; det kan «bevege seg i alle retninger».[24] Personen kan knytte seg til «naturens rike» og dets lovmessige kausalitet, til «fornuftens rike», som er sete for motivasjon og vilje, eller personen kan la seg «løfte opp» til «det Høyes rike», til «Lysets» eller «Nådens rike». Å ta imot nåden er frihetens høyeste stadium, hvor personen fritt velger å overgi sin vilje til Gud og derved bli delaktig i det guddommelige livet. Friheten er i seg selv ikke et område eller et «rike», men det *punktet* hvor valget utspiller seg, hvor personen kan akseptere eller avvise hva den blir gitt. Personens sentrum er derved karakterisert ved alltid å være bebodd av *annet* enn seg selv. Det er ved å trenge inn i dette punktet, personlighetens kjerne eller sentrum, at erkjennelsen av selvet, av verden og av Gud simultant kan finne sted. Personlighetskjernen er selve stedet for Guds nærvær i mennesket.

## «Møte med Gud fra person til person»

Når Stein senere trer inn i Karmels kontemplative liv, videreføres persontenkningen også i hennes refleksjoner over møte med Gud. Det kontemplative livet er nært knyttet til Kirkens «mystiske tradisjon»: Denne har en *kognitive* side hvor en utforsker mulighetene for en gudserfaring som nødvendigvis vil sprenge ord og begrep. Dette er et sentralt spørsmål for Stein som filosof, blant annet i en artikkel om Dionysios Areopagitten, han som er kalt den «mystiske teologiens far».[25] Men særlig er det mystikkens *relasjonelle* side Stein beskriver. Den mest grunnleggende religiøse erfaring er et *møte*:

> ... man føler seg i sitt innerste berørt av ham, den Nærværende. Det er dette vi kaller gudserfaring i den egentligste betydning. Det er kjernen i all mystisk opplevelse, møte med Gud fra person til person.[26]

Det personlige møte med Gud munner ut i en begrepsløs og taus innsikt, «Guds selvåpenbaring i stillheten».[27] Stein understreker at denne innsikten er en fri gave**.** Gudserfaringen springer ut av Guds eget initiativ, Guds tiltale. Men tiltalen krever vårt svar. Å lære Gud å kjenne «krever fra sjelens side en stadig mer fullstendig overgivelse».[28] Guds tale «krever den personlige overgivelse for å bli oppfattet».[29] Vi gjenkjenner her – 20 år senere – beskrivelsene fra *Frihet og Nåde* av kallet til overgivelse og frihetserfaringen som en *relasjonell kategori*, slik det understrekes i sr. Cecile Rastoins fortolkning:

> [V]i vokser i frihet gjennom kontakten med andre og med den Andre fremfor noen: Gud. (...) [Å] være fri betyr å følge kallet fra den dype kilden som klinger i oss, fra vårt innerste hvor Gud bor.[30]

## Kristi etterfølgelse

Vi har flere tekster skrevet av Edith Stein under hennes år i Karmel. De gir verdifull innsikt i hvordan hun fortolket og opplevde det livet hun der var kalt til. I en tekst om «Karmels historie og ånd»[31] gir hun en kort og fyndig formulering av essensen i dette livet: «Å stå for den levende Guds Ansikt – det er vårt kall.»[32] Kallet er til et liv i bønn, og bønn «er å betrakte den Eviges Ansikt».[33] Det er Kristus som åpenbarer dette Ansiktet for oss. Den stille, betraktende bønnen er en livsvei som forvandler; den innebærer å «alltid ha bilde av Herren for våre øyne for å la oss likedanne med ham».[34] I relasjonen «person til person» er bønnens mål å «bli ham lik», og derved å bli delaktig i Kristi liv. Og nettopp dette er å bli «velsignet av korset»; å bli forenet med Kristus og få del i hans liv. «Korset og natten er veien til det himmelske lys: Det er korsets gledesbudskap.»[35] Det er troen på «at

Kristus døde for oss for å gi oss liv (...) som lar oss bli ett med ham, slik lemmene er ett med hodet, og som åpner for at hans liv skal strømme inn i oss».[36]

Edith Stein beskriver et kall til å følge Kristus i Korsets kjærlighetsgjerning, i en fri overgivelse, til velsignelse for *personen* selv og til velsignelse for *verden*. Å etterfølge Kristus på korsveien betyr ikke å søke verken lidelse eller død, men å søke ham, den Oppstandne. Korset er ikke et mål i seg selv: «Det rager opp og peker mot det høye.»[37] Målet er relasjonen som åpner for Kristi liv og nærvær i verden. Som messeofferet kan også den personlige offerakten bringe Kristus spesielt nær og gjøre at «det guddommelige lys strømmer ut» over menneskehetens fellesskap.

## Korsets kraft

Stein minner om korsets vanlige, tyngende betydning; «alt det vi symbolsk sammenfatter under navnet 'kors', alle livets byrder og smerter, må regnes med til korsbudskapet». Det er gjennom det vanlige livets uomgjengelige prøvelser at man kan «vinne den dypeste kunnskap om korset».[38] Vi trenger altså ikke lete; korsveien kan ligge snublende nær. Det står oss fritt å avvise den eller akseptere den. Men når et menneske bevisst forener sin lidelse med Kristi lidelse, blir den med-lidelse for verden og får del i Kristi offers forvandlende kraft. Vi så i teksten om *Kirkens bønn* at Stein analyserte så vel den personlige, stille bønnen som den eukaristiske liturgien som deltakelse i *Kristi* bønn, forening med Kristi korsoffer. I den bevisste og villede hengivelsen av det liv som er mottatt, blir den indre forening med Kristi korsoffer en kvalitativ kraft, en «skjult nådens kilde» for verden.

Helt fra konversjonen av har Edith Steins analyser og refleksjoner et sterkt kristologisk fokus, og det er ved dette fokuset hennes persontenkning får sitt mest radikale uttrykk.[39] Vi så at hun allerede i sine første arbeider beskrev hvordan personen blir til i en relasjon, og videre hvordan personen alltid allerede er involvert i en utveksling med sin omverden. Personen er ikke seg selv nok, men er et åpent rom for det som «kommer annetstedsfra». Derved skisseres en personlighetsstruktur hvor også *nåden* kan finne rom: Når Guds gave besvares i en fri overgivelse i Kristi etterfølgelse, kan personen vokse frem til sin fulle utfoldelse.

Dette perspektivet er også nøkkelen til Edith Steins tolkning av menneskets *sosiale* væren, igjen et tema formulert allerede i hennes unge år. Den sosiale dimensjonen av menneskelivet strekker seg like til en organisk solidaritet mennesker imellom: I Kirken er vi lemmer på samme legeme. For Edith Stein er Kirken bilde på menneskehetens kall til forening og gjensidig engasjement i en verden som stadig er truet av splittelse, vold og lidelse. Og Kirken, kan vi minne om, er for Stein ikke begrenset til dens synlige grenser; det er selve *menneskehetens fellesskap* Kirken er kalt til å realisere. «Korsets kraft» gir verden *nytt liv*, og dette nye livet er Kirkens innerste mysterium og personens dypeste kall.

> Kirken er for Stein ikke begrenset til dens synlige grenser; det er selve menneskehetens fellesskap Kirken er kalt til å realisere.

## Ave Crux, Spes unica!

Stein skriver i et brev til en søster ved Sta. Magdalena-klosteret i Speyer: «Gradvis har jeg forstått (...) at selv i det mest kontemplative liv, har vi ikke lov til å bryte forbindelsen med verden: Jeg tror sågar at jo dypere en trekkes inn i Gud, jo mer må en også da 'gå ut av seg selv', det vil si, gå ut mot verden for å bære det gudommelige livet dit.»[40] Edith Stein var til det siste åpen for tiden hun levde i. Ikke minst fulgte hun utviklingen av den tragedien som skulle ramme det jødiske folk – «*mitt folk*», understreker hun. I januar 1939 kunngjorde Hitler at

han ville «utslette den jødiske rasen i Europa». I mars samme år skriver Edith Stein det som er blitt kalt hennes «offerakt», hvor hun ber sin priorinne om tillatelse til å vie seg som sonoffer «for sann fred, om mulig uten en ny verdenskrig».[41] Stadig mer eksplisitt tolker hun sitt eget livsløp – som jøde og som kristen – som satt under korsets tegn. Det får en særlig betydning for henne at hun var født på *Yom Kippur*, «det gammeltestamentlige forbildet for langfredag», hvor «korsets mysterium» av forsoning, kjærlighet og nytt liv ble forutsagt.[42]

Edith Steins skrifter om Korset er mange, de fleste fra de siste årene før hun i 1942 ble ført til gasskammeret i Auschwitz. Hennes «korsmystikk» åpner opp flere lag og dimensjoner som ville kreve en egen studie å utdype. Jeg vil avslutte her med å la henne selv komme til orde i en berømt tekst hun skrev i 1939, sterkt berørt av krigens redsler. Mer enn noen gang løftet hun blikket mot korset, «vårt eneste håp».[43]

> *Ave Crux, Spes unica!* (...) Verden står i flammer. Brannen kan ta også vårt hjem. Men høyt over alle flammene rager korset. De kan ikke ødelegge det. Det er veien fra jorden til himmelen. Den som favner det i tro, håp og kjærlighet, blir båret av det inn i Treenighetens skjød. Verden står i flammer. Kjenner du det påtrengende ønsket om å slukke dem? Se opp på korset. (...) Hører du stønnene fra slagmarkens sårede i vest og i øst? Du er ikke lege og ikke sykepleier og kan ikke forbinde sårene. Du er lukket inne i din klostercelle og kan ikke nå dem. (...) Se opp på den Korsfestede. (...) Forenet med ham er du allestedsnærværende som han er. Det er ikke her eller der du kan hjelpe, som legen, pleieren, presten. Ved korsets kraft kan du være på alle frontene, på alle steder av jammer; din barmhjertige kjærlighet, den kjærligheten som strømmer fra Guds hjerte, bærer deg frem overalt.

**Magdalene Thomassen** er førsteamanuensis i filosofi ved VID vitenskapelige høgskole (Diakonhjemmet), Oslo, og har publisert en rekke artikler med særlig vekt på fenomenologi, religionsfilosofiske problemstillinger og bidrag fra nyere fransk filosofi. I 2014 utgav hun boken *Den troende tanke* om Edith Stein.

## Litteratur av Edith Stein

ESGA – Edith Stein Gesamtausgabe:
- *Zum Problem der Einfühlung* (del I-IV, 1917), ESGA, bind 5 (Freiburg: Herder, 2008).
- *Freiheit und Gnade und weitere Beiträge* (1921), ESGA, bind 9 (Freiburg: Herder, 2014).
- *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* (1934), ESGA, bind 1 (Freiburg: Herder, 2002).
- «Über Geschichte und Geist des Karmel», (1935) i *Geistliche Texte I*, ESGA 19 (Freiburg: Herder, 2009), 127-139.
- «Das Gebet der Kirche» (1936), i *Geistliche Texte I,* ESGA bind 19 (Freiburg: Herder, 2009) 2014; 44-59. Norsk oversettelse v. M. Thomassen i *Den troende tanke* (Oslo: Emilia, 2014), 111-125.
- «Kreuzerhöhung Ave Crux, Spes unica!» (1939), i *Geistliche Texte II*, ESGA bind 20 (Freiburg: Herder, 2007), 118-122.
- *Wege der Gotteserkenntnis* (1941), ESGA, bind 17 (Freiburg: Herder, 2003).
- *Kreuzeswissenschaft: Studie über Johannes a Cruce,* (1942), ESGA, bind 18 (Freiburg: Herder, 2003). Norsk oversettelse v. Mette Nygård: *Edith Stein: Korsvitenskap* (Oslo: Vidarforlaget, 2007).
- *Selbstbildnis in Briefen I, 1916-1933,* ESGA, bind 2 (Freiburg: Herder, 2005).
- *Selbstbildnis in Briefen II, 1933-1942,* ESGA, bind 3 (Freiburg: Herder, 2000).
- *Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden, 1917-1938,* ESGA, bind 4 (Freiburg: Herder, 2001).

## Øvrig litteratur


Aucante, Vincent et al.: *Edith Stein: La Quête de Vérité* (Paris: Parole et Silence, 1999).

Betschart, Christof OCD (red.): *La liberté chez Edith Stein* (Toulouse: Editions du Carmel, 2014).

Boulliot, Bénédicte: *Le noyau de l'âme selon Edith Stein* (Paris: Herrmann, 2015).

Gerl-Falkovitz, H.-B. & Lebech, M.: *Edith Steins Herausforderung heutiger Anthropologie* (Wien: Be&Be, 2017).

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: «Gottesliebtes Selbst», i Gerl-Falkovitz & Lebech, 2017, 24-42.

Golay, Didier-Marie OCD: «La Christologie d'Edith Stein», i V. Aucante et al., 1999, 155-174.

MacIntyre, Alasdair: *Edith Stein. A Philosophical Prologue* (London: Rowman & Littlefield, 2006).

Secretan, Philibert: «Le Problème de la Personne chez Edith Stein», i Aucante et al., 1999, 73-85.

Secretan, Philibert: *Edith Stein: l'œuvre philosophique. Une vue d'ensemble* (Paris: L'Harmattan, 2017).

Thomassen, Magdalene: *Den troende tanke. Studier i Edith Steins forfatterskap* (Oslo: Emilia, 2014).


## Noter

1 Intervju i avisen *La Croix*, 12.06.2014.

2 *Aus dem Leben einer jüdischen Familie,* ESGA, bind 1 (Freiburg: Herder, 2002), s. 211.

3 *Selbstbildnis in Briefen III,* ESGA, bind 4 (Freiburg: Herder, 2001), brev 9, 2.02.1917

4 Sitert i Waltraud Herbstrith (1971): *Das wahre Gesicht Edith Steins* (Aschaffenburg: Kaffke, 6. oppl., 1987), 54.

5 *Selbstbildnis in Briefen II,* ESGA, bind 3 (Freiburg: Herder, 2000), brev 542, 23.03.1938.

6 *Aus dem Leben*, 109.

7 *Aus dem Leben*, 332.

8 «Das Gebet der Kirche» (1936), i *Geistliche Texte I,* ESGA bind 19 (Freiburg: Herder, 2009, 2014), 44–58. Norsk oversettelse i M. Thomassen: *Den troende tanke* (Oslo: Emilia, 2014), 111–125.

9 Den lyder: «Ved ham og med ham og i ham, tilkommer deg, Gud, allmektige Fader, i den Hellige Ånds enhet, all ære og herlighet.» Steins tekst har et sterkt kristologiske fokus: Kirkens bønn er Kristi bønn.

10 Se også *Aus dem Leben*, kap. II.2, hvor Stein beskriver det liturgiske årets feiringer og fester i barndomshjemmet: «Det er ukjent for de fleste kristne at festen for 'de usyrede brøds høytid' til minne om Israels barns utgang fra Egypt, fremdeles i dag blir feiret slik Herren feiret den med sine disipler da han innstiftet det allerhelligste alterets sakrament og tok avskjed med dem» (s. 43).

11 «Das Gebet der Kirche», 51/«Kirkens bønn», 118.

12 Alasdair MacIntyre: *Edith Stein. A Philosophical Prologue* (London: Rowman & Littlefield, 2006), 170ff. Se også Philibert Secretan: *Edith Stein: l'œuvre philosophique. Une vue d'ensemble* (Paris: L'Harmattan, 2017), 228f.

13 Philibert Secretan: «Le Problème de la Personne chez Edith Stein», i V. Aucante et al.: *Edith Stein: La Quête de Vérité,* (Paris: Parole et silence, 1999), 73–85.

14 *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA, bind 5 (Freiburg: Herder, 2008); Vorwort, s. V. For en utdyping av Steins personforståelse i avhandlingen, se Thomassen 2014, kap. 2 og 3. Som jeg nevner i forordet til boken, er det gode grunner til å oversette *Einfühlung* med neologismen «innføling» heller enn med den mer vanlige betegnelsen «empati», dette for å fremheve det særegne i Steins analyser som empati-begrepet ikke rommer.

15 *Zum Problem der Einfühlung*, kap. III, 53ff.

16 *Zum Problem der Einfühlung*, kap. IV, 108ff.

17 *Zum Problem der Einfühlung*, kap. IV, §5, 127ff. Sml. også B. Boulliot: *Le noyau de l'âme selon Edith Stein* (Paris: Hermann, 2015).
18 *Zum Problem der Einfühlung*, s. 129.
19 *Freiheit und Gnade und weitere Beiträge*, ESGA, bind 9 (Freiburg: Herder, 2014). Artikkelen ble lenge feilaktig datert til begynnelsen av 30-tallet fordi den ble funnet sammen med et manuskript fra 1932 med tittelen «Die ontische Struktur der Person». I det kildekritiske arbeidet som ledet frem til en antatt tidligere tilblivelsesdato, inngår et brev til Ingarden, brev 76 fra 30.08.1921, hvor Stein skriver at hun «har begynt arbeide med en religionsfilosofisk avhandling». For videre detaljer, se innledningen til angjeldende bind i ESGA.
20 Stein arbeidet mellom 1922 og 1925 med et habilitasjonsarbeid; *Individum und Gemeinschaft* og Über den Staat. Det finnes også en samling bearbeidede forelesninger fra tiden mellom 1917 og 1932: *Einführung in die Philosophie*. Imidlertid synes *Freiheit und Gnade* å være den eneste uavhengig tenkte publikasjonen i dette tidsrommet.
21 Sml. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz: «Gottesliebtes Selbst», i H.-B. Gerl-Falkovitz & M. Lebech: *Edith Steins Herausforderung heutiger Anthropologie* (Wien: Be&Be, 2017), 24-42. Se spesielt s. 29f.
22 *Freiheit und Gnade*, s. 13.
23 *Freiheit und Gnade*, s. 15.
24 *Freiheit und Gnade*, s. 13.
25 *Wege der Gotteserkenntnis* (1941), ESGA, bind 17 (Freiburg: Herder, 2003).
26 *Wege der Gotteserkenntnis,* 45f.
27 *Wege der Gotteserkenntnis,* 48.
28 *Wege der Gotteserkenntnis,* 47-48.
29 *Wege der Gotteserkenntnis,* 58.
30 Sr. Cecile Rastoin OCD: Préface, i C. Betschart OCD (red.): *La liberté chez Edith Stein* (Toulouse: Editions du Carmel, 2014), 8.
31 «Über Geschichte und Geist des Karmel», (1935) i *Geistliche Texte I*, ESGA 19 (Freiburg: Herder, 2009), 127–139.
32 «Über Geschichte und Geist des Karmel», 129.
33 «Über Geschichte und Geist des Karmel», 132.
34 «Über Geschichte und Geist des Karmel», 133.
35 *Kreuzeswissenschaft: Studie über Johannes a Cruce* (1942), ESGA, bind 18 (Freiburg: Herder, 2003). Norsk oversettelse v. Mette Nygård: *Edith Stein: Korsvitenskap* (Oslo: Vidarforlaget, 2007), 49.
36 *Korsvitenskap,* 39.
37 *Korsvitenskap,* 40.
38 *Korsvitenskap*, 44.
39 Se f.eks. Didier-Marie Golay OCD: «La Christologie d'Edith Stein», i V. Aucante et al.: *Edith Stein: La Quête de Vérité* (Paris: Parole et Silence, 1999), 155-–174.
40 *Selbstbildnis in Briefen I,* ESGA, bind 2 (Freiburg: Herder, 2005), brev 60, 12.02.1928.
41 *Selbstbildnis in Briefen II*; brev 608, 26.03.1939.
42 Se f.eks. *Aus dem Leben*, 45-46.
43 «Kreuzerhöhung Ave Crux, Spes unica!», i *Geistliche Texte II*, ESGA bind 20 (Freiburg: Herder, 2007), 118–122. Edith Stein skrev teksten for sine klostersøstre i anledning feiringen av Korsets opphøyelse, 14. september 1939. 1. september samme år hadde Tyskland gått til angrep på Polen, og den andre verdenskrig var en realitet.


© Marketa Lezkova | Dreamstime.com

Ståle Johannes Kristiansen

# – Kirken er vår mor

## Intervju med Gösta Hallonsten

Vi har bedt den skånske teologen Gösta Hallonsten dele noen refleksjoner om Kirkens betydning i den kristnes liv. Hallonsten har vært sentral i svensk katolsk kirkeliv gjennom mange år. Han var professor i systematisk teologi ved Lunds Universitet frem til 2014, og er fremdeles professor ved Newmaninstitutet i Uppsala.

Gösta Hallonsten har vært en del av patristikk-miljøet i Lund gjennom mange år og skrev sin doktoravhandling om Tertullian og hans lære om *satisfactio*. Han har også skrevet inngående om forholdet mellom Den katolske kirke og De ortodokse kirker. Fra 2002 til 2005 var han professor i systematisk teologi og økumenikk ved The Catholic University of America i Washington. Hallonsten er den eneste teolog fra Norden som har vært medlem av Den katolske kirkes internasjonale teologkommisjon i Roma. Han er redaksjonsmedlem i det katolske tidsskriftet *Signum* og har vært fast bidragsyter i SEGL.

### Hva betyr Kirken for deg i ditt hverdagsliv som katolikk?

– Jag växte upp i ett lutherskt prästhem och tillbringade min barndom och upppväxt i kyrkan. De äldsta delarna av den lilla landsortskyrkan var från 1100-talet. Gudstjänsten var högtidlig och de flesta gudstjänstbesökarna djupt troende, enkla och hårt arbetande människor. Där grundlades mitt liv som katolik, som bekräftar Andra vatikankonciliets ord att ”många drag av helighet och sanning” finns utanför Kristi kyrkas ”synliga struktur, men dessa gåvor tillhör Kristi kyrka och är en drivkraft till katolsk enhet” (*Lumen Gentium* 8). Att på detta barnsliga sätt vila i kyrkans gemenskap var dock inte möjligt för mig som vuxen, teolog och familjefar. Jag ställdes inför Svenska Kyrkans inre splittring och kravet att bära den tolkning av tron och kyrkan som man omfattar på sina egna axlar. Därmed är ju också sagt vad som gör Kyrkan så viktig i vardagen.

– Min konversion i 1986 var ingen ”trivselfråga”, utan en sanningsfråga. Men sanningen är inte teori utan praxis. Tron är något som överlämnas till oss, och som vi lever tillsammans, även om vi också måste kunna svara för den själva. Kort sagt: att vara katolik är att vila i

Kyrkans famn, väl vetande att man själv måste avlägga räkenskap.

### Hadde synet på Kirken og Kirkens katolisitet betydning for din konversjon i 1986?

– Det hade och har stor betydelse att Katolska kyrkan, dess mässa, sakrament och ordningar är desamma över hela världen, och i en fundamental mening varit desamma genom tvåtusen år. F.ö. är Katolska kyrkan i Sverige, liksom i Norge, mångnationell och våra församlingar ett slags ”integrationsprojekt”. Samtidigt är det nationella arvet och den katolska tron oupplösligt förknippade med varandra hos många av våra invandrade katoliker. Jungfru Maria är ju många olika länders speciella skyddspatrona.

– Katoliciteten innebär just att hålla samman spänningen mellan det universella och det lokala. För många utomstående tycks påven framstå som ett slags ”super-kyrkoherde” för hela världen. Men katoliciteten är inte bara vertikal utan också horisontell. Det mesta i katolikernas liv kretsar kring mässan och den lokala församlingen. Att vi alltid ber för påven och vår biskop är dock ett viktigt uttryck för katoliciteten.



Ett av mina favoritcitat är från kyrkofadern Cyprianus: ”Den kan inte ha Gud som Fader som inte har Kyrkan som moder.”

### En viktig side ved din forskning er kirkefedrenes teologi – hva kan vi lære av dem om synet på Kirken?

– Jag har inte specifikt sysslat med patristisk kyrkosyn, men uppfattar kyrkofädernas attityd till Kyrkan som att den var den självklara kontexten för deras tro. Faktum är att man visserligen talade och predikade om Kyrkan, men ecklesiologin som särskilt teologiskt ämne utvecklades först under medeltiden. Som Henri de Lubac visat syftade uttrycket ”Kristi kropp” (*Corpus Christi mysticum)* i fornkyrkan främst på Kyrkan som sådan. Genom att fira eukaristin blev man vad man i grunden redan var genom dopet. Genom att ta emot Kristi kropp i kommunionen blev man vad man tog emot.

– Man kan också associera till alla schismer och strider i fornkyrkan, som förefaller oss moderna människor så onödiga. I själva verket visar de vilken oerhörd vikt man lade vid gemenskapen i Kyrkan. Eukaristin kan inte firas om man inte delar samma tro – en grundsats som än i dag vägleder både de ortodoxa kyrkorna och den katolska.

– Ett av mina favoritcitat är från kyrkofadern Cyprianus: ”Den kan inte ha Gud som Fader som inte har Kyrkan som moder.” Men det är förstås sagt i en inomkyrklig schism och får inte användas anti-ekumeniskt i dag eller leda till en exklusivistisk religonsteologi. Katolska kyrkan lär ju i dag att man visst kan ha Gud till Fader, även om man inte hört evangeliet om Kristus genom Kyrkan. Ändå är Kyrkan, enligt Andra vatikankonciliet, i Kristus ”ett slags sakrament, ett tecken och ett redskap för den innerligaste föreningen med Gud och hela mänsklighetens enhet” (*Lumen Gentium* 1). Kyrkan finns alltså med i Guds frälsningsplan på ett sätt som gör Cyprianus ord giltiga på ett nytt sätt och i en ny situation.

### Hva med nyere teologer og dem som stod for fornyelsen av Kirken frem mot Det annet vatikankonsil?

– Konciliet kom verkligen *inte* som en ”blixt från en klar himmel”. Det var väl förberett genom den teologiska förnyelsen i Frankrike (den s.k. *Nouvelle Théologie* med de Lubac, Daniélou, Congar och Chenu) och i Tyskland (Rahner, von Balthasar, Küng, Ratzinger, m.fl.). De bröt

nyskolastikens dominans och återvände till källorna (*Ressourcément).* Men inte bara den omedelbara förhistorien till konciliet är viktig. Innan nyskolastiken blev officiellt sanktionerad av påven Leo XIII 1879 spelade både John Henry Newman och den s.k. Tübingenskolan en viktig roll och föregrep 1900-talets förnyelse. Katolska kyrkans historia och teologi mellan reformationen och Andra Vatikankonciliet är betydligt mera mångfacetterad och dynamisk än vad man i regel förutsätter i vår nordisk-protestantiska kontext.

Henri de Lubac var opptatt av Kirkens rolle som "mor for de troende". Hva ligger i dette begrepet?

– Om jag erinrar mig rätt anknyter han direkt till kyrkofäderna, som likt Cyprianus betraktade Kyrkan som vår moder. De epitet som vi sedan medeltiden främst tillskriver Jungfru Maria och som finns t ex i Salve Regina eller den Lauretanska litanian är ursprungligen förknippade med Kyrkan. På ett sätt är Kyrkan som Moder primär och Jungfru Maria har inkluderats i den rollen och prisats med samma ord som Moder Kyrkan. *Lumen Gentium* återknyter till den förknippningen i sitt 8. kapitel. Konciliefäderna ville inte skriva en särskild text om Guds Moder utan tog upp Gudsmoderns ställning inom ramen för "Kristi och Kyrkans mysterium".

Du har også skrevet mye om Joseph Ratzinger/Benedikt XVI – hva er hans budskap til oss om den troendes forhold til Kirken?

– Ratzinger är en fascinerande teolog med oerhörd lärdom, vackert språk och en förmåga att resonera grundligt och fritt kring de flesta frågor. Hans samlade skrifter, som nu snart är utgivna i 16 stora band (på tyska, men även italienska och engelska) är en guldgruva för den teologiskt intresserade. Hans historiskt grundade, kreativa teologi var med att bereda vägen för koncilets förnyelse. Att han sedan ställde sig kritisk till en del av den efterkonciliära utvecklingen, och tog sig an uppgiften som troslärans försvarare är bara till synes en motsägelse. Rakt igenom Ratzinger/Benedikts teologi och förkunnelse förnimmer man en grundläggande lojalitet till Kyrkan och Kyrkans tradition. Att det inte lyckats "de konservativa" i Kyrkan att spela ut *papa emeritus* mot sin "liberale" efterträdare visar på Benedikts lojalitet och framförallt: hans grundmurade tillit till Kyrkan. *Credo ecclesiam* – "jag tror Kyrkan", som hans lärofader Augustinus sade.

Har katolikker noe å lære av ortodokse kristnes forhold til Kirken?

– I grunden har vi samma tilltro till Kyrkan. Men det tycks mig som om de ortodoxa har en – om uttrycket tillåtes – mera flegmatisk hållning. Den skillnad mellan principer och pastoral tillämpning som förvisso även finns i den romersk-katolska traditionen är kanske mera utvecklad i öst (ekonomiprincipen). Det finns också ett större inslag av lekmannainflytande på sina håll i de ortodoxa lokalkyrkorna. Men framför allt är förstås koncentrationen kring liturgin och ett liturgiskt förhållningssätt till tillvaron de östliga kyrkornas styrka. Men i grunden är allt väsentligt gemensamt. Inget är mera önskvärt än att våra kyrkor återupprättar sakramentsgemenskapen.

Har du noen tanker om hvordan den enkelte troende skal forholde seg når Kirken som institusjon svikter? For eksempel i de mange sakene knyttet til overgrep.

– Övergreppens omfattning och karaktär är anstötligt. Det är ofattbart hur kristna människor, och särskilt präster, kan göra sådant. Samtidigt vet vi att Kyrkan består av syndare. Kyrkan är helig i sig själv, dvs. i det som

är gudomliga instiftelser, säger Andra vatikankonciliet. Men hon består av syndare och Kyrkans eller ämbetets helighet garanterar inte i sig att påven, präster, biskopar och alla vi andra alltid handlar rätt. Kyrkan är helig, ”samtidigt behöver hon alltid renas, hon går ständigt botens och förnyelsens väg” (*Lumen Gentium* 8). Den upprensning som nu pågår i Kyrkan är att välkommen. Att Katolska kyrkan i detta sammanhang kommer i skottlinjen för den offentliga kritiken och upprördheten är bra. Gud kallar oss till helighet, inget mindre. Alltså är kritiken mer än berättigad.

– Man kan dock även undra om inte Katolska kyrkan här spelar en ställföreträdande roll. Problemet med pedofili och sexövergrepp omfattar i själva verket hela samhället. Sexualiteten har aldrig varit lätt för människor att hantera. En realistisk människosyn är en nödvändig utgångspunkt för att främja dygd, helighet, och kyskhet, ord som man sällan hör i dagens erosfixerade kultur.

– Låt mig också nämna att ett av de epitet som förekommer i äldre teologi som beteckning för den heliga, men av syndare bestående Kyrkan, är: *casta meretrix* – ”den kyska skökan”.

Den upprensning som nu pågår i Kyrkan är att välkommen. Att Katolska kyrkan i detta sammanhang kommer i skottlinjen för den offentliga kritiken och upprördheten är bra.

## Men hva må Kirken gjøre for å forhindre fremtidige overgrep?

– Det sker och har skett ganska mycket sedan 2002 när pedofilskandalerna i Boston briserade. Man har skärpt de kanoniska straffen för präster som begår övergrepp. Stiften rapporterar i regel övergrepp till de civila rättsinstanserna. Många stift har beredskapsplaner mot sexuella övergrepp. I Stockholms katolska stift måste alla – präster och lekmän – som har att göra med barn och ungdomar genomgå en utbildning om saken. Dessutom skall man visa upp ett myndighetsintyg om att man är ostraffad. På central nivå finns också Vatikanens kommission för skydd av minderåriga. Den leds av kardinal O’Malley, som är en viktig person i detta arbete. Detta är viktiga åtgärder för att förhindra övergrepp.

– Men bearbetningen av det som hänt är också viktig. Att påven och biskopar träffar och lyssnar på offren är av stor betydelse. Att de får tala har också en förebyggande funktion, eftersom en av de svåraste sakerna att komma tillrätta med är skambeläggningen och den tystnadskultur som finns runt saken.

– Och vad gäller tystnadskulturen är det oerhört viktigt att de präster och biskopar som tystat ner, skylt över och inte tagit itu med präster som begått dessa handlingar, ställs till svars. Många menar att en osund klerikalism, lojalitet med ämbetsbröder, spelat en ödesdiger roll i sammanhanget. Och i förlängningen av detta behöver man fundera över om den urgamla ordningen att biskopar endast kan dömas och kontrolleras av biskopar bör modifieras. Det har aktualiserats i USA att lekmän eller organ med lekmannainslag skulle kunna inrättas som har en kontroll- och kanske domsfunktion i förhållande till denna typ av ämbetsmissbruk som begås av biskopar och präster. Hur detta skulle kunna förenas med Kyrkans tro och lära om biskopens apostoliska funktion som lokalkyrkans präst, profet och kung behöver belysas ur teologisk och kyrkorättslig synpunkt. Kyrkan är ingen demokrati, men det kan ändå finnas anledning att lära något av det demokratiska samhällets konstitutionella principer.

**Gösta Hallonsten** er professor i systematisk teologi ved Newmaninstitutet i Uppsala.

Historiens helter er de som er nærmest forent med Gud,
for gjennom Guds perspektiv
kan de oppmerksomt tolke tidens tegn,
forsynets veier, historiens fremdrift.
Å, om vi bare hadde bønnens mennesker
blant dem som styrer nasjonenes gang og økonomiens retning!

Oscar Romero | 17. juli 1977



© Neneo | Dreamstime.com

Ståle Johannes Kristiansen

# «Gleden vi alle er skapt til»

## Saligprisningene som kristen identitet

Etter fem år med Frans på Peters stol ser vi et tydelig fokus i hans pontifikat. Noen hovedtema går igjen i forkynnelsen hans og i måten han regisserer den symbolsterke dimensjon ved paveembetet. Ett av hans signaturtema er *gleden*.

Frans understreker stadig gledens betydning i sine prekener og skrifter – ikke som en moraliserende påminnelse om kristen takknemlighet, heller ikke som en glede som overser smerte og lidelse i eget og andres liv, men som en dypere glede, en eksistensiell lykke. Denne lykken har et ontologisk fundament: Vi ble «skapt til glede», derfor er glede eller lykke målet med menneskelivet, slik også St. Thomas Aquinas minner oss om.[1] Mennesket er til gjennom deltakelse i Gud, og den troende skal stadig vokse dypere inn i denne deltakelsen. På samme måte er den lykke eller glede (it: *felicità*) Frans snakker om, en glede som deltar i Guds egen glede, i hans evige skaperfryd.

Pavens siste apostoliske formaning legger stor vekt på dette temaet og har også fått tittelen *Gaudete et exsultate*, etter Jesu oppfordring i Matt 5,12: «Gled og fryd dere!» Denne oppfordringen til glede avslutter Saligprisningene, hvor Jesus tegner bildet av og veien til et salig og lykkelig liv. Hovedtemaet for den apostoliske formaningen er *hellighet* – et kall til kristen etterfølgelse i vår tid. Frans lar ikke koblingen mellom salighet, glede og hellighet gå fra seg, og gjør kapitlet som utlegger Saligprisningene, til et nøkkelkapittel i sin ekshortasjon: Saligprisningene er som *et kristent identitetskort*, sier han. Med poetisk alvor viser Jesus oss hva vi må gjøre for å leve som gode kristne. «Ordene *lykkelig* eller *salig* [*felice o beato*] blir dermed synonym for *hellig*», skriver Frans.[2] Et hovedpoeng i pavens formaning er at hellighet og hellig liv ikke er noe vi skal være redde for.

> Frykt ikke helligheten. Den tar ikke bort noe av livets energi, vitalitet eller glede. Tvert imot: Den gjør at du blir det Faderen hadde tenkt da han skapte deg, og at du blir mer tro mot ditt innerste selv.[3]

Hellighet er krevende og utfordrende, men alltid knyttet til noe gledelig.

> Herren krever alt av oss, og til gjengjeld tilbyr han oss et sant liv, den glede vi alle ble skapt til.[4]

La oss se nærmere på pave Frans' utledning av Saligprisningene og hvordan han der utfolder ikke bare glede-/lykketematikken, men flere av sine signaturanliggender.

Frans begynner med to påminnelser: For det første er Saligprisningene så krevende at de bare kan leves ut «dersom Den Hellige Ånd fyller oss med kraft og frir oss fra vår svakhet, vår selviskhet, vår selvtilfredshet og vår stolthet». For det andre skal ikke Jesu formaninger ufarliggjøres gjennom teologiske nyanseringer. Vi må la Saligprisningene «gjøre oss urolige, utfordre oss og kreve en virkelig forandring i våre liv».[5]

## «Salige er de som er fattige i ånden, for himmelriket er deres»

Disse ordene inviterer oss til en ransakelse av «hvor vi har vår trygghet i livet». Åndens fattigdom handler dypest sett om hengivenhet og tillit til Herren. Samtidig trigger ordet «fattig» straks et av Frans' hjerteanliggender som forkynner. Allerede i andre setning gir han formaningen en sosialetisk vri: «Vanligvis henter de rike sin trygghet i egen rikdom.» Det perspektivet er gjenkjennelig fra de tekstene hvor paven kritiserer konsumsamfunnet: Selvtilfredsheten og selvtilstrekkeligheten er grunnproblemet og samtidig tragedien i en slik kultur.

> Rikdom kan gjøre oss så selvtilfredse at vi ikke gir rom for Guds ord, for kjærligheten til våre brødre og søstre og for gleden i de viktigste ting i livet.[6]

Jesus sier tvert imot at lykken ligger i indre fattigdom, for hos det hjerte som er fattig, «kan Herren tre inn med sin evige nyhet». Den som hengir seg til Jesus, får del i selve livskilden, hvor alle ting er nye hver dag og hvert sekund.

Denne eksistensielle siden ved kristen etterfølgelse går som en rød tråd i *Gaudete et exsultate*. Med henvisning til Det annet vatikankonsil fremholder Frans at alle troende er kalt til et hellig liv «hver på sin måte».[7] De helliges forbilde hjelper oss å leve et liv i etterfølgelse, men hellighet handler aldri om å kopiere det helgenene har gjort før oss. Guds kall til oss er å leve det kristne liv på nye måter. Det handler om å bli seg selv ved å følge Herrens kall i konkrete livssituasjoner som ingen har stått i tidligere i historien.

> Enhver helgen er et oppdrag gitt av Faderen for å gjenspeile og kroppsliggjøre et spesifikt moment i historien, et bestemt aspekt ved evangeliet.[8]

For å realisere dette, og for å kunne bli helt oss selv, må vi bli mottakelige; og den mottakelighet det er snakk om, krever indre fattigdom. Frans viser til sin læremester St. Ignatius av Loyola og dennes begrep om en «hellig indifferens» i forhold til de skapte ting. Tyske mystikere, som Johannes Tauler, talte tilsvarende om *Gelassenheit*, det å slippe tak i selvsentreringen for å hengi seg til Gud. Ignatius og alle andre som har levd ut den frivillige fattigdommen, oppdaget at bare den kan føre til indre frihet. Og friheten er en avgjørende komponent ved gleden Frans minner oss om.

Et annet forbilde for Frans er Dorothy Day. Det er ikke tilfeldig at han fremhevet henne som én av fire betydningsfulle amerikanere da han talte til en samlet kongressforsamling i Washington i 2015.[9] For Frans er hun en nåtidshelgen som nådde personlig forløsning da hun valgte å leve i frivillig fattigdom, da hun valgte å vie hverdagen til de fattige og utstøtte i New Yorks gater. For å understreke at Jesu formaning i den første saligprisningen ikke kun handler om *indre,* men også ytre fattigdom, viser Frans til Lukas' versjon av Bergprekenen, hvor det rett og slett står: «*Salig er dere fattige*, Guds rike er deres.» Så konkret inviterer Jesus oss «til å leve et enkelt liv», sier Frans – slik apostlene og Herren selv gjorde:

Gud kaller oss til «å forme vårt liv etter Jesus, som selv om han var rik, 'gjorde seg selv fattig'» (2 Kor 8,9).

## «Salige er de ydmyke, for de skal arve jorden»

Dette er sterke ord i en verden som i så stor grad er preget av konflikt, krig og manglende forståelse for andres tanker og væremåte, skriver Frans. Han relaterer idealet om ydmykhet til menneskelig makttematikk og definerer ydmykhetens motsetninger – hovmod og forfengelighet – som forsøk på å dominere eller herske over andre. Ydmykhet består langt på vei i å avstå fra maktbruk, mens hovmod kombinert med forfengelighet fører til selvhevdelse overfor den andre. Jesus er det tydeligste motbildet til det siste: «Se din konge kommer, ydmyk og ridende på et esel» (Matt 21,5). Den eneste kongen som er gitt all makt, avstår frivillig fra maktens herlighet og forfengelighet. Frans kommenterer:

> Ydmykhet er et annet uttrykk for den indre fattigdom som kjennetegner dem som har satt sin lit til Gud alene.[10]

Frans ser den første saligprisningen om fattigdom som fundament både for ydmykheten og de andre saligprisningene.

Jesus sier til oss: «Lær av meg, for jeg er mild og ydmyk av hjertet, så skal dere finne hvile for deres sjel» (Matt 11,29). Også tilbaketrekningen fra makt og maktbruk er en vei til indre fred. Det er typisk for Frans at han kobler dette til vårt dagligliv, vårt forhold til andre, på arbeidsplassen og i familien. Særlig fremhever han evnen til å bære over med andres svakheter og feil: «Å reagere med ydmykhet: Det er hellighet.»[11]

## «Salige er de som sørger, for de skal trøstes»

Frans' kommentar til denne saligprisningen er nokså endimensjonal. Han betoner kun evnen til å ta del i andres sorg. «Å vite hvordan man sørger med andre: Det er hellighet.» Den sorg Jesus taler om, sier han, er det motsatte av det budskap verden formidler gjennom underholdning, adspredelse og virkelighetsflukt.

> En verdslig person overser ofte sykdom og sorg i familien eller rundt seg … og bruker mye krefter på å flykte fra smertelige situasjoner …

Men, sier Frans: Korsets virkelighet er aldri fraværende, derfor er det bare den som virkelig har medfølelse med andres smerter og sorg, som kommer i berøring med menneskelivets dybder, og «bare slik kan man finne frem til autentisk glede».[12] En slik person henter trøst ikke hos verden, men hos Jesus, og blir gjennom den trøsten befridd fra frykten for å dele andres lidelser.

## «Salige er de som hungrer og tørster etter rettferdigheten, for de skal mettes»

Én ting er sikkert, sier Frans: Før eller siden skal rettferdigheten komme. Og de som hungrer etter den, skal en gang få sin lengsel oppfylt. Vi kan enten delta i å virkeliggjøre denne rettferdigheten allerede nå, eller la det være. Mange gir opp kampen for rettferdighet og velger å slå følge med vinnerne, de suksessrike, sier han. Men også dette er virkelighetsflukt, for ingen er egentlig fullt ut vellykket. Dette var den katolske filosofen Jean Vaniers oppdagelse da han begynte å arbeide med psykisk utviklingshemmede: Disse personene viste ham de sår og den utilstrekkelighet som alle mennesker bærer på. «Hjertet er aldri vellykket», sier Vanier. Nettopp det gjør oss direkte disponible for den gleden Gud vil gi oss del i.

Rettferdigheten Jesus taler om, blir virkeliggjort når vi tar rettferdige beslutninger i hverdagen – og den kommer tydeligst til uttrykk i arbeidet for rettferdighet for de fattige og svake.[13] Det er sant, påpeker Frans, at ordet «rettferdighet» også kan være et synonym for trofasthet overfor Guds vilje i alle livets omstendigheter. Men

dersom vi har en for vid definisjon av «rettferdighet», er det lett å glemme «at den særlig kommer til uttrykk i rettferdighet overfor de mest sårbare». Han siterer profeten Jesaja (1,17): «Søk det som er rett, hjelp den undertrykte, vær forsvarer for farløse, før enkers sak!»

Vi ser hvordan Frans i hver eneste kommentar til Saligprisningene gjentar hvor viktig omsorgen for de utstøtte er, og særlig omsorgen for de fattige. Han kommer stadig tilbake til innholdet i det mottoet han fremholdt da han for første gang som pave møtte media, 16. mars 2013: Han forklarte sitt valg av navnet Frans, koblingen til St. Frans av Assisi og hans eget ønske om at Kirken må være «en fattig Kirke for de fattige».

## «Salige er de barmhjertige, for de skal få barmhjertighet»

Barmhjertighet er uten tvil et av Frans fremste signaturtema, antydet helt fra de første ukene i hans pontifikat. Når han gjør lite ut av temaet i forhold til denne kommentaren til Saligprisningene, er det trolig fordi han har talt og skrevet så mye om det andre steder – ikke minst i samtaleboken *Guds navn er barmhjertighet*.[14] Men også *Gaudete et exsultate* inneholder sterke passasjer om barmhjertighetens betydning. I det påfølgende kapitlet skriver Frans:

> I Matteus 25 utvider Jesus saligprisningen som fremholder de barmhjertige som salige. Dersom vi søker den hellighet som er velbehagelig i Guds øyne, viser denne teksten oss et klart kriterium – det kriterium vi kommer til å bli dømt ut fra: «For jeg var sulten, og dere ga meg mat; jeg var tørst, og dere ga meg drikke; jeg var fremmed, og dere tok imot meg; jeg var naken, og dere kledde meg; jeg var syk, og dere så til meg; jeg var i fengsel, og dere besøkte meg.»[15]

Dette er ikke bare en invitasjon til barmhjertighet, sier Frans, det er «et stykke kristologi». Med andre ord: Dommedagsteksten i Matteus 25 gir oss innblikk i en viktig dimensjon ved læren om Kristi person – *hvem* han er og *hvor* vi finner hans nærvær. Han finnes i alle lidende personer, og hans ansikt er skjult til stede i deres. Vi får egentlig ingen forklaring på denne sammenhengen i evangeliet. Den er et stort mysterium. Men vi aner at det finnes en ontologisk relasjon mellom den lidelsen Jesus har tatt på *seg,* og lidelsen i dagens verden. Siden alle mennesker har del i lidelsene som fulgte syndefallet, gjelder også den mystiske forbindelsen alle mennesker, inkludert de tilsynelatende vellykkede. Men i kvalifisert forstand gjelder den de sultne, tørste, fremmede, nakne, syke og de som er i fengsel, om vi skal tro Jesu ord.

Av ulike grunner er det lett å overse denne enkle og dype sannheten, sier Frans. Han ser det derfor som sitt kall å be alle kristne oppdage på ny Jesu kall til «å gjenkjenne ham i de fattige og lidende». Det er Jesus selv som henvender seg til oss gjennom deres blikk. Vårt eget blikk for de lidende svekkes særlig av to ideologier eller tenkemåter, ifølge pave Frans: På den ene side svekkes det av kristne (og forkynnere) som skaper et skille mellom evangeliske formaninger og deres personlige forhold til Herren, «fra deres indre enhet med Ham, fra åpenheten for hans nåde».[16] Dermed går den vakre sammenhengen tapt som kommer til uttrykk i mystikken hos helgener som Frans av Assisi, Vincent av Paul og Teresa av Calcutta:

> For disse store helgenene var indre bønn, kjærligheten til Gud og lesningen av Evangeliet på ingen måte løsrevet fra deres brennende og kraftfulle forpliktelse overfor deres medmennesker …

**Pro life-paven.** Den andre skadelige ideologien formidles av dem som er mistenkelige overfor andres sosiale engasjement, idet de «ser det som unødvendig, verdslig,

sekulært, kommunistisk eller populistisk».[17] Eller ved at de relativiserer det i forhold til etiske saker de selv brenner for. Frans minner oss om at det ikke må være noen motsetning her:

> For eksempel må vårt forsvar for de uskyldige ufødte barna være klart, bestemt og brennende, for her står menneskelivets verdighet på spill, og menneskelivet er alltid hellig og krever vår kjærlighet i møte med ethvert menneske, uavhengig av hvor langt han eller hun er kommet i utviklingen. Men tilsvarende hellig er livene til de fattige, de som allerede er født, de nødlidende, de forlatte og de underpriviligerte, de sårbart uføre og eldre som presses til eutanasi, ofrene for menneskehandel, nye former for slaveri og enhver form for avvisning.

I seg selv er det ingenting kontroversielt i denne kraftsalven fra pave Frans. Men han har tidligere fått kritikk for at han utfordrer dem som brenner for ufødtes rett til liv, med utsagn om at de også må se andre som trenger vår hjelp. Frans overser muligens den personlige omkostningen mange katolske europeere og amerikanere har hatt gjennom sitt forsvar for ufødte barns menneskeverd. Han kunne med fordel uttrykt seg mindre polemisk i denne retning. På den annen side kan en viss retorisk tyngde være nødvendig for at vi som har fått nåde til å se at barna i mors liv er barn som trenger vår omsorg, også skal oppdage sårbarheten hos alle andre mennesker som trenger beskyttelse. Frans anliggende er at disse formene for barmhjertighet er uatskillelige. For han er uten tvil en tydelig *pro life*-pave. Det ser vi for eksempel i den populære øko-encyklikaen *Laudato Si'*, hvor Frans særlig understreker viktigheten av å gjenreise en forståelse for den nære og gudgitte sammenhengen mellom mennesket og naturen for øvrig. En slik økologisk grunnholdning forplikter mer enn mange naturvernere aner:

> Siden alle ting er flettet inn i hverandre, er engasjementet for naturvern uforenelig med en rettferdiggjøring av abort. Hvordan kan vi tale om viktigheten av å bry seg om andre sårbare skapninger, samme hva det måtte koste, dersom vi ikke beskytter det menneskelige embryo, også i de tilfeller hvor dets nærvær er ubehagelig og skaper store utfordringer?[18]

I andre sammenhenger har han brukt uvanlig sterke ord om vestlig abortpraksis, for eksempel da han uttalte at abort «er det samme som nazistene gjorde, bare med hvite hansker».[19]

**«Vær barmhjertige!»** Frans relaterer så Jesu ord om hans nærvær i de fremmede («Jeg var fremmed …») til dagens flyktningsituasjon. «Noen katolikker anser dette for å være et sekundært problem sammenlignet med de store bioetiske spørsmål», skriver han.[20] Men heller ikke her må det være noen motsetning. Frans viser til St. Benedikt, som ønsket alle som banket på klosterdøren, velkommen «som om de var Kristus».[21] Samme holdning finner han i Det gamle testamente: «Du skal ikke undertrykke og ikke gjøre urett mot en innflytter, for dere har selv vært innflyttere i Egypt» (2 Mos 22,21). Og enda sterkere Tredje Mosebok 19:

> Når en innflytter bor i landet hos dere, skal dere ikke gjøre urett mot ham. Innflytteren som bor hos dere, skal være som en av deres egne landsmenn. Du skal elske ham som deg selv. For dere har selv vært innflyttere i Egypt.

Her skal vi huske at pave Frans selv er barn av innvandrere – fra Italia til Argentina. Tekstene taler derfor direkte inn i hans eget liv: «Dere har selv vært innflyttere …»

Betydningen av barmhjertighet understrekes ytterligere gjennom to andre goder som aldri må bli motsetninger:

tilbedelsen av Gud og barmhjertighetens gjerninger. Vi tror vi gir Gud ære gjennom vår tilbedelse og bønn og ved å følge bestemte etiske regler, sier Frans, og bekrefter at forholdet til Gud virkelig har forrang. Men vi må ikke glemme det store kriteriet som vårt liv vil bli dømt ut fra. Her viser han til St. Thomas Aquinas, som spør hvilke gjerninger som er det edleste uttrykk for vår kjærlighet til Gud. St. Thomas svarer klart og tydelig at det er barmhjertigheten overfor vår neste:

> Vi tilber Gud gjennom ytre offer og gaver, ikke for hans egen skyld, men for oss selv og våre medmennesker. For han trenger ikke våre ofre, men ønsker at de bæres frem for ham så de kan vekke vår hengivenhet og tjene vår neste. Derfor er barmhjertigheten, hvor vi støtter andre i deres svakhet, et offer som er mer velbehagelig for ham, idet det bringer glede inn i vår nestes liv.[22]

Kristne kan ikke bare overse flyktningene og innvandrerne som trenger vår hjelp. Dette er pavens klare formaning til oss. Det er ikke et politisk budskap, men et eksistensielt kall med klare politiske implikasjoner. Og man kan ikke gjemme seg bak henvisningen til at dette bare er noe den «radikale» nye paven sier. Frans ser ut til å kjenne til den unnskyldningen, for han presiserer at disse kravene om barmhjertighet overfor fremmede «ikke er oppfunnet av en eller annen pave …». Hele Skriften gjentar denne formaningen! Og de som har lest Frans' forgjengere på pavestolen, vet at disse hadde en like klar sosialetisk forkynnelse. John Allen sier det slik:

> Det er ikke innholdet i det sosiale evangeliet, men hans iver etter å anvende det, som definerer Frans-æraen.[23]

Selv sier Frans at vår tid særlig trenger den vei til åndelig visdom som profeten Jesaja beskriver som velbehagelig for Gud – også han med et antydet løfte om den gleden dette bringer for den barmhjertige:

> Å dele ditt brød med sultne og la hjelpeløse og hjemløse komme i hus. Du skal se til den nakne og kle ham, du skal ikke snu ryggen til dine egne. Da skal lyset bryte fram *for deg* som morgenrøden …[24]

Frans konkluderer sin kommentar om de barmhjertiges salighet slik: «Å se og handle med barmhjertighet: Det er hellighet.»

## «Salige er de rene av hjertet, for de skal se Gud»

Denne saligprisningen taler om «de hjerter som er enkle, rene og uforfalskede».[25] I Skriften er hjertet uttrykk for våre dypeste intensjoner, og et rent hjerte vil aldri gjøre noe som kan skade kjærligheten. Her er Frans opptatt av sammenhengen mellom sannhet og kjærlighet. For kjærligheten gjør noe med vår evne til å se tingene som de virkelig er. Og Jesu løfte til de rene av hjerte peker i samme retning. Mens vi nå ser «i et speil, i en gåte», skal vi en gang se ansikt til ansikt. Jesus lover de som er rene av hjerte, at de skal «se Gud».

## «Salige er de som skaper fred, for de skal kalles Guds barn»

Saligprisningen om de som skaper fred, relaterer selvsagt til all krig og uro vi ser omkring oss i dagens verden. Men, sier Frans, den taler også inn i våre dagligliv. Vi skaper konflikt i verden hver gang vi videreformidler et ondt rykte vi har hørt.

> Negative og destruktive mennesker skaper ikke fred. De er i virkeligheten fredens fiender, og de er på ingen måte salige.[26]

Jesu løfte skal oppmuntre oss til å endre våre liv, til å bygge fred og vennskap rundt oss. «De skal kalles Guds barn.» Den fred det er snakk om, virkeliggjøres hver gang vi omfavner den andre, «selv de som er litt rare, plagsomme og vanskelige, krevende, annerledes, de som livet har slått i bakken, de som er uinteresserte».[27] Det krever hardt arbeid, sier Frans, og et åpent hjerte og sinn.

## «Salige er de som blir forfulgt for rettferdighets skyld, for himmelriket er deres»

«Gled og fryd dere!» Disse ordene sier Jesus til dem som blir forfulgt for hans skyld. De kan glede seg fordi himmelriket allerede er deres. Enhver som lever ut Saligprisningene, vil bli forfulgt, sier Frans. Han viser til alle som blir drept i vår tid fordi de kjemper for rettferdighet, fordi de tar Guds bud på alvor. Her er det ikke snakk om en hellighet som kommer til uttrykk gjennom selvhøytidelig alvor eller bitterhet. For eksempel leser vi at apostlene var vel ansett «av hele folket».[28] Frans minner stadig om helgenenes glede – ikke at de smilte hele tiden, men at de hadde del i noe som gav dem indre frihet til å glede seg midt i verdens og egen lidelse. Martyrene minner oss om den gleden som er knyttet til selvforglemmelsen. Frans skriver:

> Om vi ikke ønsker å synke ned i uklar middelmådighet, må vi ikke lengte etter et enkelt liv, for «den som vil berge sitt liv, skal miste det».

**Glede og humor som tegn på hellighet** Frans vier et eget kapittel til «Tegn på hellighet i dagens verden». Ett av de fem tegnene han fremhever, er nettopp «glede og humoristisk sans».[29] Gjennom den sansen, sier han, har mange helgener stått imot tungsinn og andre fristelser fra den Onde. Han viser til St. Johannes av korset, som gir følgende råd for å holde djevelen unna:

> Gled deg over det gode som skjer i andres liv, som om det var din egen lykke, og ønsk helhjertet at de gis forrang fremfor deg i alle ting. På den måten overvinner du det onde med det gode, fordriver djevelen og vinner glede i ditt hjerte.

Det ligger en befrielse i å glede seg med andre. Det fører oss bort fra selvopptatthet og gir oss *stadig* nye grunner til glede. Siden Gud er kilden til *alt* godt i vårt eget og andres liv, blir kunsten å oppdage alle de goder han strør ut over menneskene til enhver tid, en vei til å følge evangeliets oppfordring til å «glede seg i Herren alltid» (Fil 4,4). Kanskje er dette den eneste måten å bli glad på: å flytte fokus bort fra motgang og nederlag i eget liv og gjøre andres medgang til egen lykke. Som vi så ovenfor, overser den evangeliske gleden likevel ikke livets skyggesider, for vi «tar imot Ordet med glede under hard motgang», slik Paulus skriver i sitt Første brev til tessalonikerne.[30] Frans viser til St. Thomas, som sier at den kristne gleden er *en glede over alltid å være sammen med Ham vi elsker* – brudgommen.[31] Fundamentet ligger i å vite seg elsket av en uendelig og uforbeholden kjærlighet, skriver Frans. Da kan ingenting hindre den overnaturlige gleden vi får del i gjennom Guds nåde.[32]

Maria er vårt forbilde i denne livsholdningen, slik den kommer til uttrykk i hennes respons på engelens hilsen: «Min ånd fryder seg i Gud!» (Luk 1,47). Hun gjenkjente den nyhet Jesus brakte til verden, sier Frans.[33] Han viser også til Lukas' beskrivelse av disiplene i tiden etter Jesu oppstandelse: Alle steder hvor de dro, var det «mye glede».[34]

Denne gleden er en annen enn den vi finner i dagens individualistiske konsumsamfunn, gjentar Frans. Igjen er tanken at gleden går hånd i hånd med selvforglemmelsen.

> Når vi først og fremst fokuserer på våre egne behov, dømmer vi oss selv til en tilværelse uten glede.[35]

## Andre tema i *Gaudete et exsultate*

Pavens nye formaning er i hovedsak en oppmuntring til de troende om å søke større hellighet. Han vil fremfor alt vise at dette ikke er ensbetydende med grå hverdager tilbaketrukket fra verden – hellighet er en vei til større menneskelig frihet og til forsoning med oss selv og verden rundt oss. Åpningskapitlene gir en konsis og klok innføring i Kirkens helgenteologi – med stor vekt på de mer skjulte og ikke-kanoniserte helgener vi møter i hverdagen.

Midt i *Gaudete et exsultate* finner vi et kapittel som virker malplassert og svekker noe av den pastorale rytmen i skriftet. Kapitlet, som har fått overskriften «To subtile fiender av helligheten», har likevel berøring med hovedtemaet og inneholder viktige og solide refleksjoner over nådens betydning. Kapitlet gir en slags teologisk-kerygmatisk gjennomgang av to gamle heresier – gnostisisme og pelagianisme – og advarer både de troende og Kirkens geistlige mot kristne varianter av disse.

Den korte refleksjonen over gnostisisme er ikke opptatt av denne retningens forakt for skaperverkets godhet. Frans fokuserer heller på det vi kan kalle gnostikernes rasjonalisme, deres forsøk på «å gjøre troen og evangeliet fullt ut forståelig».

> Gnostisismen søker i sitt vesen å temme mysteriet, enten det gjelder Guds mysterium og hans nåde, eller mysteriet knyttet til andres liv.[36]

Også kristne står overfor denne fristelsen, sier Frans.

> Den som ønsker at alt skal være sikkert og klart, forsøker med det å få kontroll over Guds transcendens.

På den måten kan idealer om fokus på læremessig klarhet og orden i Kirken, noe som er et gode i seg selv, føre til idolatri. Troen innebærer en *overgivelse* både til sannheten slik den er åpenbart for oss, og til Guds ukontrollerbare forsyn:

> Guds transcendens overgår oss, han er full av overraskelser. Det er ikke vi som skal bestemme når og hvordan vi møter ham …[37]

Gud er mystisk til stede i ethvert menneskes liv, sier Frans. Denne nådedimensjonen ved menneskets eksistens utdyper han i punktet om moderne former for pelagianisme.

Mens gnostikerne overdrev intellektets evner, gjorde pelagianerne det samme i forhold til den menneskelige viljens kraft. I samklang med Augustins avvisning av pelagianismen understreker Frans derfor *nådens* altomfattende karakter. Nåden bærer alt. Menneskets vilje er fri, men det er en illusjon å tro at vi kan velge det gode av egen kraft. Vårt «samarbeid» med Gud springer alltid ut av hans forutgående nåde, som gis som gave. Alt er gave – ikke bare frelsen, men også alle naturlige evner vi «besitter».[38] Hva er så den nye pelagianismens farer, ifølge Frans? Den finnes i de troendes overdrevne fokus på lover, liturgiske detaljer, læresetninger og prestisje. På denne måten blir katolisismen en elitereligion, og Kirken blir «en museumsgjenstand for noen få interesserte».[39] Frans viser igjen til Thomas Aquinas, som skrev at de lover og regler som kommer i tillegg til evangeliet, må anvendes med moderasjon, «så de ikke blir en byrde for de troende».[40] Jesus selv gav oss mange leveregler og formaninger, understreker Frans, men han «viste oss fremfor alt to ansikter – vår Fars og vår brors ansikt».

> Han gir oss ikke to nye bud. Han gir oss to ansikt, eller snarere ett eneste: Guds ansikt reflektert i de mange. For i hver eneste en av våre brødre og søstre, og særlig de minste, de mest sårbare, forsvarsløse og trengende blant dem, finnes Guds bilde. Ja, ut fra vrakrestene av denne sårete menneskelighet skal Herren forme sitt endelige kunstverk.[41]

Det har vært mye støy rundt tolkningen av pave Frans og mye from uro over hva hans radikalt evangeliske forkynnelse kan føre til. Når denne uroen har lagt seg og man ser tilbake på hans tid på pavestolen, vil perspektivet fra dette sitatet bli stående som signaturen fra hans pontifikat.

**Ståle Johannes Kristiansen** er professor i kristen teologi, kunst og filosofi. Han er en av redaktørene av SEGL.

## Noter

1 *Summa Theologiae* I.2.1 *Intro.* For Aquinas' teologi om lykke, se Jean Porters artikkel «Happiness» i *The Cambridge Companion to The Summa Theologiae,* red: P. McCosker og D. Turner (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 181–183.
2 Punkt 63. Alle oversettelser i denne artikkelen er forfatterens.
3 Punkt 32.
4 Punkt 1.
5 Punkt 65 og 66.
6 Punkt 68.
7 I punkt 10 viser Frans til den dogmatiske konstitusjonen *Lumen Gentium*, punkt 11.
8 Punkt 19.
9 De tre andre Frans fremhevet, var Thomas Merton, Martin Luther King Jr. og Abraham Lincoln. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150924_usa-us-congress.html
10 Punkt 72.
11 Punkt 74.
12 Punkt 75 og 76.
13 Punkt 79.
14 Utgitt i 2016. Norsk oversettelse: *Guds navn er barmhjertighet* (Oslo: Pantagruel, 2016).
15 Punkt 95. Matt 25,31–46, og særlig 35–36.
16 Punkt 100.
17 Frans har selv blitt anklaget for kommunisme, blant andre av den amerikanske politiske kommentatoren Rush Limbaugh. Se John Allen: *The Francis Miracle – Inside the Transformation of the Pope and the Church* (New York: Time Books, 2015), 139.
18 *Laudato Si'*, punkt 120.
19 Se https://cruxnow.com/vatican/2018/06/16/pope-denounces-abortion-as-modern-day-white-glove-eugenics/
20 Punkt 102.
21 Regula 53,1: PL 66, 749.
22 *Summa Theologiae* II-II, q. 30, a.4.
23 John Allen: *The Francis Miracle – Inside the Transformation of the Pope and the Church* (New York: Time Books, 2015), 140.
24 Jes 58,7–8.
25 Punkt 83.
26 Punkt 87.
27 Punkt 89.
28 Frans viser til Apg 2,47; 4,21.33; 5,13.
29 Se punkt 122–128.
30 1 Tess 1,6.
31 Frans viser igjen til Thomas Aquinas: *Summa Theologiae* I-II, q. 70, a. 3.
32 Punkt 125.
33 Punkt 123.
34 Jf. Apg 8,8.
35 Punkt 128. Dette er et sitat fra den postsynodale apostolske formaningen *Amoris Laetitia* (19. mars 2016), 110: AAS 108 (2016), 354.
36 Punkt 40. Sitatet er hentet fra Frans' «Brev til rektor ved Det pavelige katolske universitet i Argentina i anledning opprettelsesjubileet for det teologiske fakultet» (3. mars 2015), publisert i *L'Osservatore Romano* 9.–10. mars 2015, 6.
37 Punkt 41.
38 Se særlig punkt 55.
39 Punkt 57. Dette bildet ble brukt allerede av pave Johannes XXIII.
40 *Summa Theologiae* I-II, q. 107, art. 4.
41 Punkt 61.

© Zzorik | Dreamstime.com



Ole Martin Stamnestrø

# Gi oss en salig død!

## Dom, himmel, helvede

«Død, dom, himmel, helvede …» Det er kanskje ikke et spesielt oppløftende tema SEGLs redaktører har gitt meg. Eller kanskje er det nettop det. For oss katolikker er november måneden for å konsentrere oss om de siste ting: død, dom, himmel, helvede. Kirken gir oss dette tema til betraktning på denne tiden av året ikke for å fremme de øyensynlig stadig mer utbredte høstdepresjoner. Kirken gir oss temaet for at vi skal kunne løfte blikket. «La sinnet være vendt mot det som er der oppe», formaner Paulus oss (Kol 3,2a). Betraktningen av de siste ting hjelper oss til det. Temaet er alvorlig, men forhåpentligvis oppløftende.

Og hvordan kunne jeg vrake dette tema? Jeg er tertiær i Oratorianerordenen, hvis grunnlegger St. Philip Neri anbefaler at kristen betraktning eller meditasjon bør begynne med temaet de fire siste ting. Dette var gjennomgangstemaet i all St. Philips forkynnelse. Det samme kan man ikke si om de fleste predikanter i vår tid, meg selv inkludert. Så herværende innlegg er et forsøk på å bøte på dette. Men hvorfor er det slik? Hvorfor hører vi så sjelden om de siste ting fra prekestolen? Vel, inntil for ikke så mange tiår siden ble det forkynt meget om dette tema i vårt land. Noen av våre i troen adskilte brødre, særlig i den landsdel der jeg bor (Sunnmøre), hadde nok dette som yndlingstema for sine prekener. Og forkynnelsen avlet muligens ofte mer frykt for helvede enn håp om himmel. Kanskje har mange av oss katolske predikanter et inntrykk av at det igrunnen er blitt preket nok om de siste ting her i vårt land. Et ønske om å unngå en ensidig forkynnelse er et edelt ønske, men jeg tror ikke det er derfor vi i våre dager hører så lite om disse ting fra prekestolene. Forklaringen er nok enklere: Vi liker alle å være godt likt. Og da er det fristende å skygge unna temaer vi tror folk ikke liker å høre om. Feigheten er ikke nødvendigvis bevisst, men det er feighet likefullt. Og dessuten er jeg ikke overbevist om at antagelsen er riktig. Det må være mulig å preke om de siste ting på en måte som gjør at menigheten gjerne lytter. Og hvis vi ikke tror det, så får vi heller holde munn – både om dette og det meste annet. For få andre temaer kan sies å være viktigere.

Temaet er viktig, og temaet tvinger seg frem. Det vet alle som har nådd en viss alder. Jeg fikk nylig en støkk i livet da temaet ubudent presset seg på midt i ferien. Jeg burde ha brukt tiden på å forberede denne lille artikkel, men reiste heller på ferie. Riktignok hadde jeg tatt med to bøker, begge med titelen *De fire siste ting*, den ene av Martin von Cochem, den andre av St. Alphonsus Liguori. (Ja, i parentes bemerket finnes det også mange andre bøker med nettop denne titel; jeg nevner forfattere som

St. Thomas More, Robert Bolton, William Sheppard, Angelus Silesius, William Bates, John Morgan, Joseph Trapp, Thomas Greene, Reginald Garrigou-Lagrange etc., etc.) Jeg tenkte det fikk holde å ta med to bøker med denne titel på ferie, men disse to ble liggende igjen på hotellrommet, idet jeg la meg godt til rette ved bassenget med en roman. Men temaet de siste ting presset seg frem. En av de første setningene jeg leste, var «He was always a good and happy boy and I could not ask a better death for anyone I loved. It is the *bona mors* for which we pray».[1] Jeg burde kanskje ikke ha latt meg overraske, forfatteren var Evelyn Waugh og boken *Men at arms,* med krigen som bakteppe. Ikke desto mindre tok jeg hintet.

«It is the *bona mors* for which we pray.» Den gode død, som vi ber om. Den gode død, eller den salige død. «Herre, gi oss en rolig natt og en salig død», ber vi prester og ordensfolk hver aften når vi ber completorium. Når bad du sist om en god eller salig død? Dette var engang et vanlig bønneemne blandt oss katolikker. Og det er det faktisk fortsatt, omenn muligens ubevisst. Hver gang vi ber «Hill deg, Maria», ber vi om en god og salig død: «... be for oss syndere, nå og i vår dødstime.» Vi ber om Marias forbønn for de to viktigste øyeblikkene i livet. Det ene øyeblikket er akkurat nå. Vi kristne, og særlig vi katolikker blir av og til beskyldt for å være tilbakeskuende. Vi konsentrerer oss om begivenheter som skjedde for 2000 år siden. Vi snakker meget om Kirkens tradisjon, vi bader oss i en idyllisert fortid. En annen beskyldning er at vi bare ser fremover. Livet her og nå takler vi ikke, vi lengter frem mot en fantasi vi kaller *himmelen*. Sannheten er at ingen tar nuet mer alvorlig enn oss. Det er her og nå det skjer. Vi ber om Marias forbønn for akkurat dette øyeblikk. For det er her og nå Gud tilbyr oss sin nåde, og vi velger å samarbeide med den nåden eller ikke. Hvert øyeblikk i livet er et nådeøyeblikk, det finnes ikke et eneste øyeblikk av livet der Gud ikke er til stede og inviterer oss til å velge Ham. Hvilket annet livssyn tillegger nuet slik vekt? Hvilket annet livssyn kan tilby et mer spennende nu? Spennende, men krevende. Derfor ber vi om Marias forbønn for nuet. Det eneste andre øyeblikk i vårt liv vi konsentrerer oss om, er dødsøyeblikket. I det øyeblikket besegles vår evige skjebne. Vi har ikke noe høyere ønske enn å dø i nådens stand, å forlate dette liv i Guds vennskap. Derfor ber vi om vår Mors forbønn for dødsøyeblikket.

> ... få andre temaer kan sies å være viktigere. Kirken har en lære, og den vet vi at er sann. Så vil vi nok en dag erfare at det som venter oss, er overveldende mye større og voldsommere enn våre fattige ord klarte å antyde.

## Uklart landskap

Vi skal dø. Det vet vi. Det er en av de få tingene absolutt alle mennesker er enige om. Noen forsøker å utsette døden, noen prøver å fremskynde den. Men vi vet at vi en dag skal dø. Dette ene er helt klart, men derefter blir landskapet noe mer uklart. Noen vil hevde at dødens absolutte visshet efterfølges av en absolutt uvisshet. Vi kan umulig vite noe som helst om det som følger, hvis det i det hele tatt følger noe. For dem som mener dette, er denne artikkel naturligvis en provokasjon, eller i beste fall irrelevant og latterlig. Hvordan kan man stille seg opp på en talerstol og si noe om dette? For oss kristne er svaret opplagt. Gud forteller oss av og til om ting vi ellers ikke har forutsetning for å vite noe om. Dette heter «åpenbaring». På latin *revelatio*, eller på norsk 'avsløring'. Åpenbaringen består i at Gud letter på sløret, *re-velatio*, av-sløring. Han letter på sløret og lar oss få innsyn i de ting vi ikke har tilgang til gjennom sansene.

Hvordan gjør Gud dette? Han sendte sin Sønn. Jesus er Åpenbaringen med stor «Å». NB!: Jesus, ikke Bibelen, er Åpenbaringen. Men for oss som lever i 2018, kommer

Åpenbaringen til oss gjennom Bibelen og Tradisjonen. Tradisjonen er ikke sysling med gamle, støvete skikker. Tradisjonen er ikke nostalgi eller fortidsromantikk. Tradisjonen er fortiden som kommer til oss og blir levende for oss i nåtiden. Tradisjonen er som elven som flyter til oss og gir oss kontakt med kilden. Gjennom Bibelen og Kirkens tradisjon åpenbarer Gud seg. Hen letter på sløret. Når Gud gjør dette, får vi innblikk i tingene slik de virkelig er. Dette er grunnlaget forat vi i det hele tatt kan bedrive teologi, forat vi i det hele tatt kan hevde å vite noe som helst om «det intet øye har sett og intet øre har hørt» (1 Kor 2,9). Åpenbaringen dreier seg om de sider av virkeligheten som fornuften ikke kan nå frem til på egen hånd. Disse tingene «har Gud åpenbart for oss gjennom Ånden» (1 Kor 2,10). Hvem er disse «oss» som Gud gjennom Ånden lar få innblikk i disse ting? Det er de samme «oss» som er blitt lovet Sannhetens Ånd. Ikke hver og en av oss individuelt, sittende på hver vår tue med nesen i Bibelen og skyggelapper for øynene. Nei, «oss» som fellesskap, som Kirke. Jesus sier i sin avskjedstale til apostlene, Kirkens første biskoper: «Ennå har jeg mye å si dere, men dere kan ikke bære det nå. Men når sannhetens Ånd kommer, skal han veilede dere til hele sannheten» (Joh 16,12-13). Gud lar *Kirken* få innblikk i ting vi ellers ikke kunne vite noe om. Dette innblikket er systematisert i Kirkens *lære*. Og Kirken lærer endel ting om det som skjer efter døden. Dette er det jeg i det følgende vil utlegge. Kirkens lære om de siste ting. Teologien har en egen gren som heter eskatologi, læren om de siste ting. Dette er et stort felt, og det er ikke mitt spesialområde. Jeg hverken kan eller vil bedrive eskatologisk nybrottsarbeide. Min ambisjon i det følgende er enkel og nøktern. Jeg vil forsøke å sammenfatte Kirkens lære om død, dom, himmel, helvede. Riktignok skal jeg bytte om på de to siste ordene, slik at vi får en *happy ending*. Og Kirkens lære er sann. Selvom Gud ikke har åpenbart det fullstendige billedet. Vi kjenner ikke tingene slik de virkelig er i hele sin fylde. «Nu ser jeg som i et speil, som i en gåte.» Virkeligheten er uendelig mye større enn vi kan fatte. Men det betyr ikke at vi ikke vet noen ting. Det vi vet, er svært begrenset, men vi vet det likefullt, og vi vet at det er sant. Dette er et viktig poeng i all teologi, og særlig når vi snakker om de siste ting. Av og til hører vi det sagt så fromt at Gud er så mye større enn oss – *Deus semper major* – så vi kan egentlig ikke vite noe som helst, siden vi er så små. Det er sant at vi er små, og at Gud alltid er større. Det er sant og viktig å være oss dette bevisst, men den delen av sannheten vi kjenner, den kjenner vi virkelig, for det er Gud som har fortalt oss om den. Forestill deg et puslespill der du bare har noen av brikkene, men ikke alle. Du kan ikke hevde å ha oversikt over hele billedet, men det du ser på de brikkene du har, det ser du virkelig. På denne bakgrunn kan vi altså si noe om de siste ting. Kirken har en lære, og den vet vi at er sann. Så vil vi nok en dag erfare at det som venter oss, er overveldende mye større og voldsommere enn våre fattige ord klarte å antyde. Men det vil allikevel stå i en sammenheng med, og ikke i en motsetning til, det vi lærte av Kirken. Når dette er klart for oss, våger vi oss nå inn i dette landskapet.



Efter den individuelle dom vet vi om vi er på vei til himmelen eller helvede.

## Død og dom

Hva skjer når vi dør? Når vi dør, skiller kroppen og sjelen lag. Vi mennesker er som kjent både kropp og sjel; det er ikke slik at kroppen bare er et skall og sjelen er mitt egentlige jeg. Jeget er både kropp og sjel, men ved døden skillen kroppen og sjelen lag. Kroppen kommer nedenfra. «Kom ihu, menneske, at du er støv og skal vende tilbake til støv», blir vi minnet om hver askeonsdag. Gud skapte oss av støvet, men han blåste liv i oss. Sjelen kommer ovenfra, sjelen er det overnaturlige liv i oss, og dette liv er udødelig. Derfor er det kroppen som dør når vi sier at

vi dør. Sjelen går videre og møter dommen. Dommen har to deler: Den individuelle dom som felles rett efterat vi dør, og den generelle dom ved tidenes ende, når Herren kommer igjen «for å dømme levende og døde». Jeg bruker tidsbegreper, og her er vi inne i et grått og dunkelt landskap. For hvordan er det egentlig med tiden efterat vi dør? Vi sier jo at når vi dør, går vi ut av tiden? Kronologien får vi la være gåtefull, men Kirken bruker nå engang disse tidsbegrepene for å formidle en viss rekkefølge eller en orden i de begivenheter som venter oss. Ved den individuelle dom avgjøres vår evige skjebne. Denne dommen er *a point of no return*. Efter den individuelle dom vet vi om vi er på vei til himmelen eller helvede. Gud feller dommen basert på det livet vi har levet her på jorden. Den som dør en salig død, som dør i Guds vennskap, er blitt lovet evig liv med Ham i himmelen. Den som dør som Guds fiende, har selv valgt en evighet uten Gud. Derfor bestreber vi oss på å leve et liv i nådens stand – i Guds vennskap. Men Gud feller dommen i sin visdom. Vi kan ikke vite noe særlig om dem som er gått foran oss, hvilken dom som er blitt felt. Når det gjelder de helgenene vi kjenner navnene på, har Kirken fått et særlig hint fra Gud om hvordan saken forholder seg. Når det gjelder de som fortapes, har Gud ikke gitt Kirken noe tilsvarende hint. Guds dom tar alle menneskets omstendigheter med i betraktning. Bare Gud kjenner alle omstendighetene. Vi kan ikke dømme noen nord og ned. Selv om vi mener at et menneske systematisk har levet i motsetning til Guds vilje, kan dette menneske ha hatt en uforskyldt svekket samvittighet, han kan ha manglet den nødvendige frihet som måtte til for å velge anderledes osv. Dessuten tror vi at Gud er en nådig dommer som leter med lys og lykte efter det som binder et menneske til Ham, om det så bare er en tynn tråd. Dommen hører Herren til.

Gud er en nådig dommer som leter med lys og lykte efter det som binder et menneske til Ham, om det så bare er en tynn tråd.

## Helvede

Når dette er sagt, så er helvede en realitet. I trosbekjennelsen sier vi på engelsk om Jesus at *he descended into hell*. Dette lyder merkelig, og den norske oversettelsen «dødsriket» er nok bedre. For det er en teologisk og ulogisk umulighet å forestille seg Treenighetens Annen Person i helvede. Definisjonen på helvede er jo nettop stedet eller tilstanden der det totale gudsfravær råder. Trosbekjennelsen uttrykker at Jesus ikke var uvirksom på påskeaften. Tiden mellom sin død og oppstandelse brukte Han på å knytte til seg de rettferdige i den gamle pakt. Trosbekjennelsen uttrykker også at Han steg så langt ned i tilværelsen det er mulig å forestille seg. Det gir oss trøst i våre vanskelige stunder; vi vet at Herren har vært der, ja endog enda dypere nede.

Når vi i vår sammenheng taler om helvede, er det ikke der Jesus var påskeaften, men den tilstanden de fortapte sjeler må utholde i all evighet. Dette er som vi vet en umoderne tanke. Men Gud tar vår frie vilje på alvor. Og både Skriften og Tradisjonen taler tydelig om helvede. Tilstanden er verre enn vi kan forestille oss, og den er evig. Man skal være en temmelig akrobatisk ekseget for å redigere bort den bibelske lære om helvede. Som vi vet, er Jesu egne ord om helvedes ild tydelige (jf. f.eks. Matt 13,41-42: «Menneskesønnen skal sende ut sine engler, og de skal sanke sammen og ta bort fra hans rike alt som fører til fall, og alle som gjør urett. Så skal de kaste dem i ildovnen, der de gråter og skjærer tenner.») Den som vil ha flere eksempler, kan slå opp selv i *Bibelordboken*. Det er nok riktig at det i Bibelen finnes flere forestillinger om et dødsrike eller *gehenna*. Og ikke alle er like tydelige. Men kirkefedrenes tolkning er allikevel tilnærmet unison; det finnes et sted, en tilstand for de fortapte sjeler, og dette helvede er et sted med evig pine.

«Was dürfen wir hoffen?» spør teologen Hans Urs von Balthasar, i en av sine boktitler (engelsk titel: *Dare we hope that all men be saved?*). Hans svar – som er noe i retning at vi ikke kan vite – er mindre interessant enn måten han formulerer spørsmålet på: «*Tør* vi håpe?», ikke «*Kan* vi håpe?». Hvorfor skulle det kreve mot å håpe noe slikt? Er det ikke omvendt? Krever det ikke mer mot å holde muligheten åpen for at noen går evig fortapt? Jeg antar at han formulerer spørsmålet slik han gjør fordi forestillingen om et helt tomt helvede har liten støtte i Bibelen eller Tradisjonen. Og det krever nok mot å skulle formulere en teologi på tvers av så å si alle våre forfedres forståelse av dette. Så slår heller ikke von Balthasar til lyd for den såkalte «universalisme», tanken om at alle blir frelst tilslutt. «Universalismen» strider mot Kirkens lære, og det gjør også en annen teori, nemlig «annihilasjonismen», som lærer at de som ikke kommer til himmelen, simpelthen blir utslettet. Vi skjønner hvor disse teoriene kommer fra. Ingen person med vettet eller hjertet i behold kan ønske noen til helvede. Tanken om helvede er motbydelig. Begge teorier er attraktive, universalismen enda mer enn annihilasjonismen. Begge teorier strider mot Kirkens lære. Og mer er det ikke å si om den saken. For selvom tanken om helvedet byr oss imot, så er det nettop noe av poenget. Og vi kan ikke sette oss til doms over Gud og late som vi er snillere og bedre enn Ham som er omnibenevolent, «allgod», definisjonen på kjærlighet. Så forblir det vårt – og ikke Guds – problem hvordan vi sammenholder læren om helvedet med læren om Guds godhet. Men enkelt er det ikke.

> Man skal være en temmelig akrobatisk ekseget for å redigere bort den bibelske lære om helvede.

## Skjærsild

Nok sagt om helvedet. La oss tenke på hyggeligere ting: skjærsilden. Og her legger vi vekten på første stavelse, for skjærsilden er renselsesstedet. Ordet «skjær» hører vi kanskje ikke så ofte lenger, bortsett fra fra barn som ennå ikke har lært å uttale «kj»-lyden. Men vi kjenner ordet fra uttrykket som «det rene, skjære vås» og fra «skjærtorsdag», da Jesus vasket disiplenes føtter rene. «Skjær» er et annet ord for «ren», og det er det vi blir i skjærsilden, vi blir rene. I skjærsilden blir sjelen renset. Men hvor kommer ilden fra? Skal vi ikke vaskes i vann? Her må det nok sterkere lut til. Sjelen renses som «gull lutret i ild». I Johannes' Åpenbaring hører vi Herren (omtalt som «Amen, det pålitelige og sanndru vidne, Guds skaperverks opphav) si til kirken i Laodikea (den som var lunken):

> Derfor gir jeg deg det råd at du kjøper gull av meg, renset i ild, så du kan bli rik, og hvite klær som du kan kle deg med og skjule din nakne skam, og salve til å smøre på øynene dine, så du kan se.

Dette er en god beskrivelse av det som skjer i skjærsilden, i renselsesstedet, i purgatoriet.

Så vekten ligger altså mer på renselse enn ild, men vi skal ikke glemme ilden helt. For ilden representerer smerte eller ihvertfall ubehag. Og poenget med skjærsilden er at de sjeler som skal til himmelen, har et stykke vei å gå før de er rede til å gå inn i himmelen. Vi kjenner oss selv godt nok til å vite at hvis vi dør idag, er det et gap mellom det menneske jeg er nå, og det menneske som er rede for himmelen. Det må forandring til. Og forandring er smertefullt. Det er det ikke bare konservative mennesker som synes. Og vi er vel alle mer konservative enn vi liker å innrømme. Den dyptpløyende forandring i vårt

innerste som finner sted i skjærsilden, er derfor ingen festreise. Men reisen har bare én endestasjon: himmelen. Og den vissheten trøster sjelene i skjærsilden.

Og nå kommer vi til noe av det vakreste i vår katolske tro: Det ubehaget sjelene i skjærsilden må utholde, kan vi være med på lette. Når vi ber for dem, særlig når vi løfter frem messeofferet for dem, behager det Gud å akselerere prosessen. Akkurat som vi her på jorden nyder godt av helgenenes bønner i himmelen, nyder sjelene i skjærsilden godt av våre bønner. Vår katolske forståelse av Kirken er meget radikal, vår forståelse av Kirkens fellesskap er dyptgripende. Denne læren er en motgift mot en spesiell type hovmod, «samtidshovmodet», som later til å tro at alt dreier seg om oss som er i live her og nå. Men det er ikke slik. Ikke bare vi er kirken. Også de er Kirken, de som er gått foran oss. Kirken eksisterer ikke bare her på jorden, alt dreier seg ikke om oss. Kirken eksisterer på tre steder: Den stridende kirke på jorden (oss), den lidende kirke i skjærsilden, og den seirende kirke i himmelen. Selvom denne Kirken eksisterer på tre steder, er den én. Vi er intimt knyttet sammen, for vi er alle ett i Kristus, vi er all lemmer på Kristi kropp, og denne enheten er sterkere og mer reell enn døden. Selvom vi ikke ser hverandre, erfarer vi enheten som en mer kraftfull realitet enn det tynne sløret som skiller oss. I dette fellesskapet hjelper vi hverandre med våre bønner. Som sagt: noe av det vakreste i vår katolske tro.

Men, og her kommer innvendingen: Vakkert, men er det bibelsk? Hvor kommer denne tanken om skjærsilden fra? Hvor i Bibelen leser vi om skjærsilden? Bibelen formulerer nok ingen klar lære om skjærsilden, men Kirken har tradisjonelt tolket enkelte bibelsteder til støtte for denne lære, som er meget gammel. Det tydeligste bibelske vidnesbyrd finner vi i Andre Makkabeerbok 12,43-46 (verseangivelse i henhold til *Vulgata*). Nå kan en protestant innvende at han ikke anerkjenner Andre Makkabeerbok som en del av Bibelen, den er såkalt apokryf, en av de bøkene Luther ikke mente var guddommelig inspirert på samme måte som de ikke-apokryfe tekster. Vel, for oss katolikker sparker ikke dette argumentet benene under det faktum at skjærsilden er bibelsk fundert, for vi anerkjenner Andre Makkabeerbok som en del av Bibelen. Vi kaller ikke denne boken apokryf, men *deuterokanonisk*. Og ovenikjøpet fastholdt Luther selv at de såkalte apokryfe skrifter var både gode og nyttige å lese.

Men Andre Makkabeerbok er ikke det eneste bibelske utgangspunkt for læren om skjærsilden. I Pauli Første brev til korintierne leser vi (3,12-13):

> Men om noen bygger på grunnvollen med gull, sølv eller edelstener, med tre, høy eller halm, skal det en gang vise seg hva slags arbeid den enkelte har gjort. Herrens dag skal gjøre det klart, for den åpenbarer seg med ild, og ilden skal prøve hvordan den enkeltes verk er.

En ild som skal prøve den enkeltes verk. Her finner kirkefedrene, ihvertfall de vestlige, støtte for en midlertidig renselsprosess efter døden. En ild som ikke er den samme som den evige. Ilden er midlertidig. Det finnes en utgang, og det er himmelen.

> Så forblir det vårt – og ikke Guds – problem hvordan vi sammenholder læren om helvedet med læren om Guds godhet. Men enkelt er det ikke.

## Himmel

Men før vi kommer til himmelen, må vi si et ord om den generelle dom. Det er Herrens gjenkomst i herlighet det er tale om. Vi bekjenner vår tro på den generelle dom hver søndag i trosbekjennelsen: «Han skal komme igjen for å dømme levende og døde.» Jesu gjenkomst er visstnok tema for over tre hundre vers i Det nye testa-

mentet. Jeg har ikke tellet selv, men det har internett. Vi kjenner Jesu egne ord om sin gjenkomst (Matt 24,37-44; Mark 13,33-37), og særlig Lukas 21,25-28):

> Det skal vise seg tegn i sol og måne og stjerner, og på jorden skal folkene bli grepet av angst og rådløshet i larmen fra hav og brenninger. Mennesker skal forgå av redsel og gru for det som kommer over jorden. For himmelens krefter skal rokkes. Da skal de se Menneskesønnen komme i skyen med stor makt og herlighet. Men når dette begynner å skje, da rett dere opp og løft hodet! For da skal dere snart bli satt fri.

Ingen kjenner timen eller stunden, men vi vet at vi skal skje. Og her er vi ved historiens slutt, ved tidenes ende. For vi kristne har en lineær og ikke en syklisk historieforståelse. Alt går ikke i cirkler. Tiden har en begynnelse og en slutt. Tiden begynner med skapelsen og avsluttes med nyskapelsen. Gud eksisterer utenfor denne tiden. Vi mennesker er bundet av tiden, det er ikke Gud. Ved tidens slutt inviteres vi inn i evigheten. Men først kommer den generelle dom. Kroppen reises opp, og sjel og kropp blir gjenforenet. Alle skal vi tre frem for Guds trone. Hele skapningen møter sin dommer (jf. f.eks. Matt 25,31-34).

Og så skal alt bli nytt. Det gamle skal forgå og noe nytt stige frem. Vi leser i Andre Petersbrev (3,11-13):

> Når alt skal gå i oppløsning på denne måten, hvor hellig og gudfryktig bør dere ikke da leve mens dere venter på at Guds dag skal komme, og fremskynder den. Da skal himlene bli fortært av ild, og elementene skal brenne og smelte. Men efter hans løfte venter vi på en ny himmel og en ny jord, hvor rettferdighet bor.

En ny himmel og en ny jord. Dette leser vi mer utfyllende om i Johannes' Åpenbarings nestsiste kapittel. Den nye himmel og den nye jord. Det nye Jerusalem som stiger ned til oss, og som vi inviteres inn i. Det er himmelen det er snakk om. Det er det evige liv, der de frelste tilbringer evigheten sammen med Gud. Denne tilværelsen kan ikke fanges i ord. Himmelens glede er større enn alt. Vi kan bruke de bilder vi vil. Johannes nevner gull og perler og lister opp tolv typer edelstener (jf. Åp 21,19-20). (Kanhende er noen av dem halvedelstener; jeg er hverken mineralog eller juveler.) Hvis du liker noe annet bedre enn edelstener, kan du tenke på det.

Kjærligheten er bedre enn edelstener: «Kjærligheten tar aldri slutt. Profetgavene skal bli borte, tungene skal tie og kunnskapen forgå» (1 Kor 13,8). «Kjærligheten tar aldri slutt» – mangt et lykkelig ektepar har nok stusset ved hvordan dette bibelsted kan forenes med Jesu ord om at i himmelen «hverken tar de til ekte eller gis de til ekte». Skulle man kunne forestille seg himmelsk salighet uten sin ektefelle? I himmelen gis det ikke avkall på kjærlighet. Tvert imot: Selv ikke den mest intense form for kjærlighet menneskene kjenner – den mellom mann og kvinne i ekteskapet – kan måle seg med den himmelske kjærlighet. «Gud er kjærlighet» (1 Joh 4,8b), og Guds frelsesplan er «å sammenfatte alt i Kristus, alt i himmel og på jord» (Ef 1,10b). I himmelen går ordet fra Efeserbrevet i oppfyllelse; Gud skal fylle alt i alle (jf. Ef 1,23). Det gis ikke avkall på noen form for kjærlighet. Den himmelske salighet består deri at de frelste er fullkomment fylt av Guds kjærlighet. De frelste blir istand til å elske Gud og hverandre på en måte som overgår all forstand.

> Den dyptpløyende forandring i vårt innerste som finner sted i skjærsilden, er ingen festreise. Men reisen har bare én endestasjon: himmelen.

Det er dette vi lengter efter. Det er hit vi håper å komme. Himmelen er det vi håper på. Men vi tar det ikke for gitt. Av og til hører vi protestanter si: «Jeg er frelst», som om saken er opp og avgjort. Enda pussigere: «Jeg ble frelst den 21. januar 1983», eller hvilken dato det nå enn måtte være de hadde en sterk opplevelse av å møte Herren. Vi kan ikke si det slik. Vi må si: «Jeg ble frelst langfredag i år 33», og så tilføye vår dødsdato (som vi jo ikke kjenner), og så må vi si at den dagen, altså dødsdagen, håper jeg å bli frelst. Frelsen kan vi ikke ta for gitt. For vi synder mot dyden håp ikke bare ved håpløshet, men også ved skråsikkerhet. Skråsikkerheten tar Guds nåde for gitt, tar frelsen for gitt. «Frelsesvisshet» er et mye brukt ord blandt lavkirkelige protestanter. Sjelene i skjærsilden kan ha frelsesvisshet, men *jeg* kan ikke ha det. Men jeg har et håp. Og håp er ikke bare et ønske om noe som *kan* skje, men som like gjerne *ikke* kan skje. Vårt håp om å komme til himmelen er velbegrunnet. Det hviler på Herrens ord og løfter. Håpet hviler på vissheten om at Gud ønsker å ha oss i himmelen. Vår oppgave er å la oss lede dit og ikke gå oss bort på veien. Til det trenger vi litt hjelp. Og hjelp får vi: fra dem som er kommet hjem, fra den seirende kirke, fra helgenene og særlig fra helgenenes dronning. Derfor sier vi: «be for oss syndere nå og i vår dødstime.»

**Ole Martin Stamnestrø** er dr.theol. fra universitetet i Oxford, generalvikar i Trondheim stift og sogneprest i Vår Frue menighet i Ålesund.

## Note

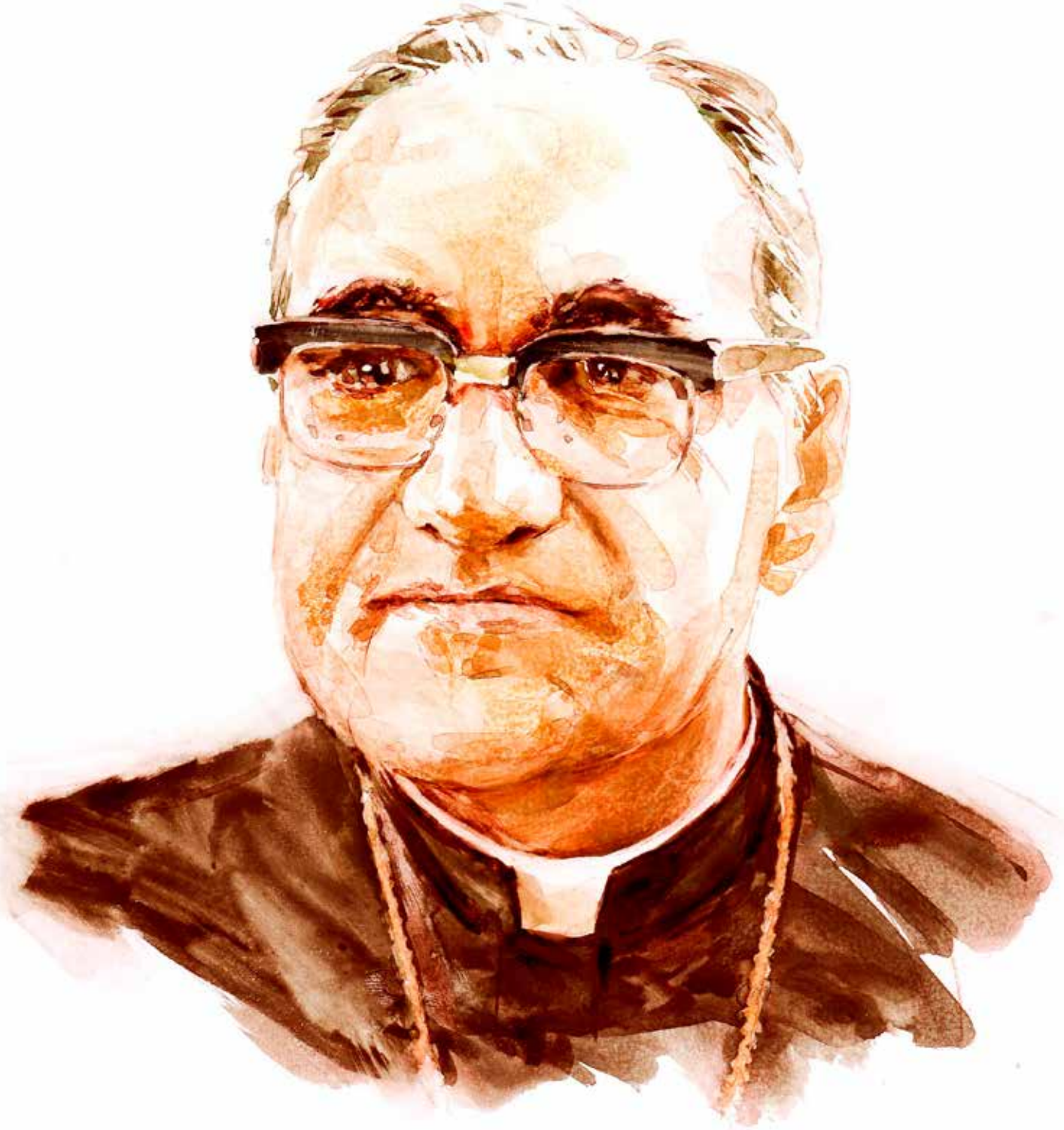
1 Evelyn Waugh: *Men at Arms* (Penguin 1952), s. 202.

Det er veldig enkelt å være en Ordets tjener som ikke forstyrrer verden, men forkynner luftig åndelighet, ord uten forpliktelse på historiske realiteter, ord som kan lyde hvor som helst fordi de ikke hører til noe sted i verden. Slike ord skaper ingen problemer, de fører ikke til konflikter.

Det ordet som fører til konflikter og forfølgelse, og som kjennetegner den virkelige kirke, er det som brenner lik profetenes ord. Ordet som åpent kunngjør og anklager: kunngjør for folket Guds under og skaper tro og tillit, som anklager syndene til dem som setter seg opp mot Gud, så de må rive synden ut av sine hjerter, ut av sine samfunn, ut av sine lover – ut av strukturene som undertrykker, fengsler og med vold gjør urett mot Gud og mennesker.

Dette er ordets krevende tjeneste. Men Guds Ånd er med profeten, med forkynneren, for han er Kristus, som fortsetter å forkynne sitt rike for folkene gjennom alle tider.

Oscar Romero | 10. desember 1977



# Oscar Romero

(1917–1980)

## Helligkåret 14. oktober

Det er ikke mine fattige ord som sår håp og tro,
jeg er ikke noe annet enn Guds ydmyke ekko i hans folk.
Den autentiske kirke er den som – i likhet med Kristus –
ikke har problemer med å samtale med prostituerte og tollere
og syndere, eller med marxister eller folk av ulike politiske
avskygninger, for å bringe dem frelsens sanne budskap.

Oscar Romero | 3. desember 1978



23. mars 1980. En nonne kysser den myrdede erkebiskopen.
Foto: AP/NTB Scanpix

Heidi Marie Lindekleiv

# Martyr for et korsfestet folk

Da den tapre vennen ble drept av dødsskvadronene, forsto Oscar Romero at det lå på hans egne skuldre å kjempe kampen for de fattige og forfulgte.

«Hvis ikke hvetekornet faller i jorden og dør, blir det bare det ene kornet. Men hvis det dør, bærer det rik frukt.»

Ord fra Johannesevangeliet hadde nettopp blitt lest i det vesle sykehuskapellet hvor erkebiskop Oscar Romero sto ved alteret. Det var gått drøye tre år siden han hadde inntatt spissposisjonen her i San Salvador. Tre turbulente år. Daglig tilspisset den politiske situasjonen seg. Daglig talte Romero på vegne av de fattige og forfulgte. Slik hadde han også fått mektige fiender. Han visste at han risikerte livet. Få dager i forveien sa han til en journalist:

> Martyriet er en Guds nåde som jeg ikke tror jeg fortjener. Men hvis Gud aksepterer mitt livs offer, så ber jeg om at mitt blod blir til såkorn for den friheten som er på vei ...

Så skjedde det. Denne dagen, 24. mars 1980, snek en mann seg inn i kapellet som tilhørte Hospital de la Divina Provicencia (Det guddommelige forsyns sykehus). Idet Romero hevet kalken og innviet nattverden, rettet han våpenet mot erkebiskopen. Skudd falt, og Romero segnet om. Nonnene stormet til for å hjelpe ham. Men det var for sent.

## Mot borgerkrig

Frelserens republikk. Kunne det herjede landet i Latin-Amerika ha hatt et fjernere navn? Det hadde bakgrunn i spanske conquistadorer som på 1500-tallet ville hedre pavens beslutning om å gjøre 6. august til den hellige Frelsers dag. Slik fikk først San Salvador sitt navn, senere ble byen hovedstad i republikken El Salvador. I 1980 var dette landet, et område på størrelse med Oppland, på god vei inn i en lang og grufull borgerkrig. Landet hadde lenge vært styrt av høyreorienterte politiske krefter som støttet seg til det militære. Men de siste årene var den sosiale og økonomiske situasjonen blitt nærmest




Foto: © NTB Scanpix

ulevelig for den fattige majoriteten. Opposisjonen svarte med å bli stadig mer radikal og grep allerede til våpen. Geriljagrupperinger var dannet med utgangspunktet i kommunistpartiet og studentbevegelser. Også på den andre siden av et sterkt svekket politisk sentrum rustet man kraftig opp. Et nettverk av dødsskvadroner, maskerte mordere med tilknytning til hæren og høyreorienterte partier, likviderte enhver som ble ansett for å true samfunnsordenen.

## Paven har talt

Bare tre år tidligere var det lite som tydet på at erkebiskop Oscar Romero skulle bli sett som fiende av myndighetene. Snarere tvert imot. Han var en som forsvarte den bestående orden, og som hadde advart mot at Kirken ble for politisert.

Født i 1917, hadde Oscar Romero trådt sine barnesko i fjellandsbyen Cuidad Barrios. Faren var postmann og telegrafist, og moren hadde arvet en liten jordflekk med kyr som søskenflokken på åtte hjalp til med å stelle. Familien var ikke av de aller fattigste, men de var heller ikke rike, og sønnen Oscar hadde egentlig sett seg ut en karriere som snekker da han som 14-åring ble sendt på et katolsk gutteseminar i San Miguel. Flittig og nøyaktig som han var, gjorde han det godt og fortsatte ved det nasjonale presteseminaret i San Salvador før han ble sendt til Roma for å studere ved det pavelige universitetet Gregoriana. Det var midt under andre verdenskrig, i 1942, at han ble presteviet her. Han begynte på doktorgradsstudier, men ble allerede året etterpå kalt tilbake til El Salvador.

Romero begynte nå som prest i hjemlandet. I 1944 ble han direktør for bispedømmet i San Miguel, og senere overtok han som rektor for gutteseminaret hvor han selv hadde gått. Han fikk senere en rekke andre oppgaver. Han jobbet i menighetene og med katekese, han hjalp til blant de fattige og var kjent som en dyktig taler. Han var hardtarbeidende, en perfeksjonist, men hadde ikke alltid det enkleste lunet. Mange av kollegene så ham som impulsiv, sta, og ofte litt gretten. Og presteskapet skal ha trukket i trådene da han ble overført til bispedømmet San Salvador i 1967. Her tok han over som sekretær for bispekonferansen, og året etterpå ble han utnevnt til redaktør for bispedømmets ukeavis Orientación. Romeros inntog betød at avisen skiftet kraftig profil. Forrige redaktør hadde fått sparken etter å ha trykket en artikkel som hyllet en colombiansk prest for å ha sluttet seg til geriljaen. Nå fikk spaltene en annen klang. Romero trykket artikler med titler som «Paven har talt», «Er Hans Kung ufeilbarlig?» og «Kyskhet er ingen utopi». Han markerte seg som en utrettelig forsvarer av ortodoksien i det som var en oppbruddstid. Det gjaldt ikke bare i Europa, hvor studentopprørene flommet innover både kirke og samfunn, men også i Latin-Amerika.

> Frelserens republikk. Kunne det herjede landet i Latin-Amerika ha hatt et fjernere navn?

## Medellínkonferansen

På dette kontinentet hadde Kirken historisk vært én av tre mektige, sammen med militæret og rike landeierne. Men på et stort møte i Colombia i 1968 stilte de latinamerikanske biskopene seg på den fattige majoritetens side. De tok nå til orde for at både kirke og samfunn trengte en radikal endring. Denne konferansen, Medellínkonferansen, har vært sett på som et slags offisielt godkjentstempel av deler av frigjøringsteologien. Biskopene vedtok her å danne kristne «basismenigheter» hvor fattige skulle få opplæring i å bruke Bibelen og på denne måten gi mennesker et utgangspunkt for å skape sosial og politisk endring. Forskjellene mellom fattig og rik var dramatiske i de fleste land, og kanskje nettopp derfor ble budskapet fra Medellín alt annet enn ukontroversielt. For Kirken hadde hatt tette bånd til makthaverne, som nå så med skepsis på hvordan mange prester og lekfolk pleiet forbindelser med revolusjonære krefter. Og


Foto: © NTB Scanpix

i en tid der det ble stilt spørsmål ved alle vedtatte sannheter, fryktet også mange teologer at Kirken ble for lite opptatt av troen, og for mye opptatt av politikk.

## Tilspissing

Da Romero ble utnevnt til hjelpebiskop i San Salvador i 1970, markerte han seg ganske snart som en autoritetstro skikkelse. Han inviterte daværende president og tidligere general Fidel Sánchez Hernández til sin egen vigslingsseremoni. Han rapporterte gjerne til nuntius, den pavelige utsendingen, før han rapporterte til sin egen biskop, Luis Chávez. Og han skal ha bidratt til å frata de småradikale jesuittene ansvaret for presteutdanningen i hele El Salvador. Han var også sjelden å se på prestemøtene. Ei heller deltok han større i pastoralt arbeid.

Det siste forandret imidlertid seg da han fikk sitt første bispesete i 1974, i Santiago de Maria. Nå hadde det også skjedd en klar politisk forandring i El Salvador. Nøden var blitt større. Frontene var blitt steilere. Stadig hyppigere hørte man historiene om hvordan opposisjonelle ble arrestert, torturert og drept. Myndighetene fulgte også Kirken med argusøyne, og Romero advarte prestene: Hvis El Salvadors problemer skulle løses, måtte man samarbeide med regjeringen, skrev han. Samtidig fikk han to krevende saker i hendene i denne perioden. Det første var en diskusjon rundt et pastoralt utdanningssenter i Los Naranjos. Denne skal ha bidratt til at Romero for alvor begynte å befatte seg med dokumentene fra Medellín-konferansen. Senteret var en frukt av Medellín. Her fikk fattige undervisning og ble oppfordret til å jobbe for sosial forandring. Men både nuntius og myndighetene var kritiske til hva som pågikk her, og ønsket å stenge Los Naranjos. Romero gikk etterhvert med på det, men innsatte nå senterets leder som ansvarlig for det pastorale arbeidet i hele bispedømmet. Etter en stund ble også Los Naranjos gjenåpnet.

Han var blitt en helt blant de fattige, men forhatt av de med makt og myndighet.

Den andre hendelsen var massakren i Tres Callas i 1974. Her ble flere småbønder drept under en aksjon fra Nasjonalgarden. Romero besøkte familiene deres og skrev dernest et protestbrev til Arturo Armando Molina, som etter omfattende valgfusk hadde inntatt presidentembetet i 1972.

## En blodig start

I San Salvador var Luis Chávez nå blitt gammel. Det var knyttet spenning til hvem som ville overta, og i 1977 var skiftet et faktum. Mottakelsen var blandet da Romero ble utnevnt. Også betydelige deler av presteskapet mente situasjonen i landet var blitt så alvorlig at det ikke gikk an å sitte stille i båten, men de var avhengig av å ha biskopen i ryggen og hadde hatt Arturo Rivera y Damas som sin foretrukne kandidat. Konservative krefter pustet lettet ut. De trodde Romero var deres mann. Skjønt, det varte ikke lenge.

Romero overtok i februar, bare seks dager etter valget. Den politiske situasjonen var nå tilspisset. Etter at en landeier var blitt drept under en demonstrasjon, hadde myndighetene iverksatt en offensiv for å knekke all motstand. Represaliene rettet seg også mot Kirken. Sju utenlandske prester ble nå deportert, og lokale prester ble arrestert og torturert. Men det mest alvorlige skjedde på Plaza Libertad i hovedstaden. En stor folkemengde hadde samlet seg for å holde en vigilie i protest mot valgfusket. Da Nasjonalgarden rykket inn, ble 100 mennesker drept, 200 såret og 500 arrestert. Det var en massakre, men ikke uten sidestykke.

Bare to uker senere skjedde det som er forstått som selve vendepunktet i erkebiskopen liv og karriere. Da Romero hadde flyttet til San Salvador i 1967, hadde han blitt kjent med jesuittpresten Rutilio Grande. De to bodde ved samme seminar og ble gode venner, og i 1972 begynte Grande som prest i Aguilares. Dette var et av de



Oscar Romero talte til folket via sin egen radiostasjon. Foto: Ukjent.

mest vanskeligstilte områdene i El Salvador. Her jobbet fattige småbønder for luselønn på plantasjene til rike landeiere.

Grande lot ikke uretten han ble vitne til, gå forbi i stillhet. Han snakket om det i prekenene sine, og han hjalp arbeiderne med å organisere seg. Sammen med andre jesuittbrødre etablerte han et betydelig nettverk av kristne basismenigheter, helt i tråd med beslutningene på Medellín-konferansen. Men han ble, i likhet med så mange andre, sett som en trussel mot lov og orden. Den 12. mars ble han, sammen med to andre, beskutt av en dødsskvadron under en biltur. Hendelsen var rystende. Romero rykket umiddelbart ut og fortalte senere hva han tenkte i det øyeblikket han så sin døde venn: «Hvis de drepte Rutilio Grande på grunn av det han gjorde, må jeg gå den samme veien.»

## Det levende menneske

Det var den siste dråpen. Nå lukket alle katolske skoler i San Salvador dørene i en tre dager lang sorgmarkering. Samtidig ble alle messer avlyst søndag den 20. mars. Unntaket var en eneste minnegudstjenestene ledet av den nye erkebiskopen. Romeros venn og biograf Jon Sobrino forteller at Romero skal ha hatt sine tvil om dette var en god idé. Han var overbevist om at man måtte gjøre noe dramatisk, og slik kunne man også vise at Kirken sto samlet. Men han hadde et par teologiske skrupler. For var ikke eukaristien til Guds ære? Og var det ikke da best at man holdt søndagsmessene som vanlig? Han innvendte dette på et møte. Jesuittenes provinsial parerte da: «Jeg tror at erkebiskop Romero har rett når han sier at vi bør være opptatt av Guds ære. Men hvis jeg ikke tar feil, sa kirkefedrene: *Gloria Dei vivens homo*.» Dette var et sitat fra Ireneus av Lyon, biskop under kristendomsforfølgelsene i Romerriket, og betyr «Det levende menneske er Guds ære». Etter å ha tenkt seg om litt, virket Romero overbevist. Og ifølge Sobrino ble dette et poeng han heretter stadig kom tilbake til og også videreutviklet i løpet av karrieren. Romero snakket etter hvert om *Gloria Dei vivens pauper* – «Den levende fattige er Guds ære».

Romeros tale i vennens begravelse ble ingen rekapitulering av hyggelige minner som de to hadde delt. «Kirken utstyrer oss med kristne frigjørere som er inspirert av troen», sa han, og la til at kristentro ikke var en ren åndelig sak, blind for menneskers elendighet. Derimot handlet troen om å ha respekt for Gud, at «det dere gjorde mot én av disse mine minste søsken, har dere gjort mot meg» (Matt, 24,45). Biskopen advarte mot å forveksle Rutilio Grandes budskap med politiske ideologier. Men like fullt manet han til at kristentroen måtte få konkrete konsekvenser ved at menneskehjertene ble omvendt og harmonisert med Guds hjerte.[1]

Romero krevde nå fortgang i etterforskningen av drapet og nektet å vise seg offentlig sammen med representanter for regjeringen og hæren inntil drapet var oppklart. Dette betød også at han uteble fra innvielsen av den nye presidenten.

Slik utkrystalliserte det seg hva som skulle bli Romeros linje. Den nye erkebiskopen brukte sin posisjon til å kjempe mot undertrykkelsen, fattigdommen og ikke minst volden.

> Han er blitt et ikon. Ikke bare i El Salvador, men i hele verden. Som med Che Guevara er ansiktsportrettet hans å se på både T-skjorter og murvegger, og fortellingen om ham skapes også i dag.

## Alternative fakta

Våpenet hans var ordet – og bispedømmets radiostasjon YSAX. Om Romero kunne virke som en litt sky type, forandret han seg idet han gikk opp på prekestolen eller fikk en mikrofon foran seg. Romero hadde lenge vært kjent for sine talegaver og var en populær predikant.



Fra saligkåringen. Foto: Presidencia El Salvador | CCO

Nå ble han landskjent. En fri presse eksisterte ikke i El Salvador, og Romeros søndagsprekener, gjerne halvannen time lange, ble en alternativ nyhetskanal. Ifølge anslag ble sendingene lyttet til jevnlig av 73 prosent av landsbygdas befolkning og 47 prosent av befolkningen i byene. Her kom de ubehagelige detaljene om situasjonen i El Salvador frem. Fortellinger om hverdagens urett ble i Romeros prekener sammenstilt med bibelfortellingene. De hellige tekstene bar i seg en sprengkraft. De viste alternativet til *status quo*. Romero fortsatte å advare mot å forveksle Guds rike med enkle politiske ideologier. Men han understreket at Gud opprettholdt historien, og at Guds evige ord ikke bare hørte til i tidligere tider. Guds ord berørte også dagens sår, dagens urettferdighet, dagens ofre.[2]

## Marxist-spøkelset

Men han sto ganske alene. Nuntius var kritisk til ham. Det var også flertallet av El Salvadors biskoper. Kollegiet vedtok i april 1978 en uttalelse der de kritiserte en gruppe prester som gjentatte ganger hadde protestert mot hvordan nuntius forholdt seg til den politiske situasjonen. Nuntius ga et negativt evangelisk vitnesbyrd, hevdet disse prestene. Romero nektet å støtte uttalelsen. I dagboken sin etter møtet skrev han at kollegene også hadde rettet sterke anklager mot ham selv. Han ble fortalt at prekenene hans var «ødeleggende», og at prestene hans provoserte til vold blant bøndene. «Det har vært en bitter dag, og jeg beklager at splittelsen i episkopatet bare vil øke», noterte Romero.[3]

Gitt hvor sønderrevet samfunnet i El Salvador nå var, kan man forstå at de andre lederne var forsiktige. De teologiske skillelinjene spilte selvsagt også inn. Utover 1970-tallet var betydelige deler av det kirkelige lederskapet blitt svært bekymret for hvordan budskapet fra Medellín ble tolket, og for hvordan *iglesia popular* ble influert av marxistisk tankegods. Det var noe sant i dette. Troen på at hovedoppgaven måtte være å bygge Guds rike, løp for store deler av de troende parallelt med kampen for å skape et rettferdig samfunn på jord, og det var ikke alltid så enkelt å skjelne teologi og politisk ideologi. På den annen side var det også sant at konservative krefter lettvint satte merkelappen «kommunist» på kristne de oppfattet som politiske motstandere. Historikeren Ian Linden har kalt dette for en «konspirasjonsteologi», som i praksis betød at deler av Kirken ble en støttespiller for militæroligarkene. Og sistnevnte gjorde ikke noe forsøk på å skille mellom revolusjonære kristne og de som jobbet for sosial utjevning: Alle kvalifiserte de for en rask død i det øyeblikket de ble ansett for å true systemet.[4]

## Pavens formaning

Rapportene fra kolleger som var misfornøyde med Romero, lekket helt til Roma. De førte til at pave Johannes Paul II, som selv hadde dårlige erfaringer med kommunistregimer, i 1979 foreslo å innsette en apostolisk administrator *sede plena* i San Salvador. Dette betød at Romero i tittelen skulle fortsette som erkebiskop, men ble fratatt all myndighet. Møtet mellom de to, Romero og Johannes Paul II, fant sted i Vatikanet i mai 1979. Det er gjengitt i Romeros dagbøker. Her forteller Romero at han tok med seg en rekke dokumenter som fortalte om situasjonen i hjemlandet, og som berørte katolsk sosiallære. Han skjønte imidlertid raskt at paven ikke kom til å se på dem. Og han forteller at paven erkjente hvor krevende det måtte være å arbeide under politiske forhold som i El Salvador, og hadde manet til «balanse og klokskap». Han minnet om sin egen situasjon i Polen, der han sto ansikt til ansikt med en regjering som ikke var katolsk, og bedyret hvor viktig det var med enhet blant biskopene. Til dette svarte Romero:

> Igjen måtte jeg klargjøre, fortelle ham at det er noe også jeg ønsker, men at jeg var klar over at man ikke kan late som det er enhet. I stedet må enhet være basert på evangeliet og på sannhet.[5]

## Tillit til Jesus

I månedene før han ble skutt, levde Romero stadig mer usikkert. Radiostasjonen YSAX ble utsatt for sabotasje, og Romero opplevde å være truet på livet. Han var blitt en helt blant de fattige, men forhatt av de med makt og myndighet. Man kan spørre hvordan han taklet det? Den nederlandske presten og forfatteren Henri Nouwen mener det skyldes at Oscar Romero var et menneske *con fide*, med tillit. Romero hadde en ubegrenset tillit til Jesus Kristus. Deri lå styrken hans. «Mens jeg lytter til ham, forstår jeg at jeg lytter til et menneske som har øynene fiksert på Jesus, og derfor kan gå trygt midt i folkets smerte og lidelse», skriver Nouwen. Og han påpeker at nøkkelen til Romeros gjennomslag nettopp var hvordan biskopen ikke forsøkte å skjule at han selv hadde angst, var nedbrutt og tvilte:

> Det er en varme i ordene hans som åpner hjertet mitt og får det til å lytte. Det er som om han legger armen over akslene mine og langsomt går sammen med meg. Han deler kampene mine med meg.[6]

Det var mange som kjempet i El Salvador. Et overslag som er gjort for et eneste kvartal av 1980, viser at 2780 sivile ble drept i månedene juni til august. Blodsutgytelse ble det også under Romeros begravelse. Den fremsto nærmest som en demonstrasjon. En kvart million mennesker hadde møtt opp ved Plaza Libertad for å vise sin siste ære. Men hæren hadde satt opp bomber og åpnet ild. Under kaoset som oppsto da menneskemengden forsøkte å søke tilflukt i katedralen, ble flere titall personer trampet ihjel.

## Drapsetterforskning

I hjemlandet ble Romero raskt sett på som en martyr. Hans død ble et symbol på grusomhetene i landet. Men var han også en martyr i kanonisk forstand? Hvis et drap skal regnes som en martyrium av Kirken, må det beviselig ha skjedd på grunn av det som heter *odium fidei* på latin, og betyr «hat mot troen». Hva visste man om hensikten til de som sto bak da Romero ble likvidert den skjebnesvangre dagen i 1980? Var det ikke mest sannsynlig at dette var politisk motivert?

Da den formelle salig- og helligkåringsprosessen tok til på 1990-tallet, hadde ingen blitt straffet for drapet. Ingen hadde heller tatt på seg skylden, verken enkeltpersoner eller organisasjoner. Rett nok hadde man tidlig pekt ut dødsskvadronene til forhenværende major Roberto D'Aubuisson som mistenkte, og det gjorde også FNs sannhetskommisjon, som etter borgerkrigen undersøkte krigsforbrytelsene som hadde funnet sted i landet. Da var det for sent til å stille D'Aubuisson for retten. Han døde av kreft i 1992, og det hjalp lite at han hadde grunnlagt det høyreekstremistiske partiet Nasjonalistisk-republikansk allianse (ARENA). Dette partiet inntok regjeringskontorene da borgerkrigen var slutt, og sikret samtidig amnesti for landsmenn som hadde vært involvert i dødsskvadronene.

Først i 2010 innrømmet D'Aubuissons tidligere sikkerhetssjef, Alvaro Saravia, å ha vært involvert i drapet. Han bekreftet samtidig at D'Aubuisson hadde beordret det. Samme år ga også El Salvadors president Mauricio Funes en offisiell unnskyldning for mordet på Romero. Han uttalte at de som hadde begått drapet, dessverre hadde handlet «med beskyttelse, samarbeid eller deltakelse av statlige agenter».

## Et nytt martyrium

I mellomtiden pågikk prosessen i Vatikanet. Den ble igangsatt etter initiativ fra Romeros etterfølger, Arturo Rivera y Damas. Etter å ha stått stille i flere år, ble det fortgang i helligkåringssaken på initiativ fra pave Frans.[7] Mannen som har vært sakfører, Vincenzo Paglia, mener Romeros sak vitner om at martyriet i vår tid har fått en utvidet betydning. Hat mot troen må også omfatte hat

mot nestekjærlighet, rettferdighet og fred, uttalte han da Romero ble saligkåret den 23. mars 2015.

Dette sammenfaller med konklusjonen til Jon Sobrino, som i tillegg til å være en viktig kilde til biskopens liv og virke, er en kjent frigjøringsteolog. Sobrino omtaler El Salvadors befolkning som et «korsfestet folk». Han mener martyrer er mennesker som vitner om den saken som lå Jesus mest på hjertet: å bringe Guds rike til de fattige. «Å bli en martyr er ikke bare å dø på grunn av Kristus, men å dø for Jesu sak», skriver han.[8] Et lignende perspektiv ble fremmet av Karl Rahner ikke lenge etter Romeros død. I en artikkel fra 1983 skriver den tyske teologen at martyriet handler om langt mer enn det å passivt akseptere sin død fordi man forfølges. Martyriet må også forstås utfra den kampen Jesus førte gjennom sitt liv og virke. Den klassiske definisjonen på martyriet blir slik for smal: Martyriet må også omfatte hat mot rettferdighet (*odium iustitiae),* sier Rahner, og viser til nettopp Oscar Romero som eksempel.[9]

Og følger man dette sporet, kan man også si at definisjonen på kristendomsforfølgelse må utvides i vår tid. Kirken ble forfulgt da den forsøkte å etablere seg i ikke-kristne områder, hvilket var tilfellet i Romerriket. Kirken er også blitt forfulgt av sosialistiske- og kommunistiske regimer som har krevet fullstendig underkastelse. Men som El Salvador-kjenneren og jesuittpresten Michael Johnston-Campbell sier, viser eksemplene fra Latin-Amerika en ny form for trosforfølgelse: For hvordan kan det ellers tolkes når myndigheter som bekjenner seg til kristen tro og hyller prinsippet om religionsfrihet, likevel konsekvent motarbeider de krefter i samfunnet som med utgangspunkt i sin tro, jobber for sosial rettferdighet og grunnleggende rettigheter?[10]

## «Dere dreper deres egne»

Den 14. oktober 2018 ble Romero helligkåret. Han er blitt et ikon. Ikke bare i El Salvador, men i hele verden. Som med Che Guevara er ansiktsportrettet hans å se på både T-skjorter og murvegger, og fortellingen om ham skapes også i dag. Det er litt som med virkelighetslitteraturen. Det er ikke så lett å avgjøre hvilke sitater eller fortellinger som er faktuelle, eller som er et minne som kanskje har vokst. Ordene i innledningen, om «mitt blod blir til såkorn», regnes som et eksempel på dette. Det kan godt være sant at han har sagt det, men det er vanskelig å etterprøve kilden.

Men én ting har han uomtvistelig sagt: Fjerde søndag i fasten i 1980 sto Oscar Romero i katedralen i San Salvador. Han avsluttet sin preken med et budskap rettet direkte mot hæren, nasjonalgarden og politiet:

«Dere dreper deres egne brødre og søstre!» tordnet han.

Og han fortsatte med å si at Guds eget bud, «du skal ikke slå ihjel», måtte gjelde over enhver ordre gitt av et menneske:

> Ingen soldat er forpliktet til å adlyde en ordre som går imot Guds lov. Ingen må handle etter en umoralsk lov. Det er på tide å vinne tilbake samvittigheten – og adlyde denne i stedet for ordre gitt under synd.[11]

Dagen etter døde Oscar Romero.

**Heidi Marie Lindekleiv** er utdannet idéhistoriker fra Universitetet i Oslo og SOAS, London, og arbeider som journalist i avisen Vårt Land.

## Romero-biografier


Brockman SJ, James: *Romero – A Life* (Maryknoll, NY: Orbis, 1989).
Clarke, Kevin: *Oscar Romero: De fattiges forsvarer* (Oslo: St. Olav forlag, 2018).
Sobrino, Jon: *Archbishop Romero: Memories and Reflections* (Maryknoll, NY: Orbis, 1990).
Wade Will, Emily: *Archbishop Oscar Romero: The Making of a Martyr* (Eugene, OR: Resource Publications, 2016).


## Noter

1 Oscar Romero: «Dedicated Love», preken under begravelsen av p. Rutilio Grande SJ, holdt 14. mars 1977.
2 Se Brian J. Pierce SJ: *Oscar Romero the Preacher. http://www.romerotrust.org.uk/sites/default/files/ROMERO-Preacher.pdf*
3 Oscar Romero: *A Shepherds Diary* (Cincinatti: St. Anthony, 1993), 24.
4 Ian Linden: *Global Catholicism* (London: Hurst & Company, 2009), 133.
5 Oscar Romero: *A Shepherds Diary,* 214.
6 Henri Nouwen: Forord til Oscar Romero og James Brockman (red.): *A Violence of Love* (Farmington, Bruderhof, 2003), 6–7.
7 Prosessen mot en saligkåring av Romero stanset opp en rekke ganger. 20.12.2012 uttalte pave Benedikt XVI at «nå er øyeblikket kommet for å videreføre saken», og saken kunne dermed gjenåpnes under hans etterfølger, pave Frans, som overtok i mars 2013.
8 Jon Sobrino: *Jesus the Liberator: A Historical – Theological View* (Maryknoll: Orbis, 1993), 267.
9 Karl Rahner: «Dimensiones del Martirio», i *Concilium 183* (mars 1983), 321-324.
10 Michael Johnston-Campbell SJ: «Martyrdom and Resurrection in Latin America Today: Archbishop Oscar Arnulfo Romero», i David Tombs og Michael Hayes (red): *Truth and Memory: The Church and Human Rights in El Salvador and Guatemala* (Herefordshire: Gracewing, 2001). 44–58.
11 «The Church in the Service of Personal, Community and Trancendent Liberation», preken holdt 23. mars 1980.

Jeg elsker og støtter embetet til Peters etterfølger. Ingen kan betvile min trofasthet til paven, og jeg har igjen bekreftet at jeg, med Guds hjelp, vil dø trofast mot Peters etterfølger og Kristi vikar. (...) Det er lett å forkynne hans lære i teorien. Å trofast følge pavens magisterium i teorien er veldig enkelt. Men når du prøver å leve denne frelsende læren, prøver å inkarnere den og gjøre den til historiske realiteter i et lidende folk som vårt – det er da konfliktene oppstår.

Oscar Romero | 2. juli 1978



Folkets frigjøringshær (ERP) i Perquín, Morazán, 1990.
Foto: Linda Hess Miller | CC BY 3.0 | wikimedia

Arne Marco Kirsebom

# Et lite riss av El Salvador

Som biskop anså Oscar Romero det som sitt eget og Kirkens kall å spille en profetisk rolle i hans kjære hjemland, El Salvador. Både folket og styresmaktene skulle kalles til omvendelse, til ham som landet har sitt navn fra: Frelseren selv. Hva var så det historiske og politiske bakteppet for biskop Romeros virke?

El Salvador har Guatemala og Honduras som sine naboer og er det minste av landene i Mellom-Amerika, bare 21 000 km$^2$. Samtidig er det tettest befolket av disse, med over seks millioner innbyggere. Det er det eneste landet som bare har kyst mot Stillehavet. Over 86 % av befolkningen er mestiser, mens de hvite utgjør 12,7 %. Bare 0,2 % av befolkningen tilhører urbefolkningen, og er satt sammen av Lenka, Kakavira og Nahua-Pipil-indianere. Det offisielle språket er spansk, men også det indianske språket navat er i bruk.[1]

Før spanjolene kom på 1500-tallet, var landet befolket av forskjellige indianerstammer.[2] Kolonialiseringen startet i 1524. Landet var lenge avhengig av Guatemala, men på tidlig 1800-tall søkte det uavhengighet og fikk utarbeidet sin egen konstitusjon i 1824. I den første tiden var landet en del av den føderale republikk i Mellom-Amerika, før El Salvador i 1841 fikk suveren makt som egen nasjon. Landet levde først og fremst av kaffeproduksjon, men også av annet jordbruk.

## Militærkupp og diktatur

Sosial uro og to familiers rivalisering om makten i landet tidlig på 1900-tallet førte til et militærkupp i 1931. Fra da og frem til slutten av 1979 kom El Salvador til å bli styrt av militærdiktaturer. Utover på syttitallet vokste uroen og motstanden mot den sosiale urettferdigheten i landet.

I en artikkel om El Salvadors vei inn i borgerkrigen, presenterer Héctor Grenni nærmere alle de ulike grupper som spilte en rolle på veien inn i ulykken.[3] Blant disse gruppene var bøndene, som lenge ikke hadde hatt noe å si i landet. Det var militæret, som ønsket et skifte hvor de ikke bare var knyttet til landets privilegerte. Det var også arbeiderne med sine organisasjoner, og oligarkiet som ikke så muligheten til å gi slipp på sine privilegier for å skape et mer rettferdig samfunn. I tillegg var det de tradisjonelle politiske partiene som ikke ville gi slipp på mulighetene korrupsjonen gav dem, og det var de ulike medier som i stor grad underordnet seg myndighetene.

På denne bakgrunnen fantes det organisasjoner som gikk inn for å bruke vold for å få et mer rettferdig samfunn, foruten Den katolske kirke som i denne tiden sterkt reviderte sin rolle i samfunnet.[4] Etter de viktige bispekonferansene i Medellin i Colombia i 1968 og i Puebla i Mexico i 1979, fremsto Kirken også i El Salvador stadig mer negativ til den sosiale urettferdigheten som var vokst frem i landet.

Motstanden fra bøndene og fagforeningene førte til streiker, demonstrasjoner og opptog mange steder. Ulike geriljagrupper oppsto, uten at makthaverne imøtekom misnøyen med noe annet enn å forsterke undertrykkelsen.

Den nye erkebiskopen Oscar Romero, som var blitt erkebiskop i San Salvador i 1977, tok helt klart parti for de fattige og oppfordret dem som hadde visse rettigheter, til å gå inn for å forbedre systemet. De rike måtte gjøre alt for å løse fattigdomsproblemet.[5] Men han rettferdiggjorde ikke vold eller marxistiske ideer. Det han ønsket, var konkrete løsninger på problemene. I slutten av 1979 hadde en regjerende junta bestående av sivilister og offiserer overtatt etter den siste diktatoren, men disse klarte bare å beholde makten i tre måneder. En tidligere politiker vendte hjem fra eksil i Venezuela for å styre landet videre, og gjennomførte blant annet et reformprogram for jordbruket. Men den politiske volden bare økte.

## Borgerkrigen forverres

Drapet på erkebiskop Romero i mars 1980 førte til en klar forverring av borgerkrigen. Grupperingene med makten i landet hadde opplevd erkebiskopens klare kritikk og skarpe ord som en sterk trussel og hadde derfor planlagt drapet sammen. Som Grenni sier: Alle tapte ved erkebiskopens død. Den katolske kirke mistet en hyrde og en profet. Folket mistet en naturlig leder. Organisasjonene mistet den moralske støtten. Geriljaen mistet en stemme som virket positivt internasjonalt. Regjeringen mistet muligheten til en ærlig dialog og kontakten med flertallet av de tilsidesatte. De privilegerte mistet sine muligheter, da deres interesser ble avslørt. Militæret mistet enhver troverdighet.[6]

Borgerkrigen som nå utviklet seg stadig verre, skulle komme til å vare i 12 år. Senere på året i 1980 ble fire amerikanere drept, tre av dem nonner. Før Ronald Reagan ble president i januar 1981, hadde USA vist lite interesse for landet. Men i løpet av åttitallet pøste de nå inn fire milliarder dollar, tok ansvaret for organiseringen og opplæringen av militære enheter, og utstyrte dem med moderne våpensystemer.

Alle tapte ved erkebiskopens død. Den katolske kirke mistet en hyrde og en profet. Folket mistet en naturlig leder. Regjeringen mistet muligheten til en ærlig dialog og kontakten med flertallet av de tilsidesatte.

En gruppe opplært av USA, drepte seks jesuitter og to hushjelper i november 1989. Det internasjonale presset på landet om fredsforhandlinger ble nå så sterkt at disse begynte våren 1990, og den 16. januar 1992 ble fredsavtalen undertegnet i Mexico City. Da hadde mer enn 75 000 mennesker mistet livet og landets økonomi og infrastruktur var sterkt ødelagt. Mange forskjellige interesser var medskyldig i den blodige konflikten som eskalerte med drapet på erkebiskop Oscar Romero.

Landet sliter fortsatt med å komme seg helt igjen. Naturkatastrofene som rammet landet i 1998, med orkanen Mitch og et stort jordskjelv i 2001, har ikke gjort prosessene enklere.

**P. Arne Marco Kirsebom SSCC** er sogneprest i Mariakirken menighet i Asker og Bærum. 1998–2001 virket han som prest i Argentina.

## Noter

1 Fakta innledningsvis er hentet fra www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/es.html.
2 De historiske data i artikkelen er hentet fra www.britannica.com/place/El-Salvador.
3 Grenni, Héctor: «El Salvador en tiempos de Monseñor Romero. El camino hacia la guerra civil (1978-1980)», i *Americanía. Revista de Estudios Latinoamericanos*. Nueva Época (Sevilla), nr. 3-2016, s. 187–214.
4 Ibid., s. 189–190.
5 Ibid. s. 193.
6 Ibid. s. 208.




Foto: Cancillería del Ecuador | CC BY-SA 2.0 | Wikimedia

Flor Santamaria

*In hac lacrimarum valle*

# Romero den modige

«Vi må knuse mange avguder,
fremfor alt avguden i vårt ego.»

*Oscar Romero*

Alle har vi sett et barn studere maurene i hagen en sommerdag. Kanskje vil det prøve å isolere en enkelt maur fra den lange rekken som bærer mat eller materialer tilbake til tuen. Da vil barnet se hvordan den enkelte mauren ut fra sitt instinkt gjør sitt ytterste for å bli gjenforent med de andre.

Plutselig er ikke mauren lenger et ubetydelig insekt, men et djervt vesen på et vanskelig og farefullt oppdrag for å bringe denne verdifulle smulen tilbake til gruppen, rede til å overvinne problemer og hindre for å oppnå sitt og gruppens mål. Mauren kunne jo blitt værende der med matbiten. Men i stedet følger den drivkraften til å være del av flokken der individene jobber sammen for samfunnets beste.

Mange av dem som i historiens løp har levd eksemplariske liv og blitt våre forbilder, har viet seg til å bidra eller tjene. De prioriterer andres eller samfunnets beste fremfor å forfølge egne behov, ofte på tross av motstand og motgang.

## De stemmeløses røst

Biskop Oscar Romero passer godt til denne beskrivelsen. Han ønsket i utgangspunktet ikke annet enn å forkynne for sin egen menighet, men valgte å vie seg til kampen for rettighetene til millioner av mennesker i et El Salvador i omveltning på 1970-tallet.

Hans virke i El Salvador startet i det små. Men en karakter lik maurens, med troens opplysning og en ukuelig rettferdighetssans som drivkraft og kall, hadde han motet og ydmykheten til å handle når det trengtes. Han har sagt: «Bare gjennom ydmykhet kan vi lære å forløse verden, lære å jobbe sammen slik vår verden virkelig behøver.»

Romero, som av biografer er blitt beskrevet som en beskjeden eller endog sjenert mann, mønstret motet til å tale med brennende engasjement om temaer som var både aktuelle og viktige, men også fortiet i Sentral-Amerika. Han hadde venner og støttespillere i alle lag av samfunnet. Likevel ble han kjent som de stemmeløses

røst, siden han talte de marginaliserte og undertryktes sak – landarbeidere, fattige, ofre for brudd på menneskerettighetene – et engasjement som stadig er viktig og aktuelt.

Men i sitt virke understreket Romero samtidig behovet for et engasjement basert på verdighet og rettskaffenhet og uttalte: «Frigjøring som angriper andre, er ikke sann frigjøring.»

Han skal ha vært overbevist om at han ikke ville se det endelige resultatet av sin innsats, men han jobbet likevel utrettelig for det han mente var rett. Når han sa: «Dette er forskjellen på byggmesteren og arbeideren», refererte han til seg selv som en tjener for Guds vilje, heller enn en mann med en personlig agenda.

Romeros forkynnelse fant ikke gjenklang bare hos troende. Hans ord og hans innsats vant bred anerkjennelse i andre deler av verden og på tvers av samfunnslag. Dette viser at hans klare og direkte budskap, med en tydelig og ærlig intensjon og uten dobbeltmoral eller skjult agenda, ble internasjonalt verdsatt. Romero ble nominert til Nobels fredspris i 1979, og han mottok æresbevisninger blant annet fra fremtredende universiteter i USA og Belgia.

Han skal ha vært overbevist om at han ikke ville se det endelige resultatet av sin innsats, men han jobbet likevel utrettelig for det han mente var rett.

## Som en seder på Libanon

Var denne brede anerkjennelsen noe Romero etterstrebet? Sannsynligvis ikke, men som det heter: «Heller ikke tenner man en oljelampe og setter den under et kar. Nei, man setter den på en holder, så den lyser for alle i huset» (Matt 5,15).

Når hans virke førte til drapstrusler, uttalte han: «Jeg tror ikke på død uten oppstandelse», hvorpå han la til: «Hvis jeg blir myrdet, vil jeg gjenoppstå i El Salvadors folk.»

Men her tok Romero regelrett feil, siden han begrenset sin arv og sitt ettermæle til sitt hjemland. I stedet er han husket og bredt anerkjent innen både Den katolske kirke og blant andre kristne og ikke-troende over hele verden.

Og som en bekreftelse på hans format som katolsk erkebiskop, kan man også minnes en salme som beskriver skjebnen til dem som kjemper for rettferd: «De rettferdige skyter opp som palmer, de vokser seg høyer som sedrer på Libanon. De er plantet i Herrens hus og blomstrer i forgårdene hos vår Gud» (Sal 94,13–14).

## Alle vil ha fred i verden

I Hollywood-filmen *Miss Congeniality* fra 2000 infiltrerer en FBI-agent en skjønnhetskonkurranse for å fange en drapsmann. Agenten må fullstendig endre utseende og personlighet for å fremstå som en realistisk missedeltager, og komikken i filmen dreier seg mye om denne forandringen. Men det er også en scene i filmen hvor de unge kvinnene i konkurransen blir intervjuet, hvorpå de alle til slutt svarer at det viktigste for dem er fred i verden.

Når det er agentens tur til å besvare spørsmål, gjør hun det både presist og godt, men tilskuerne reagerer med manglende interesse og entusiasme; de forventer – og ønsker – kun å høre «fred i verden». Dette går opp for agenten – også hun leverer frasen, og mottar endelig publikums applaus.

Dette kan vi gjenkjenne også fra hverdagen og i samfunnslivet. Alle er enige om at fred, sosial rettferd, velgjørenhet eller nestekjærlighet er viktig. Men når enkeltmennesker ydmykt og med små steg og enkle midler engasjerer seg i aktivt arbeid for fred eller veldedighet uten ønske om andres anerkjennelse, kan det få lite respons eller bli ignorert.

Forventer folk i stedet en spektakulær og omgripende gjerning som skal utrydde sult, vold, misbruk? Som skal løse klimaendringer eller menneskelig lidelse uten at de selv trenger å agere eller bidra?

Drømmen om «fred i verden» kan bli til noe abstrakt, et slags bedøvende ideal heller enn et reelt og eksplisitt mål. Vi vet at fred og rettferd er både oppnåelig og realistisk, men at det også krever utrettelig dedikasjon og innsats, siden disse tilstandene er både dyrebare og sårbare, som en nyfødt som stadig må mates med kjærlighetens melk.

Biskop Romero hadde en veldig tydelig holdning til dette, som han formulerte slik:

> De som – slik det står i Bibelen – ønsker å berge sine liv; de som ønsker å komme godt ut av det med alle, som ikke ønsker verken forpliktelser eller problemer, som helst unnviker situasjoner som krever engasjement, det er de som vil miste sitt liv.

Kulen som drepte Romero, kan bli en påminnelse om å bruke vår tid og krefter til noe verdifullt heller enn å prokrastinere eller ignorere.

Han appellerte ofte, med faderlig styrke, til sine egne venner om å bidra og delta i den vanskelige, endog farlige prosessen med å bygge et mer rettferdig samfunn i El Salvador. I en minneverdig tale sa han:

> Så forferdelig det må være å ha levd ganske komfortabelt, uten problemer eller lidelse, rolig, etablert, med gode kontakter og relasjoner politisk, økonomisk og sosialt og ha alt og ikke savne noe. Hva er det godt for?

## En dråpe mot i sjelens DNA

Oscar Romeros fremtredende dyd var mot. Dette er også tilfelle for de fleste av våre helgener. Har de alltid hatt denne egenskapen, helt fra fødselen av? Det vet vi ikke, men vi vet at de har en felles streben etter å følge Kristi forbilde og vei; en ydmyk og saktmodig Frelser. Og er ikke slik fromhet alle kristnes kall?

Og selv om mot og tapperhet naturlig assosieres med fremragende heltedåder, er det ikke slik at man må utrette stordåd. Det er vel så mye de mange små bestrebelser for å vinne vår ydmykhet som bringer oss nærmere biskop Romero.

Katolsk tradisjon har mye symbolikk og devosjon assosiert til mot. Blant disse finner vi en handling i korsveiens sjette stasjon som kan tjene som forbilde også i vår tid. Der minnes vi Veronika, som stoppet marsjen mot Golgata da hun kastet seg foran Jesu føtter for å kunne tørke blod og svette fra hans ansikt.

Vi vet ikke noe om henne – om hun var gift, hadde familie, var velstående eller fattig – men vi kan se for oss hvordan hun i dette øyeblikket ble drevet til handling. I stedet for kun å være enda en tilskuer, gjorde hun noe konkret for å gi trøst og støtte til en mann som i smerte bokstavelig talt vandret mot døden, sin egen brutale henrettelse. Hun brydde seg ikke om hun ble skitten, kritisert eller endog utsatte seg selv for fare.

Folk må ha skjelt og smelt, ropt og reagert med sinne da hun i sin medynk brøt inn og knelte ned foran Kristus. Og selv om hun må ha visst at hennes handling ikke ville endre utfallet – korsfestelsen – hadde hun i det minste *gjort* noe. Veronikas enkle, men kraftfulle handling må ha betydd mye for ham som ble gjenstand for hennes kjærlige impuls.

Når man går *in hac lacrimarum valle* – i denne tårenes dal – kan det være bra å stoppe opp, se seg rundt og beundre dalen og innse at vi ikke vandrer alene. Det kan kreve personlig styrke å innrømme for oss selv at vi kan være antipatiske, egoistiske eller forfengelige. Men

det trengs enda mer mot for å agere bevisst og bestemt i selvoppofrelse og ydmykhet, slik Romero beskriver i sin bok *The Violence of Love*, hvor kjærligheten er styrken som gir mot til kraftfull handling til andres beste.

**Flor Santamaria** er journalist fra Venezuela med fokus på kriminalsaker, sosial utvikling, politikk og økonomi og medlem av *International Press Association* i Norge. Hun er legdominikaner og jobber i St. Johannes apostel og evangelist menighet i Oslo.

## Skuddet som drepte Romero

På internett kan man finne lydopptak fra det siste minuttet i biskop Oscar Romeros liv. Som en skarp milepæl i tiden kan man oppleve øyeblikket der Romero uttaler ordene «Kristi legeme» samtidig med det dramatiske smellet når et dødelig presist geværskudd avfyres.

Om man reflekterer over Romeros dødsøyeblikk ut ifra et håpsperspektiv, med ydmykheten til den som tålmodig venter på det glade budskap, med lykken til den som tror på løftet om at ja, det ender godt, da er det mulig å unnslippe et apatiens geværskudd. Slik kan man samle motivasjon og styrke til å se fremover og handle – og kjempe – for å bidra til å spre kjærlighet i verden heller enn vold og ødeleggelse.

Oscar Romeros livshistorie og hans død kan hjelpe oss til å unnslippe de usynlige kulene som dreper initiativer til nærhet med våre kjære, vår familie, venner, vårt fellesskap. Slik kan geværskuddet som drepte Romero, bli en inspirasjon til å unnslippe de prosjektilene som gjør at vi ikke verdsetter mennesker fra en annen bakgrunn enn vår egen. Kulen som drepte Romero, kan bli en påminnelse om å bruke vår tid og krefter til noe verdifullt heller enn å prokrastinere eller ignorere. Vi kan unngå å bli offer for et ondskapens eller likegyldighetens geværskudd som dreper vår vilje og kraft til å konfrontere og overvinne frykt – og som dermed utsletter vårt mot til å være ydmyk.

Måtte de mange blodstenkte hender i vårt land
løftes opp til Herren i forferdelse over deres tilsølte tilstand.
Men la dem som, Gud være takk, har rene hender –
barna, de syke, de lidende –
løfte sine uskyldige og lidende hender til Herren,
som Israels folk i Egypt.
Herren vil ha miskunn og si, som han gjorde til Moses i Egypt:
«Jeg har hørt mitt folks gråt og klage.»
Det er en bønn Gud ikke kan unngå å høre.

Oscar Romero | 18. september 1977




Foto: © gece33 | Istockphoto

# Historie

Av historia kan vi lære
kven som har hatt makt til
å skrive den.

*Arnljot Eggen*



Utsnitt av portal fra Tønjum stavkirke,
Lærdal, 1200-tallet.
Foto: © Ann-Mari Olsen
Universitetsmuseet i Bergen | CC BY-NC-ND 3.0

Henrik von Achen

# Norsk kirkekunst fra middelalderen

Kirkekunstutstillingen i de kulturhistoriske samlinger ved universitetsmuseet i Bergen inneholder en unik samling av historiske kunstverk fra katolsk middelalder i Norge. Henrik von Achen, nåværende fagdirektør ved Universitetsmuseet og diakon i st. Paul menighet, sto i sin tid ansvarlig for utformingen av utstillingen. På oppfordring fra SEGL presenterer han her ti utvalgte verk fra denne.

Jeg har valgt å beskrive verkene i samsvar med de forestillingene som hersket da de ble til. I dag ville vi for eksempel kalle Kinsarvik-frontalens tilnærming for «erstatningsteologi». Da frontalen ble malt i Bergen, var man opptatt av bruddet mellom GT og NT. I dag ser Kirken den organiske forbindelsen mellom Det gamle testamentet og det nye, mellom det gamle og det nye gudsfolk. Det dreier seg gjennom GT og til i dag om en utvikling i erkjennelse og erfaring – en utvikling som ennå ikke er avsluttet. Ellers er tekstene ikke vitenskap, verken kunsthistorisk, ikonologisk eller fromhetshistorisk, men de forsøker å formidle hvordan de som i sin tid knelte foran dem kunne forstå dem.

Det betyr en forestilling om at motivene var valgt med en bestemt hensikt og ønsket bestemte effekter, eller å understreke bestemte forhold knyttet til tro og trosliv. I så måte må en alltid forvente at kirkekunsten er rasjonell, det vil si at virkemidler er valgt med henblikk på å uttrykke, oppnå eller si noe bestemt.

Tekstene målbærer kanskje et forhold som kunne gi anledning til mange refleksjoner, nemlig at de kan tale til oss i dag. Ikke bare slik at de taler til den som kan tidens teologi og fromhetsliv, men at de også taler om troens verden til oss som er troende i dag. Intet kunstverk er bare historie. Derfor er det konsekvent brukt presens.

*Alle foto: © Svein Skare | Universitetsmuseet i Bergen*



# Leikanger-krusifikset

Krusifiks fra Leikanger kirke i Sogn, utført 1150–1200, trolig i Vest-Norge.

Med utstrakte armer henger kongen på korset. De første misjonærene til Norden måtte jo spørre seg: Hvilket bilde av Kristus kan vi gi som disse hedninger vil finne attraktivt? Hvordan skal vi få dem til å forstå? Hvilket språk må vi tale? Det var Kristus som konge som da ble presentert, en sterk konge, en høvding frie menn kunne følge i strid. Med ham kunne man kjempe og om nødvendig dø kampdøden, den som førte rett til Valhall, eller som de nå sa: Paradis.

Kristus henger på korset iført kongekrone; fra tverrbjelken over korbuen ser han på sin menighet. Hans øyne er åpne, det er ikke spor av lidelse i ansiktet eller kroppen (selv blodet fra sidesåret er en modernisering fra 1200-årene). Nei, kanskje henger han ikke på korset, han står foran det med utbredte armer. Det er som om han ser på sitt folk og sier: Husker dere, slik hang jeg på korset. På denne måten minner nettopp dette krusifikset oss om anamnesen i hver messe: at messen ikke gjentar Jesu korsoffer som jo fant sted på Golgata én gang for alle, men gjør det sakramentalt nærværende og virksomt igjen. Krusifikset skildrer ikke bare en historisk begivenhet, men det som skjer i hver messe – og fremstiller for menighetens øyne han som skal komme igjen og hvis rike skal være uten ende.

Hvite Krist, kanskje navnet skyldes at det i stedet for den gamle troens blodbestenkede og mørknede trestøtte, nå hang et krusifiks bemalt på krittgrunn. Det lyste nesten hvitt i kirkerommets halvmørke. Her var den sterke kongen hvis kraft man kunne lite på. Og man visste fra fortellingen om Hellig-Olav at nederlag ikke var å falle i strid for sin sak, men å leve halvhjertet og dø usselt.



# Plater fra relikvieskrinet fra Flåvær

Relieffplater fra et forsvunnet relikvieskrin, muligens fra klosteret på Selja i Nordfjord, ca. 1180, muligens utført i Vest-Norge.

I midten av feltet står diakonen Stefanus. Han er trukket for rådet og har nettopp levert sin lange tale, som ender med å bebreide rådet at Israel vel tok imot Loven, men ikke har holdt den. Guds lov. Og rådet holder seg for ørene, skriker, trekker ham ut av Jerusalem og stener ham til døde. På venstre side peker de på ham og kaster sten, på høyre sitter makten, skildret som en samtidig hersker. Han slår ut med armen og sier: Slik går det den som setter seg opp mot meg. I midten står altså Stefanus, kledd i sin dalmatika, kledd i glorien. Eller, han ikke så mye står som svever på vei oppover, hans ansikt vender mot himmelen. Apostelgjerningene understreker at «han skuet ufravendt opp mot himmelen», og hans unge ansikt var som en engels ansikt. I det mørke kirkerommet ville relieffet og gullet glitre i skinnet fra de levende lys.

Bevarte plater fra skrinets tak viser hva Stefanus så, og som han med hånden peker på, nemlig «Guds herlighet» åpenbart i Kristus Jesus. Han troner i himmelen, Allherskeren, i all sin makt og velde, alle tings opphav, Alfa og Omega, det er Johannesåpenbaringens Herre omgitt av de fire livsvesener, evangelistsymbolene. Mot dette bildet blir kongen bak Stefanus liten, ussel og svak. For Stefanus skuer *Rex regum*, kongenes konge, det Kristus-bilde som på den tid fra kirkenes kor skuer ut over menighetene, det bildet som gjør kirkerommet til Kongens hall. De hellige menn og kvinners relikvier binder sammen himmel og jord, som fysiske tegn på Guds-riket midt iblant oss, og som tegn på overgangen fra forgjengelighetens legeme til herlighetslegemet. Et håpets tegn: at denne verden og kjødet ikke trekker oss bort fra Gud, men kan være hans sted, helliget av inkarnasjonen. Stefanus' martyrium er en avglans av det store Offeret, Kristi død på korset; ikke til fordømmelse, men nådens kilde fra alteret, der tro og trofasthet til det siste belønnes med livet selv.



# Ulvik-frontalen

Frontale fra Ulvik kirke i Hardanger, trolig malt omkring 1260 i Bergen.

Et stort maleri dekker alterbordets forside, vendt mot menigheten. Det er de helliges samfunn, samlet omkring Kristus. Men mer enn det: Det er apostelskaren, de tolv, samlet omkring Mesteren. Trepassbuenes arkitektur forteller oss at det er den himmelske kirke som betraktes av den jordiske. Kontakten mellom de to er nettopp Kristus selv. I midten troner han og ser rett ut på oss, i ham er altså himmel og jord ett.

Apostlene er en livlig skare, fra hver sin nisje tar de et skritt, snur seg og gestikulerer. Noen er nesten på vei ut av nisjen. Bare tre av dem er markert ved sine attributter: Peter med nøklene, Paulus med sverdet og Andreas med andreaskorset. De fire nærmest Kristus er vendt mot ham, de øvrige er vendt parvis mot hverandre, et fellesskap omkring den Oppstandne. Man kan ikke frigjøre seg fra den tanke at det bergenske verkstedet har benyttet en samling av tolv enkeltforelegg der hver figur er satt inn i sin arkitekturnisje.

I kontrast til bevegelsene blant apostlene troner Kristus frontalt og helt i ro. Høyre hånd er løftet til velsignelse, hans venstre holder en bok, Livets bok. Han ser ut på hver enkelt i kirkerommet, hver enkelt av oss. Han er kongen. De to mest markante bilder i tidens kirkerom er Kristus som korsfestet, krusifikset og Kristus i majestet, som her. «Pint under Pontius Pilatus og gravlagt, for opp til himmelen», sier trosbekjennelsen. Og her troner himmelens fyrste, omgitt av sin hird, omgitt av de fire livsvesener, han som menigheten håper på, venter på, han som skal komme igjen med herlighet for å dømme levende og døde. Og dommeren, herskeren, Gud selv, løfter sin hånd over menigheten - ikke til dom og straff, men som en velsignelse, en inntegning i Livets bok.



# Kalvariegruppen fra Giske

Kalvariegruppe fra Giske kirke på Sunnmøre, trolig utført på kontinentet (Frankrike?) rundt 1225.

Kalvariegruppen er en konsentrert fremstilling av begivenheten på Golgata og omfatter ikke bare Kristus på korset, men også hans mor Maria og den disippel Mesteren elsket, Johannes (evangelisten). Også her er det altså et fellesskap omkring Kristus som skildres, det er som om gruppen av skulpturer fremstiller Herrens siste ord fra korset slik Johannesevangeliet gjengir dem: «Kvinne, se det er din sønn», og til disippelen: «se din mor». Uttrykkelig bekreftes fellesskapet mellom Johannes og Maria – tydeligere kan Kirken som hans verk, et felleskap av troen omkring ham, den Korsfestede, knapt skildres. Og så i fremstillingen av den Korsfestede selv, hans siste ord: «Jeg tørster», og «Det er fullbrakt».

Det er kommet inn noe nytt i krusifiksene. Det er ikke lenger Herskeren – skjønt han ennå bærer kongekrone – men det er Menneskesønnen. Korset flankeres av de to som han elsket og som elsker ham, han merkes av lidelsen, kronen blir så tung, kreftene svinner, «jeg tørster». Smerten er tydelig i hans ansikt, sorgen umiskjennelig i hans mors sorg-gest der hun som forsteinet ser frem for seg, og i disippelen som stille ser ned idet han vrir sine hender. Det er et nytt bilde av Kristus, der Herskeren må vike for Smertensmannen. Og de som står under korset, blir en del av den menighet som betrakter Golgata-begivenheten, hører lidelseshistorien og kneler ned med anger og sorg i hjertene foran ham som bøyer hodet og oppgir ånden.

Om Kristus må introduseres som hersker og konge for at nordmenn skulle slutte seg til ham, så måtte troen forankres og fordypes i kraft av en fromhet. For Allherskeren kan man bøye kne, ham kan man tro på og frykte, men det er Menneskesønnen, Smertensmannen man kommer nær. Det er han som vekker følelser, bildet av ham slik som rører hjertene og uttrykker denne underlige blandingen av anger, fortvilelse, håp og takknemlighet som fyller de troende foran skildringen av korsofferets virkelighet.



# Årdal-baldakinen

Baldakin fra den nedrevne stavkirken i Årdal i Sogn, trolig malt på stedet omkring 1270.

Årdal kirkes høyalter står under en baldakin. På tønnehvelvet har omreisende malere kjapt og nokså grovt malt opp motivene i enkle farger og så trukket alt opp med svart. Det skal være til å se i kirkerommets halvmørke. Motivet er til høyre Maria med Jesus-barnet på fanget, til venstre korsfestelsen og i midten Kristus i majestet. Menigheten lærer ikke ved å lese bøker, men ved å få tingene fortalt, gjentatt, år etter år. Man kjenner ved å gjenkjenne, det vil si at man kjenner igjen motivene. Da kreves det at disse motivene, attributter, gester og fortellinger overholder etablerte konvensjoner.

Til høyre understrekes Jesu menneskelighet, der han sitter på mors fang med en leke. Engler kommer imidlertid og presenterer korset, og barnet løfter hånden til velsignelse som et tegn på at det tar imot dette kallet. På venstre side er varselet blitt til virkelighet. Livstreet hos mor og barn er nå korsets tre, og omkring Jesus på korset står Kirken i sorg. I midten troner Kristus som hersker, omgitt av de fire livsvesener. Baldakinen gir altså menigheten en konsentrert fremstilling av Filipperbrevets store hymne (2,5-11): Kristus påtok seg å være menneske og var lydig mot sin Fars oppdrag, ja, lydig helt til døden på korset. Derfor har Gud høyt opphøyet ham, slik at i hans navn skal alle kne bøyes. Her ligger menigheten på kne foran alteret i det øyeblikk presten løfter brød og vin og nattverdelementene forvandles til Jesu legeme og blod. Og hele Kirken bekjenner at han er Herre.

For det er det som skjer på alteret, at Kirken ihukommer Jesu liv, lidelse, død og oppstandelse «inntil han kommer». Sakramentalt ihukommes korsofferet på Golgata og blir igjen og igjen nærværende og virksomt. Det er som om hymnen fra Filipperbrevet evig hvelver seg over alteret ikke bare for å beskrive hva som skjer i messen, men også som apostelens formaning til menigheten i innledningen til hymnen: «La det sinn være i dere som var i Kristus Jesus.»



# Kinsarvik-frontalen

Frontale fra Kinsarvik kirke i Hardanger, trolig malt i Bergen omkring 1275.

Den malte tavlen som dekker alterbordets forside, holder den Korsfestede frem for menigheten i en åttepassformet ramme. Som på en hostie. Frontalen viser frem korsfestelsen omgitt av de to delene av motivet – Kirken som Synagogens arvtaker, det nye Israel som følger det gamle. Til høyre står Paulus og hos ham Synagogen med bortvendt ansikt og lukkede øyner. Hennes krone sklir ned, og kalken hun holder, vender bunnen i været. Til venstre, hos Peter, står Kirken, hennes korsbanner vaier, hun er kronet, og hun ser hen til Kristus på korset idet hennes kalk er rede til å oppfange Herrens blod.

Herrens blod, som flyter av sidesåret idet Longinus stikker med sitt spyd. Det er egentlig et opptrinn som er for tidlig, for Jesus har ennå åpne øyne, og de nagler ham fremdeles til korsets tre og stikker til ham svampen med eddik. Men Longinus er tatt med likevel, for han har nemlig en viktig rolle: å vise at Herrens blod gjør seende. I messeofferet, som et ublodig offer, gjøres blodet nærværende og virksomt i hver messe i brødets skikkelse. I et anamnetisk perspektiv er det naturlig at det er *bildet* av blodet vi ser. Brødet rommer altså både Herrens legeme og blod. Å delta i nattverden og betrakte hostien idet den løftes opp og klokken ringer, gjør seende. Derfor kan Kirken se hen til Vårherre på korset og fange opp hans blod, og av samme grunn er derfor Synagogen avskåret fra dette. Korsofferet og nattverden konstituerer Kirken, og hele frontalen er som en monstrans der hostien, Kristus som det levende brød fra himmelen, løftes frem til andakt og tilbedelse. Nå er kongekronen skiftet ut med tornekronen, og de fire livsvesener er blitt engler som i det evige og evig fastholdte elevasjonsøyeblikket svinger røkelseskarene til ære for det høyhellige sakrament.



# Hamre-krusifikset

Krusifiks fra Hamre kirke i Midthordland, trolig utført omkring 1275 i Vest-Norge.

Kristus henger på korset, hodet er bøyd, kongekronen skiftet ut med tornekronen. Det er en sørgmodig ro over figuren. Den troende som står under dette korset, får lyst til i medlidenhet å forsikre Frelseren om at om så alle andre har forlatt deg, gjør jeg det ikke. Men man tenker på Peter og tar seg i det. Dette er en Kristus som vekker fromhet, nærhet, følelser. På dette tidspunktet registrerer den hellige Bonaventura at bildet kan noe bedre enn ord kan, og det er nettopp å vekke følelser. Før var bildet nødvendig siden folk ikke kunne lese, slik pave Gregor fremholdt det, men nå beskrives det positivt: Det kan noe bedre enn ord. Skal troen forankres i folket må det skje gjennom fromhet, og kunsten må fremme en slik fromhet. Det gjør den ved å vekke i de troende følelser knyttet til Frelseren, ikke minst medlidenhet, sorg, anger, nærhet.

Men, spør Thomas Aquinas på samme tid, hvilken følelse fyller Kristus der han henger på korset? Og krusifikset besvarer spørsmålet. Thomas sier at det som fylte Frelseren, var ikke fysisk smerte, ille som den må ha vært, men det var sorgen over å henge elskende på korset og erfare menneskenes ondskap. Den fylte ham, hevder Thomas, med det vi kaller «sørgmodighet». Og det er denne sørgmodigheten, *tristitia Christi* som preger så mye av høymiddelalderens kunst. Et stille vemod over menneskenes ondskap, sorgen over den ubesvarte kjærligheten.



# Nedstryn-frontalen

Frontale fra Nedstryn kirke, trolig malt i Bergen omkring 1315.

På festen for korsets opphøyelse, hvert år feiret den 14. september, lytter menigheten til beretningen om hvordan det hellige kors, kristenhetens fornemste, ble røvet fra Jerusalem av perserkongen Chosroë og ført til hans by. Der var det noen få år inntil den kristne keiseren av Konstantinopel, Heraclius, bestemte seg for å erobre det tilbake. Med Guds hjelp lyktes han med det i 631 og førte i triumf det hellige korset tilbake til Jerusalem. Før han kunne komme inn i den hellige by, måtte han imidlertid legge av seg sitt hovmod over bedriften. Et syn av engler hadde fortalt ham at ut av denne byen gikk Kongenes konge, barfotet og bærende på sitt eget kors. Heraclius steg da ned fra hesten, tok av seg rustningen og gikk barfotet inn i byen idet han selv bar korset.

Nå er det etter hvert mange år siden de kristne ble kastet ut av Det hellige land, og paven oppfordrer til nytt korstog. Det skal settes opp bøsser i kirkene til innsamling, og man håper at de som har råd og anledning, også selv «tar korset» og melder seg til tjeneste. For å gjøre dette, males en tavle med beretningen og settes opp foran alteret. I åtte medaljonger fortelles så historien, en av de lengste og fornemste illustrerte fortellingene om dette vi kjenner til. Fortellingen fremhever den kristne ridderens dyder: from tro, tapperhet i kamp og ydmykhet. Lenge hadde festen for korsets opphøyelse vist til hvordan korsbegivenheten gjenopprettet Adams fall, og hvordan dødens tre i og med Kristi korsoffer ble forvandlet til livets tre. Dette blir tydelig i fortellingens siste medaljong, som viser at idet korset igjen reises i Jerusalem, blir de syke helbredet og de døde reiser seg av gravene. «Her vises hvordan det hellige kors settes opp, da får de døde livet igjen, og de syke helsen.» Frontalen kan ha vært satt opp i Apostelkirken i Bergen, hoffets kirke, og tekstene til hvert motiv er nettopp på gammelnorsk. Oppfordringen til å ta korset eller yte et bidrag retter seg jo mot de hoff-folkene som kommer til messe her.



# Fana-krusifikset

Krusifiks fra Fana kirke i Midthordland, muligens utført i Bergen omkring 1330.

Borte er Kristus, Allherskeren som holder dom fra korset. Borte er den sørgmodige Kristus som pines av menneskenes ondskap. Foran menigheten henger Smertensmannen, en utmagret skikkelse med tornekronen presset ned i pannen så blodet løper ned over ansiktet. Brynene er trukket sammen i smerte, hele den utmagrede kroppen er oversådd av sårene etter romernes piskeslag. Blodet fosser ut av sårene i hender og føtter og spruter ut av sidesåret. Menigheten spares ikke for noe.

Den nye fromheten på denne tiden, *devotio moderna*, er særlig opptatt av at de troende skal likedannes med Kristus, oppnå en Kristus-likhet. Og den oppnås ved å følge etter ham. Det må først og fremst skje i åndelig forstand, og ikke minst i andaktslivet. På kne skal den troende i sin andakt, og inspirert av krusifikset, i ånden være til stede på Golgata. Foran dette krusifikset opplever hvordan mørket senker seg over jorden fra den sjette til den niende time, hvordan soldatene piner og håner Frelseren, hvordan man spottende ler av ham. Lyden av noen som kaster terninger, de dumpe hammerslagene som driver naglene gjennom hender og føtter, og lyden av hestenes seletøy. Frelsens sår blør, spytteklysene løper nedover hans ansikt, han henger på et kors formet som Livets tre, ja visst, men han er døende, i sannhet smertenes mann, velkjent med fortvilelse.

På kne i kirken tar den troende alt dette innover seg ansikt til ansikt med krusifikset. Dette er Herrens lidelse, og den troende fylles da med med-lidelse, medlidenhet. Dette er andaktens Gud, en mann den troende kan komme nær, støtte med bønn og anger, våge hos, synes synd på. Krusifikset skaper alt dette, og det er ikke minst dette som gjør hans mor Maria til det store forbildet, hun som virkelig holdt ut ved korset og delte sønnens smerte, hun som gråt med ham og uansett hva folk måtte mene, ikke forlot ham før han lå i graven. I pasjonsfromhetens perspektiv blir Kristi etterfølgelse derfor ofte i praksis til en etterfølgelse av Moderens tro, trofasthet og utholdenhet i sorg over Sønnen.



# Trondenes-skapet

Alterskap fra Trondenes kirke i Nordland, utført omkring 1500 i det nordtyske hansaområdet.

Det lille alterskapet står på et sidealter i kirken. Det økende antall alterstiftelser i kirkerommet, ikke minst til messer for de døde, har ført til at også behovet for alterutsmykninger øker voldsomt. Verkstedene arbeider på spreng. Kirkerommene er ikke først og fremst et messerom, men i praksis et system av ulike andaktsrom organisert omkring et rom for feiring av menighetens messe – og koret som et rom for feiring av geistlighetens liturgier i nærheten av høyalteret. Kirkerommet fylles av en rekke liturgiske handlinger: rekviemmesser, minnemesser, prosesjoner, andakter, lystenning, tidebønner og mye annet. Det kreves en mengde kirkekunst og liturgisk utstyr: alterskap, veggmalerier, skulpturer, prosesjonsstaver og -bannere, hellige kar, bøker, veggtepper, malerier og ulike former for innredning knyttet til benkerader, korskiller og andre avdelinger av rom.

Alterskapet viser motivet Anna Selvtredje, det vil si Anna Jomfru Marias mor, med Maria og Jesusbarnet. På fløyene ses populære kvinnelige helgener, og når det lukkes, viser utsidene av fløyene det faste vestlandske motivet: St. Sunniva og St. Olav. Floraen av andakter både skaper og uttrykker fromheten. Her ferdes folk daglig, her legger de frem alt hva de ønsker og frykter. Helgenene bryter ned et kanskje stort og utilnærmelig gudsbilde til noe konkret her og nå. All hellighet kommer fra Gud, å be om den helliges forbønn er å åpne kontakten til Gud, men altså formidlet av en som står ham nærmere enn meg, og som er vernehelgen for de anliggender som her og nå er mine.

En rubrikk i en samtidig bønnebok gir den troende en anvisning av hvordan man forholder seg foran alterskapet: «[Kom til kirken med] seks lys alle dager som følger etter Vår Frues festdager gjennom hele året. Tenn to lys foran fremstillingen av den hellige Anna til hennes ære fordi hun var både mor og alles mor. To lys foran Jomfru Maria fordi hun var både jomfru og mor, og to lys foran Vårherre fordi han er både Gud og menneske. Tenn disse seks lysene, fall på kne og be følgende bønn ...»

Troslivet lever og næres av slike praksiser der bønner, tanker, bilder, gjenstander og kroppsuttrykk går sammen om å gi troen uttrykk, samtidig som slike praksiser skaper og utdyper troen. Når den kommer, skal reformasjonen imidlertid insistere på ett enkelt alter i kirken for nettopp å fjerne grunnlaget for det andaktslivet som utspiller seg i kirkerommet. Forsvinner andaktsrommene, dersom sidealtrene kastes ut, kan man ha håp om å komme den gamle (over)tro til livs.


Sancta trinitas un deus miserere nobis

# Uggdal-skapet

Alterskap fra Uggdal kirke på Tysnes i Sunnhordland, trolig utført omkring 1520 i det nordtyske hansaområdet.

I midten vises Marias himmelkroning. Knelende foran Treenigheten mottar hun kronen. Hun er Himmeldronningen, hun er Herrens mor, hun er Kirken, men hun er også symbol på menneskesjelen. Teksten under midtpartiet sier: «Hellige Treenighet, én Gud, miskunn deg over oss.» Ikke et ord om Jomfru Maria. På nordre fløy vises Maria igjen, nå stående i solstråleglans som den apokalyptiske kvinnen med månen under sine føtter, under henne Kristoforos. Sørfløyen viser øverst Johannes døperen, nederst apostelen Jakob som pilegrim.

Nå kan man faktisk se en klar tanke bak motivvalget. Mest sannsynlig har verkstedet enten kopiert et annet verk i sin helhet, eller bestilleren har kanskje fått hjelp av en som var teologisk skolert.

Helgenene øverst i fløyene fører tanken hen til det velkjente forbønnsmotiv som viser Maria og Johannes døperen som overfor en tronende Kristus går i forbønn for menneskene på den ytterste dag. Nederst vises den hellige Kristoffer. Har man sett hans bilde og bedt en kort bønn, er man denne dagen beskyttet mot en plutselig død. En slik død, innser man, er ensbetydende med å dø uten skrifte og Kirkens nådemidler. Samtidig er Kristoffer i kraft av legenden knyttet til vandringen. Livet er en vandring, alle er pilegrimer på vei til himmelen. Jakob minner de troende på dette, også han er knyttet til veien, han viser til at livet er en pilegrimsferd. Om Maria i midtpartiet nå først og fremst symboliserer menneskesjelen, forstår vi innskriften bedre: «Hellige Treenighet, én Gud, miskunn deg over oss – slik at enhver av oss må bli forenet med deg og motta livets krone etter endt vandring. Det ber vi om idet vi håper på beskyttelse mot en plutselig død, og kraft til å gå gjennom livet slik at Vår Frues og Døperens forbønn på den ytterste dag vil reise oss til din frelse og ikke fordømmelse.»

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




Stella Maris barnehage 29. mai 1961.
T.v. sr. Gudulina Fokker (i Norge i perioden 1935–86), t.h. sr. Avita Storre.
Artikkelforfatteren står i rad nr. 3, nr. 5 fra venstre med hvit spenne i håret og stripete genser. Foto: St. Eystein menighet.

Jorunn Kristvik

## St. Carl Borromeussøstrene forlater Norge

# – Disse kvinnene har en sterk tro

«Som sykepleiere er de katolske søstre overalt aktet i Norge. De har en tålmodighet og fordragelighet som forbauser oss, men disse kvinnene har en sterk tro, og har viet sitt liv til barmhjertighetsgjerninger i tillit til sin Gud.»

Møre Dagblad, juni 1938

I høst forlater de siste to Carl Borromeussøstrene Norge – etter nittifem års tjeneste. Til sammen har åttitre Carl Borromeussøstre virket her til lands: i Molde, Kristiansund, Ålesund, Bærum, Hamar og Moss. De har drevet tre hospitaler, to sykehjem og tre barnehager. For å få et inntrykk av hva de har betydd for Kirken og samfunnet, gjør vi et dypdykk i deres virke i én norsk menighet og by: Kristiansund.

Carl Borromeussøstrenes kongregasjon ble grunnlagt av Elisabeth Gruyters i Maastricht i Nederland. Elisabeth besøkte ofte de syke som var innlagt på hospitalet Calvarienberg, og så at de fattige, selv fattige barn, ikke ble tatt hånd om. Hun så nødvendigheten av et klostersamfunn i byen, men tenkte ikke i første omgang på å stifte et selv. I 1836 hadde hun en visjon mens hun knelte foran statuen av «Vår Frue, Havets Stjerne» i St. Nicholaskirken i Maastricht – derav navnet «Stella Maris» på mange av kongregasjonens institusjoner. Da hun gikk derifra, var hun overbevist om at det i Maastricht skulle bli grunnlagt et klostersamfunn hvor man skulle tjene Gud i oppriktighet og fullkommenhet. Sognepresten i St. Servaaskirken, prost van Bær, leide et hus i Lenculenstraat i november 1836. Den 29. april 1837 flyttet Elisabeth inn i huset sammen med en annen søster ved navn Maria, som de første «Barmhjertige søstre av den hellige Vincentius». I 1856 ble kongregasjonens statutter godkjent av pave Pius IX, og navnet ble forandret til «Barmhjertige søstre av den hellige Carl Borromeus».

Kongregasjonen vokste langsom, men etter hvert kom søstrene til å drive flere hospitaler, skoler og barnehager i Nederland. Og fordi, som de selv sier, «barmhjertigheten kjenner ingen grenser», utvidet de virkefeltet til Indonesia i 1918 og til Norge i 1923. Deres første norske bestemmelsessted ble Molde, der det på den tiden var to katolikker, og der det første kapellet ble innviet kort etter deres ankomst.

St. Carl Borromeussøstrene var anerkjent for sin innsats i sykepleie, skoler og barnehager, de var veluttdannede og dyktige og etablerte virksomheten i Norge etter anmodning fra biskop Smit (1922–28). Hensikten var at de gjennom sitt arbeide i nestekjærlighetens tjeneste skulle bryte ned fordommene mot Den katolske kirke og den katolske tro blant befolkningen. I tillegg til dette var de i stor grad med på å finansiere misjonsprosjektene ved den inntekt de fikk av sitt karitative

arbeide. Misjonsstasjonene ble bygget opp etter det samme prinsippet som ble brukt i utviklingslandene, med prest, sognekirke, ordenssøstre, sykehus og skoler. Man hadde i midten av 1920-årene en visjon om at Norge igjen skulle bli katolsk.

## Lilly Werring

I 1913 bosatte det seg i Kristiansund en nitten år gammel fransk kvinne ved navn Germaine Amalie Werring, født Aubert, senere kalt Lilly. Hun var født og vokst opp i Marseille. Lilly hadde møtt Sigurd Werring fra Kristiansund da han kom til Marseille for å studere språk og handel, og giftet seg med ham.

I Kristiansund fantes ingen katolsk virksomhet, og Lilly måtte reise åtte timer med båt til Trondheim for å kunne delta i katolsk messe. Der var det heller ikke mange katolikker, men tross alt sogneprest og kirke. Fordi Lilly gjerne ville opprettholde sine katolske tradisjoner i det protestantiske Kristiansund, ble hun en pådriver for å få lagt et katolsk kapell til byen. Lilly og Sigurd fikk i perioden 1922 til 1930 tre sønner. De ble alle døpt katolsk, men til Lillys sorg ikke i noen kirke. Hun sa seg, sammen med sin mann, villig til å forsøke å finne et egnet lokale hvor man kunne innrede et midlertidig kapell og prestebolig. Valget falt på en leilighet i Skolegaten 12, og den 20. juli 1932 undertegnet pater Witte leiekontrakten med gårdens eier Patrick Dahl på vegne av Midt-Norge kirkedistrikt. Innvielsen av kapellet fant sted 15. desember. Kapellet skulle foreløpig være et anneks til St. Sunniva menighet i Molde, men det skulle fra nå av holdes messe hver søn- og helligdag i Kristiansund.

I Kristiansund fantes ingen katolsk virksomhet, og Lilly måtte reise åtte timer med båt til Trondheim for å kunne delta i katolsk messe.

## Bakgrunnen for søstrenes virksomhet

I 1926 ble det skrevet en kontrakt mellom moderhuset i Maastricht og Norges apostoliske vikariat ved biskop Smit. Her forplikter kongregasjonen seg til å samarbeide med apostolisk vikar om hvor man i Norge skal etablere virksomhet, og til å «være presten behjelpelig med bolig, underhold og hvis mulig noe lønn». Til gjengjeld forplikter vikariatet seg til å ansette sogneprest i den menigheten søstrene sogner til. Et eventuelt økonomisk overskudd fra virksomheten skal deles mellom vikariatet, kongregasjonen sentralt og kommuniteten, etter en bestemt fordelingsnøkkel.

Norge ble delt inn i tre katolske kirkedistrikt i 1931, og sognepresten i Molde, pater Witte, ble i 1932 utnevnt til superior for Midt-Norge kirkedistrikt. Allerede samme år gir pater Witte i et brev til generalpriorinnen uttrykk for sitt ønske om at det en gang må komme søstre til Kristiansund, slik at man også der kan opprette en selvstendig menighet.

I begynnelsen av 1933 fikk kongregasjonen en forespørsel om de kunne tenke seg å overta ansvaret for et fødehjem i Kristiansund. Fødehjemmet var grunnlagt av dr. Koritcinsky og ble på den tiden drevet av Røde Kors-søstre. Klinikken stod i fare for å bli nedlagt, da kommunen ikke lenger så seg i stand til å yte bidrag til driften. I 1932 var Kristiansund kommune satt under offentlig administrasjon, slik tilfellet var for en rekke kriserammede kommuner i mellomkrigstiden. Den offentlige fattigdommen kom slik til å ramme den første fødeklinikken som var anlagt i Kristiansund, og dermed åpne muligheten for at St. Carl Borromeussøstrene kunne etablere en karitativ virksomhet i byen.

Forespørselen fra dr. Koritcinsky ble forelagt søstrene i et brev fra pater Witte, datert 17. januar 1933. Etter en del forhandlinger meddelte generalpriorinnen at man dessverre foreløpig ikke så seg i stand til å overta

fødehjemmet. Men ideen om å etablere en virksomhet i Kristiansund var sådd, og allerede i april 1934 kjøpte kongregasjonen et hus i Nordmørsgaten 3, med tanke på å opprette en kommunitet og klinikk. Dermed fikk pater Witte sitt ønske oppfylt, og han kunne i september samme år grunnlegge en selvstendig menighet i Kristiansund.

## De første katolske søstre til Kristiansund

Den 16. juli 1934 kom tre katolske nonner til Kristiansund for å grunnlegge kommuniteten og klinikken Stella Maris. Moder Norberta og søster Ermelindis kom først med båt fra Holland til Molde og deretter med buss til Kristiansund sammen med sr. Fortunata for, som det står i dagboksnotatene fra denne dagen ...

> ... å ta vårt nye hus i besittelse. Det var et trehus, bestående av to etg., kjeller og loft, med en vakker beliggenhet like ved Atlanterhavet. I Maastricht var det allerede bestemt at det skulle bli en klinikk for hvile- og intensivpasienter ved navn «Stella Maris». De første dagene var vanskelige, slik som i alle «nye» hus ...

I den perioden Stella Maris ble brukt som fødeklinikk (1935–1956), ble det født over fem tusen barn der.

Det var altså i utgangspunktet ikke bestemt at Stella Maris skulle være en fødeklinikk. Røde Kors Fødehjem var fortsatt i drift.

Tiden fram til klinikken ble åpnet brukte søstrene til å få huset satt i stand, slik at det egnet seg til klinikk og bolig for søstrene. I andre etasje ble det bl.a. innredet et kapell som skulle komme til å bety mye for menigheten. Den 26. juli innhentet søstrene tillatelse til å drive klinikk og pleie pasienter på Stella Maris hos statsfysikus dr. Larsen, og den 7. september kom sr. Mariann fra Hamar, slik at man nå var fire søstre i kommuniteten.

Åpningen av klinikken den 20. september 1934 ble annonsert i byens tre aviser, og i Romsdalsposten stod det en lengre artikkel om klinikken samme dag.

> ... de fire søstrene, alle fra Holland, er velutdannede, vennlige og hjelpsomme, men meget beskjedne. Den livsstil de har valgt binder dem for hele livet, og derfor ofrer de seg uten å tenke på personlig bekvemmelighet og fordeler. Men bare på dem som de ønsker alt godt, de syke og fattige. (...) De er riktig spent på hvordan den nye klinikken vil bli mottatt og bedømt av befolkningen.

Men tross positiv mottagelse fra det offentlige og positiv omtale i avisen – pasientene lot vente på seg. Fram til mai 1935 hadde søstrene på Stella Maris kun tre pasienter, den ene av disse var heller ikke innlagt på klinikken, men ble stelt hjemme på sitt dødsleie av en av søstrene.

Søstrene skriver selv i dagboken den 30. september 1934:

> Alt er foreløpig rolig. Pasientene lar vente på seg. Man sier at vi først må bli noe mere kjent. Vi ber hver dag varmt.

Men denne første vinteren opplevde søstrene, som ville «være formidlere mellom Gud og mennesker», at de hadde liten kontakt med befolkningen.

## Fødeklinikkens første år

I begynnelsen av mai 1935 ble Røde Kors-fødehjemmet lagt ned. Dette skulle bli vendepunktet for Stella Maris, som fra nå av ble brukt som fødeklinikk. Søstrene fikk flere pasienten og dermed bedre kontakt med befolkningen. I den perioden Stella Maris ble brukt som fødeklinikk (1935–1956), ble det født over fem tusen barn der. Det begynte med seksten barn i løpet av åtte måneder i 1935 og steg gradvis til hundre og fem barnefødsler i 1940 og hele to hundre og førtisju i 1946.

Da klinikken ikke helt svarte til kravene, fikk man i 1938 et lite tilbygg bestående av en fødestue, et barnerom og et tekjøkken. Det ble innviet 1. juni, og i den forbindelse kunne man noen dager senere lese i Møre Dagblad at ...

> ... som sykepleiere er de katolske søstre overalt aktet i Norge. De har en tålmodighet og fordragelighet som forbauser oss, men disse kvinnene har en sterk tro, og har viet sitt liv til barmhjertighetsgjerninger i tillit til sin Gud.

Journalisten retter Bjørnstjerne Bjørnsons ord til misjonæren Lars Skrefsrud til søstrene på Stella Maris: «Jeg beundrer deres arbeid, søstre, om jeg ikke deler deres tro.»

## Fødeklinikken under krigen

Aprildagene 1940 ble dramatiske også på Stella Maris. Søndag 28. april kl. åtte om morgenen gikk flyalarmen, og om ettermiddagen samme dag stod byens sentrum i brann. Søstrene forberedte seg på at de kanskje måtte evakuere og brukte den påfølgende natt til å pakke ned mest mulig. En av pasientene ble sendt hjem, og en barselkvinne ble sendt videre til sykehuset. Pasientene lå fullt påkledd, og deres kofferter var ferdig pakket. Om morgenen den 29. gikk flyalarmen igjen allerede kl. syv, og kl. ett stod store deler av byen igjen i brann. Søstrene ble rådet til å evakuere, og statsfysikus dr. Kielland sørget for en sykebil med bårer og to varebiler til transport. Søstre og pasienter ble brakt til Bedehuset i Byskogen, og her ble de til den 7. mai. Da kunne de vende tilbake til Stella Maris, for selv om store deler av byen lå i ruiner, var klinikken uskadet.

Prestegården og kapellet, som lå i sentrum av byen, hadde derimot blitt flammenes rov, med det til følge at sognepresten pater Stelzmann hadde mistet både sin bolig og sin sognekirke. Fram til februar 1941 bodde pateren på Stella Maris, og helt fram til 1958 fungerte søstrenes kapell som kirke for menigheten.

Søkningen til Stella Maris økte betraktelig under krigen. Dette kan selvfølgelig settes i sammenheng med boligforholdene. Etter bybrannen ble det reist barakker for å avhjelpe bolignøden, men disse var neppe egnet til barselkvinner og nyfødte barn. Kanhende kan man si at bybrannen var en medvirkende årsak til at Stella Maris fikk en slik anerkjent plass i folks bevissthet.

> Dr. Sager sier om søstrene at «de var faglig dyktige», og om klinikken at «det var mye menneskelig varme på Stella Maris».

I 1942 ble det kjent at tyskerne ønsket å beslaglegge Stella Maris for å gjøre om klinikken til feltlasarett. Alle byens leger protesterte heftig fordi, som de sa: «Klinikken var helt nødvendig og uerstattelig i den nedbrente by.» Den tyske kommandanten gav da beskjed om at han avstod fra saken.

## Stigende søkning

Stella Maris befestet sin stilling som fødeklinikk under krigen. Den var til stadighet overfylt, noe som ble betraktet som et krigsfenomen. Men søkningen fortsatte

å øke også etter krigen. Skulle man sikre seg plass på klinikken når tiden kom, måtte man søke lang tid i forveien. Søstrene ønsket derfor å bygge en ny klinikk, men så seg foreløpig ikke i stand til det økonomisk. I de første etterkrigsårene var det ikke mulig å få overført penger fra Holland.

Klinikken svarte til et betydelig behov, for ifølge dr. Georg Sager var det på den tiden ikke lenger vanlig med hjemmefødsler, og fødende kvinner ble kun lagt inn på sykehuset etter tre medisinske indikasjoner. I 1952 ble en ny privat fødeklinikk åpnet på Nordlandet. Søkningen til Stella Maris gikk da drastisk ned, men dette var bare av forbigående karakter.

Fødende kvinner som ble innlagt på Stella Maris, hadde med seg sin «egen» jordmor, og det var hun som var ansvarlig under selve fødselen. Søstrene var til stede når det var behov for det, og tok hånd om barnet straks det var født. Dr. Sager sier om søstrene at «de var faglig dyktige», og om klinikken at «det var mye menneskelig varme på Stella Maris». Han hadde også inntrykk av at barselkvinnene som var innlagt på klinikken i ti døgn, satte stor pris på det sosiale samværet. De fikk god tid til å bli kjent med søstrene og med hverandre.

På våren i 1951 var strømsituasjonen i byen prekær. Det hadde vært en lengre tørkeperiode, og forbruket av strøm hadde økt betraktelig. Det ble derfor innført strømrasjonering, og klinikken stod i fare for å måtte stenge. Priorinnen henvendte seg til Elektrisitetsverket for å komme inn under samme kategori som sykehus og pleiehjem. Hun lyktes ikke i første omgang, men så grep avisene fatt i saken og strømforsyningen til Stella Maris ble sikret.

## En misjonsstasjon?

En av søstrenes viktigste funksjoner å være Kirkens forlengede arm ut til befolkningen. Men søstrene forstod tidlig at det var umulig å bryte ned alle fordommer mot katolsk tro, man hadde glemt å ta med i betraktning den gamle, homogene, lutherske kultur. Misjonsstrategien var muligens i utgangspunktet dømt til å mislykkes? Tanken om misjon ble da også gradvis borte etter andre verdenskrig.

Søstrene snakket aldri uoppfordret om sin tro, men den preget selvfølgelig deres liv. Kvinner som var innlagt på klinikken, kan fortelle at dagene begynte med at søstrene åpnet dørene inn til pasientrommene når de holdt sin morgenbønn. På den måten fikk pasientene del i litt av søstrenes religiøse liv. I hvilken grad dette var med på å bryte ned fordommene mot katolsk tro, er det vanskelig å si noe om. I perioden 1934–56 var det bare fem personer som konverterte til Den katolske kirke i Kristiansund, og to av dem forlot Kirken igjen etter kort tid. Det ble ikke noe gjennombrudd for den katolske tro i Kristiansund, selv om søstrenes virksomhet kom til å stille Kirken i et mer positivt lys.

Det ble ikke noe gjennombrudd for den katolske tro i Kristiansund, selv om søstrenes virksomhet kom til å stille Kirken i et mer positivt lys.

## Pleiehjemmet Stella Maris

Stella Maris begynte å bli noe gammeldags, og søstrene syslet lenge med tanken på å bygge en ny fødeklinikk. Men da det ble kjent at det skulle åpnes en ny fødeavdeling på sykehuset i Kristiansund, slo de denne tanken fra seg. Dermed ble Stella Maris i 1956 lagt ned som fødeklinikk, barnesengene og babytøyet ble solgt eller gitt bort. Det siste barnet som kom til verden på Stella Maris, var en pike født den 13. juni i 1956.

Da fødeklinikken ble nedlagt, var det allerede bestemt at Stella Maris skulle være tilknyttet Fylkessjukehuset som avdeling for pleiepasienter og rekonvalesenter. Sommeren

1956 ble brukt til omlegging av driften, og den 15. august dette år tok klinikken imot sine seks første pleiepasienter. Søstrene organiserte driften slik at de som var sykepleiere, hadde ansvaret på avdelingen, én søster hadde ansvaret for vaskeriet og én for kjøkkenet, men det var ikke noe totalt skille mellom de enkelte funksjoner. Arbeidsdagen var lang, avbrutt av tidebønner, måltider og korte hvilepauser. Det var på denne tiden seks søstre på Stella Maris, og de stod for det meste av arbeidet selv, medregnet driften av barnehagen. Pleiehjemmet hadde fire pasientrom med plass til totalt tolv pasienter

Kommuniteten ble finansiert ved at søstrene fikk støtte fra det offentlige for de pasienter som til enhver tid befant seg på pleiehjemmet. Selv tok søstrene ikke ut lønn. Etter en tid begynte man å leie inn ekstra arbeidshjelp både på pleiehjemmet og i barnehagen. Disse arbeidet på like fot med søstrene, men fikk selvsagt lønn.

Dr. Georg Sager var tilsynslege på pleiehjemmet i en periode fra 1963. Han kan opplyse om at mange av pasientene egentlig ikke var særlig syke, de var gamle og ensomme, det var derfor lang liggetid på Stella Maris. Pasientene bodde trangt etter dagens målestokk, allikevel var både pasienter og pårørende godt fornøyd med stellet på pleiehjemmet. Også her utførte søstrene en karitativ tjeneste for lokalsamfunnet, banebrytende var den ikke, men viktig for de som fikk nyte godt av den.

## Stella Maris barnehage

I 1953 ble Midt-Norge kirkedistrikt opphøyet til apostolisk vikariat og pater Johannes Rüth vigslet til biskop. Han tok samme år initiativet til å bygge en barnehage og en kirke i Kristiansund, og arkitekt Sverre Witzøe fikk i oppdrag å tegne bygningene. Den 23. november 1954 begynte arbeidet med barnehagen, som ble finansiert av bispedømmet, men med hjelp fra søstrene.

Under byggeperioden ble det skrevet flere artikler i byens aviser om den nye barnehagen, og den 23. mai stod følgende annonse i byens tre aviser:

**«Stella Maris» BARNEHAGE**
Tar imot barn i alderen 3½–7 år.
Barn kan innmeldes fra 23.–28. mai.
Gruppe I: Annenhver dag kl. 9.15–13.15.
Koster kr. 13.00. pr. mnd.,
for to søsken kr. 20.00.
Gruppe 2: Hver dag kl. 9.15–13.15.
Koster kr. 25.00. pr. mnd.,
for to søsken kr. 40.00.
Gruppe 3: Hver dag kl. 15.00–16.00.
Prisen etter nærmere avtale. Innmeldes for få barn til en av gruppene, bortfaller vedkommende gruppe.

Den følgende dag ble bare tolv barn innmeldt i barnehagen, mens det var plass til femtifem. Søstrene undret seg fordi mange mødre hadde kommet i byggeperioden for å forhøre seg om når barnehagen kom til å åpne. Man kan spørre seg om dette var et utslag av en antikatolsk holdning eller om søstrene hadde feilbedømt behovet. Kan hende var foreldrene tross alt engstelige for å sende sine barn til en katolsk barnehage, eller for å sende dem til en barnehage i det hele tatt? «Barnehage» var på den tiden et lite kjent begrep. Man var også midt inne i «husmorperioden», da idealet var at mødre skulle være hjemmeværende med sine barn.

Men etter et intervju med priorinnen og lederen av barnehagen i Romsdalsposten den 28. mai, ble det den påfølgende dag innmeldt tjueåtte barn i barnehagen, og da den åpnet i august, var tallet steget til førtifem. Senere skulle det alltid komme til å være barn som stod på venteliste for å få plass.

Den nye barnehagen ble innviet den 23. august 1955, og i den anledning presiserte biskop Rüth at den hadde en sosial funksjon, ikke en religiøs. Dagen etter fikk barnehagen spalteplass i byens tre aviser: Tidens Krav omtalte barnehagen som «et eventyr i farger», Romsdalsposten som «et barneparadis» og Møre Dagblad som «barnas



Sr. Avita Storre (i Norge i perioden 1954–98) sammen med barn i barnehagen Stella Maris.
Foto: St. Eystein menighet.

eget dukkehjem». Det ser med andre ord ut til at eventuelle negative holdninger er i ferd med å bli borte.

Den første lederen av barnehagen kom til Kristiansund i november 1954 for å følge bygningsarbeidet og komme med praktiske råd. Hun var utdannet barselpleier og førskolelærer, med to års videreutdanning for bestyrere. Hun hadde med seg fem års yrkespraksis fra Nederland og hadde vært ett år i barnehagen som søstrene drev på Hamar. Innredning av barnehagen og innkjøp av materiale ble finansiert av søstrene, foreldrebetalingen finansierte husleie (bispedømmet var eier av barnehagen) og strøm.

Den offisielle åpningstiden var den første tiden 9.15–13.15, men hadde foreldrene andre behov, ble det gjort individuelle avtaler. Derfor ble den reelle åpningstiden i lange perioder 8.00–15.00.

De to søstrene som arbeidet i barnehagen, var den første tiden alene med hver sin gruppe på ca. tjuefem barn, senere fikk de først en felles praktikant og til slutt en praktikant i hver gruppe. Dagene bestod av fri lek ute og inne, samlingsstund, sang, sangleker, høytlesning, formingsaktiviteter og turer. Kontakten med foreldrene var god, da det ble holdt flere foreldremøter hvert år, og søstrene besøkte hjemmet til hvert av «sine» barn minst én gang i året.

For å dekke behov og etterspørsel ble Stella Maris barnehage påbygd i 1967, og nybygget ble innviet den 3. februar 1968.

## Et banebrytende arbeide?

Barnehagen ble bygget fordi man så et sosialt behov, og søstrene hadde kompetanse på dette området. De ønsket med sitt arbeide å bidra til å gi barna en god start i livet og være med og fremme barnehagesaken i Norge. De så klart behovet for flere barnehager.

Søstrene ønsket å være med å oppdra barna i den kristne ånd, men på et økumenisk grunnlag, det vil si med større åpenhet overfor andre kristne kirker og trossamfunn og med respekt for foreldrenes tro. Arbeidet i barnehagen kom muligens til å bety noe for befolkningens syn på den katolske tro fordi barna og deres foreldre fikk et tillitsforhold til søstrene som var representanter for den katolske menigheten ut i lokalsamfunnet. Man ble tidlig klar over at barna var i trygge hender på Stella Maris.

På den tiden Stella Maris barnehage ble bygget, fantes det allerede en barnepark og et daghjem/en barnehage i Kristiansund; det var Røde Kors Barnepark ved «Vanndamman» og Barnas Hus på Gomalandet. Barneparken var et inngjerdet område hvor barn kunne leke fritt under tilsyn, den ble etablert under krigen. Barnas Hus var en gave til Kristiansund fra Sverige og kom sammen med andre såkalte «svenskehus» en tid etter bybrannen, fullt utstyrt med alt man hadde behov for i et daghjem under krigen, også mat og klær. I 1954 var Barnas Hus etablert som barnehage, med trettiåtte barn fordelt på to avdelinger. Men det er tydelig at Barnas Hus ikke klarte å dekke behovet i Kristiansund, i og med at søkningen til Stella Maris ble så stor. Det ble da heller ingen konkurranse mellom de to barnehagene. De lå i forskjellige bydeler, dekket forskjellige behov og var banebrytende på sine områder, da det ikke fantes offentlige tilbud til barn i Kristiansund før kommunen overtok begge disse barnehagene på 1970-tallet.

> Tidens Krav omtalte barnehagen som «et eventyr i farger», Romsdalsposten som «et barneparadis» og Møre Dagblad som «barnas eget dukkehjem».

## Den katolske menigheten under krigen

I 1934 hadde man en klar visjon om at søstrenes arbeide i nestekjærlighetens tjeneste skulle bryte ned fordommene mot den katolske tro, slik at deres tilstedeværelse i lokalsamfunnet ville bidra til at befolkningen igjen skulle bli katolsk. I ettertid vet vi at resultatet av deres arbeide ble noe annerledes enn først forventet. Men det er tvilsomt om man i dag hadde hatt en selvstendig menighet i Kristiansund dersom søstrene ikke hadde etablert en kommunitet i byen, blant annet fordi de dermed gjorde det økonomisk mulig for pater Witte å ansette en sogneprest. Senere skulle søstrene komme til å avstå til Midt–Norges apostoliske vikariat den tomten som kirken, prestegården og barnehagen ble bygget på.

Forholdet mellom søstrene og de første katolikkene i Kristiansund var svært positivt, de ble et naturlig midtpunkt i menighetens liv og bidrog i stor grad til å gjøre den katolske aktiviteten kjent i lokalsamfunnet. Lilly skrev om årene fram til krigsutbruddet at de «forløp i Stillhet mellom pateren, søstrene og meg».

> Om deres arbeide ikke hadde ført til noen «masseovergang» til den katolske tro, var den katolske institusjonen Stella Maris blitt en integrert og naturlig del av lokalsamfunnet.

Kapellet og prestegården i Skolegaten 12 gikk tapt under bybrannen i aprildagene 1940, og søstrenes kapell fungerte derfor som sognekirke fram til 1958, selv om pater Witte allerede i 1943 begynte å legge planer om å bygge en prestegård og en kirke på tomten til Stella Maris, og søstrene sa seg villige til å avstå en del av sin eiendom til detteformål. Den 27. april 1944 ble de første tegningene til den nye prestegården godkjent i bygningsrådet, men samtidig kom det beskjed fra Maasricht om at man ønsket å utarbeide planene for en ny fødeklinikk før man tok den endelige beslutningen om prestegårdens beliggenhet. Arkitekt Witzøe fikk i oppdrag å utarbeide tegninger for en ny fødeklinikk med plass til tjuefem senger og en ny kirke som skulle bygges i tilknytning til denne. Dermed ville en del av den gamle klinikken kunne bli innredet som prestebolig.

I 1942 ble priorinnen ved Stella Maris alvorlig syk. Etter en større operasjon ved St. Carolus sykehus i Molde ble hun sendt til Radiumhospitalet for videre behandling. Men allerede etter noen dager fikk hun vite at sykdommen hadde kommet for langt. Hun reiste derfor umiddelbart tilbake til Kristiansund for å tilbringe den tiden hun hadde igjen, sammen med søstrene på Stella Maris. Dette kom selvfølgelig til å sette sitt preg på kommuniteten fram til moder Norberta døde natten mellom den 5. og 6. desember samme år. Hun ble gravlagt den 10. desember, under stor deltagelse fra byens befolkning.

Paret Stelzmann var som tysk prest i en meget vanskelig situasjon under krigen. Likeledes fant familien Werring det vanskelig når tyske katolske soldater troppet opp i messen i full uniform. I denne situasjonen var de hollandske søstrene til stor hjelp bare ved å være til stede og ved den respekt de fikk fra lokalbefolkningen for sitt karitative arbeide.

## Utviklingen i etterkrigstiden

Etter krigen var søstrenes viktigste funksjon å være til hjelp og støtte for sognepresten og den lokale menigheten og ved sitt karitative arbeide gjøre Kirken kjent i et økumenisk perspektiv. I Kristiansund fikk man i 1945 den underlige og lite ønskede situasjon at St. Eystein menighet for en periode bare bestod av søstrene og sognepresten, da familien Werring flyttet fra byen. Allikevel var det meg bekjent aldri på tale å legge ned kommuniteten og menigheten. Situasjonen vedvarte fram til 1948, da to katolske belgiske menn bosatte seg i Kristiansund med sine familier. Fra nå av vokste menigheten jevnt, i hovedsak på grunn av at katolske utlendinger bosatte seg i byen sammen med sine norske

ektefeller og fordi deres barn ble døpt katolsk. På denne måten lyktes søstrene i å være til hjelp og støtte for den lokale katolske menigheten. På grunn av deres virksomhet var det mulig for disse katolske utlendingene å opprettholde sine katolske tradisjoner uten å måtte gjennomgå den samme kamp som Lilly Werring noen år tidligere. Så sier da også disse katolikkene at søstrene kom til å bety mye for dem personlig, for deres barn og for menigheten. De hadde evnen til å skape en lun og trivelig atmosfære, samtidig som de tok seg av mye av det praktiske arbeidet.

I 1948 var det fortsatt ikke avklart hvorvidt søstrene skulle bygge en ny fødeklinikk i Kristiansund, derfor var det heller ikke gitt klarsignal til å begynne å bygge den nye prestegården som var blitt planlagt i 1944. Da det i 1954 ble klart at søstrene neppe kom til å bygge en ny fødeklinikk, ble beliggenheten for barnehagen og kirken bestemt, men byggeløyve for kirken ble foreløpig ikke gitt. Året etter søkte man på nytt om byggeløyve for en prestebolig på søstrenes tomt, og det ble gitt den 23. august. Den 25. april 1955 kunne sognepresten flytte inn i sin nye bolig. Året etter ble tomten der prestegården og barnehagen lå og den planlagte kirken skulle bygges, utskilt fra søstrenes tomt og gitt som gave til Midt Norges apostoliske vikariat. Søstrene var nå innforstått med at man ikke kom til å utvide den karitative virksomheten i Kristiansund, og i 1957 ble den gamle bygningen påbygget for å bli bedre egnet som bolig for søstrene.

Den 14. februar 1957 ble det omsider gitt byggeløyve for kirken, og i april begynte arbeidet, som skulle komme til å ta vel ett år. Kirken ble innviet første pinsedag 1958, og begivenheten ble dekket av byens aviser. Katolikkene i Kristiansund hadde nå omsider fått sin egen sognekirke i tillegg til sogneprest og ordenssøstre.

> Få har gitt Kirken et bedre skussmål enn ordenssøstre som har gitt sitt liv i nestekjærlighetens tjeneste.

## Kommuniteten nedlegges

De første søstrene på Stella Maris levde et tilbaketrukket liv på klinikken. De deltok ikke i byens sosiale, kulturelle eller religiøse liv, bortsett fra det katolske, de gikk heller ikke på private besøk. Men som samfunnet forøvrig er i forandring, er klosterlivet det også. I etterkrigstiden kom søstrene til å delta stadig mer i byens sosiale og kulturelle liv, om enn i begrenset omfang. På den måten ble de da også mer synliggjort for folk som ikke hadde noen tilknytning til virksomheten på Stella Maris.

Søstrene på Stella Maris befestet sin stilling i lokalsamfunnet gjennom trettisju års virksomhet i nestekjærlighetens tjeneste. Om deres arbeide ikke hadde ført til noen «masseovergang» til den katolske tro, var den katolske institusjonen Stella Maris blitt en integrert og naturlig del av lokalsamfunnet. Men da den nye sykehusloven kom i 1970, satte den en stopper for videre drift ved Stella Maris Pleiehjem, som var søstrenes økonomiske livsgrunnlag. Det ble umiddelbart sendt søknad om dispensasjon, for det var det bygningsmessige som gjorde at Stella Maris falt igjennom i forhold til den nye sykehusloven. Rommene var for små. Dispensasjon ble ikke gitt, til tross at fylkeslegen anbefalte den, og til tross for sterke reaksjoner i lokalsamfunnet. Romsdalsposten omtalte saken som en skandale. Søstrene drev pleiehjemmet fram til desember 1970, Stella Maris barnehage ble solgt til Kristiansund kommune i 1971.

Etter at pleiehjemmet ble nedlagt, flyttet søstrene fra byen. Det som i dag står igjen som et synlig tegn på deres virksomhet, er den katolske kirken og prestegården.

## Konklusjon

Misjonstanken var fortsatt rådende i Den katolske kirke da de første St. Carl Borromeussøstre etablerte seg i Kristiansund i 1934, men det kom etter hvert en

holdningsendring i Kirken. Søstrene forstod tidlig at man umulig kunne bryte ned alle fordommer mot den katolske tro. Deres oppgave måtte være å gjøre Den katolske kirke synlig i lokalsamfunnet på en slik måte at enkeltpersoner søkte Kirken av fri vilje. Sett i dette perspektivet har søstrene lyktes i sitt misjonsoppdrag. De var ved sin virksomhet med på å legge grunnlaget for at Midt-Norge kirkedistrikt kunne opprette St. Eystein menighet i Kristiansund.

Den karitative virksomheten søstrene drev, var en forutsetning for at de skulle kunne etablere seg i lokalsamfunnet fordi fødehjemmet og senere pleiehjemmet var deres økonomiske livsgrunnlag. Men når det er sagt, må det tilføyes at det var moderhuset som finansierte kjøp og rehabilitering av Nordmørsgaten 3, og som anskaffet det utstyr som var nødvendig til fødehjemmet og senere til barnehagen. Hva denne virksomheten kom til å bety for lokalsamfunnet, kan best dokumenteres ved den reaksjon som kom fra befolkningen da fødehjemmet ved to anledninger (i 1942 og1951) stod i fare for å bli stengt og ved den interesse lokalavisene stadig viste for virksomheten ved Stella Maris og for søstrenes liv.

I etterkrigstiden har det offentlige overtatt stadig flere av de karitative institusjoner og funksjoner som tidligere ble drevet i privat regi. Men på den tiden Stella Maris ble etablert som fødeklinikk i Kristiansund, var kommunen i ferd med å stenge det fødehjemmet som allerede eksisterte. Her kom søstrene inn og overtok en funksjon som det offentlig ikke lenger hadde økonomi til å ta hånd om. Da Stella Maris fødeklinikk ble nedlagt i 1956, var det fordi det offentlige igjen kom inn i bildet og overtok denne funksjonen. Omorganiseringen til pleiehjem var en naturlig konsekvens av at det var en slik institusjon det var behov for i Kristiansund, noe som også fremgår av reaksjonene i lokalavisene da pleiehjemmet ble nedlagt i 1970. Denne nedleggelsen kom ikke fordi det offentlige umiddelbart overtok funksjonen i lokalmiljøet – man hadde allerede en annen institusjon med samme funksjon, men denne var foreløpig ikke i stand til å dekke behovet. Søstrenes institusjoner hadde en viktig rolle i lokalsamfunnet fordi det offentlige ennå ikke hadde påtatt seg disse oppgavene.

Når man begynte å planlegge barnehagen i 1954, var det fordi søstrene hadde kompetanse på dette området og fordi man så behovet i lokalsamfunnet. I motsetning hva som var tilfelle i enkelte andre byer, var søstrenes barnehage ikke den første av sitt slag i Kristiansund, men søkningen viste klart behovet for flere slike institusjoner. De første private barnehagene ble drevet nokså fritt, de første offentlige forskrifter om barnehagedrift kom først i 1959.

Man kan våge påstanden om at søstrene satte i gang en karitativ tjeneste for befolkningen som det offentlige senere overtok, etter at søstrene på denne måten hadde pekt på behovet. Som en av dem uttrykker det: «Nå går det hele av seg selv.»

> «Frykten» for katolikkene forsvant gradvis etter hvert som søstrene også engasjerte seg stadig mer i byens sosiale og kulturelle liv og møtte andre kristne med respekt og gjensidig tillit.

Hva kom så søstrenes virksomhet til å bety for lokalbefolkningens syn på Den katolske kirke og på katolikkene? Den første katolikken i Kristiansund møtte mange underlige fordommer. Hun sier selv at hun ble tatt opp til diskusjon i det protestantiske miljøet, og enkelte var engstelige for å komme til henne fordi hun var katolikk. De første katolske søstrene i byen beveget seg ikke mye ute blant folk og ble derfor kanhende av mange betraktet som et fremmedelement i lokalmiljøet. De ble da heller ikke den aller første tiden fulgt med noen særlig interesse. Men etter hvert som Stella Maris befestet sin stilling som fødeklinikk – og spesielt under krigen – ble den en helt nødvendig institusjon for befolkningen. Søstrenes virksomhet ble fulgt med stigende interesse, da også

deres tilknytning til Den katolske kirke. Få har gitt Kirken et bedre skussmål enn ordenssøstre som har gitt sitt liv i nestekjærlighetens tjeneste.

Ved sin virksomhet fikk søstrene god kontakt med befolkningen og ble dypt respektert for sitt arbeide og sin holdning. Selv om mange anså Den katolske kirke for å være en kirke for mennesker av utenlandsk opprinnelse – katolikkene i Kristiansund på den tiden var alle utlendinger – kom Kirken ikke lenger til å være et fremmedelement på samme måte som tidligere. «Frykten» for katolikkene forsvant gradvis etter hvert som søstrene også engasjerte seg stadig mer i byens sosiale og kulturelle liv og møtte andre kristne med respekt og gjensidig tillit. Søstrene sier selv om Kristiansund at de trivdes godt, befolkningen var åpen og vennlig, og flere hadde liten lyst til å reise fra byen. En av dem kom da også tilbake etter noen måneder Hun var blitt spurt om hun kunne tenke seg å bosette seg i Kristiansund, for prest og menighet savnet søstrene. Det var første gang en av dem skulle bo alene. Hun arbeidet som hjemmehjelp for Sanitetsforeningen, og fritiden brukte hun til å besøke gamle, syke og ensomme. Sr. Hermanna bodde i Kristiansund ti år etter at de andre var reist.

**Jorunn Kristvik** så dagens lys på Stella Maris fødeklinikk i Kristiansund, trådte sine barnesko i Stella Maris barnehage og arbeider som lektor i videregående skole. Hun tok i 2000 hovedfag i historie i NTNU i Trondheim med oppgaven «For Kirken og verden. Katolske ordenssøstres møte med det norske samfunn 1923–1990». Artikkelen er en bearbeidet versjon av en semesteroppgave i historie mellomfag samme sted.

Den kristne må arbeide for å avvise synden
og etablere Guds herredømme.
Å kjempe for dette er ikke kommunisme.
Å kjempe for dette er ikke utidig innblanding i politikken.
Det er ganske enkelt hva evangeliet krever av dagens kristne,
en sterkere forpliktelse på vår historiske virkelighet.

Oscar Romero | 16. juli 1977



Søstre og pensjonærer foran ett av opprinnelig tre trehus på eiendommen. Husene var alle oppkalt etter dominikanske helgener. Dette er det originale «Katarinahjemmet». Bildet er tatt før 1936, da det første murhuset ble bygget på eiendommen.
Foto: Katarinahjemmet.

Else-Britt Nilsen

# Året fire kom og to reiste

## Katarinahjemmet fyller nitti

I år er det nitti år siden Katarinahjemmet ble grunnlagt – en respektabel alder for en institusjon, om enn ikke oppsiktsvekkende i en kirke med årtusenlang historie. Men selv de små merkedager gir anledning til ettertanke og til å minnes dem som gikk foran. Blant dem er sr. Mary Réginald, som ble historiens første norskfødte dominikanerinne på norsk jord. Her følger noen glimt av både henne og av vår kommunitets tilblivelse og første tiår.

Katarinahjemmets historie er nært knyttet til de franske dominikanerpatrenes etablering på Majorstuen i Oslo i 1921. I tillegg til å feire gudstjenester og preke, skulle de holde foredrag og forberede utgivelse av katolske bøker på norsk. Det var behov for et miljø for dem som viste interesse for denne virksomheten. St. Josephsøstrene med sin også franske provinsialpriorinne Mère Marie Zoé i spissen, hadde så langt vært til uvurderlig støtte. Nå vokste ønsket om dominikanerinner som kunne hjelpe patrene i deres daglige liv og virke.

Men brødrene kunne på ingen måte ta noe økonomisk ansvar. Et påtrengende spørsmål blir da dette: Hvordan kan søstrene tjene til livets opphold og *samtidig* engasjere seg i en oppgave av apostolisk interesse og verdi? Lenge hadde man i katolske kretser ønsket å opprette en katolsk institusjon for unge piker – uansett tro – som enten var hjemløse, eller som oppholdt seg i hovedstaden på grunn av studier eller arbeid. Håpet var at en slik kontakt med unge fra hele landet, litt etter litt skulle fjerne fordommene mot Den katolske kirke. Samtidig trengte man et katolsk miljø hvor konvertittene lettere kunne komme i kontakt med sine nye trosfeller. Kunne dette være et innsatsområde for dominikanerinner?

### Det er andre land som kaller på oss

Mens det tenktes i slike baner i Norge, besluttet ledelsen for dominikanerinnene i Châtillon utenfor Paris å stenge et kloster i Belgia. Generalpriorinnen, Mère Dominique Marie, beklager slett ikke dette ifølge kronikøren:

> … hennes apostoliske iver higet mot noe annet. «Vi kunne ha gjort nytte for oss i Belgia», sa hun, «men vi er ikke uunnværlige. Det er andre land som kaller på oss.» Hennes blikk var rettet mot Norge.

Det var kjent i franske dominikanske kretser at brødrene ønsker søstre dit. Mère Dominique Marie så klart alle de utfordringer en grunnleggelse i Norge representerte, ikke minst økonomisk. Noe av det som tiltrakk generalpriorinnen, var Oslos status som universitetsby. Hun så gjerne sine søstre tilknyttet høyere læreinstitusjoner.

Etter å ha rådspurt lederen for dominikanernes franske ordensprovins, lanserte Mère Dominique Marie forslaget om en grunnleggelse i brev til brødrenes prior i Oslo, pater Etienne Béchaux. Her skriver hun blant annet: «For å starte opp i et land hvor vi ikke kan språket, mener jeg det vil være bra å begynne med et pensjonat hvor vi kan ta imot unge piker.» Svaret lot ikke vente på seg, men var uformelt siden biskopen var fraværende. Både prioren og de to medbrødrene samstemte: «Dere vil straks få pensjonærer.» Også biskopen støttet forslaget, men med den megetsigende presisering at «dominikanerinnene selv må dekke alle utgifter knyttet til reise og etablering. Vikariatet bidrar ikke med noe som helst.»

Brødrene hadde allerede erfaring med å være fransk i Norge og delte gjerne sin erfaring med nykommerne. I et brev fra pater Béchaux sies det blant annet om den fremtidige pensjonat- og klostervirksomheten:

> ... reglementet må tilpasses landets skikker! Inngangsdøren skal ikke stenges før midnatt: om sommeren er det fortsatt dag på dette tidspunkt; og om vinteren kommer natten så tidlig at man ikke vet når man skal gå til sengs. Alle unge piker går ut alene, også når det er sent (...). På den annen side er det helt nødvendig at de første søstrene utmerker seg ved sin utdannelse og intelligens; at en kan engelsk, en annen tysk, musikk og sang, stenografi (for de kan gi privattimer); at kjøkkensøsteren er dyktig (...). Det ville være helt feilaktig å tro at man kan sende hvem som helst til dette landet hvor hver enkelt søster får oppgaven å være apostel, lærer, rådgiver.

«Vi kunne ha gjort nytte for oss i Belgia, men vi er ikke uunnværlige. Det er andre land som kaller på oss.»

## Et hjem for mange formål

Generalpriorinnens første henvendelse nådde brødrene i Oslo en januardag 1927, og allerede året etter nærmet to franske dominikanerinner seg sin nye arbeidsmark. De to første dominikanersøstrene som satte sine føtter på norsk jord i mai 1928, var moder Marie des Anges og sr. Marie Vincent. I august samme år fulgte to andre, sr. Marie Aimée og sr. Marie Diane. De hadde forlatt en rik og blomstrende katolsk kultur i hjemlandet Frankrike for å være med på et troens vågestykke høyt mot nord.

Et styre opprettet av p. Bechaux med ham selv som formann og Sigrid Undset som et av medlemmene, hadde på forhånd besørget all formell kontakt med myndigheter, og brødrene påtok seg eiendomsjakten. Det var en kjent katolikk, banksjef Nils Parmann, som fant eiendommen på tre mål i Gjørstadgaten 8. Styret hadde oppkalt det nye hjem og kloster etter *både* Katarina av Siena *og* Katarina av Vadstena (av Sverige), den hellige Birgittas datter (1331–1381).

Planer om å omvende norske menn og kvinner til «Moderkirken», ble ikke proklamert, men søstrene var like fullt misjonærer – *katolske* misjonærer – i en tid hvor enhetstanken hadde ganske andre kår enn i dagens kirkebilde. Den offisielle inngangsbillett var altså at søstrene skulle opprette en katolsk institusjon for unge piker. Samtidig trengte man et katolsk miljø. Katarinahjemmet skulle være et sted for møter, kulturutveksling og språkundervisning. Kort sagt en institusjon – et «hjem» – for mange formål. Men mest av alt et kloster.

Drivkraften i det hele var priorinnen, Mère Marie des Anges (1878–1955). Hun var kultivert, blant annet

flytende i engelsk, noe som var sjeldent i Frankrike på den tiden. Katarinahjemmet kunne ikke i alle detaljer være en fullstendig kopi av et fransk moderhus, men fornorskningen skjedde ikke på bekostning av den rike kontinentale tradisjon søstrene tilhørte både religiøst og kulturelt. Populære ble husets ukentlige fransk- og engelskaftener så vel som priorinnens fransktimer. Tidebønnene skulle imidlertid nøye overholdes, og i samarbeid med dominikanerne sørget hun for at søstrene regelmessig fikk teologiske og oppbyggelige foredrag.

## De første norske

Denne soliditet gjorde inntrykk på folk omkring, det samme gjorde samarbeidet mellom brødre og søstre av samme orden. Hurtig sluttet norske kvinner seg til søstrenes rekker. Fire franske søstre kom altså til Norge for å grunnlegge Katarinahjemmet i 1928, og allerede samme år dro to norske kvinner fra Oslo for å prøve sitt kall i klostret de fire kom fra: Mary Farrelly (1898–1993) og Gjertrud Falkanger (1899–1980). Begge var stekt knyttet til miljøet i Neuberggaten og – i likhet med Sigrid Undset – opptatt i «St. Dominikus' Tredje-Orden». Mary var katolikk fra barnsben av, Gjertrud konvertitt. Mary forlot sin stilling i Kringkastingsselskapet, Gjertrud medbragte sin cand.mag. fra Universitetet i Oslo. De dro sammen til novisiatet i Châtillon om høsten, men den ene, Gjertrud, måtte vel ett år senere avbryte sitt klosterforsøk på grunn av sykdom.[1] Den andre, sr. Mary Réginald som hun nå het, avla sine første klosterløfter juni 1930 i Châtillon og kom tilbake til Norge 22. juli samme år. At oppholdet i Frankrike ble uvanlig kort, skyldtes et uttalt behov for den nye søsteren i hjemlandet både på Katarinahjemmet og i St. Dominikus.

> «Det ville være helt feilaktig å tro at man kan sende hvem som helst til dette landet hvor hver enkelt søster får oppgaven å være apostel, lærer, rådgiver.»

Fra grunnleggelsen av og frem til krigsutbruddet i 1940 begynte ni norske som noviser i Châtillon, og av dem avla seks evige løfter. Brødrene bidro disse viktige årene ikke bare åndelig og intellektuelt, men også materielt i den grad de formådde. Søstrene, på sin side, sørget både for sakristi og orgelspill i den nye St. Dominikus kirke foruten etter hvert hardt tiltrengt språklig assistanse i brødrenes predikant- og forfattervirksomhet på norsk.

## Ekspansjon og etterkrigstid

Ikke bare klostersiden seilte i medvind. Det samme gjaldt pensjonatvirksomheten. I 1936 sto et nytt nybygg ferdig på eiendommen, og Katarinahjemmet kunne nå motta førti gjester. Foruten pensjonærværelser rommet den nye bygningen søstrenes kapell og refektorium, samtalerom og foredragssal. Alt tegnet godt for fremtiden, men uværsskyene over Europa ble snart en uvelkommen realitet også i Norge. Freden ble like intenst opplevd på Katarinahjemmet som ellers, og i fredens kjølvann fulgte bolignøden. Pensjonærantallet vokste til over femti, og rimelig nok begynte søstrene på nytt å føle behov for nye og mer tidssvarende lokaliteter. En ny virksomhet, sommerhotell, bidro til finansieringen av det nye bygget som skulle stå ferdig i 1976.

Heller ikke lå klostersiden brakk i tiårene etter krigen. Nye norske klosterkandidater dro til novisiatet i Châtillon, og kongregasjonen styrket filialen i nord med flere ferdigutdannete franske søstre. Denne tilveksten var både viktig og populær; skulle Katarinahjemmet beholde sin særstilling, forutsatte det dobbeltstrømmen av fransk og norsk. Denne oppfatningen delte alle med tilknytning til huset, søstre, pensjonærer, venner og kjente. At husets offisielle språk var to, var en selvfølge. Ja, selv de aller yngste kunne få sitt første møte med



Da sr. Mary Réginald  i 1930 kom hjem til Norge, hadde hun med seg sin novisemesterinne, sr. Marie du Christ.
F.v.: sr. Marie du Christ, sr. Mary Réginald, Mère Marie des Anges
(Katarinahjemmets første priorinne) og sr. Marie-Aimée. Foto: Katarinahjemmet.

«det franske» der – i søstrenes barnehage, som senere ble overført til Den franske skole.

Proselyttvirksomhet lå søstrene fjernt, selv om de var aldri så fromme og faste i sin katolske tro. Kanskje var det nettopp denne kombinasjonen – respekt for andre og trofasthet i eget kall – som gjorde at mer enn én pensjonær begynte å stille spørsmål om katolsk tro og liv. Det har aldri vært gjort noen statistisk opptelling over konversjoner som startet slik, men i årenes løp er det blitt ganske mange. I slike tilfeller var det nærliggende å formidle kontakt med en av patrene i St. Dominikus, slik som et besøk på Katarinahjemmet sammen med «pater» hørte med for konvertitter som ikke allerede kjente huset. Imidlertid var verken søstre eller brødre ukjente med at mye nytenkning i kirken hadde funnet sted de siste årtiene, ikke minst innenfor deres egen orden. Som et svar på dette, tilbød dominikanerne i Frankrike et teologisk studium for ordenssøstre i slutten av 1950-årene med samme lærerkollegium og pensum som brødrene. To norske søstre fra Katarinahjemmet var blant de tidligste studentene der. Så fulgte Det annet vatikankonsil (1962–65) og en ny epoke i Kirkens liv.

## Søster Mary Réginald

Mary Farrelly fikk ingen akademisk utdannelse, men nøt godt av Kristianias førsteklasses pikeskoler: St. Sunniva, Nissen og det «et-aarige eftermiddagskursus for kvinder» ved Kristiania Handelsgymnasium 1915. Hun perfeksjonerte franskkunnskapene under et studieopphold i Paris 1924–25. Før hun trådte inn i Châtillon, hadde hun hjulpet dominikanerpatrene i Neuberggaten som sekretær, oversetter og organist.

Vi har sett at behovet for en norsk søster på Katarinahjemmet og blant brødrene i St. Dominikus kloster gjorde at sr. Mary Réginald vendte tilbake til Norge kort etter å ha avlagt sine første klosterløfter i Châtillon. Etter avleggelsen av de evige løfter 1933 gjorde hun en stor og fruktbar innsats både i klosteret og for Kirkens øvrige liv.

Om sitt første inntrykk av eiendommen i Gjørstadsgaten 8 (i dag 9), som skulle bli tilholdssted for generasjoner av søstre og unge kvinner, forteller hun selv:[2]

> Gjørstadsgate 8 var et stykke fortid, et stykke kulturhistorie. Eiendommen hadde i middelalderen vært klostergods under Hovedøya kloster. Som gammel «Oslo-boer» har jeg hundrevis av ganger gått forbi den lille gaten uten å ane at det fantes en slik idyll rett opp i bakken.
>
> En av min barndoms yndlingsbøker var «Den hemmelighetsfulle have». Grunnen var vel den at jeg alltid har elsket blomster og heltinnen attpå til het Mary. Det var en strålende junidag da jeg for første gang skulle opp å titte på denne eiendommen i Gjørstadgaten. Da jeg kom opp på det store gårdstunet ble jeg stående helt overveldet: for her lå jo «min hemmelighetsfulle have» rett for øynene på meg. Overalt var det blomster, og et slik veld av syrener har jeg aldri sett hverken før eller efter. Og over syrenene hevet det seg høye, gamle praktfulle trær. Og midt i all denne herligheten de små trehusene med alderens patina over seg.

Sr. Mary Réginald fikk ansvaret for pensjonatvirksomheten og bidrog sterkt til å gjøre Katarinahjemmet kjent og verdsatt som et hjem for generasjoner av unge kvinner. I 1955 ble hun utnevnt til priorinne, et verv hun innehadde i ni år. I 1964, da hun allerede hadde nådd vanlig pensjonistalder, begynte hun som sekretær for den nyutnevnte biskop John Willem Gran, og denne stillingen skjøttet hun med stor trofasthet og diskresjon helt til hans avgang i 1983. De siste årene av sitt liv pleiet hun sin store venneskare og bidrog med sin omfattende kunnskap, sitt vidd og sin menneskelige varme til klosterfellesskapets beste.

Ingen har vel bedre enn Gunnel Vallquist tegnet bildet av sr. Mary Réginald og hennes bidrag til vårt kloster

og vår orden. I 1998 – fem år etter hennes bortgang – feiret vi søstre sr. Marys 100-årsdag med hennes nære venner biskop John Willem Gran, pastor Olaf Wæring, Kari Vogt, Wenche Koren og selvsagt Gunnel Vallquist. I år kunne vi ha feiret sr. Mary Réginalds fødsel for 120 år siden, men vi velger heller å minnes henne med disse vakre ordene fra vennen Gunnel:[3]

> Sommeren 1939, den siste før krigen, tilbrakte jeg et par uker i Oslo som skulle bli av største betydning for hele mitt liv og skapte mitt sterkeste bånd til dominikanerordenen. Jeg bodde på Katarinahjemmet, et slags motstykke til Sankta Ingridshemmet [i Stockholm], men svært annerledes. Dels var pensjonærene der overveiende yngre damer og studenter, dels var huset mer norsk enn fransk: Det fantes også flere norske blant søstrene. Jeg knyttet meg straks til en av dem, søster Mary Réginald Farrelly, med irsk avstamning.
>
> Hun hadde gått i kloster så snart de første franske dominikanersøstrene ankom til Norge. For den unge konvertitt jeg var, ble hun en moderlig venn: Vårt vennskap vokste og utvikledes med tiden og førte til at jeg etterhvert «adoptertes» av hele kommuniteten, som på et særskilt vis er blitt min åndelige familie og har gitt meg et annet hjem.
>
> Søster Mary, som fikk leve et langt og rikt liv – hun døde i februar 1993, noen måneder før hun skulle ha fylt 95 år – var en enestående personlighet. Som de fleste kvinner i hennes generasjon, fikk hun ingen akademisk utdannelse hverken i «verden» eller i klosteret, men datidens pikeskoler var fortreffelige institusjoner som la særlig vekt på språk og litteratur. Søster Mary hadde en livlig intelligens og eide til sin siste stund en forbløffende, aldri sviktende hukommelse; hun ble med årene en levende oppslagsbok for sin tid på jorden.
>
> For sine utallige venner var hun en klippe av trofasthet, alltid lutter øre og med deltakende interesse. Sto man henne nær, nølte hun aldri med å si sin hjertens mening om det man syntes, sa og gjorde, mildt, men bestemt, og alltid med en gnist av humor. For meg var hun det uvurderlige «vitne til mitt liv», som Montaigne fremhever betydningen av. For mange som gikk seg vill i tilværelsen, forble søster Mary bindeleddet med Kirken og det kristne livet: helt lojal mot sine katolske idealer, men aldri fordømmende eller engang sjokkert over de livsskjebner hun fikk del i, og absolutt pålitelig i sin diskresjon. Hva et rotløst og ulykkelig menneske trenger, er nettopp en fortrolig som selv er urokkelig rotfestet og samtidig ureservert åpen for å lytte og forstå. Slik var søster Mary, om hvem det også må sies var utrustet med en uimotståelig sjarme.

**Sr. Else-Britt Nilsen OP** er dominikanerinne ved Katarinahjemmet og generalpriorinne for kongregasjonen Notre-Dame de Grâce.

## Noter

1 Gjertrud Falkanger trådte mange år senere inn hos *Les Dominicaines de Ste. Marie des Tourelles* i Montpellier. Her fant hun et langt bedre klima enn i Norge. Det hører med til tilværelsens paradokser at hun i 1957 ble sendt til kongregasjonens grunnleggelse i Sverige (Rögle), hvor hun endte sine dager 81 år gammel.

2 Sr. Mary Réginald i foredrag om Sankta Katarinahjemmet, 7.2.1963.

3 I artikkelforfatterens oversettelse.

Vi vil stå fast i forsvaret av våre rettigheter –
men med stor kjærlighet i våre hjerter.
For når vi forsvarer oss med kjærlighet,
søker vi også synderens omvendelse.
Dette er den kristnes hevn.

Oscar Romero | 19. juni 1977



# SANCTUM IESU CHRISTI EVANGELIU

## SECUNDUM IOANNEM

### Prologus evangelistæ, 1, 1—1

1 In principio erat verbum, et ver
apud Deum, et Deus erat verbum.
in principio apud Deum.

3 Omnia per ipsum facta sunt: et
tum est nihil, quod factum est,
4 in ipso vita erat, et vita erat
lux in tenebris lucet, et tenebr
erunt.
missus a Deo, cu
testimoniu

Prologen av Johannesevangeliet fra den klementinske Vulgata, Regensburg 1922.
Av Marie-Lan Nguyen – eget verk | kilde: wikimedia.org

Christine Amadou

# Fra bokbrenning til økumenikk

## Historien om norske katolikkers bibeloversettelser

«For man må ikke spørre bokstavene i det latinske alfabetet hvordan man skal snakke tysk, slik disse eslene gjør; man må spørre husmoren i hjemmet, barna på gaten, den alminnelige mann på torvet, se på munnen deres hvordan de snakker og oversette deretter. Da først forstår de det og merker at man taler tysk med dem.» Dette skrev Martin Luther som en slags teknisk kommentar til sin bibeloversettelse som kom på begynnelsen av femtenhundretallet. Både ideene hans om oversettelse og oversettelsen selv skulle få stor betydning i Norge.

Men innen de kom hit, hadde Luthers bibel, mannen i gata og husmoren i hjemmet fått bryne seg på den tyske romantikkens ideer om forholdet mellom religion, språk og nasjon. Der var grunnprinsippene at de store oversettelsene skulle være tvers igjennom tro mot originalen samtidig som de skulle utvide det nasjonale språkets register og dermed også den nasjonale identiteten.[1] Dette gjorde at bibeloversettelser ble spesielt viktige i Norge, siden de så dagens lys i et klima der man koblet nasjonal selvstendighet, lutherdom og norsk språk.

Da disse grunnprinsippene ble sentrale i Norge på 1800-tallet, hadde *Lutherbibelen* selv for lengst befestet sin posisjon. I reformasjonens Danmark-Norge ble Luthers tyske stil og ordvalg betraktet som forbilledlige i seg selv. Så da kong Christian III fikk oversatt Bibelen til dansk i 1550, den som ble hetende *Reformationsbibelen*, så var hans diktat til oversetterne «å følge Luthers tydske Oversættelse saavidt det danske Sprog kunde tillade det».[2] Dermed slo Luther inn både som oversettelsesteoretisk ideal og som direkte språklig modell.

I Norge ble denne dobbeltheten tydelig etter hvert som man kjempet frem en norsk bibel etter 1814. Teksten skulle være norsk, noe som blant annet førte til flere dialektoversettelser av deler av Det nye testamentet (NT) inntil den første landsmålsoversettelsen av hele Bibelen kom i 1921, etter initiativ fra Studentmaallaget.[3] Her var det oversettelsenes betydning for styrkingen av den nasjonale identiteten som var viktigst, ikke oversetterens dogmatisk-teologiske valg. Samtidig jenket man den danske Bibelen etter et stadig tydeligere norsk språk, en revisjons- og fornorskningsprosess som ble satt i gang i 1854 og som skapte flere hybrid-bibler i påvente av en egen bokmålsoversettelse. I 1906 kom Bibelselskapets første oversettelse av NT, direkte fra gresk, og først i 1930 kom en fullstendig bibel med både Det gamle (GT) og Det nye testamente på bokmål.

## Bibeloversettelse som en evig prosess

Den norske bibeloversettelseshistorien startet altså på midten av 1800-tallet, og selv om siste skudd på stammen er utgivelsen av Bibel 2011 og av de deuterokanoniske skriftene i 2018, stanser den garantert ikke her. For enten man følger Luther eller ei, er bibeloversettelse en *never ending story*. Med dagens raske språkutvikling regner Bibelselskapet med at man vil trenge en ny versjon av Bibelen hvert trettiende år.

Et vannskille er det likevel når Den katolske kirke nå har godkjent Bibelselskapets nyeste oversettelse og antatt den som sin offisielle bibel, og Bibelselskapet på den andre siden har innrømmet Den katolske kirken muligheten til å foreta liturgiske justeringer. Norge har rett og slett fått en økumenisk bibel.

Det er ikke bare sluttresultatet som viser helt nye former for samarbeid. I Bibel 2011 har norske forfattere vært involvert som stilister og konsulenter, deres innsats har bidratt til en gjennomarbeidet bibeltekst der man har villet ta vare på Skriftens litterære verdier, både ved språklige valg og ved typografiske oppsett. På teologisk, litterær og liturgisk side har katolikker og representanter for andre minoritetskirker vært representert i arbeidet. I november 2018 kompletteres denne bibelutgaven med de deuterokanoniske skriftene, med andre ord tekstene som var blitt tatt ut av GT av lutherske bibelutgivere på 1500-tallet. Bokmålsoversettelsen av de deuterokanoniske skriftene er ny, nynorskoversettelsen den første noensinne. I første omgang kommer disse tekstene ut som en egen bok, men det vil forhåpentligvis snart bli gitt ut egne bibelutgaver der de deuterokanoniske skriftene er plassert samlet mellom GT og NT (eventuelt spredt blant GTs skrifter, slik katolsk tradisjon er). For første gang vil det dermed kunne komme komplette katolske bibler både på bokmål og nynorsk.

## En nasjonal tradisjon

Veien fram til en felles bibel har vært lang. I 1930 skrev soknepresten i Hammerfest, J. Theeuwes, følgende:

> Vi katolikker bruker derfor aldri en oversettelse som ikke på forhånd er kontrollert og godkjent av Kirken (...). Beriker derfor bibelhenrykte protestanter oss med sine bibeloversettelser i våre brevkasser, kan de gå ut fra at vi med trygg samvittighet kaster dem i ovnen.[4]

Hvordan har denne ferden foregått, fra bokbrenningsforslag til samarbeid? Mye henger selvfølgelig sammen med det generelle forholdet mellom kirkesamfunnene. Men det er også trekk her som handler om bibeloversettelsens spesielle historie i Norge. Det igjen henger sammen med at vi har hatt to språk, en statskirke og en etter hvert skrivefør og språkbevisst katolsk minoritet. Dette innebærer blant annet at vi, i motsetning til dansker og svensker, faktisk har en katolsk oversettelsestradisjon her i landet. Den er ikke helhetlig, men den bør bli del av den store fortellingen om bibeloversettelser i Norge. Den har nemlig ikke blitt til i et vakuum, men vært i stadig interaksjon med de lutherske oversettelsene. Historien om de katolske oversettelsene sier mye om katolikkenes posisjon i Norge og om forholdet mellom nasjonal identitet, kirke og bibeloversettelse. Den er også interessant fordi den i liten grad knesetter det norske katolikker ofte assosieres med i dag, nemlig språklig konservatisme. Tvert imot har katolske bibeloversettere stått for radikale språkvalg i minst to omganger. Men hvordan forholder de seg til Luthers bibel og til hans oversettelsesprinsipper? Hvordan oversetter en kristen minoritetskirke Bibelen når majoritetens oversettelse så til de grader betraktes som et identitetsforsterkende og nasjonsbyggende prosjekt?

## Den glemte bibeloversetteren: Olav Offerdahl

I 1904 ga Bibelselskapet ut den første riksmålsoversettelsen av Det nye testamente, direkte oversatt fra gresk, ikke dansk. Men da hadde den lille katolske minoriteten i Norge, bestående av rundt 3000 mennesker, allerede hatt sitt eget Nytestamente i to år:

> *Vor herres Jesu Kristi Nye testament. Oversat efter Vulgata og forsynt med forklarende anmerkninger af O. Offerdahl, prest. Approberet af hs høiærværdighed dr. J.B.O. Fallize, biskop af Elusa, apostolisk vikarius for Norge.*

Katolikkene var først ute! Det ga anledning til å hovere aldri så lite da lutheranerne fikk sin oversettelse i 1904. I St. Olaf kom den usignerte anmeldelsen «Bibelen i protestanternes hænder»:

> Som i sin tid meddelt i St. Olaf, fik vore i troen fraskilte brødre her i landet den første norske oversættelse af Det nye testament først i aaret 1904. De oversættelser, som tidligere var udkomne, var ikke norske, men danske. Deraf følger, som vi den gang gjorde opmærksom paa, at vor katholske oversættelse egentlig er den *første* norske oversættelse af Det nye testament, som nogensinde er udkommet.[5]

Den katolske oversettelseshistorien starter her, med Olaf Offerdahl (1857–1930) fra Årdal i Sogn og Fjordane. Han konverterte til katolisismen i 1880 og ble presteviet i 1891. I 1930 ble han utnevnt av paven til titularbiskop av Selja og var den første norskfødte biskop siden reformasjonen. I en kort periode frem til han døde var han apostolisk vikar for Norge.[6] Offerdahl var redaktør for St. Olaf i en tiårsperiode, han oversatte (fra engelsk) og tilrettela for norske forhold en slags praktisk veiledning for katolikker og skrev en polemisk bok om Luthers uttalelser om Kirken.[7] Men hvorfor ga han seg i kast med oversettelsen av Det nye testamentet?

Offerdahls oversettelse skiller seg fra de fleste andre norske bibler ved at den har et rikt noteapparat, en navngitt oversetter, et langt forord og innledninger til hver enkelt av Nytestamentets skrifter. Både i forordet og i en artikkel i St. Olaf («Vor nye bibeloversættelse, en redegjørelse»[8]) presenterer Offerdahl bakgrunnen for oversettelsen. Hovedargumentene hans er polemiske: Han vil vise at katolikker faktisk får lov å lese Bibelen på egen hånd, og han vil argumentere for *Vulgatas* posisjon.

Derfor tar han tyren ved hornene i forordet og imøtegår lutheranernes anklager:

> Under de nuværende tidsforhold kan vi sige, at i de civiliserede samfund er læsningen af den hellige skrift i almindelighed *altid* nyttig. (...) Denne kjendsgjerning er tilstrækkelig til at modbevise en hvilken som helst paastand om at den katolske kirke forbyder lægfolket at læse den hl. Skrift. At Kirken forbyder læsningen af de udgaver, som foranstaltes af vranglærerne, og hvori disse gjennem en forvansket oversættelse indsmugler i Guds ord sine egne meninger, er en saa naturlig ting, at, dersom den ikke gjorde det, maatte vi anklage vor egen moder for tilsidesættelse af sine mest hellige pligter.[9]

I forordet til oversettelsen argumenterer Offerdahl for at *Vulgata* er «anerkjendt af Kirken og lige god med den græske grundtekst» og at den på kirkemøtet i Trient «erklæredes for autentisk, dvs indeholdende Guds eget uforfalskede ord». Når det gjelder anklagene om at katolikkene ikke får lese Bibelen, blir de, som vi så, imøtegått både i forordet og i en rekke polemiske tekster. Dette argumentet henger nok også sammen med diskusjoner om nasjonal tilhørighet, siden manglende bibellesning fremsto som et tegn på blind, papistisk autoritetstro,

nettopp det Luther hadde villet til livs. Luther åpnet opp for koblingen mellom bibeloversettelse og folkelig identitet, som altså ble hentet opp og videreutviklet av romantikerne. Når norske katolikker kjempet en stadig ivrigere kamp for å vise seg som en fullverdig del av nasjonen, ble Offerdahls oversettelse et av de tyngste og tidligste argumentene i den debatten.

Ett grep Offerdahl tok og som åpenbart var en del av fornorskningen av bibelspråket, var at han fjernet alle stumme bokstaver «samt de for det norske sprog fremmede lydtegn»[10] i transkriberingen av bibelske navn. Begrunnelsen var at «mindre dannede» mennesker hadde misforstått og lagt seg til helt feil uttale av de bibelske navnene. Dermed gikk Offerdahl i bresjen for en «avdansking» av innarbeidet bibelspråk. Den bibeloversettelsen han utfordret, var den såkalt «skaarske», det vil si en fornorsket revisjon av den danske Bibelen, foretatt av presten Johannes N. Skaar i 1873. Forskjellene mellom Skaars og Offerdahls transkripsjoner er ikke så store, Offerdahl fjerner «ch» og «th», men sammen med endrede overskrifter gjør det unektelig teksten langt norskere: *St. Matthæus's Evangelium* blir for eksempel hos Offerdahl til *Jesu Kristi hellige Evangelium ifølge Mattæus*. Philippus og Zacharias blir til Filip og Sakarias. En tilsvarende forenkling av navnetranskripsjonen var blitt gjort i landsmålsoversettelsen av NT, utgitt komplett i 1889. Offerdahl kom fra et typisk landsmålsområde, og det er ikke usannsynlig at han har hatt tilgang til denne.[11]

Et annet viktig uttrykk for løsrivelsen fra den dansk-tyske – altså lutherske –bibeltradisjonen, var at Offerdahls bibel var trykt med latinske bokstaver, i motsetning til samtlige andre «norske» bibler, som holdt fast ved gotisk, «tysk», skrift. Selv Bibelselskapets utgivelse av NT fra 1904 var skrevet i fraktur, altså gotisk skrift, som ga tydelige assosiasjoner til Luther og reformasjonsbiblene. Offerdahl viser i det hele tatt en overraskende årvåkenhet for nettopp design, og skriver selv:

> Vistnok er den benyttede skrift (*corpus antiqua*) en smule gammel og slidt; men derpaa er der raadet bod ved at benytte papir med lidt ru overflade, som ved en speciel behandling lader selv den lidt slidte skrift synes som ny.[12]

Men innholdsmessig var det lite som skilte Offerdahls oversettelse fra den gjeldende, «skaarske». Også dette var et bevisst valg fra Offerdahl side: «Hvad stil og udtryksmaade angaar, har jeg ikke vovet at fjærne mig langt fra det tilvante.»[13] De stedene han likevel bryter med den danske bibeltradisjonen, er det ut fra teologiske, ikke språklige begrunnelser. Et par avvik kommer han inn på i en anmeldelse av Bibelselskapets NT-oversettelse fra 1904. Bibelselskapet oversetter det greske verbet *metanoeo* med «å omvende». Som for eksempel i Matt 3,2: «Omvend eder.» Offerdahl hadde fulgt *Vulgatas* tolkning av dette mangfoldige greske ordet, som der oversettes med *agere poenitentiam*, og skriver «Gjør bod!». Han kritiserer Bibelselskapet for å skrive «menighet» der hans egen oversettelse, med støtte i *Vulgata* og katolsk kirkelære, skriver «kirke» (oversettelse av *ekklesia*, for eksempel i Matt 16,18.)[14] Offerdahl har også enkelte spark til lutherske bibeloversettelser i de tallrike og grundige notene i selve teksten. For eksempel bruker han flere steder ordet «kvinne» der den dansk-norske bibeltradisjonen har «hustru». I Kor 9,5 oversetter han: «Har vi ikke ret til at føre en kvinde, en søster med os ligesom de øvrige apostler og herrens brødre og Kefas?» Den «skaarske» Bibelen lyder: «Have vi ikke Ret til at føre en Søster som Hustru omkring, som og de andre Apostler og Herrens Brødre og Kephas?» Valget forklarer han i en fotnote:

> Anderledestroende oversætter gjerne 'en søster som hustru', men uden ret. Det græske ord 'gyne' betyder først og fremst kvinde, uden hensyn til alder og stand. Det er lidet sandsynligt at apostlene førte hustruer med

> sig da jo Petrus i alles navn havde sagt at de havde forladt ALT for at følge Jesus.

Allerede i 1906 fulgte den flittige Offerdahl opp med en ny oversettelse, nå av Salmene.[15] Også her finner vi et forord der Offerdahl begrunner oversettelsen: For det første bidrar den til å bøte på savnet som de katolikkene «som ikke er noget fræmmed sprog mæktige», har følt over å ikke kunne eie en bibel på morsmålet. Hans omsorg er med andre ord rettet mot den lille, men voksende gruppen norske katolikker uten tysk, fransk eller italiensk bakgrunn.

Skriftet representerer dessuten den naturlige oppfølgingen av NT:

> *Salmernes bog* maa betegnes som Det gamle testaments ypperste skrift og det er dette skrift, der oftest anføres i Det nye testament, og som nest efter dette ogsaa er mest i brug i kirken.

I denne oversettelsen beveger Offerdahl seg lengre bort fra «det tilvante»:

> ... da det handler om poesi, har jeg troet at burde gjengive i oversættelsen en viss rytmisk klang, som kan merkes ogsaa i den latinske tekst.

Her er det også lange kommentarer og forklaringer til hver salme, i tillegg til at oversetteren bryter med den lutherske tradisjonen som har en kort oppsummering av salmen innledningsvis. I stedet er det satt inn tematiske undertitler: «Bøn om beskyttelse mod falskhed» (Salme 11), «Klage over den almindelige fordærvelse; haab om bedring» (salme 13), «Messiansk klagesang» (salme 21).

I den «skaarske» Bibelen fra 1873 oversettes de to første versene av Salme 27 (luthersk telling) slik:

> Herren er mit Lys og min Salighed,
> for hvem skal jeg frygte?
> Herren er mit Livs kraft,
> for hvem skal jeg ræddes?
> Der de Onde kom frem mod mig
> for at æde mit Kjød,
> (ja) mine Modstandere og mine Fiender mod mig,
> da stødte de an og faldt.

Offerdahls oversettelse lyder (Salme 26):

> Herren er mit lys og min frelse,
> hvem skal jeg frygte?
> Herren er mit livs beskytter,
> for hvem skal jeg skjælve?
> Naar ildgjerningsmænd nærmer sig mod mig
> for at æde mit kjød,
> de, som plager mig, mine fiender,
> da bliver de magtløse og falder.

I Bibelen 2011 heter det:

> Herren er mitt lys og min frelse,
> Hvem skulle jeg være redd for?
> Herren er mitt livs vern,
> hvem skulle jeg frykte?
> Når voldsmenn og fiender nærmer seg
> for å sluke meg,
> da snubler de og faller selv.

I Bibel 2011 er det litterære særpreget ytterligere understreket ved det typografiske oppsettet der Salmenes bok er satt opp som poetisk tekst. Når det gjelder sangbarhet og ivaretakelsen av et enkelt, poetisk språk, kan ikke de gamle oversettelsene måle seg med den nyeste versjonen, der Bibelselskapet også har tatt hensyn til Den katolske kirkes liturgiske bruk av teksten. Men Offerdahls oversettelse viser en lyrisk spenst som skiller den fra den temmelig klumpete dansk-norske oversettelsen. Den

gjenspeiler også det vi kan kalle en norsk oversettelsestradisjon, det vil si en måte å oversette på der det norske språket fremstår som mye mer gjennomskinnelig enn dansk og tysk. Offerdahls oversettelser var ikke banebrytende, men de viser et sterkt ønske om å finne frem til et norsk bibelspråk, forankret i landets katolske kirke. For å oppnå dette tar han avstand fra de lutherske oversettelsene, men nærmer seg Luthers prinsipper, som legger vekt på å finne frem til et godt og hverdagslig målspråklig uttrykk. Det ble viktig å være norsk.

Kampen for å vise katolikkenes nasjonale sinnelag ble spesielt intens i årene rundt unionsoppløsningen. Da florerte det med konspirasjonsteorier mot politiske dissidenter og religiøse minoriteter. Katolikkenes svar var å understreke sin norske lojalitet.[16] Som redaktør av St. Olaf var Offerdahl en sentral person. I utgaven fra 24. november 1905 pryder den lille kongefamilien hele forsiden av det katolske kirkebladet, med et stort «VELKOMMEN» som eneste tekst. Offerdahl skrev flere dikt i St. Olaf som føyde seg til denne nasjonale begeistringen, «Om fædrelandskjærligheden» og «Bøn for kongen».

## Oppfølgingen

I 1930 kom Bibelselskapets fullstendige oversettelse til bokmål, ni år tidligere var Studentmaalagets fullstendige oversettelse til landsmål kommet. Begge er lutherske bibler, det vil si uten de deuterokanoniske skriftene. I mellomkrigstiden fikk det norske bibelspråket en form som mange fremdeles vil holde for autoritativ. Samtidig ble forskjellige norskdomsbevegelser styrket og førte til interesse for en genuin norsk kristendom. Den katolske kirken mobiliserte stort til Olavsjubileet i 1930 og ønsket å vise seg frem som den opprinnelige norske kirke. Hva bibeloversettelse angår, førte ikke dette til noen tilbakevending til oldnorske former, men tvert imot til en lydig tilpasning til rådende rettskrivingsnormer i bokmålet.

I 1938 ble nemlig Offerdahls *Nye testamente* utgitt på nytt, etter omfattende redaksjonell bearbeiding. Vi ser det allerede på tittelbladet: *Det nye testamentes kanoniske bøker omsatt efter VULGATA og forsynet med forklaringer.* Det samnorske «omsatt» er kommet til, mens oversetterens navn er utelatt. Utgaven har imprimatur-stempel fra apostolisk vikar Jakob Mangers. Den har også fått et nytt forord, mens innledningen er den samme som i 1902. Forordet er denne gangen skrevet av «Det Apostoliske Vikariat», og det innledes med å begrunne utgivelsen:

> Ønsket om å se Bibelen i hvert katolske hjem, ja, i alle katolikkers hender, det har vært den ledende tanke under utarbeidelsen av denne nye utgave, som den var for den første utgave, som kom ut år 1902.

Men forordet begrunner også hvorfor det er foretatt radikale språklige endringer:

> Siden pastor – senere biskop – Offerdahls omsetning av Det nye testament kom ut for mer enn 35 år siden, har det såkalte bokmål stadig vært i utvikling, så både ord og setningsbygning er blitt fremmed for den nye generasjon. Derfor måtte en ny utgave nødvendigvis gjennomgå en betydelig revisjon, så også de unge kan få gleden av å lese den hellige skrift uten å skremmes av foreldet språkdrakt.[17]

Offerdahls oversettelse sies «å ligge til grunn» for utgivelsen, men samtidig understrekes det at …

> … den nye utgave – bortsett fra innledninger, forklaringer, saksregister, som i sine hovedtrekk er de samme som Offerdahls, betegnes som et selvstendig arbeide av de sakkyndige, som det Apostoliske Vikariat har bedt om å utføre denne nye omsetning.[18]

Den nye oversettelsen kom i en elegant skinnutgave, «utstyret er gjort så pent og verdig som det sømmer seg for denne hellige bok ...».[19] I tillegg ble det gitt ut en enklere utgave med shertingbind, som bare inneholdt evangeliene og apostelgjerningene, uten innledning, med fullt noteapparat pluss kartplansjer, antakelig beregnet på skoleelever, altså på en bredere katolsk leserkrets enn det man hadde tilgjengelig i 1902.

Den reviderte oversettelsen har fjernet alderdommelige vendinger og de danismene som hang igjen hos Offerdahl, den har introdusert en del radikale former, som den uheldige preteritumsformen «hette» for «het» og «kjøt» i stedet for Offerdahls «kjød». Dessuten er det innført en merkelig pronomenbruk, som riktignok blir forklart i forordet, men som gir et forvirrende resultat.[20] Eksempelvis lyder den opprinnelige Offerdahl-oversettelsen av Johannes 9,27 slik:

> Han svarte dem: Jeg sagde eder det allerede og I hørte det, hvorfor vil I høre det igjen? Vil maaske ogsaa I blive hans dicipler?

I revisjonen av 1938 heter det:

> Han svarte dem: «Jeg har alt sagt dere det, og de hørte det; hvorfor vil de høre det igjen? Vil kanskje de også bli hans disipler?»

Hvem kan de gode hjelperne, forordets «sakkyndige», som foretok denne revisjonen ha vært? Det har det ikke vært mulig å finne ut med sikkerhet, men en sentral person i katolsk forlags- og tidsskriftvirksomhet på denne tiden var frøken Antonie Tiberg (1878–1952). Hun var konvertitt fra Hammerfest, Norges første kvinnelige lektor, og etter at hun gikk av med pensjon i 1939, gjorde hun en heroisk innsats for Den katolske kirke. I *Norvegia Catholica* skriver monsignore Karl Kjelstrup at hun «var til uvurderlig hjelp ved utgivelsen av Det Nye Testament».[21] Kronologisk sett må det bety at hun bidro til revisjonen fra 1938. Dette stemmer godt med andre språklige spor hun har etterlatt, nemlig i arbeidet med *Messeboken*.

Antonie Tiberg hadde vært aktiv i mållaget som ung, og skrev senere et relativt radikalt bokmål.[22] Hun døde i 1952, og *Messeboken* kom ikke før i 1961, ferdigstilt av dr.theol. Ivar Hansteen Knudsen. Tiberg hadde hatt ansvaret for førsteutkastet, og en del inkonsekvenser i den endelige teksten kan sikkert forklares med den lange produksjonstiden og de ulike bidragsyterne. Det som uansett er interessant å merke seg, er at de bibelske utdragene i *Messeboken* ikke forholder seg til allerede eksisterende oversettelser, hverken til Offerdahl 1904, Offerdahl 1938 eller Bibelselskapet, men er nyoversettelser direkte fra *Vulgata*. Begrunnelsen var antakelig at oversettelsene i boken figurerte side om side med det latinske forelegget, og at de dermed burde ligge så tett opp til dette som mulig. I *Messeboken* finner vi også noen tilfeller av hjemliggjørende fornorskning, som når det latinske *mulsum* (søt, honningblandet vin) i Andre Esdras 8,10 oversettes med «mjød». Det er imidlertid ikke mulig å finne noen gjennomgående prinsipper i oversettelsene, hverken når det gjelder eventuell tilpasning til norske forhold eller lojalitet til norskspråklige prinsipper. Her har vi for eksempel både «vassbekker» og «vannbekker» i oversettelsen av samme skriftsted (Salme 41,2).[23]

## Nye oversettelsesprinsipper? Erik Gunnes' NT

Tiberg og Hansteen Knudsens messebok gjenspeilet etterkrigstidens radikale språkformer samtidig som det norske bibelspråket fremdeles var preget av en stilmessig konservatisme. Bare noen år etter utgivelsen av messeboken kom et katolsk nytestamente som reflekterte en ny katolsk oversettelsespraksis og brøt med det tilstivnede språket fra Bibelselskapets 1930-bibel. Allerede i 1943 hadde pave Pius XII i encyklikaen *Divino afflante Spiritu* oppfordret til bibeloversettelser fra grunnspråkene, ikke fra *Vulgata*. Det tok sin tid før

resultatene av dette ble tilgjengelige, men i 1956 kom *La Bible de Jérusalem,* oversatt av et team ved *Ecole biblique de Jérusalem,* en oversettelse som bygget på grundig filologisk og tekstkritisk arbeid og stilistisk bevissthet. Da *Jerusalemsbibelen* ble oversatt til engelsk i 1966, var en av bidragsyterne J.R R. Tolkien, som oversatte *Jonas bok*. Den stilistiske bevisstheten ble også styrket ved fornyet oversettelsesteoretisk interesse, både blant katolikker og lutheranere. Banebrytende i så måte var Eugene Nida, som i 1964 introduserte begrepet «dynamisk ekvivalens» som ideal for bibeloversettelse.[24]

Kort fortalt gikk dette prinsippet ut på å oversette mening for mening, ikke ord for ord, og å etablere et språklig univers der forholdet mellom leser og budskap i oversettelsen tilsvarer forholdet mellom leser og budskap i originalteksten. Dette krever at oversettelsen tilpasses målspråket, altså et prinsipp Luther selv hadde formulert og fulgt, men som det ikke var så lett å spore i senere oversettelser.

Da Erik Gunnes' oversettelse av Det nye testamentet ble utgitt på St. Olav forlag i 1968, var det åpenbart at de nye oversettelsesideene hadde satt spor.[25] Oversettelsen har ikke et fullt imprimatur-stempel, men på kolofonsiden står det: «Godkjent oversettelse fra originaltekstene. John W. Gran. Biskop». Som tilfellet var med Offerdahls oversettelse, skiller Gunnes' NT seg fra Bibelselskapets oversettelser ved å navngi oversetteren og ved det fyldige noteapparatet. I Gunnes' tilfelle har han skrevet et langt appendiks til oversettelsen, kalt «Nøkkel til Det nye testamente», med innledning til hvert av skriftene, en generell innføring i den historiske konteksten, tekniske oversikter knyttet til blant annet mål og vekt samt et forord der han gjør rede for oversettelsesspørsmål.

Her skriver Gunnes blant annet at hensikten har vært å bringe tekstene nærmere samtiden ved å benytte en relativt moderne uttrykksmåte og stiltone, men at en slik nærhet paradoksalt nok «best oppnås ved ikke å stikke under en stol tekstens *fjernhet*».[26] Han oversetter mening for mening, ikke ord for ord, og «oversettelsen vil da virke mer 'fri' enn hva de fleste er vant med». I tråd med Nida (men uten å henvise direkte til ham) skriver han også:

> Til syvende og sist har oversettelsen bare en eneste hensikt, som er den, å synkronisere tekst og leser – å gjøre dem samtidige med hverandre.[27]

Det var tanker som lå i tiden. Gunnes' teoretiske betraktninger likner mye på dem som lå bak Bibelselskapets såkalte *Ungdomsoversettelse*, som kom i 1959. Dette var en forløper til 1978-oversettelsen, og i arbeidet med denne ble faktisk oversetterne kurset og sendt på seminar med Eugene Nida *himself*.[28] Det ble Gunnes ikke. Derimot forholdt han seg aktivt til den franske *Jerusalembibelen* og hadde viktige makkere – og motstandere – i det intellektuelle katolske miljøet i Norge.

Gunnes selv fortalte, blant annet i et intervju med Stavanger Aftenblad, at han hadde tumlet med tanken på å oversette NT i mange år, for å få full forståelse av teksten. Da han etter hvert reiste til Frankrike og studerte ved dominikanernes lærested Le Saulchoir, fikk han de nødvendige filologiske og teologiske ferdighetene til å gjøre jobben. I 1955 ble Gunnes presteviet og kom hjem til Norge.[29] Her viste han noen prøver på oversettelsen til biskop Mangers, som sa: «Gå igang!»[30]

I samme intervju distanserer Gunnes seg også fra Bibelselskapets kollektive arbeidsform:

> Komiteer er nødvendige, men de er sjelden skapende. (...) En oversetter må ha et spesielt forhold til sitt morsmål, må være glad i å ferdes i det, tumle med det. Det kan ikke en komité gjøre.[31]

Gunnes unnslår imidlertid ikke at han selv har hatt en høyst kompetent «komité» som bidro med innspill under arbeidet. I et brev til biskop Gran presenterer han revisjonsarbeidet slik:

> Pater Raulin har foretatt en første kontroll av overføringen fra gresk til norsk. Pater Rieber-Mohn har gjennomgått med meg setning for setning av oversettelsen, for å sikre en mest mulig norsk og velklingende gjengivelse.

I tillegg hadde Gunnes kontakt med et helt korps utenlandske teologiske eksperter som gikk gjennom enkelttekster.[32]

Krumtappen var likevel hele tiden Erik Gunnes selv. Han forteller at formålet med oversettelsen helt fra starten av har vært å etablere en tekst som skulle være «1) ekklesial, 2) moderne, 3) folkelig (i ordets beste forstand), 4) tro mot grunntekstenes ånd og bokstav».[33] Dette var selvfølgelig prinsipper som fremsto som omfattende og nesten umulig å følge i én og samme oversettelse. De siste årene før utgivelsen møtte Gunnes stadig krassere kritikk fra kirkelig hold, og da han forlot dominikanerordenen i 1965, ble han utålmodig etter å se arbeidet ferdig. Allerede i 1964 hadde biskop Gran fått nedsatt en ny lesekomité bestående av forfatter Åge Rønning, stipendiat Lars Roar Langslet og litteraturprofessor Hans Aaraas. Etter hvert ble også «Det norske akademi for sprog og litteratur» koblet inn, derfra skrev professor Leiv Amundsen et langt notat, til gjengjeld fikk Gunnes i siste liten avverget at André Bjerke ga sitt besyv med i laget.

Dermed ser det ut til at Gunnes havnet i den fellen han hadde villet unngå, nemlig komitébibelen. Etter hvert finner det nemlig sted en ganske krass utveksling mellom Gunnes og biskop Gran. Oversetteren tar i liten grad hensyn til innspillene som var kommet, og blir frustrert over hvor inkonsekvente innspillene var:

> Til dels er de anvisninger og råd jeg har fått sterkt divergerende, oppfatningene av hva som er godt norsk faller ikke sammen hos to nordmenn! Til dels er rådene, tør jeg si, basert på en manglende innlevelse i den stiltone som nå en gang er valgt …[34]

Det er tydelig at Gunnes holder fast på radikale valg og en moderne språktone som møter til dels kraftig kritikk fra eksperter og konsulenter. Selv der flere konsulenter er enige om at det bør foretas rettelser, står han fast på sitt, og den endelige utgivelsen har dermed beholdt flere ord og uttrykk som omtrent alle konsulentene ville fjerne (som «kjørel» i Matt 5,15 som erstatning for det tradisjonelle «skjeppe» og alternativ til ungdomsoversettelsens «kar»). Han stritter også imot de fleste forslag om å stryke småord som teksten er full av, og som gjør at flere kritikere kaller stilen «småsnakkende».

Gunnes' prinsipp om mening for mening innebærer at ett gresk ord godt kan ha en hel vifte av norske korrelater. Det mest åpenbare eksemplet her er ordet *sarx*, som tradisjonelt var blitt oversatt med det danske «kjød». I forordet skriver Gunnes at man «vil lete forgjeves efter ordet 'kjød' i vår tekst».[35] I stedet har han tilpasset meningen for hver eneste forekomst og veksler dermed mellom «kjøtt og blod», «dødelig», «jordisk», «naturen», «menneskeverk», «den syndige natur» og «menneskenaturen», alt for å finne den rette meningsstrengen mellom opprinnelig tekst og moderne leser. De samme prinsippene skulle komme til å styre Bibelselskapets oversettelse i 1978; også der finner man en lang rekke ord og omskrivninger som oversettelser av det knappe og presise greske ordet.

Allerede før utgivelsen på St. Olavs forlag, med Herman Bongard som bokdesigner, bestemte biskopen at Gunnes' oversettelse også skulle gis ut som pocketbok, på selveste «billigbokforlaget» Pax. Kontrakt ble undertegnet, ikke uten forutgående diskusjoner. Flere røster innen det katolske miljøet var negative, de var redd for å la Nytestamentet komme i dårlig selskap med bøker som *Norske sengehester* og *Kvinners seksualitet* som «naboer». Høyremannen Lars Roar Langslet stilte seg derimot positivt:

> Jeg hører ikke til dem som reagerer på Pax som oksen på den røde klut, skjønt jeg har mine sterke reservasjoner mot det forlaget generelt står for. De som derimot ser røde kluter i alt dette forlag setter sitt stempel på, vil sikkert bli fortørnet over å finne den katolske NT-utgave i det selskap. Men forsiktighet med å søke uaktverdig selskap er jo ikke nettopp blant de bud som Mesteren legger oss på hjerte.[36]

I siste liten trakk bispedømmet seg og inngikk avtale med det mer salongfähige Gyldendal i stedet. Uansett, Pax eller Gyldendal, Gunnes' oversettelse av NT ble utgitt som moderne billigbok på et vanlig, ikke-religiøst forlag og solgte forbløffende godt. Det var nok ikke minst på grunn av positive anmeldelser – fra fremtredende lutheranere.

## En økumenisk bibel

Både den nyutnevnte biskopen Per Lønning og teologiprofessor Einar Molland ga overstrømmende anmeldelser av Gunnes' oversettelse. Biskop Lønning «anbefaler norske lutheranere å anskaffe katolikken Gunnes' oversettelse og bruke den daglig et års tid eller to. De vil ikke bli fattigere av den grunn.»[37] Professor Molland kaller oversettelsen «et felleseie for kirkene i vårt land», og mener at om man i Norge skulle utgi en økumenisk bibel (etter mønster av den franske *Traduction Oecuménique de la Bible*, TOB), så «finnes den selvskrevne katolske medarbeider iblant oss». Molland kaller oversettelsen «dristig, treffsikker og begripelig» og fremhever oversettelsen av Fil 2,6–11: «Kristushymnen har aldri vært bedre gjengitt på norsk.» Slik lyder Gunnes' versjon:

> Han som, skjønt av guddoms rang
> dog ikke voktet skinnsykt over
> sin stilling som Guds like!
>
> Nei, han oppgav alt sitt eget,
> gikk inn i slavens kår
> og ble et menneske som vi.
>
> Å se til som et menneske i all sin ferd,
> bøyde han seg, underkastet
> og lydig til døden – ja, døden på et kors!
>
> Derfor er det Gud har hevet ham så høyt
> og skjenket ham det navn
> som står over alle andre –
>
> så høyt, at alle ting
> i Jesu navn skal bøye kne
> – i himmelen, på jorden og i dypet –
> og hver en tunge skal forkynne:
> «Jesus Kristus er Herre!»
> – til Gud Faderens ære.

Men samtidig hadde Mollands økumeniske begeistring sine grenser. Det han roser Gunnes for, er nettopp at han er så *lite katolsk*:

> Den katolske dogmatikk er holdt nesten fullstendig utenfor (...). Hvis man har skarp luktesans vil man kanskje lukte katolsk dogmatikk i oppslagsordet 'natur'. Men her vil man oppdage at det er ordet 'kjød' som Gunnes konsekvent har unngått i sin oversettelse.[38]

Det virker som om luktesansen var god nok. Enkelte steder der Offerdahl eksplisitt valgte katolske løsninger, som i Matt 2,3, holdt Gunnes seg nærmere den lutherske tolkningen og oversatte «Vend om». Men i 1 Kor 9,5 gjør Gunnes som Offerdahl og skriver «kvinne», ikke «hustru». Akkurat den unnslapp Molland.

Gunnes' oversettelse var Den katolske kirkes offisielle NT-versjon frem til Bibel 2011 høytidelig ble godkjent og tatt i bruk i desember 2017. Når den komplette

utgaven med de deuterokanoniske skriftene en gang kommer, vil man for første gang ha en bibel som brukes uten konkurranse både i den lutherske folkekirken og i Den katolske kirke i Norge. Samtidig utvikles det egne liturgiske varianter av oversettelsen, både blant lutheranere og katolikker.[39]

## Tradisjon og nyoversettelse

Tilbake til Luther (!). De norske bibeloversettelsene hang lenge fast i uttrykk og formuleringer som ble oversatt alt for ordrett fra tysk, nettopp av respekt for Luther. Den respekten brøt katolske bibeloversettere med, i alle fall i teorien. Bibel 2011 gjør det også, til tider iøynefallende, som i «Juleevangeliet». Der har Luthers ord «Herberge» stått fra 1500-tallet av, opprinnelig en tysk betegnelse på et gjesterom eller mer allment husly, en adekvat oversettelse av det greske ordet *katalymma*. Det ble hentet direkte inn i den danske Bibelen. På norsk og dansk er «herberge» nå blitt mer og mer av et billig hotell, men ordet har blitt stående i fortellingen fra Betlehem – inntil i 2011. I den nye oversettelsen er det fjernet, tradisjonens kraft er blitt overprøvd, og den moderne norske betydningen av «herberge» anses som så langt fra det greske ordet *katalymma* at den ikoniske passasjen i Luk 2,12 er endret: «Hun svøpte ham og la ham i en krybbe, for det var ikke husrom for dem.» Farvel til Luther og *Reformationsbibelen* – og til snart 500 års bibeluttrykk.

Men Luthers ideer om oversettelse, om husmoren og det folkelige språket, hvordan har de stått seg? Ikke så verst, og her har faktisk de katolske oversetterne vært toneangivende i å gjenskape et levende norsk, dog uten, som Gunnes skriver, å «*foregripe* sprogutviklingen».

Gunnes' NT og 1978-bibelen var begge oversatt ut fra et ideelt mening-for mening-prinsipp. Bibel 2011 har valgt et ord-for-ord-prinsipp. Det betyr et mye strammere språk enn Gunnes, som nettopp for å være meningsnær og tett på mottakerspråket, krydrer teksten med småord som samlet sett fjerner teksten fra det opprinnelige bibelspråket. I Bibel 2011 tøyer man strikken så langt som mulig i den direkte oversettelsen av metaforer og idiomer, på bekostning av det lutherske idealet om husmoren på kjøkkenet og mannen i gata. Men den største nyvinningen i Bibel 2011 er litterær: I denne oversettelsen har forfattere som Paal Helge Haugen, Hanne Ørstavik, Karl Ove Knausgård, Jon Fosse og Jan Erik Rekdal vært brukt som stilister, i tett samarbeid med filologer og teologer. De har jobbet med ett og ett skrift, det innebærer også at den sjangermessige variasjonen innenfor Bibelen ivaretas på en helt ny måte.

Tilsvarende oversettelser kommer i en rekke land, og med utgangpunkt i alle slags kirkesamfunn: Skjønnlitterære forfattere problematiserer tradisjonen og utforsker bibelspråket og bibelteksten som grunntekst for både litteratur og kultur, uavhengig av individuell tro.

I all denne turbulensen står Bibelen like støtt. Den tåler å bli oversatt om og om igjen, ut fra nye prinsipper og inn i nye kontekster. Men likevel, for den enkelte leser vil det bestandig finnes en tradisjon som er vond å forlate. Det gjør at bibeloversettelse ikke bare er inspirerende, morsomt og utfordrende arbeid, men også ganske utakknemlig. Det innså allerede Hieronymus da han oversatte Bibelen til latin på 300-tallet:

> Lærd eller ulærd, den første som tar denne boken i hendene og ser at teksten han er vant til å resitere ikke er den samme som før, vil knapt rekke å svelge spyttet sitt før han roper ut at jeg er en falskner og gudsbespotter, jeg som har våget å tilføye, forandre og rette i de gamle tekstene![40]

**Christine Amadou** er førsteamanuensis i idéhistorie ved UiO og skjønnlitterær oversetter. Hun har sittet i Bibelselskapets oversettelsesutvalg fra 2004 til 2018 og vært primæroversetter og stilist i gruppen som har nyoversatt *Esters bok* og *Tobits bok,* som utkommer høsten 2018.

## Noter

1 Antoine Berman: L'épreuve de l'étranger: Culture et traduction dans l'Allemagne romantique (Paris: Gallimard, 1984)
2 Sitert etter Rolv Nøtvik Jakobsen, «Er forfattarane dei nye teologane?», ARR 4/2013, gjengitt på www.arrvev.no, uten sidetall.
3 Se Jarle Bondevik: *Og Ordet vart nynorsk. Soga åt den nynorske bibelen* (Bergen: Norsk bokreidingslag, 2003).
4 J. Theeuwes: «Vi og Bibelen», St. Olav nr. 40/1930
5 «Bibelen i protestanternes hænder», St. Olaf 3/1905, usignert.
6 For flere detaljer om Offerdahls liv og kirkelige karriere, se Bernt I. Eidsvig: «Olav Offerdahl», Norsk biografisk leksikon, 13.02.2009, https://nbl.snl.no/Olav_Offerdahl.
7 O. Offerdahl: *Katolsk praksis i kirken og i hjemmet: veiledning for katolikerne i den ydre udøvelse af deres hellige religion* (Kristiania: St. Olaf, 1903) og O. Offerdahl: *Luthers uttalelser om den katolske kirkes lærdomme (utdragne av hans egne skrifter): fem samtaler mellem en luthersk og en katolsk teolog* (Kristiania: St. Olav, 1921)
8 St. Olaf nr. 36, 1902, s. 287.
9 *Vor herres Jesu Kristi Nye Testament. Oversat efter Vulgata.* (Kristiania: I komission hos Jacob Dybwad, St. Olafs trykkeri, 1902), «forord» XII.
10 O. Offerdahl: «Forord», *Vor herre Jesu Kristi Nye testament*, s. VIII.
11 *Det nye Testamente. Umsett fraa den greske Grunntekst paa norsk Folkemaal og utgjevet med Statskostnad av det norske Samlaget* (Kristiania, 1889).
12 O. Offerdahl: «Vor nye bibeloversettelse. En redegjørelse», i St. Olaf nr. 36/1902, s. 287.
13 Ibid.
14 O. Offerdahl, «Bibelen i protestanternes hænder», i St. Olaf nr. 3/1905, s. 19.
15 *Salmernes bog.* Oversat efter *Vulgata* og forsynet med forklarende anmerkninger af O. Offerdahl, prest. Approberet af hs. Høiærværdighed Dr. J. B. O. Fallize, biskop af Elusa, apostolisk vikarius for Norge. (Kristiania: Jakob Dybwad, St. Olafs trykkeri, 1906).
16 For en analyse av forholdet mellom katolisisme og nasjonalisme, se Tone Njølstad Slotsvik: «*Alt for Norge. Ikke ogsaa for katoliker?» Den katolske minoriteten i Norge 1905-1930* (masteravhandling i historie, UiB, 2009).
17 Det nye testamentes kanoniske bøker omsatt efter VULGATA og forsynet med forklaringer (Oslo, St. Olavs forlag, 1938), «Forord», s. III.
18 Ibid s. IV.
19 Ibid s. IV.
20 «Tiltaleordet 'de' med 'dere' i avhengig form er brukt istedenfor 'I' og 'eder'. Riktigere vilde det vært å bruke 'de' og 'dem'. Men avhengighetsformen 'dem' vilde ført til forveksling med tredje person 'dem' og derfor er 'de' og 'dere' blitt valgt. Hva sikkert alle ved lesningen vil finne best.» Ibid s. IV, note.
21 Karl Kjelstrup: *Norvegia Catholica, Moderkirkens gjenreising i Norge* (Oslo: Det apostoliske vikariat, 1942), s. 360.
22 Hanne Lilleborg: «Antonie Tiberg», i Norsk biografisk leksikon.
23 *Messeboken. Missale Romanum, latin og norsk* (Oslo: Oslo katolske bispedømme, 1961). Side 424: «Som en hjort stunder etter vassbekkene, så stunder min sjel etter deg, min Gud.» Side 862: «Som en hjort stunder etter vannbekkene, så stunder min sjel etter deg, Gud.»
24 Nida, Eugene: *Toward a Science of Translating* (Leiden 1964: Brill).
25 DET NYE TESTAMENTE oversatt fra gresk av ERIK GUNNES med innledninger og kommentarer (Oslo: St. Olavs forlag, 1968).
26 «Forord», ibid s. 437.
27 Ibid s. 438.
28 For en diskusjon av Nidas oversettelsesprinsipper og norske oversettelser, se for eksempel Morten Beckmann: «Bibel 2011 – nærmere grunnteksten?», i *Kirke og kultur* 2/2018, s. 120–144.
29 Se Sverre Bagge: «Erik Gunnes», i *Norsk biografisk leksikon*, https://nbl.snl.no/Erik_Gunnes
30 Alfred Hauge: «Godhavn», intervju med Erik Gunnes, Stavanger Aftenblad, julenummeret 1969, s. 2.
31 Ibid.
32 Brev fra Erik Gunnes til biskop John W. Gran, datert 17.10. 1964. Dette og det følgende brevmaterialet er hentet fra Oslo katolske bispedømmes arkiv.
33 Brev fra Erik Gunnes til biskop John W. Gran, datert 10.09.1965.
34 Erik Gunnes i brev til biskop John W. Gran datert 8.8.1965.
35 Erik Gunnes: *Det nye testamente*, «forord», s. 437 (Oslo: St. Olav forlag, 1968).
36 Brev fra Lars Roar Langslet til biskop John W. Gran, datert 9. 9.1966
37 Per Lønnings anmeldelse gjengitt i St. Olav nr. 1, 1969, s. 14.
38 Einar Mollands anmeldelse i St. Olav nr. 2, 1969, s, 20-22.
39 Se Torbjørn Olsen: «Kampen om ordene. Ny katolsk dåpsliturgi og bibeloversettelse.», i *SEGL* 2017, s. 303–316.
40 Hieronymus, forord til evangelieoversettelsen, sitert etter Pierre Maraval: *Petite vie de Saint Jérôme* (Paris: Desclée de Brouwer, 1995), s. 44.

Vi kan ikke skille Guds ord fra
den historiske realiteten det forkynnes i.
Da ville det ikke være Guds ord.
Det ville være historie, det ville være fromme ord,
en Bibel som bare er en bok i vårt bibliotek.
Det blir Guds ord fordi det levendegjør,
opplyser, kontrasterer, irettesetter og oppmuntrer
det som skjer *i dag*, i *dette* samfunnet.

Oscar Romero | 27. november 1977



Den skoltesamiske forsamlingen foran kapellet i 1902.
Foto: Ellisif Wessel/Sør-Varanger museum.

Caroline Serck-Hanssen

# Skoltesamene i Neiden

## Norges eldste ortodokse forsamling

Den russiske ortodokse kirke gjorde fra midten av 1500-tallet sin innflytelse sterkt gjeldende i dagens grenseområde mellom Norge, Russland og Finland. Erkebiskopen i Novgorod sørget for å sende misjonærer og kirkebyggere til Kolahalvøya for å kristne den østsamiske befolkningen. Virksomheten forbindes fremfor alt med den russiske munken Trifon av Petsjenga (ca. 1495–1583), som regnes som skoltesamenes apostel.

Trifon grunnla Treenighetsklosteret i Petsjenga i 1533 og bygget den første kirken i Boris Gleb i 1565. En seiglivet tradisjon vil ha det til at han også reiste det vesle St. Georgskapellet i Neiden samme år.[1]

Allerede i samtiden ble Trifon av mange betraktet som en hellig mann, og omkring sytti år etter sin død ble han formelt kanonisert.[2] Trifon var imidlertid ikke alene på misjonsmarken nordvest på Kolahalvøya. Med seg i evangeliseringsarbeidet fikk han støtte fra skriftlærde prester som sørget for å oversette enkelte bønner og liturgiske tekster til østsamisk, og som utførte dåp og andre sakramentale handlinger. Trifon selv ble aldri presteviet, men forble klosterets inspirator og åndelige far. Det mektige munkeklosteret på øygruppen Solovki i Kvitsjøen sto i tett kontakt med Petsjengaklosteret og bisto med menneskelige og materielle ressurser.

De russiske tsarene oppmuntret til klostergrunnleggelser i rikets nordlige randsoner. Munkenes nærvær bidro til å sikre sentralmaktens interesser i de ressursrike områdene der innbyggerne i all hovedsak var urfolk; fenomenet blir av historikerne gjerne omtalt som «klosterkolonisasjon». Noen formell grense mellom Russland og Norge ble ikke trukket før i 1826, men de ortodokse kirkebyggene ga et tydelig signal om hvor langt vest den russiske interessesfæren strakte seg. Det er ett av disse – eller snarere en senere erstatning – som fortsatt finnes bevart i Neiden.

Skoltesamene er en østsamisk folkegruppe som tradisjonelt har holdt til i området som strekker seg fra sørsiden av Varangerfjorden til et stykke vest for Kolafjorden. Deres territorium var inndelt i sju siidaer (samiske lokalsamfunn). Fra 1613 og frem til grensedragningen i 1826 utgjorde de tre vestligste skoltesamiske siidaene Neiden, Pasvik og Petsjenga et såkalt fellesdistrikt, der både dansk-norske og russiske myndigheter krevde inn skatt fra de samiske innbyggerne. Hver av siidaene omkranset lakserike vassdrag. Innbyggerne vekslet mellom

faste sesongboplasser innenfor siida-grensen for å utnytte naturressursene best mulig.

## Laks og misjon

*Njavdemskij pogost*, som Neiden-siidaen ble kalt på russisk, var den vestligste utposten i Petsjengaklosterets misjonsmark. Nedenfor Skoltefossen fanget siidaens innbyggere laks i store mengder, og dette er den naturgitte årsaken til at Neiden-samenes sommerboplass ble anlagt nettopp her. Hvor store kvanta laks det kunne dreie seg om, fremgår av en salgsoppgave fra sommeren 1779, da stedets samer i løpet av omkring én måned hadde fisket opp hele 7200 kg. I 1820 utgjorde fangsten 3200 kg, som ble solgt til Vadsø handel.[3]

Mye taler for at det ble oppført minst ett ortodokst bønnehus, eller *tsjasovnja*, i Neiden allerede i Trifons dager, nærmere bestemt på midten av 1500-tallet da klosterets virksomhet ekspanderte. Sannsynligvis ble det opprinnelige kapellet reist ikke bare som ledd i klosterets misjonsarbeid, men samtidig for å markere munkenes hevd på naturressursene i området. Stedsnavnene Munkelv og Munkefjorden vitner om Petsjengaklosterets sterke interesser i Neiden-siidaen. I tsar Ivan IVs gavebrev til klosteret fra 1556 ble Njavdema nevnt som det vestligste av fjordområdene i Varanger og på Kolahalvøya der munkene fikk råderett over herlighetene. De eldste bevarte russiske jordebøkene bekrefter dette.[4] Takket være privilegiene var klosteret, i motsetning til samene, fritatt for skatt. I et russisk dokument fra 1624 som gir en oversikt over innbyggertallet og skatteforholdene i de samiske bosetningene på Kolahalvøya og i fellesdistriktet, heter det: «Neidenelva tilhører Neidenlappene for 3 fjerdedels vedkommende, og en fjerdedel av elven tilhører Petsjengaklosterets munker, de fisker rød fisk, laks, der.»[5]

I forbindelse med sin misjonsreise til de samiske siidaene på Kolahalvøya og i fellesdistriktet vinteren 1681–82, avla Kola-presten Aleksej Simonov et besøk i Neiden. Av rapporten fremgår det at bønnehus ble reist på mange av stedene der han oppholdt seg. Men for Neidens vedkommende blir noe slikt byggearbeid ikke nevnt.[6] Det kan muligens bety at siidaens vinterboplass allerede var utstyrt med et kapell, men sikre kan vi ikke være.

## Flere kapeller i Neiden

Den tidligste omtalen av «En Rysk Kirche» i Neiden-siidaen finner vi i Niels Knags jordebok fra 1694. Etter alt å dømme henviser han til kapellet på vinterboplassen, som lå like innenfor dagens finske riksgrense.[7] Den første helt sikre omtalen av et kapell på sommerboplassen finner vi hos offiseren og juristen Peter Schnitler, som besøkte Øst-Finnmark i 1744 for å kartlegge grenseforholdene. I sine grenseeksaminasjonsprotokoller skriver han:

> Ved Neidens Elv have Russerne et Russisk Capell, eller Skole staaendes, hvorhen den Russiske Munk engang om Sommern ved St Hans Tid, og engang om Vinteren ved Jule-Tider kommer, at underviise Neidens Finner: Dog naar en Ægtevielse skee skal, maa den i Passvigs- eller Kloster-Kirken forrættes.[8]

Ellers fremgår det av Schnitlers protokoll at kapellet ble brukt til undervisning. Også den danske embetsmannen Erich Johan Jessen-Schardebøll, som beskrev området i 1763, opplyser at det ved «Neidens Elv er et russisk Capell eller Skole».[9] Undervisningen besto trolig i at presten ga en elementær innføring i troen og lærte forsamlingen å fremsi de viktigste bønnene utenat.

## St. Georgs kapell

Selv om et bønnehus muligens ble reist ved Skoltefossen i Trifons tid, er dagens kapell neppe det opprinnelige. Det er gjort forsøk på å tidfeste noen av stokkene ved hjelp av dendrokronologi. Undersøkelsen av årringene indikerer



Skoltebyen i Neiden omkring 1905. På odden bak det største huset skimtes St. Georgs kapell.
Foto: Ellisif Wessel | Kulturhistorisk museum Universitetet i Oslo.



To av skoltesamene fra Neiden foran kapellet i 1904.
Foto: Ellisif Wessel | Kulturhistorisk museum Universitetet i Oslo.

at trærne ble felt i første halvdel av 1800-tallet.[10] Det vesle laftehuset er et godt eksempel på bygningstypen som på russisk heter *tsjasovnja*. St. Georgs kapell regnes som Norges minste og Finnmarks eldste kirkebygning. Den innvendige lengden er 3,55 m, bredden 3,25 m. Høyden under mønsåsen er bare 2,05 m. Et ruvende trekors på taket tilfører bygget sakral verdighet og signaliserer at man står overfor et ortodokst gudshus. Takets vindskier er i nedkant dekorert med taggete utskjæringer som vitner om slektskap med nordrussisk og karelsk trearkitektur.

Bygningstypen som kapellet i Neiden representerer, var i utgangspunktet ikke beregnet på nattverdsgudstjenester. Utenom prestebesøkene ble kapellet benyttet til enkle bønnesamlinger ledet av en lekmann – en betrodd eldste (russisk: *starosta*) utpekt blant skoltesamene selv. Fra forrige århundreskifte er det imidlertid kjent at også nattverdsliturgier ble forrettet i Neiden.[11] Det ble utført barnedåp her, og naturligvis tjente bygningen også som gravkapell for den omkringliggende kirkegården.

Gravene på den delen som ligger innenfor gjerdet, antas fremdeles å være intakte, bortsett fra at trekorsene har råtnet opp i årenes løp.[12] I 1915 ble den eldste delen av kirkegården endevendt i raseforskningens navn: Professor Schreiner ved Anatomisk institutt i Kristiania ønsket seg skoltesamiske levninger, og 94 skjeletter ble fjernet. Etter påtrykk fra den ortodokse kirkeforeningen i Neiden ble levningene i 2011 levert tilbake og samlet i en stor fellesgrav nær sine opprinnelige hvilesteder.[13]

Professor Schreiner ved Anatomisk institutt i Kristiania ønsket seg skoltesamiske levninger, og 94 skjeletter ble fjernet. Etter påtrykk fra den ortodokse kirkeforeningen i Neiden ble levningene i 2011 levert tilbake og samlet i en stor fellesgrav

## Ikoner

Når øynene har vendt seg til det sparsomme lyset i interiøret, kan man beundre kapellets rike utsmykning. Fondveggen i nyklassisistisk stil er dekorert med forgylt listverk og marmorerte pilastre som rammer inn og fremhever ikonene på tavlen. Midtfeltet er prydet med Kristus, omgitt av Guds mor Maria og døperen Johannes – et utbredt motiv i ortodoks ikonkunst, som på gresk kalles *Déesis* («forbønn»). Midtfeltet er flankert av apostlene Filip og Tomas. Over disse fem store ikonene har pilegrimer og menighetens medlemmer i nyere tid gitt uttrykk for sin hengivenhet ved å etterlate seg en rekke mindre, masseproduserte helgenbilder. Gamle og nymalte ikoner henger om hverandre på de øvrige veggene. Som seg hør og bør, er kapellets skytshelgen St. Georg representert i en storslagen gjengivelse: Den omkring tre hundre år gamle ikonen er etter stilen å dømme malt i Nord-Russland.[14]

Tidligere fantes de hellige bildene ikke bare i skoltesamenes kapeller, men fulgte dem fra vugge til grav. I gamle reiseskildringer fra grenseområdet fremgår det at ikonene hadde sin faste plass i skoltesamenes beskjedne boliger, og at beboerne stadig korset seg og bukket foran helgenbildene.[15] Da arkeologen Povl Simonsen undersøkte en skoltesamisk gravplass i Pasvik på slutten av 1950-tallet, fant han flere små kors og ikoner av bronse som de døde hadde fått med seg i kistene. Han tidfestet disse gravene til perioden cirka 1600–1925.[16]

## Forsamlingen

Den samiske befolkningen i *Njavdemskij pogost* sognet til kirken i Boris Gleb, opplyser misjonspresten Aleksej Simonov. På den tiden da han foretok sin reise til de østsamiske siidaene, vinteren 1681–82, fantes det ingen fastboende munkeprest i Pasvik. Kirkestedet ble betjent av en prelat som kom reisende fra Kola by år om annet.

Innbyggerne i Neiden var døpt og bar kristne navn, men det var også det hele. Utover dåpen hadde de ingen kjennskap til de kristne sakramentene, ettersom de bodde i grensetraktene så langt unna Kola by og var opptatt med å handle med svenskene og danskene [det vil si nordmennene], skriver Simonov i sin rapport.[17]

Av Jens Rathkes reisebeskrivelse fra april 1802 fremgår det at beboerne i Neiden-siidaen holdt nøye fast på de gamle religiøse skikkene. Av hensyn til forestillingene om rituell renhet vegret de seg for å la fremmede med en annen kirketilhørighet drikke av deres vann eller låne kopper og kar, noe som skilte dem klart fra medlemmene av «den russiske Menighed, [dvs. den russiske statskirken] der, som bekjent, er en af de mest tolerante». Skoltesamene vasket seg til stadighet, og særskilt før morgenandakten. Denne religiøst betingete renligheten, som skilte dem fra de norske sjøsamene, imponerte Rathke. «Fellesfinnene» rørte ikke tobakk og tillot heller ikke besøkende å røyke i sine hjem av frykt for å fornærme «Russe-Kristus», som de kalte ikonen av hellige Nikolai. De overholdt dessuten strengt langfasten før påske, da de kun livnærte seg av vindtørket sik og laks, men bød sjenerøst på reinkjøtt og fugl til sin protestantiske gjest. Rathke stiller seg likevel kritisk til Neiden-samenes versjon av kristendommen, som i hans øyne hadde et overflatisk preg:

> Af den græske Religion kjende de kun lidet og blot Ceremoniellet, nemlig at betegne sig med korset og bukke for Helgenbilledet, før de hilse de Tilstedeværende.[18]

Ut fra Rathkes beskrivelse å dømme kan det synes som om forsamlingen i Neiden var sterkt påvirket av de såkalte gammeltroende. Dette var en fraksjon som hadde brutt med den offisielle russiske kirken i 1660-årene, i protest mot patriark Nikons liturgiske reformer. Mange av de nordrussiske kjøpmennene (pomorene) som samene handlet med, tilhørte denne retningen.

## Et hellig sted

Det fortelles at Neiden var et viktig pilegrimsmål for de rettroende samene også utenom prestebesøkene. Selv fra Pasvik- og Petsjenga-siidaen søkte syke folk seg til stedet i håp om legedom. De foretok et rituelt bad i dåpskulpen ovenfor den store fossen, et stille parti som også kalles Trifonkulpen fordi den hellige munken ifølge sagnet hadde velsignet vannet og døpt de omvendte skoltene her. (I virkeligheten utførte Trifon neppe dåpshandlingene selv, ettersom han ikke var presteviet.) Elvevannet i Trifonkulpen ble regnet for å ha en særskilt helbredende og rensende kraft for både sjel og legeme. Etter å ha tvettet seg ren for synd, gikk skoltesamene til kapellet hvor de korset seg, bukket foran ikonene og tente sine vokslys.[19] Selve bygningen ble i likhet med elvevannet tillagt legende egenskaper. Dersom man hadde tannpine, het det seg at plagene kunne kureres med en flis fra tømmerveggene.[20]

Selve bygningen ble i likhet med elvevannet tillagt legende egenskaper. Dersom man hadde tannpine, het det seg at plagene kunne kureres med en flis fra tømmerveggene.

Som tidligere nevnt, hadde den skoltesamiske befolkningen i Neiden-siidaen fra gammelt av vært tilknyttet Petsjengaklosterets filial på Pasvik-skoltenes vår- og sommerboplass i Boris Gleb. Da dette kirkestedet ble skilt ut fra Petsjenga menighet som et eget sogn i 1874, ble de ortodokse samene på den norske siden av grensen formelt innskrevet i den nye russiske menigheten. Frem til utbruddet av første verdenskrig pleide presten og klokkeren å komme til Neiden ved sankthanstider. Fader Konstantin Sjtsjekoldin (sogneprest i Boris Gleb fra 1874 til sin død i 1916) feiret gudstjenester, døpte barn og forrettet begravelser. De hellige handlingene foregikk



St. Georgs kapell med den gamle skoltesamiske gravplassen.
Foto: Caroline Serck-Hanssen.



Skoltebyen i Boris Gleb. I bakgrunnen til venstre prestegården, til høyre de to kirkene fra henholdsvis 1565 og 1874. Foto fra ca. år 1900 av Ellisif Wessel, Nasjonalbiblioteket.

utendørs den gang som nå, og tiltrakk seg enkelte skuelystne naboer og andre protestanter fra bygda.[21] Voksendåp foregikk på ortodokst vis gjennom full neddykking i Neidenelven, mens barna ble døpt på tilsvarende måte i en 80-liters kobberkjele inne i kapellet.

## Økende press

Schnitler oppgir i 1744 at befolkningen i Neiden tidligere hadde bestått av omkring 30 familier, men at de nå var redusert til kun åtte.[22] Trolig var de blitt rammet av en eller flere epidemier. I henhold til en russisk manntallsføring i 1782 var det kun åtte mannlige og fem kvinnelige beboere tilbake i Neiden.[23] På begynnelsen av 1800-tallet oppgis antallet familier til tre. Siidaens skoltesamiske befolkning holdt seg senere stabilt på fire–fem hushold helt til midten av 1920-årene.[24]

Neiden-samene, på lik linje med naboene i Pasvik og Petsjenga-distriktet, levde av jakt og fiske. Livsrytmen var nøye tilpasset ressurstilgangen i de ulike årstidene. Samtidig holdt de små flokker av reinsdyr og sauer og drev håndverksproduksjon med tanke på salg. I andre halvdel av 1700-tallet, etter at Petsjengaklosteret var nedlagt, hadde skoltesamene enerett på laksefisket i Neidenelven. De tjente godt på handelen med nordmenn og russere. Selv om «russefinnene» var dobbelt skattlagt, hadde de normalt sett penger til overs og unngikk dermed å stifte gjeld. Rathke opplevde samene i Neiden som «lykkelige og veltilfreds».[25] Deres gunstige situasjon vedvarte så lenge de var bygdas eneste beboere og greide å hevde sine gamle rettigheter. Men i 1830-årene begynte finske bondefamilier å slå seg ned i Neiden. Tjue år senere utgjorde kvenene, som de senere ble kalt, majoriteten i bygda. Snart oppsto det konflikter om fordelingen av ressursene. I 1848 falt en underrettsdom som fratok skoltesamene deres hevdvunne, eksklusive rett til laksefisket i elven.[26]

Fra 1884 ble Neiden-samene nektet å benytte sine gamle høst- og vinterboplasser av den finske skogvokteren. En vesentlig del av grunnlaget for den gamle levemåten ble dermed brått tatt fra dem, og vinterbyen ble overlatt til forfall. I 1929 ble de attpåtil fortrengt fra reindriften. Skoltesamene opplevde at de så å si ble drevet fra skanse til skanse. Resultatet var at folket ble utarmet. Ut fra datidens sosialdarwinistiske og rasistiske tankesett var det mange som betraktet skoltesamene som degenererte, og spådde den vesle minoritetens snarlige undergang. Eksempelvis skriver Amund Helland i sitt verk om Finnmarks befolkning fra 1906: «'Skolterne' er en lavtstaaende race, uden livskraft og uden fremtid.»[27] De få gjenværende skoltesamene på norsk side slo seg etterhvert permanent ned på sommerboplassen i Neiden og fikk merke at de sto nederst på den sosiale rangstigen i bygda.[28]

Ut fra datidens sosialdarwinistiske og rasistiske tankesett var det mange som betraktet skoltesamene som degenererte, og spådde den vesle minoritetens snarlige undergang.

Til sammenlikning var befolkningene i Pasvik- og Petsjenga-siidaen, som tilhørte tsar-Russland, både større og mer livskraftige. I 1907 talte skoltesamene i Pasvik 125 personer, fordelt på 28 hushold.[29] Skoltesamene her opplevde dessuten betydelig støtte fra sine lokale ortodokse menigheter. Kirken sørget blant annet for at barna fikk elementær utdanning og trosopplæring. Både i Petsjengaklosteret og Boris Gleb fantes det skoler for de skoltesamiske barna. Sogneprest Konstantin Sjtsjekoldin og hans hustru Maria oversatte flere sentrale bønner og Matteusevangeliet til skoltesamisk og fikk endog utgitt en ordbok og grammatikk, samt en ABC-bok beregnet på samiske elever.[30]



Velsignelsen av Neidenelven foregår ved at et kors blir dyppet tre ganger ned i vannet. I 2015 ble seremonien utført av metropolitt Elia av Oulu og Lappland. Foto: Caroline Serck-Hanssen.

## Åndelig frafall og fysisk forfall

I mellomkrigstiden fikk Neiden et par ganger besøk av den finske ortodokse menighetspresten i Petsamo. Da pastor Saarenne var innom bygda sommeren 1925, utgjorde den skoltesamiske forsamlingen kun nitten personer – seks menn og tretten kvinner.[31] Så ble det helt slutt på gudstjenestene utenfor St. Georgs kapell. Læstadianismen gjorde seg sterkt gjeldende i Neiden, som nå var dominert av kvener og nordmenn. Den protestantiske Neiden kirke ble reist i 1902. Bygningens nasjonalromantiske stavkirkepreg ga et tydelig signal overfor skoltesamene, kvenene og de russiske naboene om at Neiden uomtvistelig tilhørte Norge. Majoritetsbefolkningens kultur og historie skulle være normgivende også her i kongerikets østligste utpost.

Da det ikke lenger kom ortodokse prester på besøk til Neiden, mistet de kirkelige tradisjonene gradvis sitt grep om den vesle skoltesamiske befolkningen. De eldre generasjonene holdt riktignok fast ved den gamle troen, men de unge hadde lett for å falle fra, spesielt dersom den ene av foreldrene var protestantisk kven. For eksempel opplevde biskop Bøckman under sin visitas til Neiden i 1898 at en ung skolt kom bort til ham og ba om å bli opptatt i den lutherske statskirken. Æren for omvendelsen måtte ifølge biskopen tilskrives stedets læstadianske predikanter. De hadde «vunnet inngang for Guds vei i dette sinn» og vekket guttens lengsel etter en mer inderlig form for kristentro «enn den det gresk-katolske formvesen kunne tilby ham». Flere andre fulgte etter. I forbindelse med biskop Dietrichsons visitas i 1911 ble det opplyst at det bare i løpet av de siste tre årene hadde vært fem tilfeller der ortodokse kristne var blitt innlemmet i statskirken.[32] Den oppvoksende slekt ble selvsagt også påvirket av den evangelisk-lutherske kristendomsundervisningen i skolen.

Som et synlig tegn på utviklingen, begynte St. Georgs kapell å forfalle på grunn av manglende gudstjenestebruk. I en periode ble det endog anvendt som stabbur og høyløe. I begynnelsen av 1930-årene var bygningen et sørgelig skue: Korset lå veltet på taket, døren var glissen og takbordene morkne. Da fylkestinget kom på befaring til Neiden i 1934 og oppdaget hvor ille det var fatt med det unike kulturminnet, ble det spontant samlet inn penger til reparasjonsarbeid. Fra da av har kommunen og museet i Sør-Varanger tatt seg av vedlikeholdet.[33]

I 1960 fantes det angivelig kun én skoltesame i Neiden som åpent bekjente seg til den ortodokse tro: gamle Sara Sava Romanoff (1884–1967). Hun bodde like ved Georgskapellet og eide tomten det sto på. Som *starosta* i Skoltebyen hadde hun nøkkelen i sin forvaring. Sara viste stor ærbødighet for det vesle gudshuset og ikonene der. Hun vasket og stelte og fortalte entusiastisk til de besøkende om tradisjonene knyttet til stedet.[34]

I 1960 fantes det angivelig kun én skoltesame i Neiden som åpent bekjente seg til den ortodokse tro.

## En tradisjon blir skapt

St. Georgkapellets antatte 400-årsjubileum sto for døren i 1965. Lederen i Sør-Varanger kommunes kultur- og historienemd, telegrafbestyrer Sigvald Normann Hanssen, tok initiativ til en storslått markering. Han hadde fått kontakt med prosten Yrjö Räme fra Den finske ortodokse kirke, som hadde ansvaret for de skoltesamiske forsamlingene i Lappland. Før andre verdenskrig hadde han vært sogneprest i Petsamo. På samme tid søkte en gruppe skoltesamer i Neiden å gjenopprette kontakten med Den ortodokse kirke. De ønsket at ordningen fra tiden før 1914 med jevnlige prestebesøk i Neiden skulle komme i gang på ny. Gruppen, som titulerte seg «Skoltesamene i Neiden», innledet en korrespondanse med patriarken av Konstantinopel, overhodet for den verdensomspennende gresk-ortodokse kirken. Dette var mer nærliggende enn man kanskje skulle tro, ettersom den autonome



August 2016: Den norske ortodokse presten f. Johannes (Johansen) tar imot et eritreisk dåpsfølge foran skoltesamenes gamle helligdom i Neiden. Foto: Caroline Serck-Hanssen.

finske ortodokse kirke var underordnet ham. I brevet til patriark Athenagoras ble det påpekt at sju personer i bygda var forblitt rettroende, til tross for at de bare hadde hatt prestebesøk to ganger i løpet av de siste femti årene. Neiden-samene uttrykte dessuten sin frykt for at de lokale myndighetene ville omgjøre St. Georgs kapell til et museum. Svarbrevet med de beste ønsker og velsignelse fra patriarken kom raskt.[35] Det var mest praktisk at de fåtallige skoltesamene i Neiden fikk sin kirkelige betjening fra Nord-Finland. Den nærmeste ortodokse forsamlingen befant seg i Sevettijärvi, kun drøye fire mil unna. På grunn av jernteppet og datidens restriktive religionspolitikk i Sovjetunionen var det på denne tiden uaktuelt å gjenoppta skoltesamenes historiske tilknytning til Den russiske ortodokse kirke.

Søndag 5. september 1965 ble det for første gang på 50 år holdt en ortodoks gudstjeneste i Neiden. Yrjö Räme feiret nattverdsliturgi utenfor kapellet i nærvær av omkring 500 mennesker, inkludert en gruppe skoltesamer fra Sevettijärvi. Den høytidelige markeringen i Neiden dette året innledet tradisjonen med en årlig gudstjeneste siste helg i august. De første årene sto Sør-Varanger kommunes kultur- og historienemd for den praktiske tilretteleggelsen av arrangementet, mens fader Yrjö Räme forrettet. Deretter overtok andre geistlige. På 1970-tallet ble liturgien vanligvis ledet av metropolitten av Helsingfors, ettersom han også var biskop av finsk Lappland. Etter at det ble opprettet et eget ortodokst stift for Nord-Finland i 1980, overtok metropolitten av Oulu hans rolle. De regelmessige bispebesøkene har bidratt til å understreke betydningen av det vesle ortodokse kapellet i Neiden. Arven fra Trifon og stedets gamle tradisjoner har blitt løftet frem og fått betydning for nye generasjoner skoltesamer.

Først i 1992 fikk skoltesamene i Neiden sin egen ortodokse forsamling.[36] Ettersom medlemmene var så få, bare en ti–tolv personer, ble St. Georg kirkeforening opprettet som en filial av Hellige Nikolai menighet i Oslo.[37] Den norske arkimandritten Johannes Johansen har vært forstander frem til nå. Foreningen fikk ansvaret for å organisere den årlige gudstjenesten i kapellet.

Velsignelsen av Neidenelven er for mange selve høydepunktet under gudstjenesten. Skikken med kirkelig prosesjon til Kvitberget og vannvelsignelse er innført i moderne tid.[38] Vievannet, som samles på flasker, regnes som særlig helsebringende. Det blir drukket nærmest som medisin og er blitt brukt til vigslingen av nye ortodokse kirker i Finland.[39]

## Flerkulturelt samlingssted og unikt kulturminne

Den årlige høytiden i Neiden pleier å tiltrekke seg mye folk, både ortodokse troende og skuelystne. Hvert år arrangerer Den finske ortodokse kirke en pilegrimsreise med buss til «Trifon-steder» i de skoltesamiske bygdene Nellim, Sevettijärvi og Neiden. St. Georgs kapell i Neiden fremstår i stadig videre forstand som en flerkulturell møteplass. Ikke bare samer, nordmenn, finner og russere, men også ortodokse kristne fra Afrika identifiserer seg i våre dager med dette unike kulturminnet. Sommeren 2016 ble således datteren til en eritreisk flyktningfamilie som er bosatt i Tana, døpt i kapellet. Innen kultursektoren har skoltesamene i Neiden fått mye oppmerksomhet de siste par tiårene. Som samiske kulturminner eldre enn hundre år, er St. Georgs kapell og kirkegården automatisk fredet i henhold til kulturminneloven fra 1978. I september 2000 ble også Skoltebyen og deler av elveløpet med Trifonkulpen og fossen fredet som et helhetlig kulturmiljø. Allerede på 1960-tallet syslet Sør-Varanger

Ikke bare samer, nordmenn, finner og russere, men også ortodokse kristne fra Afrika identifiserer seg i våre dager med dette unike kulturminnet.

kommune med planer om et friluftsmuseum viet den skoltesamiske kulturen og historien i Neiden, men prosessen skulle gå svært langsomt. Først i 1999 kunne Østsamisk museum (nå: Ä'vv Skoltesamisk museum i Neiden) innlede sin virksomhet i midlertidige lokaler nær Skoltebyen. Utstillingene i det nye museumsbygget, som ligger på et høydedrag på den andre siden av Neidenelven, åpnet i juni 2017.

For mer enn 45 år siden formulerte daværende metropolitt Johannes av Helsingfors og Lappland sine tanker om St. Georg-kapellets betydning:

> Dess grånade vägger och heliga föremål talar sitt eget tysta språk om bön, förbön, ödmjuk kärlek, lovsang, andelig kamp och mycket annat, som i århundraden har varit en levande verklighet för dem, som har samlats till gudstjänst i den helige Georgs kapell. Denna tradition lever vidare och den helige Trifons arv är ett levande arv ännu i dag. Detta arv lever hos skoltesamerna. Det lever när klockringningen kallar oss till helig tjänst och lovsången ljuder och rökelsen doftar kring den helige Georgs bönehus någon augustisöndag, då vi samlas från nära och fjärran här i det sensommerfagra Neiden.[40]

Slik var situasjonen ennå i 2016. Fremtiden vil vise om det ortodokse kirkelivet i Neiden overlever.

**Caroline Serck-Hanssen** har doktorgrad i kunsthistorie og bakgrunn som museumskonservator. Hun har arbeidet mye med norsk-russiske relasjoner og er i dag forfatter, skribent og kulturformidler.

## Noter

1 Artikkelen bygger på Caroline Serck-Hanssens bok *Helgen i grenseland. Arven fra Trifon av Petsjenga* (Stamsund: Orkana forlag, 2017). Her finnes et utfyllende noteapparat og en omfattende litteraturliste.

2 Trifons dødsdato 15. desember (28. desember etter vår tids gregorianske tidsregning) står oppført som hans minnedag i den russiske kirkekalenderen. Trifons tradisjonelle helgenvita er oversatt til norsk av professor Erik Egeberg og finnes gjengitt i Johansen, Johannes (red.): *Hellige Trifon av Petsjenga. En russisk ortodoks helgen i Norge* (Hurdal: Hl. Trifon Skita, 2004).

3 A.B. [Andreas Bredal] Wessel: *Optegnelser fra Sør-Varanger* (Kirkenes, 1977), s. 88.

4 Nikolaj Kharusin: *Russkie lopari. (Otsjerki prosjlago i sovremennago byta)*, Izvestija Imperatorskago obsjtsjestva ljubitelej estestovanija, antropologii i etnografii (Moskva, 1890), s. 441, 457– 458. Deler av opplysningene om Neiden er oversatt av Aleksej Perminow i 1965. Se Steinar Wikan: *Grensebygda Neiden. Møte mellom folkegrupper og kampen om ressursene* (Kirkenes: Nordkalott-Forlaget og Sør-Varanger museums forlag, 1995), s. 21.

5 Olaf Broch og Chr. Stang (red.): *Russiske aktstykker fra det 17de århundre til Finnmarks og Kolahalvøens historie* (Oslo, 1961), s. 28.

6 Vasilij Kalugin: *Den hellige Trifon av Petsjenga, samenes opplyser i Russland og Norge* [bok på russisk, men med norsk sammendrag og tospråklig tittel] (Moskva: Drevlekhranilisjtsje, 2009), s. 573–574.

7 Wikan 1995, s. 34–35.

8 Peter Schnitler: *Major Peter Schnitlers grenseeksaminasjonsprotokoller* 1742–1745, bind 3 (Oslo: Norsk historisk kjeldeskrift-institutt, 1985), s. 72.

9 Einar Niemi: «Østsamene – ressursutnyttelse og rettigheter», i *Bruk av vann og land i Finnmark i historisk perspektiv* (NOU 1994: 21, del V), s. 408.

10 Terje Norsted: *Ikonene i St. Georgs kapell, Neiden, Sør-Varanger kommune* (NIKU Rapport 11) (Oslo: Norsk institutt for kulturminneforskning, 2007), s. 10.

11 Wikan 1995, s. 266.

12 Asgeir Svestad: *Avgrensing av Neiden ortodokse gravplass*, upublisert arkeologisk rapport 2007, Sametinget, Varangerbotn, uten sidetall.

13 Se Asgeir Svestad: «What Happened in Neiden? On the Question of Reburial Ethics», i *Norwegian Archeological Review*, 2013, Vol. 46, No 2, s. 194–222.
14 Norsted 2007, s. 37–38.
15 B.M. [Baltazar Mathias] Keilhau: *Reise i* Öst- *og Vest-Finmarken samt til Beeren-Eiland og Spitsbergen i Aarene 1827 og 1828* (Christiania, 1831), s. 54.
16 Povl Simonsen: *Gravholmen, Vaggatem*. Rapport fra graving 1959. Se http://www.abcnyheter.no/files/13_10931_11_vedlegg.pdf
17 Kalugin 2009, s. 572–574.
18 Jens Rathke: *Professor Rathkes Reise i Finmarken og det nordlige Rusland i Aarene 1801 og 1802* (Vadsø: Vadsø Trykkeri, 1899), s. 42–43.
19 Ørnulv Vorren: «Neidensamenes kapell», i *Ottar* 22, 1959 nr. 3, s. 22.
20 Wikan 1995, s. 266.
21 Wikan 1995, s. 266.
22 Schnitler 1985, s. 72.
23 Ivan Usjakov: «Kirkestedet Neiden», i *Varanger årbok* 1990, s. 59.
24 Ørnulv Vorren: «Den samiske bosetning i Sør-Varanger», i Aage Lunde: *Sør-Varangers historie* (Sør-Varanger kommune, 1979), s. 59–60.
25 Niemi 1994, s. 413; Rathke 1899, s. 43.
26 Niemi 1994, s. 416–419.
27 Amund Helland: *Norges land og folk topografisk-statistisk beskrevet,* bind XX: *Topografisk-statistisk beskrivelse over Finmarkens Amt*, anden del (Kristiania: Aschehoug forlag, 1906), s. 6.
28 Niemi 1994, s. 426–431; Wikan 1995, s. 190–191.
29 Astri Andresen: *Sii'daen som forsvant. Østsamene i Pasvik etter den norsk-russiske grensetrekningen i 1826* (Kirkenes: Sør-Varanger Museum, 1989), s. 60.
30 Veronika Matsak (red.): *Petsjenga. Opyt krajevedtsjeskoj entsiklopedii* (Murmansk: Dobrokhot, 2005), s. 501.
31 Väinö Tanner: *Skolt-lapparna (Antropogeografiska studier inom Petsamo-området)* (Helsingfors, 1929), s. 221.
32 Aage Lunde: *Sør-Varangers historie* (Kirkenes: Sør-Varanger kommune, 1979), s. 804.
33 Wikan 1995, s. 267.
34 Hans Kristian Eriksen: *På mjuke skinnsko gjennom historia* (Stonglandseidet: Nordkalott-Forlaget, 1989), s. 12–13; Wikan 1995, s. 198–200.
35 Wikan 1995, s. 266–267; Waling T. Gorter: «St. Georgs kapell og den russisk-ortodokse kirkens historie i Neidenområdet», i *Nordisk Øst-forum* nr. 2, 1988, s. 55–56.
36 *Finnmarken* 24. august 2002.
37 Opplysninger fra f. Johannes Johansen, 8. januar 2017.
38 Wikan 1995, s. 267.
39 *Finnmarken* 8. september 1965; Gorter 1988, s. 55–56.
40 Sigvald Normann Hanssen: *St. Georg's Greskorthodoxe Kapell*, 2. opplag (Kirkenes: Sør-Varanger Kulturstyre, 1978), s. 6.



Foto: © Ktarrier | Dreamstime.com

Torbjørn Olsen

# 50 år siden 1968

## St. Olav tidsskrifts «sekstiåtter»-årgang

1968 er ikke bare betegnelsen på årstallet som ble skrevet for 50 år siden. Det har også dannet begrepet «sekstiåttere». De virkelig store begivenheter var studentopptøyene i Frankrike på våren, som der førte til nærmest revolusjonære tilstander og bredte seg ut over verden – også til Oslo. Vi som er noe over 60, husker dette, og det fylte oss med nysgjerrighet, frustrasjon, håp eller sinne – alt etter hvor vi stod. Tidlig på høsten fikk vi Sovjetunionens invasjon i Tsjekkoslovakia, det utenkelige hadde skjedd. Siden er det bare ett årstall som kan konkurrere med 1968, nemlig 1989 (murens fall osv.). Men hvordan så det så ut i vår lille katolske andedam i Norge i det år?

Mange katolikker var vi ikke: ca. 9000, derav ca. 500 i Midt-Norges og ca. 500 i Nord-Norges apostoliske vikariat. Derimot var prestedekningen god, med ca. 70 prester ut over landet, og i tillegg kom ca. 400 ordenssøstre. Kirken var også blitt nokså «norsk». Men var det noe som engasjerte, og var det sammenfallende med det som ellers engasjerte? En titt på tidsskriftet St. Olav for 1968 gir et nokså tydelig svar på begge spørsmål. Hvor representativt er så St. Olav, ja, det er en annen sak; men jeg vil tro bladet med sin breddedekning gir et godt inntrykk av hva som rørte seg. Redaktør var Åge Rønning (1925–91), katolikk, forfatter (flere bøker) og journalist (VG, NTB og Morgenbladet). Hvor konform St. Olav var med Kirkens offisielle ståsted, er et annet spørsmål som vil bli besvart ulikt, igjen ut fra svarerens eget ståsted. I 1968 var tidsskriftet i sin 80. årgang. Det utkom med 24 nummer i året (1968: 396 sider), og det gjør det mulig å følge saker i deres dynamiske utvikling året gjennom.

### Meningsfrihet?

I årets første nummer fører St. Olavs redaktør leserne inn i en kirke full av konflikter.

> Dagens post til St. Olav har, som mange lesere vet, i det forløpne år regelmessig inneholdt beskyldninger mot redaksjonen fra begge disse leire. På den ene side er vi uansvarlige, uvitende bråkmakere, på den annen side er vi altfor underdanige og somlete. Alt efter hvilken side kritikken kommer fra.

Redaktøren ønsker større åpenhet for «spørsmål», roser de gode «prester og ordenssøstre og legfolk, og ønsker åpnere og friere samarbeid».[1] Mye må ha vært i røre, og det tar ikke lang tid å bli oppmerksom på engasjement og konflikter.

## Vietnamkrigen og fred

Frontlinjene (om man kan bruke det uttrykk) i «Vietnamkrigen», som vi kalte krigen, dannet på 1960- og 1970-tallet de store symbolske skillelinjer i de globale stridsspørsmål.

Typisk er det at årets første nummer (13. januar) åpner med en spissartikkel om «Pave Paul og freden». Her refereres pave Paul VIs anstrengelser for å få til fred, spesielt i Vietnam, hans analyse av årsakene til ufred og hans møte med den amerikanske president Lyndon B. Johnsen, som avla paven en visitt på vei hjem fra et besøk hos de amerikanske tropper i Vietnam. Besøket bar preg av avstand og uenighet, og presidenten avviste pavens ønske om bombestans. Det er liten tvil om at redaktørens sympati ensidig ligger hos paven. Det fortelles videre hvordan katolske Caritas-organisasjoner ikke bare yter hjelp i Sør-Vietnam, men også søker kontakt med Hanoi og FNL, noe som dog fører til strid.[2]

Deretter kommer den (ifølge illustrasjonsfotoet relativt unge) biskop John Willem Gran (1920–2008, biskop fra 1962/63) med sin nyttårshilsen, der han griper tilbake til pave Johannes XXIIIs fredsencyklika *Pacem in terris* (1963).[3]

Vietnamkrigen dukker opp på nytt og på nytt. I februar spør redaktøren retorisk om ondt skal fordrives med ondt?[4] I mars fortelles det at en katolsk prest i USA har skapt strid ved å oppfordre elever til å nekte å gjøre militærtjeneste i Vietnam. I Köln ber kardinal Frings de troende innskrenke karnevalsfeiringen og i stedet yte hjelp til de krigsrammede i Vietnam.[5]

Senere dukker det opp et par leserinnlegg som forsvarer kampen mot kommunistene, for så igjen å utløse et innlegg der Saigon-regjeringens legitimitet problematiseres i forhold til krigføringen.[6]

Så kan man fortelle at paven den 5. mai har uttrykt sin tilfredshet med at det nå er blitt enighet mellom USA og Nord-Vietnam om sted for forhandlinger. Selv hadde han tilbudt dem Vatikanpalasset eller Lateranpalasset som forhandlingssted.[7]

I juni skriver sr. Ingrid OP, Röglebäck, bredt om hvorfor hun valgte å delta i en stor demonstrasjon i Malmö for fred i Vietnam.[8]

I årets første nummer fører St. Olavs redaktør leserne inn i en kirke full av konflikter.

## Biafrakrigen

I 1968 var det – så langt jeg erindrer – en annen (i dag helt glemt) krig som engasjerte mer i Norge, nemlig «Biafrakrigen» (1967–70), da «Republikken Biafra» sørøst i Nigeria prøvde å rive seg løs fra Nigeria. Fjernsynet bragte krigen nær innpå oss. Store og risikable hjelpesendinger blir gjennomført luftveien.

St. Olav utvider perspektivet og forteller om opphetede reaksjoner på høyt katolsk hold i Tyskland mot Nigerias krigføring, og om Caritas Internationalis som har fått frem 50 charterflyvninger med 600 tonn levnetsmidler.[9]

## Kirke og politikk

Alt i januar har bladet berettet om katolikker i konflikt med myndighetene i Brasil, som beskylder dem for undergravningsvirksomhet.[10]

Frater Candidus (pater Halvard Rieber-Mohn OP, 1922–82) har sine faste betraktninger, ofte under vignetten «Blikk på tiden», og en gang kommer han inn på kirkestatsråd Kjell Bondevik (1901–83), som ifølge Arbeiderbladet skulle være «sterkt livssynsbelastet». Vårt Land harselerer med dette standpunkt, og frater Candidus mener at avisen «ikke helt savner argumenter».[11]

I april fortelles det om tendenser på kirkelig hold til brudd med det verdslige regime i Spania.[12] I juli beretter bladet at 22 bispestoler står vakant. Ifølge konkordatet var bispeutnevnelser et samspill mellom stat (Franco) og

Kirke (Vatikanet). Dette har Kirken ønsket å få endret, men staten har strittet imot, og nå venter man på en ny holdning fra statens side.[13]

## Verdens fattige

Erkebiskopen av Westminster, kardinal John Carmel Heenan, sitt engasjement for verdens fattige får bred omtale. Et stort intervju med ham gjengis over flere numre.[14]

## Åpning til venstre?

I mai gjengir bladet et foredrag som redaktøren har holdt i Katolsk Studentlag om katolikker og politisk preferanse. Han holdt frem at forgjengeren i redaktørstolen, antagelig mgr. Irgens, hadde gjort et feilgrep da han 1936 gjorde det klart at ...

> ... en katolikk som tar under overveielse å gi Arbeiderpartiet sin stemme, må dog betenke at dette parti i sitt dypeste vesen er marxistisk og arbeider for å innføre kommunisme i vårt land, dvs. en økonomisk og social samfunnsordning som er i strid med Kirkens lære.

Redaktøren trekker frem at studentlaget stiller spørsmålet: Er virkelig alle norske katolikker konservative? Han åpner i stedet for ståsted mer i sentrum og mer til venstre.[15]

Pastor H. Killand Bergwitz kommer fort med sine kritiske bemerkninger, spesielt til omtalen av Irgens.[16]

## Praha-våren

I januar kan St. Olav også fortelle om en «økende tendens blant kommunistiske funksjonærer i Tsjekkoslovakia til å ta del i religiøse seremonier». Dette skal ha utløst prinsipielle diskusjoner internt i landes kommunistparti.[17]

I mai forteller bladet at katolikker i landet har bedt førstepartisekretær Dubcek om utvidet religionsfrihet, prester ut av fengsel og så videre. Samtidig blir det tatt initiativ i forhold til paven.[18]

I juli beretter man at Prahas erkebiskop, som befinner seg i Roma, for første gang har fått offentliggjort en signert artikkel i en tsjekkisk avis.[19] Det kan neppe være noe tvil om at St. Olav gleder seg over «sosialismen med et menneskelig ansikt» som er i ferd med å vokse frem.

21. august kom så den Sovjet-ledede invasjon, og Alexander Dubček ble avsatt. En god del ble drept og såret, og folk så drømmen om mer frihet og demokratiske reformer bli valset ned av stridsvogner. Gunnel Vallquists skriving for bladet under krisedagene er preget av rystelse over hva kommunistene får seg til, og dyp respekt for det tsjekkiske folk, samtidig som hun ikke kan unnlate å komme med noen spark til Kirkens gamle autoritære styre.[20]

## Studentopprørene

Alt dette tatt i betraktning, er det påfallende hvor fraværende studentopprørene våren 1968 er i St. Olavs spalter. I juli kan man rett nok opplyse at de katolske biskoper i Frankrike har understreket at reformer er nødvendige i det franske samfunn. De siste ukers krise kan etter biskopenes oppfatning lede til et mer rettferdig samfunn.[21]

Skyldes dette fravær at den teoretiske venstreåpning med brodd mot fjerntliggende styresmakter var *salongfähig*, mens det mer nære, «rabiate» og retningsuklare studentopprør ble så truende at man valgte å tie?

## Hjertetransplantasjon

En helt annen sak som vies bred oppmerksomhet, er den sørafrikanske lege Christiaan Barnard (1922–2001), som utførte verdens første hjertetransplantasjoner på

mennesker i 1967/68. Tidsskriftet brukte to sider på å presentere dette som et stort medisinsk fremskritt, men først og fremst på å trekke frem en rekke moralske dilemmaer knyttet til transplantasjon. Verst er et scenario der gjeninnføring av dødsstraff vil kunne gi tilgang på transplantasjonsorganer.[22]

I februar berettes det fra Barnards besøk hos pave Paul VI. Samtidig kommer anestesioverlege Knut Leseth med et innlegg om dødsforståelsen som avgjørende i transplantasjonsmedisin.[23] I sitt «Blikk på tiden» i august kommenteres saken av frater Candidus.[24]

## Kirkenes Verdensråd

Når det gjelder den store (og så langt) ortodoks-protestantiske økumeniske organisasjon Kirkenes Verdensråd, blir St. Olavs engasjement overveldende. (Mange var opptatt av det «tragiske» ved at Den katolske kirke stod utenfor organisasjonen.) Dens fjerde generalforsamling i Uppsala, 4.–20. juli 1968, vies stor oppmerksomhet. Den ble da også en skjellsettende kirkehistorisk begivenhet, der man ikke minst ble forent i det sosialetiske engasjement (mot apartheid i Sør-Afrika og mot Vietnamkrigen).

Biskop Jan Willebrands (1909–2006, kardinal 1969) fra Sekretariatet for kristen enhet blir på forhånd under et Sverige-opphold intervjuet om kirkeforståelse, deltagelse ved den kommende generalforsamling og om krav fra lutherske ungdommer i USA om gjenforening med Den katolske kirke.[25]

Hele dominikanerinnekommuniteten i Rögle beslutter å flytte til Uppsala under generalforsamlingen for å be for denne.[26]

I juni spør man om den vil føre frem til kristen enhet?[27] Måneden etter fortelles det at Vatikanet har oppnevnt 15 observatører til møtet, deriblant biskop Martensen fra København.[28]

I august bringer pater Finn Thorn OP er bredt referat fra møtet. Spesielt trekker han frem det interessante at den katolske observatør pater Tucci og professor O.G. Myklebust fra Menighetsfakultetet finner hverandre i misjonsforståelsen. Noe slikt var den gang oppsiktsvekkende. Samtidig må bladet bringe et dementi om offentlig interkommunion på møtet.[29]

## PSP

I dag kalles en forening av katolske prest- og ordensstudenter fra og for Norden, med årlige sammenkomster, for PSP *(Pro Scandiæ Populis)*. Denne slags samlinger er ikke noe nytt. I juleferien 1967/68 møttes 15 seminarister og teologistudenter i Frankfurt, blant dem ikke ukjente personer som Michel Beckers og Arne Fjeld. Samtidig kan man fortelle at «tallet på teologistudenter er … nedadgående», en sannhet som ettertiden vel har vist er litt mer komplisert. Nå ønskes sågar kvinner velkommen til samlingene![30] (Det er for lengst realisert.)

> Et gjennomgangstema i 1968 er at menighetene skal få menighetsråd. Det annet vatikankonsil hadde anbefalt en rekke samarbeidsråd på ulike nivå i Kirken.

## Den hollandske Katekismus

Som et forsøk på å nyformulere teologien etter Det annet vatikankonsil (1962–65), kom det ut en ny «hollandsk katekisme for voksne» (dansk utgave 1970), utarbeidet på oppdrag fra de nederlandske biskoper. Temaene er klassiske, men i form og dels i innhold er katekismen på mange måter radikal og utfordrende. I 1966 solgte den i 450 000 eksemplarer! I februar presenteres to anmeldelser.

Først kommer pater H. Heimeriks OFM med sin positive omtale. Ting sees «fra en annen vinkel». Etikken

behandles kort. «Katekismen vier stor tillit overfor den spontane opplevelse av det som er godt.» Samtidig ser han boken som et forsøk på å forklare dogmer for dagens mennesker.[31]

Også lektor Torfinn Juell, som sier om seg selv at han ikke er fagteolog, men katolikk, lærer og ungdomsleder, er veldig positiv. De belærende avsnitt blir belyst med behandling av vanskeligheter og avvikende meninger. Han konkluderer: «Jeg har aldri før kommet over en bok som har vært mer relevant for meg og for den ungdom jeg gjerne ville hjelpe å bibringe noe av Kirkens lære.»[32]

Men allerede i mars heller pastor Johannes van der Burg, som for øvrig fylte 70 år 3. april, kaldt vann i blodet til de mest begeistrede. Den kirkelige godkjennelse er blitt trukket tilbake, og det er stilt en lang rekke med krav om endringer.[33]

## Prestesølibatet og ordenssøstre

I november er bladet i gang med å diskuter sølibatet for prester, illustrert med bilde av en prest med et spebarn på fanget. Michael Wolf i Danmark kan fortelle at på fem år har ti prester i Danmark gitt opp prestegjerningen.[34]

Mye mer plass brukes på ordenssøstre. Til Lunden kloster, det kontemplative dominikanerinnekloster i Oslo, er det kommet en ung norsk søster, 27 år gamle Anne-Lise Strøm. Hun lar seg intervjue og svarer ivrig og kjapt på mange spørsmål.[35]

Det heter at «bildet av den noe dystre, stive og 'himmelvendte nonnen' tilhører visst snart fortiden i den katolske kirke». Nå har søstrene fått nye og spennende oppgaver, og alt unntatt flyvertinnens oppgave er mulig.[36] Siden fortelles det om en konflikt i en kongregasjon i Oklahoma som har fått noen søstre til å bryte ut og danne sin egen ikke-kanoniske kommunitet. Draktene er øyensynlig borte. Samtidig «gir de undervisning i slumstrøk og på skoler og høyskoler, besøker fanger i fengslene og driver sosialt arbeid» (noe som vel mer gir assosiasjoner til et sekularinstitutt enn til et ordenssamfunn?).[37]

## Liturgien

En av de viktigste frukter av konsilet var den liturgiske fornyelse. Nye latinske ritualbøker kom i hovedsak i perioden 1969–75. Norske oversettelser jobber vi fremdeles for fullt med. Noe ble likevel foregrepet. Det mest uforanderlige ledd i messen hadde vært «canon», det som i dag heter «Den første eukaristiske bønn». Nå heter det at biskop Gran *ad experimentum* har tillatt bruk av en norsk autorisert oversettelse fra første søndag i fasten.[38] I dag virker dette lite revolusjonerende. I 1968 var det faktisk ganske sensasjonelt!

I juni kan man fortelle at det nye ordinasjonsritualet er godkjent av paven.[39] Det var for øvrig det første ritual for kirkelige handlinger som kom etter konsilet, og det er i hovedsak det som brukes i dag.

Omtrent samtidig ble også tre nye eukaristibønner godkjent.[40] På høsten presenteres disse litt nærmere.[41]

> Alt i oktober 1967 hadde pastor Harald Taxt et leserinnlegg der han røpet at legfolks posisjon i høyeste grad var omstridt.

## Gunnes' nyoversettelse av Det nye testamente

I 1968 kom pater Erik Gunnes OP sin nyoversettelse av Det nye testamente fra gresk til norsk, den første katolske oversettelse siden Offerdahls og Antonie Tibergs oversettelse fra Vulgata på 1930-tallet. Oversetteren gir i intervju over to sider et interessant og realistisk innblikk i sine utfordringer med denne «enmannsoversettelse».[42]

På slutten av året får oversettelsen bredere omtale.[43]

## Menighetsråd

Et gjennomgangstema i 1968 er at menighetene skal få menighetsråd. Det annet vatikankonsil hadde anbefalt en rekke samarbeidsråd på ulike nivå i Kirken. Hva dette ville si i praksis, ble først klart ved nyutgivelsen av kirkeretten i 1983. I mellomtiden skjedde mye lokalt. På oppfordring fra biskopen hadde legmannsrådet utarbeidet forslag til statutter for menighetsrådene man ville innføre.

Nå var denne fremgangsmåten ikke uomtvistet. Alt i oktober 1967 hadde pastor Harald Taxt et leserinnlegg der han røpet at legfolks posisjon i høyeste grad var omstridt. Selv ville han ha en mer offentlig debatt om denne nye institusjon, og han kunne tilføye at han «ikke var enig i at nøklene til kirkekassen hører med til det himmelske nøkkelknippe».[44]

I januar 1968 gjengir St. Olav utkastet til statutter for menighetsrådene, og disse vil gjøre sognepresten til selvskrevet medlem av rådet, som dog hovedsakelig skal velges. Rådet skal få omfattende ansvar for sognets økonomi og bygningsmasse, samt direkte linje til bispedømmet. Rådet skal vedta menighetens budsjett, og sognepresten bindes av dette.[45] Så store summer kan det dog ikke ha dreid seg om, siden offentlige tilskudd først ble innført i 1970, og selv det var de første år kun småpenger, annerledes enn i dag.

I Stabekk har man vært raskt ute. For der ble allerede i desember 1967 rådsmedlemmer valgt: disponent S. Markussen, ingeniør Chr. Magnus, major I. Hagenlund, fru V. Helgesen. Dertil kom sr. Bonifatia og Mariaforeningens representant fru L. Haslerud.[46]

I januar kommer Ragnvald A. Pedersen (Lillehammer) med et leserinnlegg der han trekker frem både prinsipielle og praktiske spørsmål. Selv ønsker han betegnelsen «menighetsstyre». Men først og fremst ber han om at man med en så ny institusjon må prøve seg frem.[47]

I mars kan biskop Gran berette at det var kommet inn 43 sider med 31 svar på utkastet til statutter for menighetsrådene (og den gang skrev man på skrivemaskin, ikke på PC!).[48]

Den 6. juni sender biskopen ut «Foreløbige Regler for Menighetsråd», som han hadde gitt 1. juni. Her er ikke (lenger) sognepresten medlem av menighetsrådet, men har møterett i det. Det heter også at han kan *delegere* til menighetsrådet å sette opp budsjett og regnskap.[49] Så her har det nok blitt inngått kompromisser.

## Mariaholm

Arbeidet med Mariaholm skred raskt fremover i 1968. I mai bød man ut «æresaksjer» à kr 50 og kr 5, og det var et stort ønske om å få bygget kapellet for norske penger.[50] Litt senere dukker det opp intervju med en begeistret og ivrig formann i Mariaholm-komitéen, Kjell Ruyter, som ser for seg hvordan stedet skal brukes og forteller om prosjektet.[51]

Året slutter med at man melder om forsinkelser i byggearbeidet og om finansieringen av kapellet. Nå dreier det seg om å holde æresløftet![52]

## Opptakten til *Humanæ vitæ*

Årets største katolske sak, som også overskygger alt annet i St. Olav, er pave Pauls VIs encyklika *Humanæ vitæ* fra 25. juli 1968, der befruktningskontroll ved bruk av kunstig prevensjon avvises.

Årets største katolske sak, som også overskygger alt annet i St. Olav, er pave Pauls VIs encyklika *Humanæ vitæ* fra 25. juli 1968, der befruktningskontroll ved bruk av kunstig prevensjon avvises.

Dette var også omstridt på protestantisk mark! Den meget protestantiske Marta Steinsvik (1877-1950) kom i sin tid inn på «preventive midler» som hun hadde fått høre at et katolsk munkekloster hadde rekvirert i

kassevis, for så å skrive: «Alle evangeliske kirkesamfund uten undtagelse, og deres prester, fordømmer dog endnu denne praksis som syndig og nedbrytende.»[53] Per Lønning (1928-2016, biskop 1969) ble en av de viktige talsmenn for reorientering på luthersk side. Men spørsmålet var i 1968 fremdeles omstridt, noe som fremgår av en komitéutredning for bispemøtet og av boken *Familieplanlegging og prevensjon*.[54]

St. Olav inneholder en del forhåndsfektninger før encyklikaen kommer ut.

Allerede i 1967 har man et større oppslag om «uenighet i den pavelige kommisjon» som skulle forberede pavens standpunkttaken til spørsmålet, som for øvrig var tatt av tapetet under konsilet. Bladet beretter om indiskresjoner og om et lite «konservativt» mindretall og et flertall som ønsker nytenkning.[55]

I 1968 berettes det så om NKKF (Norges Katolske Kvinneforbund) som i mars inviterer til et møte der bl.a. befolkningseksplosjonen skal behandles. Redaktøren minner i sin forhåndskommentar om et enstemmig norsk forslag på en legmannskongress i Roma året før: Det må overlates til gifte pars samvittighet å velge midler for å hindre befruktning. Redaktøren føyer til: «Det foreligger ikke noe svar fra Kirkens læremyndighet på spørsmålet.»[56]

Ifølge et meget kritisk leserinnlegg kan møtet ikke ha vært helt vellykket. Det skal ha vært lagt opp slik at stort sett bare pastor Rudi Kessel og generalvikaren mgr. Gustav R.V. Gorissen fikk taletid, og sistnevnte presiserte at man ikke burde snakke om prevensjon. Før det skulle drikkes kaffe, ble det kun 17 minutter igjen til diskusjon.[57] Siden modererer viseformannen i NKKF tingene noe.[58] Men så kommer en annen ledende kommentator inn og sier at man unngikk enhver «formålsløs diskusjon» ettersom man nå – ifølge biskop Gran – venter lojalt på en utredning på høyeste katolske hold.[59]

I juni gjengis et innlegg fra den amerikanske redemptoristpater Francis X. Murphy, hentet fra The Tablet, der det heter at det i siste instans er den objektivt dannede samvittighet som har det avgjørende ord.[60]

Et interessant spørsmål er om kirkeledelsen i vestlige land her hadde en strategi, og hva gikk den ut på? – Sikkert visste man at problemstillingen var svært polariserende. Muligens håpet man på at de «brede faglige råd» som man regnet med at paven ville få (og som han faktisk fikk!) om å åpne for «fødselskontroll», ville tilfredsstille de «progressive» og roe de «konservative» som kom til å ta til etterretning at paven hadde konkludert *(Roma locuta, causa finita)*? I mellomtiden gjaldt det å trå vannet og unngå splittende diskusjoner? Om dette var strategien, sviktet det avgjørende premiss fullstendig, og resultatet ble katastrofalt.

Først i 1969 begynner engasjementet omkring encyklikaen å dempe seg, men noe av entusiasmen knyttet til paveembetet er borte og kommer først tilbake – på nytt grunnlag – ved de to pavevalg i 1978

## Etterspillet etter *Humanæ vitæ*

I slutten av juli kom som sagt encyklikaen. Selv som 14-åring uten noe nevneverdig forhold til det katolske, husker jeg at saken ble bemerket i media. Senere skulle jeg forstå hvor voldsomme reaksjonene var.

St. Olav tar opp saken allerede i første nummer etter sommerferien (10. august). Her gis det først et kort resymé. Det vises til lege Helge Erik Solbergs kritiske vurdering på kronikkplass i Aftenposten 2. august, og det vises til en radiodebatt samme dag der helsedirektør Karl Evang, biskop Fridtjov Birkeli og pater Hallvard Rieber-Mohn deltok.[61]

På neste side kommer Hallvard Rieber-Mohn med en sindig og innsiktsfull, men temmelig skarp og egentlig svært kritisk redaksjonell kommentar til pavens encyklika:

> Den har slått ned som en bombe, såvel i den katolske opinion som i offentligheten verden over. (...) Om en encyclica ikke kommer inn under betingelsene for hans embetes ufeilbarlighet ..., er en pavelig læreskrivelse adskillig mer enn et bidrag til den åpne debatt i kirken. En encyclica ... må møtes med den grundighet og det lyttende alvor som dens opprinnelse og rekkevidde tilsier. (...) Omstendighetene omkring denne læreavgjørelse er velkjente, og letter ikke nettopp tilegnelsen. Alle konsultasjoner til tross, er det en avgjørelse fattet *utenfor* den biskoppelige kollegialitet ... og åpenbart i strid med en stor del av kardinalenes og biskopenes skjønn. (...) Det er med andre ord et meget tungt ansvar pave Paul har ment å måtte påta seg, og bære alene. Det kaller på medfølelse for hans personlige skjebne som kirkens leder i en meget vanskelig tid.[62]

I påfølgende nummer kommer tidsskriftet innledningsvis med referat fra tre taler paven har holdt (31. juli, 4. august og 14. august), der han forsvarer utsendelsen av encyklikaen. Samtidig innrømmer han at han var oppe i et stort og smertefullt dilemma. Opp mot lettvint enighet og dårlig løsning stod nestekjærlighet.[63] Resten av nummeret dreier seg nærmest utelukkende om encyklikaen, sammenfatning, vurderinger og kommentarer fra inn- og utland.

I september åpner bladet for en bredere debatt. Her går det i alle retninger. Arvid Aarvak fra Porsgrunn er glad for å få tilhøre den gamle kirke som med suveren forakt for hensiktsmessighet og følger, nekter å rikke seg en tomme. Men de fleste uttrykker seg i sin bestyrtelse helt annerledes.[64]

Samtidig følger det med en fire siders orienterende veiledning fra biskop Gran om encyklikaen. Her prøver han å veie ulike anliggender mot hverandre, løfter frem en rekke utsagn fra konsilet og håper på at vi klarer å bevare enheten.

Samtidig kan man nærmest som en kuriositet fortelle at den ortodokse patriark Athenogaros I av Konstantinopel sier seg fullstendig enig med pave Paul VI. Samtidig beskylder sognepresten i Fredrikstad, pastor Gerard Vranken, redaktøren for å gi en typisk, men tendensiøs og ufullstendig beretning om encyklikaens mottagelse rundt om i verden.[65]

I slutten av september har man et stort oppslag om de tyske biskopers reaksjon på *Humanæ vitæ*, den såkalte Königstein-erklæringen, der de forsøkte å roe stemningen før den store «Katholikentag» (Essen, 4.–8. september), et forsøk som knapt på noen måte kan betegnes som vellykket. I bispeuttalelsen som refereres i St. Olav, legges det vekt på plikt til å lytte til pavens ord og samvittigheten. Også fra andre land refereres tilsvarende uttalelser. Borghild Krane ber om mer fri debatt, samtidig som hun ser *Humanæ vitæ* som befriende.[66]

I oktober kan St. Olav fortelle av paven går kraftig i rette med en del nærmest rabiate opprørere mot encyklikaen (blant annet okkupasjon av kirker). Redaktøren vokter seg for å ta åpent standpunkt, men kan megetsigende bekrefte overfor leserne at man ikke er «i tvil om undertegnedes private mening».[67] Her refereres også fra en henvendelse fra «Katholikentag» til Roma, der et stort flertall sier at man etter sin samvittighet ikke kan følge pavens veiledning, noe som straks blir besvart av pave Paul VI med henvisning til at de troende har plikt til å ta imot pavens budskap.[68] Her er det også flere leserinnlegg om dokumentet, blant annet fra pater Arno Gerritsma, som ser på biskopens brev som befriende, og fra pastor J. van der Burg, som belegger pavens standpunkt med en rekke utsagn fra teologihistorien, og som påpeker at pavens autoritet ikke er avhengig av de troendes samtykke.[69]

I slutten av oktober kan bladet fortelle at Verdensbankens nye leder, den amerikanske forsvarsminister Robert McNamara, i direkte opposisjon til paven hadde

besluttet at banken skal gi støtte til programmer for fødselskontroll.[70] Med dette nummeret følger også et fire siders hyrdebrev fra de nordiske biskoper, der de forsøker å stabilisere en vanskelig situasjon. Når encyklikaen senere blir trykt på norsk, er det sammen med dette hyrdebrevet. Biskop Gran har selv fortalt at offentliggjørelsen av encyklikaen kastet totalt om på programmet for høstens planlagte bispekonferanse.

Her kommer også ikke-katolikken Gunnar Melbø til orde, ettersom han ikke liker måten han er blitt presentert på av «frater anonymus», og der han ser linjene fra Augustin, over Hallesby og til *Humanæ vitæ*.[71]

I begynnelsen av november handler det igjen mye om *Humanæ vitæ*,[72] og det samme gjelder i det påfølgende nummer.[73]

Først i 1969 begynner engasjementet omkring encyklikaen å dempe seg, men noe av entusiasmen knyttet til paveembetet er borte og kommer først tilbake – på nytt grunnlag – ved de to pavevalg i 1978 (Johannes Paul I og Johannes Paul II).

## Filmanmeldelser og tobakksreklame

På baksiden av hvert nummer finnes det én eller flere filmanmeldelser, stort sett skrevet av «hrm» (Hallvard Rieber-Mohn). Det skal ikke være tvil om at norske katolikker er kulturbevisste mennesker.

Bladet har noe tidstypisk over seg ved at nesten hvert nummer inneholder en kvart sides tobakksreklame, sikkert som finansiell støtte til utgivelsen. Reklamens argumentasjon varierer noe, men er i 1968 likefrem og enkel: «Det er hygge i en pakke Tiedemanns Gul – fordi den smaker så godt!»

Mgr. **Torbjørn Olsen** dr.iur.can. er biskoppelig vikar i Oslo katolske bispedømme for arbeidet med fornyelse av de liturgiske bøker.

## Noter

1 S. 4–5.
2 S. 2.
3 S. 3.
4 S. 51.
5 S. 66.
6 S. 88–89 og 109.
7 S. 150.
8 S. 168–169.
9 S. 237, 262 og 268.
10 S. 18.
11 S. 23.
12 S. 131.
13 S. 222.
14 S. 24–25, 42–45.
15 S. 136–137.
16 S. 156.
17 S. 18.
18 S. 150.
19 S. 214.
20 S. 266–268.
21 S. 215.
22 S. 20–21.
23 S. 52.
24 S. 269 og 274.
25 S. 8–9.
26 S. 182.
27 S. 203–204.
28 S. 214.
29 S. 234–235, 239, 242–243, 257.
30 S. 46.
31 S. 55–56.
32 S. 57–58.
33 S. 88 og 90.
34 S. 334–336.
35 S. 201–202.
36 S. 120–121.
37 S. 216–217.
38 S. 66.
39 S. 214.
40 S. 214.
41 S. 295.
42 S. 39–40.
43 S. 363–364
44 *St. Olav* 1967, s. 317.

45 S. 10–11.
46 S. 12.
47 S. 13–14.
48 S. 82.
49 S. 183, 186–187.
50 S. 142.
51 S. 154–155.
52 S. 394–395.
53 *Sankt Peters Himmelnøkler* (Oslo, 1932), s. 210-211.
54 Oslo, 1968.
55 *St. Olav* 1967, s. 282–283, 289–291.
56 S. 67.
57 S. 108.
58 S. 146.
59 S. 157.
60 S. 208–210.
61 S. 230.
62 S. 231.
63 S. 247.
64 S. 264–265, 271.
65 S. 270–271.
66 S. 284–285.
67 S. 294–295.
68 S. 298–299.
69 S. 302–305.
70 S. 310.
71 S. 320–321.
72 S. 327–331.
73 S. 343, 348, 354.

Alle lider som Guds bilde;
det finnes ikke noen distinksjon
mellom mennesket og Guds bilde.
Alle som torturerer et menneske,
alle som misbruker et menneske,
alle som fører et annet menneske til fortvilelse,
begår overgrep mot Guds bilde.
Kirken tar dette på seg som sitt eget;
dette korset, dette martyriet.

Oscar Romero | 31. desember 1977



© David Taylor | Dreamstime.com

# Kunst og kultur

Kultur er å si den sannhet man har sett
med sine egne øyne
og formulert ved sin egen tanke.

*Jens Bjørneboe*



Kan den unge, nye generasjonen lede og opplyse folket eller i det minste utgjøre en forskjell? spør artikkelforfatteren. Her den 11 år gamle Wolfgang Plagge under sin debutkonsert for fullt hus i Universitetets Aula, 21 august 1972.
Foto: © NTB scanpix

Trond Bjerkholt

# Visjon og situasjon

## Fra hjemmekino til TV-tårnet i Tallinn

En pessimist (undertegnede) intervjuer en optimist (Wolfgang Plagge) og får uventede svar.

Dagen jeg skulle intervjue Wolfgang Plagge, var også første skoledag for de nye studentene ved Norges Musikkhøgskole. De er et gnistrende syn – unge, pene og mektig fornøyde med å ha fått studieplass. Men vet de hva de går til? De har fire herlige år foran seg til å øve, drive selvutvikling, forfølge sin personlige visjon – eller tilpasse seg et brutalt og kynisk kunstmarked der den som spiller fortest, får flest penger. Skal de bli en misforstått og sint modernist – eller et trekkoppleketøy for overklassen? Kan de lede og opplyse folket, eller i det minste utgjøre en forskjell?

Det finnes ulike former for sakral musikk, begynner jeg. Du har kirkelig bruksmusikk, salmer og liturgiske spørsmål-og-svar og orgeltrudelutter. Du har gamle klassikere, Messias og Matteuspasjonen, som er blitt en del av allmennkulturen og som vi går mann av huse for å høre til påskeegg og julebakst. Til slutt har du den *egentlige* kirkemusikken. Den som skrives av ensomme genier, som er moderne og tidsmessig, og som ingen vil høre på. Er studentene dømt til et liv i irrelevans?

– Dette blir litt som når presten på prekestolen tordner mot dem som ikke går i kirken, sier Plagge. – Vi må ikke hisse oss opp over dem som ikke kommer, som ikke skjønner. Det er urettferdig mot dem som er kommet. Vi må se langt frem. Har vi en visjon i det vi gjør, vil musikken vise seg levedyktig.

– Og så må vi se på hvem som beskylder hvem for irrelevans her. Det var vel kunstnerne som begynte med å fortelle folk at deres smak ikke telte.

Plagge har selv skrevet ambisiøs og krevende kirkemusikk, blant annet oratoriene «Harmsol» og «Liknarbraut» til tekster fra nordisk middelalder. Er han fornøyd med responsen?

– Ja! Det er en særegen nordisk mystikk i disse tekstene, et intenst fysisk forhold til klangen i ordene, som vi også ser i O-antifonene [antifoner til bruk mot slutten av adventstiden, som alle begynner med tiltaleform på

O: o visdom, o herre, o Jesse rot ...]. En inderlig, personlig opplevelse av særlig kirkeårets drama, samtidig som vi merker spenningen mellom åsatru og kristendom – som i flere av stavkirkene, der utsmykningen har beholdt mye av den førkristne symbolikken satt i en ny sammenheng, eller spenningsforhold til det nye om du vil. Tekstene er også preget av en typologisk bibellesning – fortellinger fra Det gamle testamente foregriper begivenheter i det nye, som igjen er bilder på oss selv og våre liv. Det er en takknemlig oppgave for en komponist å prøve å gjenskape noe av dette opplevelsesuniverset for dagens mennesker – og jeg opplever at det lykkes; det virker på tilhørerne. Språket snakker til dem. Når det har både en tradisjon og en visjon.

Han har også virket i den mer beskjedne genre kirkelig bruksmusikk:

– Etter Det annet vatikankonsil var det jo fullt frislipp i bruken av melodier til tidebønnene – det ble kaos. Mye av enheten og symbolikken i de gregorianske melodiene gikk tapt. Jeg har prøvd å gjenskape noe av dette i mine melodier, som nå brukes i flere norske ordenssamfunn. Det er spesielle kirketonearter knyttet til ulike deler av kirkeåret, for eksempel er den frygiske modus forbeholdt den stille uke. I den stille uke blir også *ambitus* – toneomfanget – en tone mindre for hver dag! Det er som om det blir trangere, graven lukker seg; en intens effekt fordelt og fastholdt gjennom en hel uke. Langfredag er toneomfanget bare en ters. [Som de tre første tonene i «Lisa gikk til skolen».] Og påskenatt kommer eksplosjonen – i en frekk og glad lydisk modus. Her finner vi også røttene til barokkens affektlære ...

Plutselig er vi inne i en lang diskusjon om den åpne kvinten som avslutter Mozarts *Requiem*.

– Det er en åpen kvint, en stabil, men «tom» klang uten tersen som avgjør om det er dur eller moll – det er et spørsmålstegn. Mozart er ennå ikke i himmelen; det er ikke *in paradisum*. Bønnen *Dona eis requiem* [«gi dem hvile»] får en dobbeltbunn; ber man for de avdøde eller for de etterlatte? *Dies irae*, «vredens dag», som virkelig har kalt på fantasien hos komponister fra Mozart til Verdi og Britten, er forøvrig et senere tillegg til teksten, den er fra 1200-tallet mens resten er fra 900-tallet. Det er en diktet tekst med rim og rytme, mens de eldre leddene er prosa hentet fra eller inspirert av Bibelen. Den tilhører en tid preget av korstog og pest, men også gryende kunstnerisk individualisme ...

Wolfgang og jeg kan holde denne hyggelige nerdesamtalen gående i timevis, men den er en avsporing. Hva angår det folket – *ambitus* og åpne kvinter? Det skal vel mer til for å vekke folket opp av sløvheten enn en åpen kvint? Hvordan skal disse unge, vakre studentene vi ser rundt oss, bli jordens salt? Hvordan skal kunsten gjøre oss til – *bedre mennesker?*

– Har vi en visjon i det vi gjør, vil musikken vise seg levedyktig.

– Statistikk viser at cirka ti prosent av alle som avslutter kunstfaglig utdanning, jobber innen kunstfeltet fem år senere. Det er kanskje ikke så mye. Men alle har fått med seg en basiskompetanse – evnen til å lytte. Til å gi det musiske plass. Alle politikere burde ta kunstfaglig utdanning for å lære å lytte. Å ikke vurdere alle uttalelser med mistenksomhet som ledd i en politisk strategi. Og ikke minst å holde munn.

Jeg spør hvilke sakrale komponister som har betydning i dag. Plagge fremhever franskmannen André Gouzes (1943–), dominikanermunken som fornyet den liturgiske bruksmusikk i Frankrike (og er tungt representert i vår egen salmebok *Lov Herren*), og som også virket for økumenikk og interreligiøs dialog gjennom musikk. Blant dagens norske komponister fremheves Marcus Paus (1979–), som med sin allsidige bakgrunn lager vidtfavnende og tilgjengelig kirkemusikk «utenfra», ikke som kirkemusiker, blant annet et *requiem* med tekster av

komponistens far Ole Paus. To komponister med «folkelig profil», må man si.

Jeg nevner Arvo Pärt, og igjen overrasker Plagge; han er ikke med på å fordømme Pärt som åndelighet på boks, cappuccinofarget religiøs veggmaling for det moderne hjem.

– Pärt var for det første russisk-ortodoks i det overveiende lutherske Estland og gjenstand for mistanke fra alle kanter. Hans musikk er derfor en lavmælt, asketisk bønn. Dessuten kom historien ham til unnsetning. Under Estlands frigjøring etter Sovjetunionens fall, hadde tilhengerne av den frie presse forskanset seg i TV-tårnet i Tallinn. Russiske soldater rykket inn og beleiret tårnet – det var i 1991. Plutselig går katedralens dører opp, og ut strømmer musikk av Arvo Pärt. Soldatene la ned våpnene og falt på kne. Dermed fikk Pärt på en måte en geopolitisk legitimitet; det var ikke lenger så enkelt for bedrevitende modernister å kritisere ham. Det er noen grunnleggende bevegelseslover for hvordan musikk kan få relevans – Gud styrer historien; og gjennom den også kunsthistorien.

Plagge mener at den indre stillheten, følsomheten som ligger i Pärts musikk, ble en ny del av det allmenne følelsesrepertoar. Gud brukte begivenhetene i Estland til å styre … musikksmaken? Menneskesjelens evolusjon?

Men Pärt, det er vel litt sånn nyåndelig, pastellfarget godfølelsesfromhet, undrer jeg …

– Pärt er hudløs. Han vil absolutt ikke fremstå sterkere enn han er. Nyåndelighet er todimensjonal; et todimensjonalt bilde er det samme hvor du enn ser det fra. Et tredimensjonalt objekt endrer seg med betrakterens posisjon, du kan alltid se det fra en ny side. Unntaket er jo på mirakuløst vis de russiske ikoner som følger deg med øynene – selv om de er malt på en flate … Tenk da stereolyden kom. Den er todimensjonal, bygget på idéen om «den perfekte lyd» som finnes et bestemt sted, midt mellom høyttalerne. Det er en illusjon. Da *surround*-lyden kom, var det en frigjøring. Den «riktige» lyden finnes ikke noe sted, alle lytteposisjoner har sin verdi. Mine studenter er opptatt av å utforske interaktivitet, den kreative bruken av lytterrommet – en lekenhet som er uforenlig med streben etter «det ene perfekte». Og tenk på filmmusikk. På 80- og 90-tallet ble de mest teknisk avanserte filmene akkompagnert av steril elektronisk musikk. I dag, svulstige orkesterpartiturer eller enkel akustisk musikk. Vi vil ha det ekte.

Men er ikke dagens unge nettopp «generasjon perfekt» med pupper og hjerne i plettfri silikon …?

– De hiver seg på et motefenomen i fascinasjon for det nye. Det varer ikke så lenge. Men så blir de redde for alt det som kanskje kan gå galt. Da kvitter de seg med plasten. Og det varer. Det er irreversibelt.

Så han tror på snuoperasjonen, det grønne skiftet …?

– Ja.

Dette går ikke som jeg vil. Jeg får ikke Plagge til å si at kirkemusikken er fanget i det umulige valget mellom å støte folk fra seg med krass, men tidsriktig modernisme, eller å legge seg flat for den dårlige smak. Tenk om det finnes en tredje vei? Et grønt skifte i kunsten?

– Jeg diskuterte en gang med en komponistkollega, en rettroende 80-tallsmodernist som så det som sin hellige oppgave å provosere. Han var misfornøyd, for folk ble ikke så provosert av hans kunst som han skulle ønske. Min musikk var mer snill og tilgjengelig – og merkelig nok var han mer provosert av meg, enn jeg av ham. Det er litt flaut når den sinte kunstneren er den eneste som er sint. Dessuten var han på en måte fanget i behovet for en bestemt reaksjon – og hvis denne så uteble, var han per egen definisjon mislykket.

– Provokasjon er preget av det økonomene kaller avtagende avkastning – gevinsten er størst i begynnelsen

> – Alle politikere burde ta kunstfaglig utdanning for å lære å lytte. Å ikke vurdere alle uttalelser med mistenksomhet som ledd i en politisk strategi. Og ikke minst å holde munn.



Foto: © NTB Scanpix

og synker senere per produsert enhet. Med musikk som virkelig griper, fordi den er forankret i en oppriktig personlig visjon, forholder det seg motsatt. Effekten blir større og større. Historien fra Estland viser at Gud er i den stille susen, ikke i stormen.

Vi har nevnt Pärt og begivenhetene i Estland. Sjostakovitsj skrev sine symfoniske verker i en slags underlig, flerbunnet dialog med Stalin ...

– Hvordan en komponists musikk blir oppfattet, avhenger av politiske og sosiale strømninger utenfor vår kontroll. Det er ikke noe vi kan bestemme.

Er det svaret på hva komponistene skal gjøre for å nå et større publikum? At det ikke er noe de kan gjøre? Er enhver Sjostakovitsj nødt til å vente på sin Stalin? Enhver Pärt sitt beleirede TV-tårn?

– Vi må ikke gi avkall på den personlige visjon. Men vi må se langt frem. Ikke legg på røret; da kommer du bakerst i køen igjen, smiler Plagge.

– Det er interessant at diktaturer, repressive regimer, gjerne fører til kompleks, polyfon musikk. Tenk på Bach, som virket under eneveldige fyrster. Med større politisk frihet, med opplysningstid og demokrati, kom enklere musikk; typisk en «låt» med litt akkompagnement til. Som i vår egen tid. Det er del av en utvikling der Gud virker aktivt gjennom historien.

Jeg opplever at implisitt i Plagges tanker ligger den idé at «kulturpolitikk» er den delen av politikken som har *minst* å si for kulturen. Det er ikke kunsten som skal forandre samfunnet og menneskene, men omvendt. Kunsten er så relevant som vi lar den være. Hvis du kommer ut fra kirkekonserten og ikke ser forløst ut i ansiktet, må du endre deg selv – ikke kunsten. Vær bedre mennesker, så får dere bedre kunst. Vær slik at du ikke fortjener det slaget i ansiktet fra modernistene – så får du det kanskje ikke heller.

Dette nærmer seg marxistiske forestillinger om at mennesket under industrikapitalismen er følelsesmessig avstumpet, og at sann kjærlighet og sann kunst først blir mulig etter revolusjonen ... Nå, men en liten revolusjon, kanskje. I meg.

Helt til slutt i samtalen må jeg komme inn på Gershwin, den undervurderte Gershwin, den siste i den store tradisjon. Plagge deler min beundring:

– Gershwin var den siste komponisten som forankret de store formene i et folkelig uttrykk. Operaen «Porgy and Bess» er så god, så vital, at folk tror det er en musikal. Hvor mange som spiller «Summertime» i jazzversjon, vet at det er en operaarie? Han hadde med seg en jiddisk tradisjon fra Europa som så møtte de nye amerikanske formene blues og jazz.

Vi trenger en ny Gershwin. Men om vi får en – er det opp til historiske bevegelseslover som vi ikke kan påvirke?

– Han/hun/hen er nok allerede her. Men hen bør dø ung og så bli gjenoppdaget etter cirka ti år, og da bør vi angre på at vi ikke forsto ...

Plagge avrunder intervjuet med et smil og haster videre; blir borte blant studentene. Krøllene rager opp over havet et øyeblikk og forsvinner.

Jeg sitter igjen med et spørsmål: Må noen virkelig dø?

> – Provokasjon er preget av det økonomene kaller avtagende avkastning – gevinsten er størst i begynnelsen og synker senere per produsert enhet. Med musikk som virkelig griper, forholder det seg motsatt.

**Trond Bjerkholt** er utdannet bibliotekar og operasanger.

**Wolfgang Plagge** er komponist og pianist. Studerte klaver med Jens Harald Bratlie og Reimar Riefling, komposisjon med Johan Kvandal og György Ligeti. Han har skrevet over 130 verker, er organist og kantor i Asker og Bærum katolske menighet og lærer ved Norges Musikkhøgskole.



**Liv Benedicte Nielsen** (kunstner) | **Petter C. Omtvedt** (foto) | **red.**

# Seks verk

I dag hvor materialismen og forflatningen griper om seg,
samtidig med økende pessimisme, er en konstruktiv motvekt desto viktigere.
Gjennom kunstens indre virkelighet
kan glimt av skaperverkets skjønnhet og «Overlys» formidles.

*Liv Benedicte Nielsen*

På de neste sidene har SEGL gleden av å presentere et utvalg verk av billedkunstneren Liv Benedicte Nielsen.

Nielsen (f. 1938) er utdannet ved Statens Håndverks- og industriskole, Statens Kunstakademi og Der Akademie für angewandte Kunst, Wien. Hun har hatt tallrike separatutstillinger og fellesutstillinger i inn- og utland fra 1965 og fremover, har mottatt en rekke stipender og er innkjøpt blant annet av Nasjonalgalleriet. Blant hennes utsmykningsoppdrag er også verk til de katolske kirkene på Lillestrøm og Kongsvinger, samt St. Hallvard kirke i Oslo. Nielsen har tidligere bidratt i SEGL (2016) med et vakkert portrett av sin nære venninne og kunstnerkollega Anne-Lise Knoff. Hun arbeider mest med maleri, men også med tegning, akvarell, collage, grafikk og billedvev.

Utvalget vi her presenterer, består av maleri og grafikk og gir glimt fra ulike perioder. Verkene er alle sett gjennom linsen til Petter C. Omtvedt og er avfotografert i Nielsens kombinerte hjem og atelier i en av kunstnerboligene på Edvard Munchs Ekely.



# Blomster og fugler

100x100 cm
Olje på lerret
2018



# «Dyp kaller på dyp»

(Salme 42)

81x65 cm
Olje på lerret
1998



# Draumkvedet

130x97 cm
Olje på lerret
1997



# Apokalypsen

60x80 cm
Grafikk
1989



# «Hva er et menneske»

79x59 cm
Grafikk
1987


Drag. lok. 18/30
By Pa F JEL
Lev Benedicte Nielsen · 79

# By på fjell

40x46 cm
Grafikk
1979



Aretha Franklin i 1968. Foto: Atlantic Records, Offentlig eiendom | kilde: wikimedia

Olav Solvang

# Bragte Guds ord ut til folket

Aretha Franklin har forlatt oss, og vi er mange som sørger. Men hun sitter sannsynligvis der oppe i himmelen sammen med Mahalia Jackson og synger «Oh Happy Day».

Hun er blitt kalt souldronning og er blitt omtalt og hedret som det etter at hun døde 16. august, 76 år gammel, i hjemmet sitt i Detroit. De fleste er også enige om at Franklin var en av de aller viktigste aktørene innenfor populærmusikkens om lag 65 år lange historie. Sangeren har også en stor del av æren for at gospelmusikken, som hun vokste opp med i faren C.L. Franklins baptistmenighet, også fikk fotfeste i det brede lag av folket. Aretha Franklin var helt sentral når det gjaldt å bryte ned skillelinjene mellom verdslig og kristen musikk.

Aretha sang og talte Guds ord direkte inn i politikken og folks hverdagsliv. Hennes innsats for rettferdighet, særlig for de fargedes rettigheter, var forankret i Ordet; hvor Jesus i Det nye testamente med sitt liv og virke først og fremst selv er til stede for de forfulgte og utstøtte. Franklin bragte, kanskje mer enn noen andre artister og predikanter har klart, kirken og dens budskap ut til folket. «Jeg forlot aldri baptistmenigheten, jeg tok den med meg inn i den verdslige musikken», sa Aretha Franklin i den autoriserte biografien *The Life Of Aretha Franklin,* skrevet av David Ritz.

Franklin ble født i Memphis i Tennessee 25. mars 1942 og ga ut sitt første sekulære album, *The Great Aretha Franklin*, i 1960. Hun ble nominert til Grammy 44 ganger og fikk prisen 18 av dem! Albumet som lyser over alle andre hun ga ut, er etter min mening likevel gospel-albumet *Amazing Grace* fra 1972. Det skal jeg komme tilbake til.

Gjennom musikken i CD-boksene *Take A Look: Aretha Franklin Complete On Columbia* (12 CD-er) fra 2011 og *Aretha Franklin: The Complete Atlantic Collection* (19 CD-er) fra 2016, hører vi hvorfor ingen har gjort Franklin rangen stridig som nettopp souldronning. Grunnstemningen i alle hennes utgivelser handler likevel mer om å «*have church*» enn å ha suksess.

Når Aretha Franklin helt til det siste var opptatt av å understreke at gospelsanger var noe hun alltid hadde vært, hadde det ikke bare med den musikalske grunntonen i repertoaret hennes å gjøre. For Franklin favnet

gospel – i ordets vide betydning – om en lengsel etter frihet og rettferdighet, knyttet til rase, kjønn og politikk. Gospel var også en bærebjelke når livet holdt på å falle fra hverandre. Og det gjorde det en del ganger for denne kvinnen ... Folk merket oppriktigheten og ektheten. Det traff hjerterøttene til liten og stor. Aretha sang i innsettelsene til tre presidenter, alle demokrater: Jimmy Carter, Bill Clinton og Barack Obama. Hun sang også til de fattige og utstøtte, de bakerst på kirkebenkene. Kjentfolk som hyllet henne etter hennes bortgang, var blant andre Elton John, Barbra Streisand, Carole King, Hillary og Bill Clinton, Madonna og Paul McCartney. Antallet ukjente som var blitt hjulpet og trøstet gjennom sangen og musikken hennes, var atskillig større.

Det er likevel ingen tvil om at det kostet blod, svette og tårer for en ung Aretha Franklin å gå fra sin faste plass på farens møteplattform til de verdslige klubbene hvor alkoholen fløt og tobaksrøyken var så tjukk at man kunne skjære i den.

I en dokumentarfilm om Sam Cook, en annen farget amerikansk gospel-/soulstjerne som vokste opp i sin fars kristne menighet, fortelles det hvordan Franklin og Cook tilbragte en natt sammen på et hotellrom. Ikke for å ha sex, men for å snakke og gråte sammen om hvor fortvilet vanskelig det var for dem å «svikte» sine fedre og sin menighet ved å synge soul på de verdslige klubbene.

I hjemmet til Aretha delte faren og hans gode venn baptistpastorkollegaen og borgerrettighetsforkjemperen Martin Luther King jr. lidelsen og kampviljen rundt rasemotsetningene, men også troen på en Gud som ikke gjorde forskjell på folk. Gospel var for dem et fredelig våpen i kampen for rettferdighet og tro.

Naturligvis sang Aretha Franklin i dr. Kings begravelse i 1968. Like naturlig som hun fortsatte kampen for likhet og frihet med de uforglemmelige innslagene «Think» og «Respekt» i Blues Brothers-filmen fra 1980.

Da plateprodusenten John Hammond skrev kontrakt med Aretha Franklin i New York i 1961, sa han – slik sangeren selv ønsket – at gospel skulle være basis for hennes videre karriere utenfor kirken. De 12 innspillingene fra denne første kommersielle perioden, har likevel mye tydeligere jazz- og soulpreg enn gospel.

Så kom altså det førnevnte doble livealbumet *Amazing Grace* og forandret på alt. Da hadde Aretha skiftet til Atlantic Records, blant annet for å få kunne blåse liv i gospelflammen, som hun mente hadde vært på sparebluss lenge nok. Slik Johnny Cash av samme grunn gikk fra Sun Records til Columbia Records for å få spilt inn musikken han elsket mer enn noe annet. Det samme gjaldt Elvis. Aretha var i godt selskap.

For Aretha Franklin var det viktig at gospelplaten hennes skulle sprudle og slå gnister av *genuin* gospel. Derfor ble den spilt inn live i farens New Temple Missionary Baptist Church i Los Angeles, i januar 1972. Da plata kom ut i juni samme år, solgte den to millioner bare i USA. Den ga Aretha en Grammy for «Best Soul Gospel Performance», og skulle bli hennes mestselgende album noensinne. At det i det hele tatt var opprettet en Grammy-klasse for soul/gospel, var sannsynligvis i stor grad Arethas fortjeneste.

> Franklin bragte, kanskje mer enn noen andre artister og predikanter har klart, kirken og dens budskap ut til folket.

*Amazing Graze* ble en bekreftelse på at gospelmusikk, i sin genuine kirkelige form, hadde appell langt ut over gospelmenigheten. Den fremdeles utbredte holdningen at kirken og de verdslige klubbene var to vidt forskjellige verdener, fikk med denne plata et kraftig skudd for baugen.

Nerven og desperasjonen som alltid har preget Aretha Franklins sanger og konserter, handler om både åndelighet og menneskelighet, fjernt fra alt som lukter av lykkekristendom.

At Aretha Franklins far, den karismatiske forkynneren C.L. Franklin, som hun hadde sett opp til fra hun var

liten, etter hvert skulle hengi seg til fristelsene han hadde advart menigheten mot fra prekestolen, og til slutt ble skutt og drept, holdt på å knuse henne. Da Aretha seinere også mistet broren sin og begge søstrene, forsvant hun fra offentligheten. Før hun mirakuløst nok dukket opp med ny energi og nye sanger.

Da hun i desember 2015 hedret Carole King med å synge «You Make Me Feel Like A Natural Woman» i The Kennedy Center i Washington, brast president Barack Obama i gråt. Sangeren hadde banet veien også for ham.

Etter at kreftsykdommen rammet og til slutt slukket livsflammen hennes, visste flere enn Paul McCartney at hun i lang fremtid fremdeles ville være våre sjelers dronning. Og, som Beatles-bassisten twitret, at «minnet om hennes storhet som musiker og et flott menneske alltid vil leve i oss».

**Olav Solvang** er journalist i Vårt Land.


© Sabphoto | Dreamstime.com

Torvild Oftestad

# Mellom juleidyll og inferno

## Kristen motivbruk i Stig Sæterbakkens roman *Gjennom natten*

«Men til tider elsker selv det klareste øye mørket
og søker å falle i søvn før det må.»

*Friedrich Hölderlin*

Motiver fra kristen teologi og praksis har alltid stått sentralt i norsk litteratur. Men hva skjer når de slike motiver innlemmes i en nåtidslitteratur, der konteksten er gjennomgående sekulær, der det transcendente og menneskets mulighet for en appell til en gudommelig instans ikke lenger er til stede? Stig Sæterbakken har med romanen *Gjennom natten* levert en uhyre sterk litterær behandlingen av temaene sorg, savn og skyld. Romanen er satt i den postkristne konteksten som dominerer samfunnet i vår egen tid. Tross dette er det en roman som inneholder klare teologiske motiver. Hva tilfører disse motivene romanen, og i hvilke retninger trekker de plott og lesning?

I boken *Words with Power* er litteraturteoretikeren Northrop Frye innom sin erfaring fra lesningen av Edward Gibbons verk *Decline and Fall of the Roman Empire*. Til å begynne med, skriver Frye, var inntrykket at dette var et deskriptivt verk, en saklig beretning om det romerske imperiet fra antonianerne frem til Konstantinopels fall mer enn tusen år etter. Men så begynner de fleste lesere å legge merke til at dette ikke helt stemmer. Det er en retorikk i verket. Det felles dommer over personer og institusjoner, og det konkluderes på måter som gjør at en kan gjenkjenne en eller annen ideologisk retning som var i vinden i England på slutten av 1700-tallet.[1] Denne opplevelsen peker på noe sentralt ved litteraturen. Frye sier at forfattere skriver i møtepunktet mellom en vertikal og en horisontal linje. Den vertikal linjen representerer et sett myter (eg. fortellinger) fra fortiden som stadig blir gjenfortalt gjennom generasjonene, den horisontale linjen representerer historiens løp, krysningspunktet er møtet mellom myte og historisk kontekst. Grafen skal få frem at de overleverte mytene alltid blir fortalt med de ideologiske og strukturelle trekk som hører hjemme i forfatterens samtid.

Særlig radikal er kanskje ikke denne påstanden, og siden Frye skrev dette, er vi blitt enda mer oppmerksomme på denne siden ved litteraturen: Litteratur er i dialog med annen litteratur, og enda mer fundamentalt: Det finnes et sett med myter som all litteratur er nyformuleringer av. Et eksempel på dette er Homers *Odysseen*, som vi møter gjennom hele litteraturhistorien, fra Vergil til Coen-brødrene.[2]

Fortellingsstoff og tematikk fra den judeo-kristne tradisjonen er utvilsomt det mest anvendte i nordisk litteratur. Tidligere gikk det også i tospann med den tro samfunnet hvilte på og som ga mening og mål til menneskers liv. Når den religiøse enhet i samfunnet i dag er oppløst, setter ikke lenger religionen rammene for menneskenes liv eller definerer deres mål. Å finne livsmening er blitt et prosjekt for det enkelte individ, der begreper

som realisering og relasjoner er kommet i forgrunnen. Tross dette har ikke forfatterne brutt opp fra de(n) judeo-kristne fortellingen(e) og tematikken derfra. Mye av den nyere litteraturen beveger seg fremdeles innenfor dette universet. Men når myten ikke lenger møter en historisk kontekst der tro eller en klar gudsforestilling spiller en rolle, vil nødvendigvis teksten som blir til i dette møtet, peke i ganske andre retninger enn tidligere. Hvordan kan for eksempel julen eller Jesu lidelse og død benyttes i litteratur i dag, der både håpet og synet på lidelse er ganske annerledes enn i en intakt kristen kultur, nær si i en kirke? Og ikke minst: Hvordan kan den kristne fortellingens mål med himmelforestillingen og livet etter døden tas opp i realistisk litteratur av i dag?

Romanen *Gjennom natten* av Stig Sæterbakken implementerer akkurat disse elementene fra kristen fortelling og teologi. I denne romanen benyttes både julemotivet og pasjonsmotivet, og mot slutten tar også denne i utgangspunktet realistiske romanen, en vending som bryter med realismen og beveger seg inn et kvasi-transcendent rom. Men hverken plottet eller romanens hovedkarakter drives fremover av håpet om tilgivelse eller forsoning i kristen forstand, heller ikke av en kristen tanke om en evig glede som blir født gjennom sorg og smerte. Allikevel ser vi hos hovedkarakteren en form for lengsel, en lengsel som kan ligne en søken etter en forløsning og en transcendent virkelighet som overgår den jordiske.

## Sæterbakken – litteratur i grenselandet

> Dersom fortvilelse er det motsatte av tro, er det den troende eller den fortvilte som står naken overfor verden og overfor Gud?

Sitatet er Stig Sæterbakkens parafrasering av Søren Kirkegaard i en artikkel i *Vagant*,[3] og det er på mange måter dette Sæterbakken utforsket i sitt forfatterskap: menneskelig eksistens i utenforskapet, i det uutholdelige, gjerne i grenselandet mellom håp og dødslengsel.

Stig Sæterbakken døde for egen hånd i 2012, få år etter at et større publikum, både i Norge og utenlands, hadde fått øynene opp for det litteraturkritikere og forfatterkollegaer lenge hadde sett var et enestående forfatterskap innenfor nyere norsk litteratur. I hans romaner møter vi som regel karakterer i liminale situasjoner, som den blinde mannen i romanen *Siamesisk* (1997), som er hensatt til et liv i en gyngestol på badet og på den måten utestengt fra alt sosialt liv, bare med en dysfunksjonell kontakt med sin kone i naboværelset. Der famler han desperat i innbilte forestillinger om sine omgivelser og med en voksende mistenksomhet overfor menneskene han engang kjente. Eller som i romanen *Ikke forlat meg* fra 2009, der vi møter Aksel Morander, som opplever seg tilsidesatt og ferdig levet etter bruddet med kjæresten, mens hun, i hans forestillingsverden, er «virksom som ingen annen i det livsens sirkus som utspiller seg».[4]

De store avhandlingene om Sæterbakkens forfatterskap har latt vente på seg, selv om det er skrevet en rekke artikler i litterære fagtidsskrifter som har grepet fatt i sider ved hans forfatterskap. Den bredest anlagte er en antologi redigert av Vagant-redaktør Audun Lindholm: *Alt menneskelig – en bok om Stig Sæterbakken*.[5]

## Gjennom natten

> Sorg kommer i så mange former. Den er som et lys som slås av og på. Den er der, og er uutholdelig, og så forsvinner den fordi den er uutholdelig, fordi det ikke gå an å ha den hele tiden. Man fylles og tømmes.

Denne korte, akroniske innledningen setter an tonen i *Gjennom natten* og introduserer leserne for den uavvendelige sorgen som er romanens tema. Nærmest umerkelig trer en forteller frem i teksten, en jeg-person som bæ-

rer på en slik sorg. Han heter Karl. Den 18-årige sønnen hans, Ole-Jacob, har gjort ende på livet sitt ved å frontkollidere med en trailer. Karl, hans kone Eva og Stine, datteren, faller inn i et traume. En dyp mental kløft oppstår mellom dem og den verden og de mennesker de tidligere var fortrolige med. Alt annet blir uviktig, nærmest provoserende:

> Det var så mye jeg ikke forsto. Brutaliteten i alt: i butikken, måten folk skjøv handlevognene foran seg på, eller de sto borte ved grønnsakshyllene og snakket høylydt sammen, som om ingenting var skjedd. (...) Mennesker som snakket, men ikke én av dem om Ole-Jacob.

Verden hånte dem, det var det Karl opplevde.[6]

I den uvirkelige tiden etter sønnens begravelse, treffer Karl en gammel serbisk venn, Boris, som forteller ham om et hus i Slovakia. Gjennom de rette kontaktene er det mulig å få lov til å tilbringe en natt i dette huset. Den natten vil man få et møte med det man frykter mest. Flere har prøvd, og de har enten kommet ut derfra gale, suicidale, som oldinger eller også kurerte og lette til sinns, forteller Boris. Det er et hus der «håp blir til skit».

I neste del av romanen møter vi Karl i en langt tidligere fase i livet. Vi får høre om da han traff sin kone Eva, om etableringen av deres familie og idyllen i de første årene. Når barna er i tenårene, treffer Karl Mona, en kvinne som er en god del år yngre enn ham. Liksom tilfeldig og med et ytre skjær av uskyld begynner de å treffe hverandre, men de vet hvor det vil ende, og på en jobbtur til Hannover krysser de den siste streken og etablerer et seksuelt forhold. Karl beundrer egentlig sin kone for hennes troskap og ærlighet og er skyldtynget allerede fra første møte med Mona. Skylden og sviket som Karl kjenner på, får han bekreftet av konen og barna når han forteller dem om sitt nye forhold. Særlig sønnen reagerer med en total avvisning. Men det går ikke lang tid før Karl innser at dette nye ikke var så forlokkende som det virket. En kveld, under et slag *scrabble* på balkongen til Mona, er magien over:

> Nå satt hun der (...). Dro fingrene som en kam gjennom håret. Klødde seg på magen. Bevegelser som ikke kostet henne noe. Slappe og giddesløse gjerninger. Akkurat som hun var seg selv, slik hun var når hun var alene. Men *jeg* var jo der![7]

Karl spaserer ut av Monas liv og går hjem til de andre. Men alt blir ikke som før. Stine, datteren, er riktignok overlykkelig, og Eva lar ham flytte inn igjen, men hun mobiliserer ikke noen åpenbar glede i møte med Karl, bare et trett ansikt og kalde fingre. Ole-Jakob er like avvisende. Farens svik har ikke bare ført til avvisning, sønnen blir i tillegg innadvendt og taus. Det er en utvikling som også moren blir bekymret for. Katastrofen nærmer seg. En dag mottar de budskapet om sønnens død. Da insisterer Karl på å se både den vrakede bilen og Ole-Jacobs maltrakterte lik.

I et tilbakeblikk husker Karl en episode fra Ole-Jacobs barndom. De skulle på fotballtrening og hadde dårlig tid. Det ringte på døren, og da Karl åpnet, var det sønnen som sto utenfor, utkledt som cowboy. «Åre n'Åle-Jacob heime now?» spurte han, på tilgjort norsk-amerikansk. Men istedenfor å spille med og dele sønnens begeistring, ble Karl rasende, trev ham inn i gangen og gav ham ett minutt til å få på seg klærne. Episoden spiller en sentral rolle i Karls skyldopplevelse.

Drevet av skyld og sorg bryter Karl nok en gang opp fra hjemmet. Han begir seg ut på en reise som skal ende

SEGL Hvordan kan den kristne fortellingens mål med himmelforestillingen og livet etter døden tas opp i realistisk litteratur av i dag?

i huset i Slovakia der «håp blir til skit». På veien har Karl et opphold i en tysk by kalt Redenburg. Oppholdet i denne byen fungerer som et slags intermesso i romanen. Byen har et uvirkelig skjær over seg, noe eventyraktig. «Julebyen», kaller Karl den. En kvinne ser ut som om hun vil hoppe i elven, og Karl vil redde henne, men hun er fotograf som skal ta et bilde, og Karls redningsforsøk får henne til å miste kameraet. Tross dette blir de kjent, hun tar ham med hjem og lar ham treffe sønnen sin. Senere bivåner Karl et slags absurd teaterstykke som starter med tryllekunster og andre barnevennlige påfunn, men som etter hvert blir mørkere og ender med at en av rolleinnehaverne, en dverg, står naken på scenen, med hendene strukket ut. Der står han en lang stund uten å bevege seg. Alt lys slås av, bare månen titter inn gjennom et vindu. Karl ser at dvergen har det vondt.

> Jeg hadde lyst til å løpe bort og foreta meg et eller annet som kunne avlaste ham for smertene, samtidig skjønte jeg at det var det verste man kunne gjøre mot ham, at det eneste vi kunne hjelpe ham med var å se ham, ikke se vekk, men utholde synet av ham der han hang på sitt usynlige kors mens tårene vasket av ham masken og gjorde ham ugjenkjennelig, dvergansiktet oppløst i en smeltende grøt av hud og kjøtt.[8]

Karl bryter opp fra «Julebyen» og reiser videre til Bratislava, der han skal spørre etter nøkkelen til det beryktede huset. En nattklubbeier som heter Zagreb, overgir nøkkelen og gir Karl adressen idet han forteller en fryktelig historie om den første eieren av huset, som skal ha tatt livet av familien sin og murt dem inn i kjellergulvet. Selv tok han sitt eget liv på bestialsk vis kort tid etter. Med denne historien i bevisstheten ankommer Karl huset i drosje. Han låser opp døren og kommer inn i et dunkelt opplyst og sjuskete hjem, møblert, men uten personlige effekter. Karl starter med å gjennomsøke alle rommene, som skildres for leseren med grøsseraktige effekter. Karl tror stadig han hører noe eller ser noe, men det viser seg å være innbilninger. Huset er tomt, han er alene. Til sist setter han seg ned i en stol, drikker noen slurker brennevin og lar det skje som han ble advart mot, han sovner.

En tid etter våkner han, han hører lyder fra gaten utenfor, men også noe innefra huset. Det kommer fra kjøkkenet, en lavmælt samtale. Karl går til kjøkkenet, der han bak forhenget som erstatter døren, ser tre mennesker ved bordet, en dame, en gutt og en jente. Han roper, og gutten skvetter til, men snur seg ikke, ingen av dem ser på Karl, men Karl vet at de ser fæle ut, som om de har vært i en brann. Så trekker han forhenget til side og går inn.

> Kanskje han nettopp trekkes mot en frihet man kan få når alle illusjoner eller umulige håp definitivt tas fra en.

Romanen ender ikke her. Det er et kapittel til, men det har ingen klar kronologisk eller stedlig tilknytning til det som skjedde i huset. Tittelen på kapitlet er «Ikkeriket», det er en form for epilog som bærer preg av å være en slags drøm eller en fantasi. I motsetning til resten av romanen, som er fortalt i fortid, er dette kapitlet fortalt i presens. Her møter vi Karl sammen med familien. De er lykkelige og forbereder seg til jul. Julen kommer med alle sine tradisjoner og kos med familien, og straks den er pakket ned, forbereder familien seg til en ny jul. De samme tingene skjer igjen og igjen. Det er den samme lykkelige julen som kommer på ny og på ny. Scenen med Ole-Jacob som banker på døren i cowboykostyme, er også med i denne julen, men her blir ikke Karl brysk, han spiller med i sønnens barnlige lurerier. Alt sammen beskrives som «en dag som aldri skal ta slutt».

## Pasjonsmotivet

Det finnes en taus sorg som ikke ønsker trøst, skriver Dostojevskij i *Brødrene Karamasov.* «Den næres av følelsen av at den ikke kan lindres.»[9] Slik er også Karls sorg. Når han bryter opp fra familien og reiser til huset i Slovakia, er det ikke for å finne trøst eller forsoning. Han kan simpelthen ikke tillate seg å glemme tapet av sønnen og den skyld han selv har i det som skjedde. Dypest sett søker han ikke bort fra familien heller, men etter det som er skjedd, er han blitt en fremmed for de andre. Livet med familien er det han setter høyest i livet, men det er det livet de hadde før alt skjedde.

Pasjonsmystikk er et av elementene fra kristent fromhetsliv som det er klare konnotasjoner til i romanen. Allerede før begravelsen insisterer Karl på å få se det maltrakterte liket av sønnen, som for å få en ufravikelig bevisstgjøring av det som har skjedd. Men senere i romanen knyttes også Kristi lidelsesmotivet til dette. I den drømmeaktige byen Redenburg, der Karl hadde et opphold i på veien til Slovakia, besøkte han et teater. I tradisjonell dramaturgi tolkes gjerne slike teaterscener som fortettede speilinger av hovedhandlingen. Som beskrevet, endte stykket med at en klovn, en dverg, sto naken på scenen med utstrakte hender, i en tydelig smertefull stilling. I tillegg var alt lys slått av. Konnotasjonene til Kristus på korset er slående, og det understrekes at Karl, tross ubehaget han følte, måtte se, eller nærmest meditere over dette synet en lang stund. I kristen og eventuelt katolsk pasjonsmystikk er dvelingen ved Jesu lidelse, hans sår og smerter, det sentrale. I kristen fromhet er målet for en slik meditasjon å forene seg med Kristi lidelser, for enkeltes del helt til lidelsene konkretiseres som stigmata på betrakterens egen kropp. Målet med denne meditative foreningen er at en også i livet i verden virkeliggjør en Kristus-likhet. Utover 1600-tallet fornyes denne retningen i møte med barokkens insisterende kontrastbruk og i den fremvoksende fromhetens vekt på inderliggjøring av troen. Nå dreies hensikten mot det å virkelig ta inn over seg hva Jesus har måttet utholde for ens synder mens en selv slapp fri. Målet er en bevisstgjøring av syndens alvor og en oppfordring til å gjøre bot

Ved å knytte pasjonsmystikk til Ole-Jacobs ulykke og død, føres det inn et element av stedfortredelse. Med det blir Ole-Jacobs død noe mer enn en konsekvens av Karls svik, Karl ser i Ole-Jakobs død noe som egentlig skulle rammet ham selv. Det tilfører ikke bare et enormt moment til Karls skyldopplevelse, men det gir også reisen mot huset i Slovakia et sterkt preg av botsvandring. Karl blir en pilegrim drevet av noe som ligner apostelen Peters «*qou vadis, Domine*» – Peter, som ved synet av Jesus på vei mot Roma, vendte om og gikk tilbake mot byen for å dele hans lidelser. Noe annet ville vært et svik. Slik må også Karl gå mot huset der lidelsen venter på ham, der han også, kanskje på mystisk vis, kan forenes med sønnen. Men tross dette tillegges ikke Karls eventuelle bot og medlidelse noe forløsende aspekt, målet for pilegrimsreisen er uklart, og Karl vet heller ikke helt selv hva han kan vente seg, bare at det er fælt og at dette fæle kanskje kan gjøre at han kan leve videre tross sorgen. I huset i Slovakia blir «håp til skit», men tross det må det være en eller annen form for lengsel som driver Karl dit, kanskje han nettopp trekkes mot en frihet man kan få når alle illusjoner eller umulige håp definitivt tas fra en. En form for nakenhet som gjør det lettere å bære livet i alle dets avskygninger. Men fri fra sorgen kan han ikke bli, det ville vært et svik mot Ole-Jacob. Det kommer også frem mot slutten av intermessoet i «Julebyen», etter at Karl har fått kontakt med fotografen og sønnen hennes,

> I den kristne forestillingen om det evige liv vil ikke det vonde fra jordelivet plutselig bli ugjort, det evige liv er ingen retusjering av livet på jorden, kristen frelseslære er en forløsningslære, der det onde til sist skal tjene det gode.

og vi aner et mulig forhold mellom dem. Da kommer han med ett til seg selv og tenker:

> ... alt jeg hadde begitt meg inn på, i den troldske forhåpning at det fantes et annet liv, et annet sted, i troen på en ny start, i troen på noe som helst. Kjære Ole-Jacob, kan du tilgi meg?

Et annet liv i «Julebyen» eller håpet om en frigjøring fra sorgplagene, er som «Julebyen» selv, en flukt til det uvirkelige.

## Julemotivet

Julen forbindes med noe passert eller uvirkelig flere steder i teksten. Sentralt står opplevelsen av «Julebyen», Redenburg, og ikke minst i det siste kapitlet «Ikkeriket», som vel kan kalles et julerike. For Karl er julen den mest fremtredende konkretiseringen av hans tidligere familielykke, livet før sviket og katastrofen inntraff – det prelapsarianske livet. Julens kristne innhold blir ikke nevnt i romanen, det er den nåtidige norske, sekulære julefeiringen det knyttes an til i teksten, med familiehygge, mat og tradisjoner. Julens inkarnatoriske budskap om foreningen av himmel og jord er ikke med, heller ikke håpsdimensjonen som følger av barnets fødsel. Uten disse fremover- eller oppoverrettede dimensjonene får julen kun rollen som det tapte paradiset i romanen. Julen er nostalgi, den uproduktive og retningsløse fortapelsen i forestillingen om det som en gang var og som aldri mer kan bli.

Det bringer oss over i romanens siste del, «Ikkeriket». Her har romanen definitivt brutt med realismen, og vi befinner oss i en sammenheng, i et rom som kan minne om noe fra en film av David Lynch. Kanskje er vi inne i hodet til Karl etter opplevelsen i huset. Her overlater romanen mye til leserens egen refleksjon. Susanne Christensen foreslår at det er Ole-Jacobs drømmeverden Karl trer inn i, evig jul uten skolegang, lekser og plikter.[10] Ole-Jacob skrev en gang en stil med tittelen «Hvordan jeg forestiller meg et bedre liv», og det han beskrev, pekte i retning av beskrivelsen av «Ikkeriket». Er «Ikkeriket» paradiset, det evige liv? Både navnet «Ikkeriket», som ligger nært det nytestamentlige «Guds rike» og den idyll som tilsynelatende preger denne tilværelsen, kan føre våre tanker mot himmelen og det evige livet i kristen forstand. Også det at cowboyscenen med Ole-Jacob får en ny handling i «Ikkeriket», kan i første omgang støtte en slik paradisisk forståelse: Historien er der blitt god, det onde er borte. Men ved nærmere ettersyn ser vi at «Ikkeriket» ikke er noe paradis. For det første er det noe begrenset og lukket ved det, både tiden og rommet er innskrenket. Tross idyllen er det noe fengselsaktig som kleber til det. Men særlig uutholdelig blir det av den evige gjentagelsen av den samme julen. Evig gjentagelse er ellers noe som kjennetegner flere av straffene de fordømte i Dantes inferno må gjennomgå, og disse straffene er alltid en speiling av synden de straffes for. Gjentagelsen får dermed noe infernalsk over seg.




Det er ikke vanskelig å gjenkjenne den store kristne fortellingen i romanen.

Heller ikke insisteringen på en annen variant av historien med Ole-Jacob som cowboy, passer i en kristen visjon av det evige livet. I den kristne forestillingen om det evige liv vil ikke det vonde fra jordelivet plutselig bli ugjort, det evige liv er ingen retusjering av livet på jorden, kristen frelseslære er en forløsningslære der det onde til sist skal tjene det gode. Insisteringen på en annen og god variant av historien med Ole-Jacob og cowboyen er ensidig tilbakeskuende. Den er en ikke-virkelighet. Det er fortellingen slik den i Karls skyldbetyngede fantasier skulle ha vært. Det er hendelsesforløpet slik han skulle ha ønsket at det var. «Ikkeriket» er en nostalgisk visjon der opplevelsen av skyld fremdeles ligger som et sår som brenner under idyllen. En tolkning av «Ikke-

riket» som en slags botgjøring, er fullt mulig, en form for skjærsild, for å gi det en kristen betegnelse, om ikke konkret, så i hvert fall i Karls indre forestillingsverden.

## Fange i egen livshistorie

Karl kommer aldri gjennom natten på en måte som hadde forløst ham og konkludert fortellingen. Vi forlater ham i den infernalske paradisvisjonen – eller i skjærsilden, om en vil presse det inn i en tydeligere teologisk kategori. Den nostalgiske tilnærmingen til julefeiringen, som er så sentral i Karls forestilling av lykke, står i veien for en visjon om noe fornyende og nyskapende. Det er ikke vanskelig å gjenkjenne den store kristne fortellingen i romanen. Paradiset, fallet, angeren, soning og lidelse er bærende elementer i kronologien, men parusien, det evige forløste livet, er utelatt og erstattet med nostalgi. Slik har Stig Sæterbakken gjenfortalt vår kulturs viktigste grunnfortelling i kontekst av en samtid der mennesket har forlatt troen på Guds rike. Det er så ugjenkallelig og nådeløst utlevert til sin egen historie.

**Torvild Oftestad** er lektor ved Sandvika videregående skole.

## Litteratur

Dostojevskij, F.M.: *Brødrene Karamasov.* Overs.: Broch, O. (Oslo: Gyldendal norsk forlag, 1991).
Frye, N.F.: *Words with Power. Being a Second Study of the Bible and Literature* (San Diego, New York, London: Harvest/Harcourt Brace Jovanovich, 1990).
Lindholm, A. (red): *Alt menneskelig – en bok om Stig Sæterbakken* (Oslo: Cappelen Damm, 2016).
Myklebust, I.U.: *Det umogelege med å leve og det umogelege med å døy. Ein analyse av Stig Sæterbakkens roman Gjennom natten.* Masteroppgave, Det humanistiske fakultet: Universitetet i Oslo, 2014. Hentet fra: https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/40887/_Myklebust-Master_.pdf?sequence=1&isAllowed=y
Sæterbakken, S.: «I limbo, helvete og skjærsilden», i *Vagant* 2013 (3). Hentet fra: http://www.vagant.no/i-limbo-helvete-skjaersilden-stig-saeterbakken-om-morten-claussen/
Sæterbakken, S.: *Gjennom natten* (Oslo: Cappelen Damm, 2011).
Sæterbakken, S.: *Siamesisk Selvbeherskelse Sauermugg* (Oslo: Cappelen Damm, 1997).
Sæterbakken, S.: *Ikke forlat meg* (Oslo: Cappelen Damm, 2009).

## Noter

1 Frye, N. F.: *Words with Power. Being a Second Study of the Bible and Literature* (San Diego, New York, London: Harvest/Harcourt Brace Jovanovich, 1990), s. 48.
2 Filmen *O Brother, Where Art Thou?* (2000).
3 Sæterbakken, S.: «I limbo, helvete og skjærsilden», i *Vagant* 2013(3).
4 Sæterbakken, S.: *Ikke forlat meg* (Oslo: Cappelen Damm, 2009), 9.
5 Lindholm, A. (red): *Alt menneskelig – en bok om Stig Sæterbakken* (Oslo: Cappelen Damm, 2016).
6 Sæterbakken, S.: *Gjennom natten* (Oslo: Cappelen Damm, 2011), s. 11.
7 Ibid., s. 98.
8 Ibid., s. 156.
9 Dostojevskij, F.M.: *Brødrene Karamasov.* Overs.: Broch, O. (Oslo: Gyldendal norsk forlag, 1991), s. 57.
10 Lindholm, A. (red): *Alt menneskelig – en bok om Stig Sæterbakken* (Oslo: Cappelen Damm, 2016), s. 246.



Selv etter at Eidslott ble satt på statens æreslønn av kulturminister Lars Roar Langslet, valgte han å fortsette et sivilt yrkesliv som telemontør. Foto: Telemontør i arbeid © Telemuseet.

Jan Inge Sørbø

# «Mitt landskap lot seg ikke tegne»

## Om Arnold Eidslott (1926–2018)

Jeg hører en fot i gresset
Lusker det en tyv rundt huset

Vær bare rolig det er døden
Han er alltid i nærheten av huset

Min fortrolige fra katakombene
Han bærer det himmelske Magna Charta

Han deler ut oblater ved dørene
Koraler og kart over det nye Jerusalem

Han skifter farvene og lyset
Snart kysser han dine tårer bort Maria

Du som tapte ved livets spillebord
For deg laster han vogner av Ofirs gull

Han er en brønn for den tørste
Et kornhus for Josefs sultende brødre

Kom hellige død du høye
Dag og natt står dørene åpne mot havet

Slik lyder titteldiktet i *Den tause ambassadør* (1980). Diktet rommar ein sentral problematikk hos Arnold Eidslott (1926-2018): eit skarpt medvit om døden og samstundes ei forsona haldning til dette sikraste av alle menneskelege vilkår. Få har skrive så intenst og vedhaldande om «den siste dør» som Eidslott, men utan fortviling og meiningstap. Då døden kom, i april 2018, kom den til ein førebudd, ein som kjende både «avgrunnens kinesiske mur» og håpet som gror i «verdens blodige april» (med to sitat frå *Manes*, 1965). Det er neppe feil å seia at dødsmedvit er eit grunntema hos denne poeten. Men eit slikt allment tema syner seg i kontekstar som er ramma inn av ei personleg historie, eit punkt i litteraturhistoria og nokre kraftstader i kulturen. Og trass i at Eidslott var sterkt inspirert – om ikkje påverka – av T.S. Eliot, som definerte poesi som «escape from personality» (*Tradition and the Individual Talent*), kan det vera fruktbart å starta i det biografiske.

### Biografisk

Arnold Eidslott var fødd i Skarbøvika på Hessa, den vestlegaste av øyane i Ålesund. Bru over til Aspøya i Ålesund kom først i 1953, så i Eidslotts barndom var Hessa eit øysamfunn for seg sjølv (endå sundet over til Ålesund by var smalt). Den tyske okkupasjonen kom då Arnold var 14 år. Ålesund vart dregen inn i krigshendingane, og familien evakuerte til Sykkylven. Eidslott har fortalt at familien mangla mat, og han gjekk inn på garden der dei budde og spurte etter brød. Bondekona svara: «Velsigne deg, du skal få brød», og han fekk med seg eit stort, heimebaka brød. Denne episoden må ha levd vidare hos han, for ofte blir brødet, brødvogna og det heilage brødet eit bilete på det gode livet. Den mørke bakgrunnen, krigen, blir tilsvarande eit bilete på det vonde, hans tyngste tema. Det vesle samfunnet heilt ute i havgapet, med små hus, vind og ruskever, og skip som sigler til fiskebankar og fjerne hamner, er også ein fast biletkrins som han tek med seg. Det er neppe tilfeldig at både den første og den nest siste

samlinga har vind i titlane: *Vinden taler til den døve* (1953) og *Vinden blåser dit den vil* (2008). Det er heller ikkje tilfeldig at det metereologiske fenomenet knyter seg til Bibelens førestillingar om *pneuma* – som er både pust, vind og ånd. Dei konkrete bileta blir ofte gjenstand for ein sterk ekspansjon hos Eidslott; vinden blir ein person i guddommen, ignoreringa av eit barns kjærleikslengt blir eit teikn på «huset som hatet» – det vonde nærværet i verda. Dei ferdige dikta med motiv frå barndom og oppvekst blir dermed ikkje biografiske rapportar, men utmeisling av potensielle mytiske meiningar som kan liggja i det konkrete. Men det konkrete gir liv til dikta, og eit dikt som «Lengsel mot havet» (*Flukten til katakombene,* 1982) illustrerer både bruken og overskridinga av materialet frå heimstaden:

Gi meg tilbake til regnet og blesten
Mitt hus under havsvinden de tunge
slag av dønninger mot berget
der vest i det opprinnelige
Min barndoms lave himmel
skyenes svarte slep og regnet
Gi meg mine fedres kyst
De gamle portrettene og veggene
av tømmer gi meg min barndoms
elegiske trakter de svartkledde kvinner
og Kristus i vindrossene åpne dørene
mot det lys jeg første gang møtte
Hør meg gråhårede mor du far
med din taushet og ditt vitende øye
Gi meg tilbake til saltet og måkene
til de lavmælte havsboere til lutende
skorsteiners ul når stormene
feide septembers grønne rester bort
Bak skybankene der vest i evigheten
lyser min opprinnelses klare sol
Her er det hamret inn i fjellene
de vaktsomme stjernetydere høye
av alder og ensomhet gi meg tilbake
til jorden hvor min første tåre falt
Jeg følger i de gamles spor
Snart møter jeg mine fedre

Barndommen har eit distinkt landskap og markerte personar. I dei seinare bøkene skriv han med takksemd om sine foreldre; faren som var stuert på ein snurpar og var borte store delar av året, og mora som hadde ansvaret for familielivet på eiga hand. Det ligg mykje barndom i «Marin» (*Requiem for Lasarus*, 1973):

Min far kom duvende inn fra havet
Han bar meg seg dønninger og vinder
og støvlene knirket som salingen i uvær
Med øyne som fyrlykter åpnet han stuene
mens han delte de syv hav mellom oss
Konkylier og fullriggere på flasker
og kjærtegn fra hender som luktet tjære
Når han forlot oss var det salt på gulvet
Salt fra hans støvler og fra mors tårer.

I ein samtale med barnebarnet Eivind Eidslott (i *Et bål på tundraen*) fortel Eidslott at han vart med faren på sjøen under krigen, i fraktfart, og mellom anna opplevde å bli angripen av engelske fly. Dette var tidleg (Eidslott var 14 år i 1940). Dette vart hans yrke nokre år, før han braut av og gjekk eit år på realskulen i Syvde. Då hadde han vore lenge borte frå skulegang og gav seg etter eit år. Dikta hans viser stor lesnad og brei orientering, men utdanning fekk han ikkje mykje av. Men det skjedde ein annan ting i Syvde. Han gjekk ein kveld inn på eit husmøte i lekmannsrørsla og opplevde det han i dikta kallar «et stort nærvær», ei oppleving av Guds nærvær som var slik at han ikkje kunne sova dei første døgna. Ekkoet av slike opplevingar finst i dikta hans fleire stader, som i «Hymne» (*Ved midnatt da havet sank, 1971):*

Solen stod stille og åndenes sang
over vannene lovet et stort nærvær
Overveldet var jeg av alt og alene
Hvem kunne gjøre et kart over meg
Mitt landskap lot seg ikke tegne

I andre dikt er det *fråværet* av Gud som blir opplevd like sterkt, fordi poeten har opplevd noko livsfylde og gudsfylde i så rikt mon. Eller forsoninga mellom dei to tilstandane, i vona om eit komande nærvær («Coda», *Ved midnatt da havet sank*):

Vær stille
for håpets skyld vær stille
Han som tier bak dørene
vet hva du trenger
Vær stille
for stillhet er din føde
og du skal ikke sulte

Etter nokre år på sjøen fekk Eidslott arbeid i televerket, han klatra i stolpar og retta feil på linjene. Mange har festa seg ved kontrasten mellom dette praktiske arbeidet og tematikken i bøkene, men i det kan det liggja ei undervurdering av lesinga og interessa til arbeidsfolk. Sjølv sette han pris på vekslinga mellom kvardagsleg arbeid og litterære syslar. Dikta kom til han uansett; stundom når han klatra i stolpar. Då var han raskt nede og skribla ned dei inspirerte strofene før dei var borte, fortel han til barnebarnet. Frå 1986 fekk han Statens æreslønn. Då gjekk han ned til redusert stilling dei siste åra av arbeidslivet. Eidslott gifte seg i 1951 med Liv Tidemann og slo seg ned på Emblem, seinare i Vegsundet – begge stader i Borgund, no Ålesund kommune. I eit dikt slår han fast at har hatt ei roleg livsgjerning. Dramatikken spela seg primært ut i dikta.

## Litterært

Denne skissa av biografien illustrerer to ting. Det eine er at Eidslott hentar materiale til dikta sine frå (tidlege) erfaringar og miljø: kystlandskap, fiskarmiljø, sjømannsliv, erfaringar med krigens gru og nære menneskes godleik. Helge Nordahl har til dømes vist kor grunnleggjande havselementet er i forfattarskapen (Aarnes og Nordahl 2000), sjølv har eg peika på den viktige rolla vinden spelar i dikta (Eivind Eidslott 2016). Det andre aspektet er at Eidslott utvidar og fyller desse konkrete bileta på heilt særeige vis; han dreg linjene frå farsfiguren til Abraham, frå utsikten mot fjorden til det evige, frå den kalde trekken til ishavet. I denne prosessen knyter han saman den sansa verda med materiale frå lesing. Ein kan finna både spor og sitat av ei rekkje forfattarar i dikta hans: dei norske romantikarane Welhaven og Wergeland, franske og engelske modernistar, ei heil rekkje russiske forfattarar – dei store namna i europeisk litteratur dukkar opp like nært og naturleg som skyene og vinden. Og for å illustrera omfanget av allusjonar og tilvisingar: Om vi avgrensar oss til eksplisitte tilvisingar i titlane til tekstar eller personar, så finn vi i samlinga *Det forlatte øyeblikk* (1978) fylgjande: Judas (Det nye testamente), van Gogh, Dylan Thomas, Carnap, Rousseau, Alexander Elbing, Karl Edvard Diriks, Ossian og Dostojevskij. På tittelbladet er det sitat av Søren Kierkegaard og Rudolph Arendt. Går vi inn i tekstane, ser vi at historiske hendingar (massakren i Oradour-sur-Glane) blir skildra i eit nettverk av mytiske og bibelske allusjonar, der nesten kvar linje viser til andre tekstar. Tittelen på samlinga viser til Kierkegaards refleksjonar over «Øyeblikket», den fylte tida, og motsetnaden: den tome tida. Går vi ned til eit einskild dikt, kan vi sjå på «Den tause ambassadør», som eg starta denne artikkelen med. Der viser han til dokumentet *Magna Charta*, til Opeberringsboka si førestilling om Det nye Jerusalem, til evangelia si forteljing om den oppstadne som møter Maria i hagen, Jobsboka si tilvising til «Ofirs gull» som eit uttrykk for grenselaus rikdom, og Genesis si forteljing om Josef og brørne hans. Eidslott vev sine eigne landskap saman med lesingane, til ein eigenarta mosaikk.

Også mange av stadnamna kjem nok frå lesing snarare enn røynsle; gjerne ytterpunkta på kloden, som den djupe Japangrava og tindane i Himalaya eller Ural. I transformasjonen av kvardagsinntrykka blir dei nære tinga mytiske; dei peikar tilbake til opphavet eller framover mot alle tings forvandling. Ein kan seia at Eidslott skriv i ein apokalyptisk modus; ikkje primært om verdas undergang, men verda «målt mot det ytterste», som han formulerer det.

Truleg er det likevel bibelspråket som pregar denne prosessen mest. Då Kjell Habbestad laga oratoriet *Mysteriet* (2001) bygd på Eidslotts tekstar, las han gjennom dikta for å sjå kva bruk han hadde gjort av evangelia. Funnet hans var at Eidslott hadde skrive dikt om så å seia kvart einaste vers i dei fire evangelia. Bibeltekstane lever under eller på overflata til svært mange av tekstane hans, og han hentar bilete og vendingar frå store og små hendingar som evangelia fortel om.

Det er nettopp denne legeringa av opplevd tid, opplevde landskap og menneske og eit språk som er i samtale med litteratur, liturgi og bibeltekstar, som er karakteristisk for Eidslott.

Heile forfattarskapen er på 27 diktbøker og to bøker med utval, den første til sekstiårsdagen, den andre til nittiårsdagen. Det skjer naturlegvis endringar undervegs. Ein ting er at språket er konservativt og litt framandt i dei første samlingane. Men det finst også eit ungdommeleg mot og ei glede ved å ta fatt som særkjenner dei første bøkene. André Bjerke skreiv ein gong at ein kan tolka ein heil forfattarskap ut frå det første diktet (som ein litt uforpliktande tolkingsmåte). Det første diktet i debutsamlinga («I natten») eignar seg til det, det byrjar slik:

> Jeg er ny på kloden.
> Alt var nytt ved min ankomst.
> I stillhet vil jeg gå ut og erobre.
> Det er ikke de gamles visdom jeg leter etter –
> Jeg er naken og alene i rummet.
> Brenner bøker og taler med Gud.

Orienteringa mot dei store spørsmåla og den nesten humoristiske omgangen med dei lyser ut av dette diktet. Smilande tek han instruks:

> Han ber meg gjøre store ting.
> Tegne nye kart over kosmos.
> Spinne udødelige dikt av månestråler.
> Han er vanvittig, vår store Far!
> Men jeg vil være Ham trofast og lydig.

I *Kronen av røk* (1959) er det også eit flott opningsdikt. Men her er den lystige, muntre tonen erstatta av ei djupare røyst.

> HILSEN
> Ikke Sarahteltet
> eller beduinens bredt flagrende bolig
> men himmelens utspente duk –
> Her er det høye telt som lyttet
> når slektens korsang lot seg høre
> som brus av floder
> gjennom tidene.
>
> Jeg hilser dette telt som støvets hytte
> med en lav torden
> fra grubene.

Frå den opne, kosmiske orienteringa med høgstemt, påkallande språk utviklar Eidslotts dikt seg i første omgang mot ei kortare, konsentrert form. Det skjer for alvor med *Manes* (1965), som er ei konsentrert bok om døden, skriven då han nærma seg førti. Dei små dikta underminerer all tryggleik i det jordiske og endar i eit blaff av håp, knytt til «min tjener [som] lå nede i tre dager»:

> Let etter ham blant de som høster stjerner

Denne perioden med korte, imagistiske dikt varer utover syttitalet. Ved overgangen til åttitalet utviklar han ei len-

ger, liturgisk form. Bøkene blir gjerne komponert over store tema. Eg nemnde ovanfor «Elegi over Oradour-sur-Glane», som er ein refleksjon over korleis det vonde manifesterer seg i verda og korleis ein kan halda fast på trua på Gud og det gode i ei slik verd. Dette er eit hovudtema hos Eidslott, det er hans «lave torden fra grubene». I *Den tause ambassadør* er det ein syklus som er bygd opp som ein dialog med Siena-domen, i *Passchendaelas ruiner* (1998) har han laga ein stor komposisjon over tema frå første verdskrigen, der dei ulike stridande partene får ordet etter tur, men med eit dominerande fokus på den einskilde soldatens lidingar. Boka kom 70 år etter fredsslutninga i 1918. I *Nettene under Kapp Hoorn* (2000) skriv han om sjømannslivet, både med utgangspunkt i eigne røynsler og med blikk på sjøfartens større historie. Og ikkje minst viktig: I *Lyset frå Bach* (2006) skriv han om sin kjæraste komponist, «den femte evangelist». Dette temaet er han innom i svært mange av bøkene sine. Han var ein lidenskapeleg Bach-elskar, skreiv dikt til mange einskildkomposisjonar, og ifylgje familien spela han platene så høgt at dei vart engstelege for at naboane skulle bli uroa.

## Teologisk

Vi har altså sett at det er nokre konstante element i dikta til Eidslott: bilda frå eit landskap og røynsler frå eit liv ved kysten. Og vi har sett at dikta endrar seg, både frå eit ungdommeleg mot til ein mognare refleksjon, og i form frå eit lett arkaisk høgspråk via konsentrerte kortdikt og til liturgisk prega former. Avslutningsvis vil eg peika på nokre tematiske linjer i det eidslottske universet. Og då er vi tilbake til det konstante.

Eidslott er ikkje redd for arketypene, dei kjende litterære mønstera, sjølv om han gir dei eit personleg preg. Og universet hans er prega av ytterpunkt: det aller øvste, mot det djupaste, det lyse mot det mørke. Han skriv magisk om lyset som vender tilbake, og han fyller årstidssyklus med mytisk innhald (frå «Vinterarie», *Adam Imago Dei,* 1984):

> De gamle er ute og pleier vårsynene
> og snakker om vårknipa og krysser
> et håpets tegn i de slitte almanakkene
> Streng er denne tjeneste for Rakel
> sommerens brud men vakker er hun
> og attråverdig vår blussende terne
> Hold lengselen brennende mine sønner
> Snart lukter det bråte under fossene

Om vi deler diktuniverset inn vertikalt, ser vi at lyset og det guddommelege er oppe. Men den guddommen som syner seg «oppe», er streng og fjern, han «ammer stjernene med ild og sine barn med prøvelser» («Et budskap», *Ved midnatt da havet sank*). Ofte uttrykkjer poeten ein uforløyst lengsel eller eit kjensle av fråvære; som i «vinterarie», må ein gjera ei streng teneste av uroleg venting for å finna lyset.

Går vi eit nivå ned, finn vi ei rekkje uttrykk for det gode livet på jorda, eit liv i glad mottaking av Skaparens gåver. Her finn vi det gode brødet, her ser vi stjernene bli fødde når hand møter hand i omsorg og kjærleik. Vi ser det i Oradour før massakren («Gloria», *Det forlatte øyeblikk*):

> Oradour hvor brødet
> duftet og barnet drakk
> av det varme bryst og livets
> velsignelse og svalenes
> høye skrift

Men dette er utsett, fordi «Kains sønner» riv idyllen i stykker. Nederst i det jordiske møter vi krigen, den brå og vonde døden, massakren, vondskapen som i seg sjølv er tom, men som nærer seg av og riv i stykker dei gode som kjem frå Skaparen. Dette blir karakterisert som «forlatthet» hos Eidslott. Det store paradokset og den store plaga for poeten er at dette kan skje i Guds verd. Få har stilt spørsmålet om Guds fråvære i den lidande verda så skarpt.

Eidslott løyser ikkje dette problemet med forklaringar, og han åtvarar mot å krenka den lidande med «turnerninger i alfabetet» («Til et åpent øre», *Flukten til katakombene*). Det forblir noko uforklarleg ved dette eldgamle paradokset, og Eidslott uttrykker det ved å seia at «Frelseren (...) kastet tausheten ut som et garn» («Gråten», *Det forlatte øyeblikk*). Men han svarer på det mytisk, gjennom forteljingar (*Den tause ambassadør*):

> Jeg sendte et brev til Jeriko
> Til den barmhjertige samaritan
>
> Ute på markene og myrene
> ligger de forslåtte og blør
>
> Jeg fikk et brev tilbake
> fra Jerikos vekter som skriver
>
> Han ligger ute på markene
> under en paraply av ravner

I tradisjonell bibelutlegning er Den barmhjertige samaritanen eit bilde på Kristus, Guds son. Kvar er han, i all verdas liding? Eidslotts svar er dette: Han er hos dei lidande, og han er ein av dei lidande. Han ligg under ein paraply av ravnar. Denne Gud, som er nederst i det poetiske universet, er ikkje fjern og trugande, han er nær og trøystande, ein *Pater dolerosos* – ein lidande far. Dette er Eidslotts originale teologiske bidrag: å teikna opp den Gud som er nederst i verda. Her er han i pakt med teologien i modernismens periode, teologien etter katastrofene.

Korleis kan vi få kunnskap om denne Gud? Hos Eidslott er Bibelen alltid ei kjelde til kunnskap. Men også kunstnaren har tilgang til denne kunnskapen. Eidslotts Bach er ikkje berre eit musikalsk geni, han er også ein profet som har kunnskap om den lidande og nærværande Gud. Kunsten har openberringsstatus hos Eidslott, han sa ein gong at «kunsten er en bielv av Helligånden». Det er den måten han tenkjer om sin eigen diktekunst. Dette kunne ført til ein apologetisk praksis der det som ikkje stemmer med teologien, blei retusjert bort. Det skjer ikkje hos Eidslott fordi hans andre tyngdepunkt er overtydinga om at han skal snakka sant om menneskelivet, også om liding. Han som talar i dikta, har stige ned i katakombene i selskap med Job, og han summerer opp erfaringane slik (frå «Hymne», *Veien til Astapovo*):

> Abba du var en streng lærer
> hviskende ved min sine
> men jeg takker på mine knær
> For ensomheter og vinder
> og døde dager i tuktens bånd
> De nødstedte er dine barn
> og de ulykkelige elsker du
> Lysets herolder fødes i mørket
> og deres amme er melankolien
> Jeg utforsket ensomheter og fant
> din kjærlighet på bunnen av alt

**Jan Inge Sørbø** er professor i litteraturvitskap, tilsett ved Institutt for sosialfag, Høgskulen i Volda. Hans siste bok er *Nynorsk Litteraturhistorie* (2018).

## Litteratur

### *Av Eidslott:*


*Vinden taler til den døve*, 1953
*Vann og støv*, 1956
*Kronen av røk*, 1959
*Av dynd og Amazonas*, 1963
*Manes*, 1965
*Memento*, 1967
*Elegisk om sirkus*, 1970
*Ved midnatt da havet sank*, 1971
*Rekviem for Lazarus*, 1973
*Veien til Astapovo*, 1976
*Det forlatte øyeblikk*, 1978
*Den tause ambassadør*, 1980
*Flukten til katakombene*, 1982
*Adam imago Dei*, 1984
*Dikt i utvalg*, ved J. I. Sørbø, 1986
*Advarsel i kode*, 1987
*De navnløses kor*, 1989
*Under San Marcos murer*, 1991
*Lyset over den dømte*, 1993
*Pax Christi*, 1995
*Passchendaeles ruiner*, 1998
*Nettene under Kapp Horn*, 2000
*Davids nøkkel*, 2001
*Arameisk i Roma*, 2002
*Koret over Forum Romanum*, 2004
*Lyset fra Bach*, 2006
*Vinden blåser dit den vil*, 2008
*Postludium*, 2012
*Et bål på tundraen. Arnold Eidslotts dikt i utvalg* (red. Eivind Eidslott), 2016


### *Om Eidslott:*


Arne Olav Lunde Hageberg: *Poetisk kristendom: ein studie av tilhøvet mellom modernisme og religiøsitet i Arnold Eidslott sin forfattarskap*. Masteroppgåve (Oslo: UiO, 2004).

Jan Inge Sørbø: *«Høstet på himlens skråninger», Sju essay om Arnold Eidslott* (Oslo: Gyldendal, 1996).

Jan Inge Sørbø: *Målt mot det yttarste. Arnold Eidslott, Theodor W. Adorno. Ein konstellasjon.* Doktoravhandling (Bergen: UiB, 1997).

Asbjørn Aarnes og Helge Nordahl: *Hellig hav* (Oslo: Verbum, 2000).

T.S. Eliot (1919): «Tradition and the Individual Talent», trykt i *The Egoist*.


(Det er skrive fleire masteroppgåver om Eidslott, ein fyldig bibliografi finst hos Hageberg).




© Evpvru | Dreamstime.com

# Samfunn

Hvis du har et eple og jeg har et eple og vi bytter,
har vi begge fortsatt ett eple.
Men hvis du har en idé og jeg har en idé og vi bytter,
vil vi begge ha to ideer.

*Georg Bernard Shaw*


© Elifranssens | Dreamstime.com

Statsadvokaten i Pennsylvania | red.

# Hemmelighetssirkelen

«De fleste av ofrene var gutter; men det var også jenter. Noen var tenåringer; mange var pre-pubertale. Noen ble manipulert med alkohol eller pornografi. Noen ble tvunget til å onanere sine overgripere, eller ble befølt av dem. Noen ble voldtatt oralt, noen vaginalt, noen analt. Men alle ble de skjøvet til side, i alle deler av staten, av kirkeledere som foretrakk å beskytte overgriperne og deres institusjon fremfor alt annet.»

*Fra storjuryrapporten*

Den 14. august offentliggjorde høyesterett i den amerikanske delstaten Pennsylvania en storjuryrapport på fjorten hundre sider. Rapporten dekker en periode på sytti år og identifiserer minst tre hundre prester anklaget for overgrep mot mer enn ett tusen barn. Den er resultatet av atten måneders arbeid og er den mest omfattende undersøkelsen av katolske geistliges overgrep mot mindreårige gjort i en amerikansk delstat. I det amerikanske rettssystemet har en storjury makt til å beordre dokumentasjon utlevert (en såkalt *subpoena*), og storjuryen i Pennsylvania bygget sin rapport på vitneutsagn og interne kirkelige dokumenter fra seks bispedømmer. Både omfanget av overgrepene, de grusomme detaljene i mange av historiene som kom frem, og systematikken i forsøkene på å holde overgrepene skjult, vakte sterke reaksjoner i og utenfor Kirken. I kjølvannet av arbeidet i Pennsylvania har påtalemyndighetene i en rekke andre amerikanske delstater signalisert at de vil sette i gang lignende granskninger. SEGL bringer her storjuryens konklusjoner.

■

## III. Kirken og overgrep mot barn før og nå

Vi vet ikke om vi engang behøver å presisere dette, men vi gjør det allikevel: Denne etterforskningen er ikke et angrep på den katolske tro. Mange av oss storjurymedlemmer er praktiserende katolikker. Mange vi har hørt fra, ofre og vitner, er katolikker. Vi føler oss på linje med og ikke i opposisjon til tilhørere av den katolske tro. Misbruk av barn er ikke bare ulovlig; det er imot troslæren i alle store religioner, katolisisme inkludert. Troende og ikke-troende mennesker vil at deres barn skal være trygge, men vi ble presentert for et påfallende høyt antall av episoder av seksuelt misbruk av barn innenfor Kirken. Fordi vår etterforskning har samlet informasjon fra så mange bispedømmer over så mange tiår, synes vi det er viktig å rapportere om noen av endringene vi har sett – eller i alle fall potensialet for endring.

Før 2002: Før sakene fra Boston ble kjent. Det kunne synes som en manual. Frem til slutten av det tyvende århundre utviklet bispedømmene samsvarende strategier for å skjule seksuelt misbruk av barn. Dokumentene viste oss ganske tydelige mønstre, og vi ba også om at dokumentene ble gjennomgått av eksperter; spesialagenter som jobbet for FBIs «Kritiske tilfeller responsgruppe – Adferdsanalysegruppe III – Forbrytelser mot barn». FBI-agentene identifiserte syv faktorer som gikk igjen i bispedømmenes behandling av klagesaker vedrørende overgrep mot barn:

*Bruk av eufemismer:* Misvisende beskrivelser av overgrep og feilaktige forklaringer vedrørende fjerning av prester anklaget for seksuelt misbruk av barn. For eksempel var seksuelle handlinger som var kriminelle og voldelige, ofte bare beskrevet som «upassende» kontakt eller «saker vedrørende grensesetting». Midlertidig eller permanent fjerning av en prest fra tjeneste ble ofte betegnet som «sykefravær» eller «fravær».

*Bispedømmenes manglende eller partiske etterforskning:* Etterforskning utført av ufaglærte prester eller lærere som ble gitt autoritet til å uttale seg om prestekollegers troverdighet; bruk av ufaglært støttepersonale i bistandstjenester for ofrene.

*Partiske behandlere:* Kirkens bruk av egne psykologiske tjenester som jevnt over stolte på overgripernes «selvrapportering» som nedtonet eller benektet kriminelle handlinger; kontrær informasjon fra ofrene ble ikke tatt med; bruk av kliniske «diagnoser» istedenfor faktisk oppførsel; feilplassering av bevisbyrden: Barneovergriperne ble ofte sendt tilbake til sine prestetjenester, uten en håndfast diagnose.

*Manglende offentliggjøring:* Menighetene ble ikke informert om kriminell seksuell oppførsel, informasjon fellesskapet trengte for å beskytte barn. Bruk av begrep som «pensjonert» eller «overført», slik at foreldrene, som ellers ville ha vært på vakt, ikke var det.

*Pengestøtte:* Finansiell støtte av prester som misbruker barn – bopel, transport, bidrag og stipender – ressurser som gjorde det mulig for misbrukerne å fremdeles finne, forme og gå løs på flere barn.

*Overføring fremfor fjerning:* Den systematiske, systemiske og institusjonaliserte praksisen å flytte en prest til et nytt sted – istedenfor å fjerne ham fra sin prestegjerning – etter anklager om seksuelt overgrep mot barn; regelmessig retur av prester til prestetjenesten selv etter tilståelse av seksuelt misbruk av barn. Kun biskoper og høytstående forvaltere i bispedømmet visste hva som hadde skjedd, og informasjonen ble oppbevart i hemmelige eller konfidensielle arkiver i bispedømmet.

Denne etterforskningen er ikke et angrep på den katolske tro. Mange av oss storjurymedlemmer er praktiserende katolikker. Mange vi har hørt fra, ofre og vitner, er katolikker.

Det er ingen overraskelse at prester som ble flyttet, ofte misbrukte flere barn.

*Manglende rapportering til offentlige lovforvaltere:* Å nekte å rapportere til myndighetene, å trenere rapporteringsprosessen eller å levere mangelfulle rapporter. De mangelfulle rapportene var ofte så unøyaktige at forbrytelsens alvor og rekkevidde, med relevante datoer og stedsangivelser, ikke kom frem. Selv tilståelser eller bekreftende bevis ble holdt tilbake.

Etter vår vurdering er denne konstellasjonen av faktorer en «hemmelighetssirkel», et uttrykk hverken vi eller FBI fant på selv. Uttrykket stammer fra biskop Wuerl av Pittsburgh, nå kardinal av Washington DC, og står i et av dokumentene vi leste; dette er hans eget uttrykk for Kirkens neddyssing av seksuelt misbruk av barn.

Selv om FBI forsto hvordan bispedømmene handlet, betyr ikke dette at vi vet hvor ofte dette skjedde. FBI-agentene var tydelige på at vi aldri kommer til å få vite hvor mange overgripere eller ofre det var. Det var tøft nok for ofrene å stå frem, og når de først sa fra, ble anklagene glemt, forlagt, ignorert eller umiddelbart avfeid. Det var ikke bare det at Kirken dysset ned antall «bekreftede» anklager, men den forsøkte å hindre flere anmeldelser; ofrene visste at de kunne bli avvist eller latterliggjort. Som biskopen sa: Det var en sirkel.

Mønsteret i biskopenes gjentagende atferd gjorde det tydelig at Kirken forsto at seksuelt misbruk var utbredt selv for flere tiår siden. Husk: Når bispedømmene endelig ble stevnet for retten, la de frem over 500 000 sider med dokumenter. Misbruket ble begått ikke bare av bispedømmenes egne folk, men på bispedømmenes eiendommer. Barn ble voldtatt i kirkerom, på skoler, i bispedømmenes biler og ble «pleiet» på bispedømmenes arrangementer og retretter.

Biskopene var ikke bare innforstått med hva som foregikk – de var neddynget av det. Og de gikk langt i å holde det hemmelig. Hemmeligholdelsen gjorde det lettere for sykdommen å spre seg. Ugjennomtrengelig som den var, kan ikke vi unngå å tenke at hemmelighetssirkelen kunne ha blitt stukket hull på tidligere. Som vi har nevnt, er det flere tilfeller hvor myndighetene tok for sterkt hensyn til de religiøse institusjonene. Hva disse motivene enn var, ble barn fratatt sine legitime sivile vakthunder. Det var ikke før media avdekket historien i Boston, at ting begynte å endre seg.

2002: En overgang. For seksten år siden var det media – ikke myndighetene – som avdekket en betydelig hemmeligholdelse av geistlig seksuelt misbruk. Mens det som ble avdekket i Boston, bare er en brøkdel av det vi har funnet i Pennsylvania, kan ikke utfallet av Boston Globes undersøkende journalistikk overvurderes. Avisens rapportering resulterte i en nasjonal skandale som endret alt. Noe bispedømmene lenge hadde forsøkt å unngå, ble nå daglig kost: et offentlig rop om åpenhet. I juni 2002 skrev USAs katolske bispekonferanse *Traktat for beskyttelse av barn og unge.* Traktaten beskrev prosedyrer som oppfordret bispedømmene til bevisst handling når kriminelt misbruk av barn ble meldt. Traktaten forlangte ikke bortvisning av overgriperne, men for første gang ble det slått offentlig fast at overgriperne måtte holdes unna barn. I punkt seks står det at biskopene burde fjerne prester fra aktiv tjeneste «når det er tilstrekkelig bevist at det er begått seksuelt misbruk av et barn». Det var fortsatt overlatt til biskopen selv å avgjøre om det var «tilstrekkelig bevis».

Vi lyttet til en ekspert vedrørende reformens effekt. Thomas Doyle er en katolsk prest, forfatter og kirkerettsekspert som har avlagt vitnemål overfor flere lovinstanser vedrørende Kirkens historiske behandling av klagesaker om seksuelt misbruk av barn. Doyle påpekte

> Frem til slutten av det tyvende århundre utviklet bispedømmene samsvarende strategier for å skjule seksuelt misbruk av barn.

at traktaten ikke medførte slutt på hemmeligholdelsen, noe kirkeretten hadde erklært ulovlig for lenge siden.

Traktaten overlot til biskopene å bestemme hva som var, eller ikke var, en troverdig anklage. Neste steg var at bispedømmene etablerte interngranskningskomiteer. I prinsippet er dette en god idé, men vi fant at komiteene noen ganger ble brukt som granskingsinstanser for å bygge opp forsvaret med tanke på mulige rettssaker mot ofrene. Noen av komitemedlemmene var godt kvalifiserte, mens andre manglet opplæring eller ikke fikk relevante dokumenter fordi biskopene hemmeligholdt dem i arkivene. Og til syvende og sist var det biskopen og de geistlige forvaltere – som var avhengige av biskopens gunst for egen karrierfremgang – som rådet over granskningskomiteens bestemmelser. Det var bare biskopen som kunne fjerne en forbryter fra bispedømmet eller presteembetet.

Fjerning av prester eller fratagelse av presteembetet (laisering) bidro lite til gjennomtrenging av den hemmelige sirkelen. I mange tilfeller brukte biskopene denne muligheten kun når presten frivillig aksepterte avskjedigelse. Og når slike oppsigelsesdokumenter ble arkivert, var de mye mer detaljerte enn det offentligheten fikk vite. Vi vet dette fordi vi så slike papirer blant dokumentene som ble stevnet, men papirene skulle aldri offentliggjøres. I det store og det hele var traktaten fra 2002 en forbedring. Storjuryen fant en markant økning i antall politianmeldelser av forbrytelser mot barn, selv om disse vanligvis bare var nåtidssaker. Det ble sjeldent lagt frem tidligere anklager fra bispedømmenes hemmelige arkiver.

Eksterne krefter har selvfølgelig også bidratt til en god del av endringene. Lover om anmeldelsesplikt, lengre foreldelsesfrister og offentlighetens økte oppmerksomhet har gjort det vanskeligere for institusjoner å skjule sedelighetsforbrytelser mot barn. I nesten alle bispedømmene fantes det tilfeller av straffeforfølgelse av geistlige. Selv om det fortsatt fantes barnemisbrukere, var det også flere rettslige søksmål.

Takket være vårt innsyn i dokumentene viste det seg at det fortsatt var uoverensstemmelser mellom Kirkens interne behandling og den offentlige oppfatningen. Økonomisk støtte ble fortsatt gitt i hemmelighet til kjente forbrytere. Barnemisbrukere som var blitt «pensjonert», fikk lov til å bo på Kirkens eiendommer i nærheten av skoler. Bispedømmene motsatte seg oppfordringer til offentliggjøring av overgripernes navn, samtidig som de forsikret publikum om velvillig imøtekommenhet overfor de nye innrapporteringslovene. Mest slående for oss var at bispedømmene kunne få tak i politiattest for ansatte – de hadde tilsynelatende ikke kriminelt rulleblad – fordi biskopen ikke hadde innrapportert tidligere episoder av overgrep. I samme mappe hvor vi fant dokumenter om overgrep som ikke var blitt anmeldt, fant vi plettfrie politiattester. Det er ikke en slik praksis vi ville forvente av våre biskoper.

> For eksempel var seksuelle handlinger som var kriminelle og voldelige, ofte bare beskrevet som «upassende» kontakt eller «saker vedrørende grensesetting». Midlertidig eller permanent fjerning av en prest fra tjeneste ble ofte betegnet som «sykefravær» eller «fravær».

I dag. I dag fornemmer vi noe fremskritt. Som pater Doyle slo fast: Ekte fremskritt er igangsatt av krefter utenfor Kirken – for det meste på grunn av medias oppmerksomhet og storjuryrapporter som denne. Doyle forklarte at biskoper har en tendens til å motsette seg alt som reduserer eller setter spørsmålstegn ved deres makt. Alt dreier seg om biskopene. Hvis biskopene lar seg påvirke av disse eksterne kreftene, er oppriktig endring mulig. Mens etterforskningen pågikk, ga biskop Bambera av Scranton til politiet navn på alle prester anklaget for overgrep i hans bispedømme. Biskop Gainer av Harrisburg igang-

satte en prosess for offentliggjøring av navnene til forbrytere i hans bispedømme, og til en viss grad bekreftet han gjerningsmennenes identitet til journalister.

Som et resultat av slik bistand har denne storjuryen avdekket og fremsatt klagemål i to saker om seksuelt misbruk av barn: én mot pater James Sweeney fra bispedømmet Greensburg og den andre mot pater David Poulson fra bispedømmet Erie. I begge tilfeller fremskaffet bispedømmene viktig informasjon. Dette betyr ikke at Kirken friskmeldes for den inngripende sykdommen som seksuelt misbruk av barn er; pågående søksmål viser at det fortsatt er prester som misbruker barn i Pennsylvania. Men med forbedret samarbeid kan de stoppes tidligere.

Vi hørte direkte fra biskopene for de seks bispedømmene som ble etterforsket. Alle unntatt én leverte skriftlige uttalelser. Hver biskop kunngjorde de nye retningslinjene for sine bispedømmer. Alle sa at de er raske med å politianmelde anklager om seksuelt misbruk av barn.

Én biskop, Persico av Erie, valgte å selv stille foran storjuryen. Å samarbeide med etterforskningen vår var ikke hans første impuls. Da storjuryen stevnet bispedømmet Erie for flere måneder siden, holdt de materiell tilbake etter tilråding fra sine advokater. Vi fikk tak i dokumentene allikevel, ved bruk av ransakingsordre. På det tidspunktet skjønte biskop Persico at han var på villspor. Han byttet advokater og bestemte seg for å bruke en annen taktikk. Den avgjørelsen førte ham etter hvert til oss, ansikt til ansikt.

Biskop Persico fortalte at han har fått en ny forståelse for det traumeomfanget bispedømmenes arkiver vitner om; dette har motivert ham til å endre kurs. Han sa at enkelte anklager hadde fått en så dårlig behandling av hans forgjengere at han ble «sint», og at han nå ville «gjøre det rette». Som et resultat av dette, og etter å ha rådført seg med sine advokater, ble det bestemt at enhver klage om seksuelt misbruk av barn ville bli innrapportert til politiet, og all relevant dokumentasjon ville bli utlevert. Persico kunngjorde også, selv i tilfeller hvor det ikke var mulig å reise påtale, at bispedømmet ville forlange eksemplarisk oppførsel av de anklagede. Han snakket om et tilfelle for noen måneder siden hvor politiet ikke kunne tiltale en prest for utveksling av upassende tekstmeldinger med en jente i tenårene. Persico fjernet presten fra all virksomhet i Erie.

Den 6. april 2018 offentliggjorde biskop Persico en ny politikk for håndtering av seksuelt misbruk av barn i bispedømmet Erie:

> Før jeg deler endringene i vår nye politikk, vil jeg uttrykke min oppriktige sorg over og beklagelse for seksuelt misbruk som har pågått i Kirken, særlig her i Erie bispedømme. Jeg har hatt møte med ofre og lyttet til smerten de og deres nærmeste ble påført. Det er sjokkerende å høre deres erfaringer. Overgrep er traumatisk, men det er rystende når det blir begått av et menneske i en tillitsposisjon. Jeg har en dyp og personlig respekt for dem som overlever overgrep.

Endringene Persico kunngjorde, inkluderte utvidede definisjoner av overgrep mot barn. Bispedømmets «Kontor for beskyttelse av barn og ungdommer» vil gjøre nye forsøk på å kryssjekke ansatte mot tidligere hemmeligholdte dokumenter fra bispedømmets arkiver, og offentliggjøre navnene på mennesker som på troverdig vis er blitt anklaget for handlinger som spenner over alt fra anskaffelse av pornografi til direkte seksuelle overgrep mot ikke-myndige personer.

SEGL Etter vår vurdering er denne konstellasjonen av faktorer en «hemmelighetssirkel», et uttrykk hverken vi eller FBI fant på selv. Uttrykket stammer fra biskop Wuerl av Pittsburgh, nå kardinal av Washington DC.

Dette er en klok politikk som vi ønsker velkommen; vi anmoder andre biskoper om å følge bispedømmet Eries eksempel. Som biskop Persico forklarte til sitt sogn:

> Ved å publisere navnene til dem som har troverdige anklager mot seg, er vårt første mål å beskytte barna. Det er ikke mulig for oss å holde øye med alle på listen. Dette er et viktig steg for å fremme allmennhetens viten om saker som er viktige for fellesskapets ve og vel.
>
> Noen er redde for at offentliggjøringen av disse navn vil åpne gamle sår. Offentliggjøringen av navnene skjer fordi vi håper å hjelpe ofrene til å komme et steg videre i helbredelsesprosessen. Det er viktig at de vet at de ikke er alene.
>
> Vi oppfordrer de som er blitt utsatt for seksuelt overgrep av folk tilknyttet Den katolske kirke, til å stå frem for deres eget beste og for å hjelpe oss til å få en bredere forståelse av fortiden; vi vet at med deres hjelp kan flere navn bli tilføyd listene.
>
> Vi forstår at ofrenes minner kan være ufullstendige. Vi vil si til dem at de ikke må være redde for at de ikke har eksakte tids- og stedsangivelser for overgrepet. Vi er villige til å lytte til dem og vandre sammen med dem mens vi alle søker sannheten. Vi vet ikke når storjuryrapporten blir offentliggjort, men jeg er sikker på at den dagen blir en alvorsdag for oss alle. Jeg oppfordrer til en bred distribusjon av informasjonen dere finner i slutten av denne uttalelsen, i håp om at alle ofre som føler seg låst i mørket, vil vurdere å stå frem for å starte helbredelsesprosessen.

Vi berømmer biskop Persico for å erkjenne fortidens misbruk, avsløre overgriperne og oppmuntre til ansvarliggjøring. I hans vitnesbyrd finner vi håp.

## Storjuryens anbefalinger

[...] På grunn av de mange års mørklegging kommer vi aldri til å kunne sikte flesteparten av de skyldige. Det vi kan gjøre, er å fortelle våre medborgere hva som skjedde, og prøve å gjøre noe med det. Derfor foreslår vi disse lovendringene, som er i tråd med det vi har lært i løpet av vår etterforskning.

A. Fjerne foreldelsesfrister for seksuelt misbruk av barn. Denne storjuryen eksisterer fordi bispedømmer i Pennsylvania rutinemessig skjulte rapporter om kriminaliteten seksuelt misbruk av barn, mens påtalefristen for slike overgrep ble foreldet. Vi har ingen forståelse for at dette ble tillatt. Hvis barneovergriperne visste at det aldri ble for sent å stille dem for retten, ville det muligens være mindre barnemisbruk. Vi vet at foreldelsesperioden nylig er blitt utvidet, slik at overgripere nå potensielt kan stilles for retten frem til offeret fyller femti år. Dette er bra, men hjelper ikke mange av ofrene vi møtte. Ingen lovgivning kan forutsi på hvilket tidspunkt et menneske som er blitt utsatt for seksuelt misbruk som barn, blir sterkt nok til å stå frem. Og ingen ofre kan vite om noen kommer til å tro dem eller hvor lenge de må vente på at rettferdigheten vil skje fyllest.

Hvis dette er vanskelig å forstå, tenk på Julianne. Hun ble opplært til å tro, uten å stille spørsmål ved det, at prester er overlegne andre voksne, selv hennes foreldre – fordi «de er Gud, i kjøtt og blod». Så når en av disse kjøtt-og-blod-guder puttet fingrene sine i Juliannes vagina, hvem skulle hun fortelle det til? Julianne var fjorten da hun ble misbrukt; i dag er hun nesten sytti.

Eller Joe fra Scranton. Da overgrepet skjedde, klarte han ikke å finne noen som var villige til å høre om den nakne, onanerende presten som fortalte at Joe skulle ta av seg buksene og legge seg i sengen. Det tok femtifem år før han fant oss.

Eller Bob fra Reading. Han fortalte oss at det «ikke går en dag» uten at han tenker på hva som skjedde. Han tåler ikke å bli tatt på av menn, ikke engang å håndhilse

eller gi sine egne sønner en klem. Han anmeldte aldri overgrepet fordi han trodde «han var den eneste». Men hvis han kunne stevne presten for retten, selv i dag, ville han gjøre det. «Noen må ansvarliggjøres», sa han til oss. «Dette må stoppes.» Bob er åttitre.

Så vi sier ja til å fjerne foreldelsesfrister for denne typen overgrep. Og det er ikke mye å forlange. Det viser seg at dette er regelen i mer enn halvparten av delstatene i USA: ingen frikort for alvorlig seksuelt misbruk av barn, uansett hvor lang tid det måtte være siden. [...]

B. Lag et toårig «sivilrettslig vindu» for ofre som ikke kunne gå til sak tidligere. Ofre trenger ikke bare at overgriperne blir stilt for retten; de trenger omsorg og erstatning for skadene de ble påført av de kriminelle og av institusjonene som sto bak dem. Dette oppnås ved å gå rettens vei. Vi forstår at sivile søksmål ikke er det samme som rettslig straffeforfølgelse, og at det er på sin plass å ha foreldelsesfrister for rettslig straffeforfølgelse etter et visst antall år. Vi har forståelse for en foreldelsesfrist når det gjelder rettslig straffeforfølgelse, så lenge den er lang. Pennsylvanias foreldelsesfrist er ganske bra: frem til offeret fyller tredve år, noe som er lengre enn de fleste andre delstater.

Problemet er at loven ikke gjelder for de fleste ofre knyttet til disse saker. Den utvidede foreldelsesfristen har kun vært gyldig i ca. femten år. De fleste ofre var rammet av en mye strammere foreldelsesfrist før – kun to år. Og en slik toårig frist var en vits. Det er ikke lenge siden Kirken aktivt og systematisk skjulte geistlig seksuelt misbruk av barn. Ofre visste ikke om aggressoren hadde en fortid som overgriper, og de visste heller ikke at bispedømmene muliggjorde misbruket. Det er ikke lett å ta i bruk din rett til å saksøke når de ansvarlige gjør det de kan for å mørklegge.

> Biskopene var ikke bare innforstått med hva som foregikk – de var neddynget av det. Og de gikk langt i å holde det hemmelig.

Vi mener at ofre som nå er eldre, burde få sine to år tilbake nå når Kirken endelig blir tvunget til å handle anstendig. Minst seks andre delstater har banet vei ved å skape et «tidsvindu» som gir ofre som ble misbrukt som barn, en ny mulighet til å bringe saken for retten, saker som ellers er foreldet.

Vi har hørt at dette forslaget er blitt fremmet flere ganger i Pennsylvania. Og hver gang blir forslaget motarbeidet av Kirkens representanter og forsikringsselskapene. De sier at det ville bli for dyrt å gi ofrene tilbake sin rett til å bringe saken inn for retten.

Vi lurer på hvordan de fastsetter hva som er «for dyrt». Kanskje de burde møte Al, slik vi gjorde. Da han gikk i sjette klasse, ble Al misbrukt av en prest som plasserte ham i et låst rom, tvang ham til å ta av seg uniformbuksene han brukte på den katolske skolen, og gnidde penisen hans. Al klarte å rømme og gjemme seg under en pult, men presten fant ham og fortalte Al at han ville havne i helvete hvis han fortalte noen. Al besto ikke sjette klasse og måtte gå den om igjen. Han begynte å drikke, etter hvert så mye som en flaske whisky om dagen. Han begynte å klore seg så hardt på kjønnsorganene sine at de blødde. Han trodde han måtte være homofil, noe som jo medførte at han var en dødssynder. Han prøvde å verve seg til marinen, men fikk diagnosen posttraumatisk stress og ble dimittert. Han har flere ganger forsøkt å ta livet sitt; for ikke lenge siden prøvde han å henge seg med en elektrisk kabel. Han ble innlagt på psykiatrisk sykehus, lukket avdeling. Han hadde lyst til å fortsette å gå i kirken, men ble kvalm og kastet opp med det samme han gikk inn i bygget.

Kanskje, hvis han hadde hatt råd til god medisinsk og psykologisk oppfølging, ville ikke livet til Al ha vært så tøft etter at presten hadde kjørt det i grøften. Kanskje, hvis han fikk anledning til å anlegge søksmål, kunne han bli kompensert for noe av smerten og lidelsen. Vi

lurer på hva folk mener er «for dyrt» hvis det var deres eget barn det gjaldt. Al burde få sine to år tilbake.

Vi hører også at de har innvendinger mot det sivilrettslige vinduet på grunn av juridiske utfordringer. Vi er lekfolk og overlater dette til juristene. Vi tror imidlertid at hvis lobbyistene og lovgiverne ønsker å banke dette igjennom – hvis de virkelig vil gjøre det mulig for dem som ble misbrukt som barn, å få kompensasjon – vil de finne en vei. [...]

Vi husker et brev vi fant i Kirkens arkiver fra et offer ved navn Joey. Han ble voldtatt da han var gutt, ble avhengig av narkotika og døde av en overdose som voksen. Før hans død skrev han dette til biskopen:

> Pennsylvanias lover forbyr ikke bispedømmet Allentown å inngå forlik med mennesker som ble misbrukt som barn, selv om misbruket ikke ble rapportert før ofrene var voksne. Pennsylvanias såkalte foreldelsesfrister er bare et forsvar, en legalistisk formalitet som bispedømmet Allentown velger å bruke sivilrettslig når det passer dem.

Hvis Joey skjønte det, mener vi at også kirkelederne klarer å forstå det. De trenger ikke å skjule seg bak foreldelsesfrister.

C. Tydeliggjøre straffen for fremdeles ikke å politianmelde overgrep mot barn. Politianmeldelse av barneovergripere er ikke bare en moralsk plikt; det er loven. Vi kan ikke lage lover som forteller Kirken hvordan den skal behandle saker internt – men vi kan forlange at den informerer myndighetene om voldtektsforbrytere og overgripere. Dessverre viste det ene dokumentet etter det andre den samme historien: Kirkens myndigheter fikk gjentatte ganger melding om misbruk av barn, og gjentatte ganger nektet de å varsle politiet.

Takket være tidligere storjuryer har noen av smutthullene som gjelder innrapporteringsplikten for store institusjoner som Kirken, blitt tettet. Straffen er blitt skjerpet for å la være å anmelde pågående seksuelt misbruk.

Men etter å ha finlest den nye loven, er vi bekymret for at språket ikke er tydelig nok og ikke dekker alle tilfellene vi har sett. Slik formuleringen er nå, er det straffbart ikke å anmelde «mens personen vet eller har skjellig grunn til å tro at barnet aktivt blir utsatt for misbruk». Vi mener at det som er vanligere, er at overgriperen ikke er «aktiv» på et bestemt tidspunkt, og at det neste tilfellet av overgrep ikke nødvendigvis involverer samme barn. Men hvis mønsteret er tydelig, må ansvaret for å anmelde være til stede, og straffen for ikke å gjøre det, må skjerpes. Vi foreslår en språkendring som påtvinger en kontinuerlig anmeldelsesplikt «når personen vet eller har skjellig grunn til å tro at det er sannsynlig at misbrukeren kommer til å utføre flere overgrep mot barn».

Vi er også opptatt av foreldelsesfrister når det gjelder straffeforfølgelse av noen som gjentatte ganger er skyldig i å la være å anmelde. Slik loven er nå, hvis et engangstilfelle av overgrep ikke blir anmeldt, er foreldelsesfristen for å bli siktet og tiltalt den samme som for selve overgrepet; det vil si at foreldelsesfristen for å anmelde overgrepet er den samme som foreldelsesfristen for manglende anmeldelse av overgrepet. Dette er bra. Men hvis du gjentatte ganger ikke anmelder pågående overgrep, noe som åpenlyst er et langt mer alvorlig lovbrudd enn ikke å anmelde ett overgrep, er foreldelsesfristen for påtale bare på to år. Dette må være feil. Vi mener det lett kan fikses, og vi anmoder den lovgivende myndighet om å fikse det.

D. Forby taushetsklausuler som utelukker samarbeid med politiet. Vi synes det er på tide å ordne opp i et forhold som ikke tidligere er nevnt i storjuryetterforskninger av geistliges misbruk av barn. I løpet av det siste året har vi hørt om taushetsklausuler som blir brukt til å stanse søksmål om seksuell trakassering. Vi kan bekrefte at denne praksisen ikke bare gjelder for kvinner på

arbeidsplasser; vi har sett at bispedømmene har brukt samme taktikk til å hysje ned misbruk av barn i Kirken. I det sjeldne tilfellet hvor et barn har klart å anmelde overgrepet og inngå søksmål før saken ble foreldet, har biskopene unngått «skandale» ved å kjøpe familiens taushet.

Vi vet at lovendringer som vil begrense eller ulovliggjøre bruken av taushetsklausuler, er blitt fremmet i noen delstater, inkludert Pennsylvania, og vi har hørt argumentene for og imot. Hvis en overgriper eller arbeidsgiver kan kjøpe taushet, blir det ikke mulig å advare potensielle fremtidige ofre, og overgriperen vil kunne oppsøke nye ofre. På den andre siden ønsker ikke alle ofre å være varslere; de ønsker bare å komme videre med sine liv. Hvis en taushetsavtale gjør det mulig for dem å komme frem til en minnelig løsning og forbli anonym, burde kanskje ikke vi hindre dem fra å gjøre nettopp dette.

Uansett debattens utvikling, ønsker vi å fokusere på et bestemt problem med taushetsklausuler: De kan forringe myndighetenes mulighet for å avsløre og fengsle barneovergripere. Taushetsklausuler er vanligvis inngått for å skremme ofre fra å snakke med noen og hver. Vi er overbevist om at mange ofre tror at en slik avtale betyr at de ikke engang kan snakke med politiet. Vi så dette i etterforskningen vår – mennesker som var redde for å snakke fordi de fryktet at de kunne bli saksøkt fordi de ikke overholdt taushetsklausulen. Dette er forståelig, men det er en misforståelse, og vi trenger å rydde opp i det. Hvis en overgriper – eller en institusjon som beskytter overgripere – forsøkte å bruke en taushetsklausul for å forhindre ofre fra å rapportere kriminell aktivitet til politiet, ville de mest sannsynlig bli skyldig i å motarbeide rettsvesenet.

Rettsapparatet har ikke rett til å overholde en taushetsklausul hvis den blir brukt til dette formålet. Problemet er at de fleste ikke er klar over dette. Det er derfor en ny lovgivning er nødvendig; for å beskytte ofre som har signert en taushetsklausul, men som senere henvender seg til eller blir oppsøkt av politiet. Vi foreslår en ny statutt som fastslår at ingen tidligere eller nåværende taushetsklausul kan forhindre et overgrepsoffer fra å oppsøke politiet eller snakke med politiet ved en eventuell henvendelse. Statutten burde også sikre at alle fremtidige rettsoppgjør hvor en hvilken som helst form for taushetsklausul nevnes, ettertrykkelig må spesifisere at kontakt med politiet er tillatt, og at ethvert forsøk på å vise til avtalen for å forhindre eller fraråde slik kontakt, er ulovlig.

Hvis vi ikke lærer annet fra denne og tidligere etterforskninger, må dette slås fast: Seksuelt misbruk, særlig seksuelt misbruk av barn, er ikke en privat overtredelse som skal behandles internt. Seksuelt misbruk er et overgrep mot samfunnet. Vi gir ut denne rapporten for å understreke dette og til å tvinge frem endringer.

■

*Oversatt for SEGL av Theresa Robberstad.*


© Katarzyna Bialasiewicz | Dreamstime.com

Inés San Martín

# Grufulle historier

## fra chilensk presteseminar

– Vi vil at Kirken skal forstå at de av oss som står frem, ikke er Kirkens fiender. Vi ønsker å bidra til at Kirken rensker opp, så det ikke kommer en ny Mauricio som blir dopet ned og voldtatt i seminaret, så det ikke kommer en ny Sebastian som tvinges til å massere biskopens føtter for at han skal føle velvære, så det ikke kommer en ny Marcelo som tvinges til å motta oralsex, så det ikke kommer nye Johannes-er som blir voldtatt av sine åndelige veiledere.

Historiene er virkelige. De er blitt fortalt av Mauricio Pulgar, Marcelo Soto, Sebastian del Rio og en fjerde person som vil bli omtalt som «Johannes Doe». Han har bedt om å ikke bli identifisert fordi han ikke er klar for å stå frem i offentlighet med anklagene, men han representerer mange andre anonyme ofre.

*Crux* har snakket med de fire ofrene, og flere andre, de siste ukene. Alle er tidligere seminarister i det chilenske bispedømmet Valparaiso, om lag 100 kilometer utenfor hovedstaden Santiago. De har stått frem med anklagene de presenterte for kirkelige autoriteter over en periode på åtte år, fra 2010 til juni i år, da en representant fra Paven var i landet for å undersøke overgrepskrisen blant geistlige i Chile.

*Crux* har også fått tak i en kopi at et brev fra en chilensk biskop som bekrefter at Den hellige stol helt tilbake til 2008 mottok anklager rettet mot en av hans bispekolleger. I tillegg har *Crux* mottatt videoopptak, lydopptak og en email som viser en prest som erkjenner sin skyld og forsøker å bestikke offeret så han ikke går videre med saken.

Ofrene i disse sakene sier de ikke vil la seg hindre i å få frem sannheten, og de vil ikke tolerere at Kirken fortsetter å dekke over kriminelle handlinger utført av prester som misbruker andre.

De fire ofrene har flere ting til felles, blant annet var de alle seminarister på den tiden de ble misbrukt, og alt ble meldt til deres nærmeste kirkelige overordnede – som ikke skal ha foretatt seg noe som helst, bortsett fra å sørge for at ofrene selv aldri ble prester. Tre biskoper er anklaget for å dekke over overgrep som går helt tilbake til tidlig 1990-tall: Francisco Javier Prado, som var tidligere hjelpebiskop i Valparaiso og ble flyttet til Rancagua; Santiago Silva, som også var hjelpebiskop i Valparaiso og i dag arbeider som militæroffiser og leder for bispekonferansen; og biskop Gonzalo Duarte, som tjente som biskop i bispedømmet fra 1999 til 11. juni, da pave Frans innvilget hans avskjedssøknad. «Da jeg snakket med

Duarte tidlig i juni, fortalte han meg at han hadde hørt mer enn sytti anklager mot pater Jaime Da Fonseca [som arbeidet som åndelig veileder], men at han aldri trodde på noen av dem», sier det ene offeret, Johannes, til *Crux*.

Mange som har vært gjennom dette, lar være å stå frem, sier han, for de ønsker ikke å miste jobbene sine. Han forteller at de nå arbeider som generaler, advokater, leger og ingeniører.

Frans innvilget Duartes avskjedssøknad samme dag som han innvilget to tilsvarende søknader: fra biskop Juan Barros, én av fire biskoper som mottok veiledning fra pater Fernando Karadima, Chiles mest beryktede pedofile prest; og erkebiskop Cristián Caro Cordero av Puerto Mott, som også var anklaget over lengre tid for å ha dekket over for overgrepsprester i sitt bispedømme. I Duartes tilfelle var det, ifølge et av ofrene *Crux* intervjuet, ikke bare snakk om tilsløringer, men også misbruk av makt og utnyttelse av ofrenes samvittighet i tilknytning til hendelser av seksuell karakter.

> «Vi vil at Kirken skal forstå at de av oss som står frem, ikke er Kirkens fiender. Vi ønsker å bidra til at Kirken renskes opp, så det ikke kommer en ny Mauricio som blir dopet ned og voldtatt i seminaret ...»

## «Stalking», hemmelighold og ryggmassasje

Sebastian del Rio trådte inn i presteseminaret San Rafael av Lo Vázques i Valparaiso i mars 1999. Gjennom hans tre første år på seminaret var pater Mauro Ojeda Videla hans åndelige veileder. «Jeg følte meg beæret over å bli veiledet av ham», skrev han senere i en tisiders klage som han selv overleverte til erkebiskop Charles Scicluna i juni, da denne besøkte Chile for første gang som pavelig etterforsker. Men i 2003, da Ojeda ikke lenger var Del Rios åndelige veileder, men rektor for hele seminaret, ble forholdet endret radikalt. «Fader Ojeda begynte å oppføre seg merkelig overfor meg», skriver Del Rio. «Han ble ekstremt alvorlig og dessuten kritisk i offentlig sammenheng.» Han nevnte denne endringen både for sin åndelige veileder og en annen prest, som bekreftet at han også selv hadde lagt merke til det Del Rio fortalte: «at han ikke tok øynene fra meg, fulgte etter meg og aldri ville la meg være i fred.»

Som følge av den stressende situasjonen, utviklet han en form for psoriasis, noe han fortsatt sliter med. Han dro for å prate med daværende hjelpebiskop i Valparaiso, Santiago Silva. Biskopen lovet å undersøke anklagene, og i november 2004 skal prelaten ha bekreftet følgende: «Pater Mauro har følelsesmessige problemer som han har kanalisert i retning av deg.»

Da seminaristen ba ham forklare hva dette betydde, skal biskopen ifølge anklagen ha sagt: «Det ser ut til at Mauro er forelsket i deg, og du bør konfrontere ham med dette.» Det var da det gikk opp for ham: De merkelige besøkene på rommet til alle døgnets tider og den «bipolare» holdningen overfor ham var tegn på at han stod overfor en «stalker».

«Jeg følte meg virkelig hjelpeløs da dette gikk opp for meg – jeg følte meg alene og dårlig behandlet», skriver han.

En av de første dagene i desember utfordret han endelig Ojeda. Da Del Rio spurte sin overordnede om årsaken til måten han ble behandlet på, skal Ojeda ha svart: «Jeg forventer at du er mer følsom overfor meg, at du viser større omsorg for meg, at du tar av meg skoene og kjæler med meg.»

«Jeg hadde sett for meg at han ville nekte alt og få meg til å fremstå som 'ulydig', men det som skjedde, var snarere at han helt åpent innrømmet det hele, og at han krevde en nærhet fra meg som ikke ville være passende, som ville stride mot min personlighet og den posisjon og autoritet han hadde», skriver Del Rio.

Han konfronterte rektor med at denne behandlingen ikke var passende, og presten brast i tårer. «Jeg bare forlot rommet og lot ham være alene», kommenterer Del Rio.

Som følge av økningen i antall saker hvor prester er innblandet i overgrepssaker og tildekning av slike, har mange tatt til orde for at man trenger endringer i kirkeretten, at det trengs kraftigere tiltak. Andre igjen har argumentert for at dette ikke handler om juss og regler. Problemet, mener disse, er at det mangler folk som har mot nok til å håndheve lovene.

I Chiles tilfelle fikk geistligheten nye instruksjoner i møte med seksuelle overgrep i 2003, regler som sier at ethvert geistlig medlem som kjenner til slike forhold, straks skal bringe det videre til kompetente kirkelige autoriteter allerede før de selv vet om anklagene holder mål. Ifølge Del Rios fortelling gikk hjelpebiskop Silva ikke videre til sine overordnede da han fikk vite om Ojedas opptreden overfor sin seminarist. I stedet ba han den sårbare unge mannen om å konfrontere sin egen rektor.

Instruksjonene fra 2003 fremholder også at «det ikke er tilstrekkelig, hverken fra et preventivt eller medisinsk perspektiv, å bare forflytte den anklagede». Likevel fikk seminaristene vite 19. januar 2005, «helt overraskende og mens de var på ferie», at Ojeda hadde forlatt rektoratet for å bli menighetsprest i Viña del Mar. Det kommende året fant Del Rio mye støtte hos sin nye åndelige veileder og en psykolog «som hjalp meg med å forsøke å glemme det som hadde hendt».

Del Rio fullførte seminaret mot slutten av 2006. Men i april det påfølgende år, onsdag i den stille uke, fikk han vite via en prest at biskop Duarte hadde bestemt seg for å ikke prestevie ham. Neste dag ba biskopen ham om å bli med ham hjem, hvor han avviste informasjon seminaristen hadde fått.

«Biskopen kjente til de traumatiske erfaringene jeg hadde hatt med rektor Ojeda på seminaret, han kjente til maktmisbruket og forfølgelsene jeg var blitt utsatt for, og ettervirkningene dette hadde på meg», skriver Del Rio. Til tross for dette, idet de ankom biskopens leilighet hvor de egentlig skulle snakke om fremtiden hans, tok biskopen – ifølge rapporten – straks av seg skjorten og ba Del Rio gi ham massasje.

Med tårer i øynene på grunn av ydmykelsen spurte Del Rio biskopen hvorfor han ba ham gjøre noe han ikke engang ville ha gjort for sin far. «Det er ikke viktig, jeg ber deg bare hjelpe meg med å bli kvitt litt av smertene mine», skal biskopen ha svart.

I august 2007 ba Duarte den unge seminaristen om å besøke bispedømmets aktorat for å fortelle om sine opplevelser under Ojedas tid som rektor. To dager senere kalte biskopen ham hjem til seg og fortalte ham at han ikke kom til å få «motta det hellige embetet».

Del Rio ble tvunget til å skrive et «oppsigelsesbrev» til bispedømmet, noe han gjorde i håp om at han kunne bli antatt ved seminarer i andre bispedømmer. «Jeg ser meg nødt til å fortelle sannheten om dette, å forsvare mitt eget navn og avvise maktmisbruket, den seksuelle trakasseringen og tilsløringene jeg ble utsatt for. Disse hendelsene satte en stopper for mitt genuine kirkelige kall», skrev han i sin anklage.

> Han er i dag ikke lenger praktiserende katolikk. Han unngår kirkebygg når han vet at det er en prest der inne, men når kirken er åpen og tom, går han inn.

Anklagene han presenterte for Scicluna, er en oppdatert versjon at de anklagene han sendte til Vatikanet 19. mai 2010 gjennom den pavelige representant i Chile på denne tid, erkebiskop Giuseppe Pinto. Innholdet i anklagene mot biskopen, skriver han, «ble aldri fulgt opp».

I 2008 skrev Prado, den tidligere biskopen av Valparaiso, som allerede var pensjonert fra sin stilling i Rancagua, et brev til Del Rio hvor han sa at han fra troverdige kilder var blitt kjent med anklagene mot Duarte fra den tidligere seminaristen, sendt til Den hellige stol. «Jeg må si at jeg ble kraftig overrasket over denne opplysningen, for jeg aldri hadde trodd du ville gå til slike

tiltak», skrev Prado i brevet, som er datert 10. oktober 2008.

«Sant nok er du i din fulle rett til dette, dersom samvittigheten din tilsier det, men jeg stiller spørsmål ved hvor passende, rettferdig og opportunt det var. I og med dette steget, som helt klart må forstås som en slags hevn fra en tidligere seminarist, har du stengt alle muligheter for å banke på døren til andre seminarer. Jeg tror man med rette må si at du gjorde galt i dette.»

## Nattlige nakenbad, hemmelige kyss og voldtekt

Mauricio Pulgar trådte inn i presteseminaret San Rafael av Lo Vázques i januar 1993, kort tid etter han hadde fylt sytten år. Han hadde tilbrakt de to foregående årene i et forberedende seminar for studenter i gymnasalder. Han har fortalt *Crux* at problemene startet mot slutten av første måneden, da lederen for kandidatenes formasjon, Ojeda, tok seminaristene med til nabolandsbyen Olmue, til et hjem seminaret hadde lånt av en katolsk lekmann. En av kveldene tvang Ojeda alle seminaristene til å kle seg nakne og hoppe ut i bassenget.

«Han sa at dersom vi ikke gikk uti nakne, ville vi ikke få plass på seminaret i mars», sier Pulgar. «Selvsagt syntes vi ikke dette var riktig, men han manipulerte oss ved å si at vi hadde seksuelle problemer dersom vi ikke ville kle av oss.» «Med stor vemmelse gikk vi ut i bassenget, og han begynte å svømme mellom oss. Ansiktet hans gjorde oss urolige. Men vi tenkte det var en test», legger han til. Senere, i mars, «begynte den mentale torturen og avstraffelsen». Selv ble Pulgar nektet å forlate seminaret og å kontakte sin egen mor.

Han bestemte seg for å sove med låst dør, siden han hadde sett at noen seminarister gikk inn på prestenes rom og at de mottok gaver for dette i ettertid. «Innerst inne var jeg dypt rystet», sier han. Blant de ting han ble vitne til på seminaret, var episoder hvor den yngre Duarte (som ennå ikke var blitt biskop) tvang menn til å kysse ham på munnen «uten samtykke fra seminaristen». Han ble også vitne til at Duarte slo en student, en nåværende prest, i ansiktet.

«Så begynte tiden da de prøvde å få meg til godta ulike omfavnelser. De begynte å utfordre meg fordi jeg nektet å kysse andre menn på kinnet, eller gå hånd i hånd med prestene. Jeg ble trakassert fordi jeg ikke hadde homoseksuelle tilbøyeligheter. De begynte å si til meg at det var jeg som hadde problemer, at jeg var undertrykt og ikke tillot meg selv å gi uttrykk for min egen homoseksualitet», sier han. Ifølge Pulgar så han også andre prester, i tillegg til Duarte, som tvang seg på seminarister.

Siden han ikke kunne godta dette, bestemte han seg for å forlate seminaret etter det tredje året. For å forhindre at han snakket med familien sin om det han hadde opplevd, ble han bedt om å jobbe i en lokalmenighet mens han fortsatte å studere teologi. Der hjalp han en sokneprest som ble så full om kveldene at han ikke maktet å holde morgenmesse.

«I og med dette steget, som helt klart må forstås som en slags hevn fra en tidligere seminarist, har du stengt alle muligheter for å banke på døren til andre seminarer.»

Da han gikk til sine overordnede med dette, ble han forflyttet til et annet sogn. Der opplevde han det samme som hadde skjedd på seminaret, nå i møte med en helt annen prest, pater Humberto Henriquez. I helgene, forteller han, prøvde Henriquez å overtale Pulgar til å bli natten over – noe han unngikk. Men en dag varte arbeidet så lenge at det ble sent, og presten ba ham bli og tilbød ham mat og drikke. Etter måltidet følte den tidligere seminaristen seg ekstremt trøtt og klarte ikke bevege seg. Presten la ham da ned på en madrass ved siden av sin egen seng.

Den dag i dag er Pulgar overbevist om at han ble neddopet. «Midt på natten fikk jeg følelsen av at noen flyttet på meg, og da jeg endelig klarte å åpne øynene, så jeg at Henriquez voldtok meg. Men jeg kunne ikke bevege meg. Da han så at jeg forsøkte å bevege hodet mitt, fortalte han meg at alt var i orden og at jeg nå var en del av kretsen hans», forteller Pulgar til *Crux*.

I sine anklager hevder Pulgar at han neste dag dro tilbake til menighetskontoret for å hente lønnen han skulle ha for jobben som teologisk konsulent. Han prøvde å ta opp saken, men Henriquez unngikk temaet. Likevel gjentok Henriquez at Pulgar var «innviet», og at dersom Pulgar ønsket det, kunne han nok bli biskop en dag. I 2008 mannet Pulgar seg opp til nok en konfrontasjon med Henriquez og tok lydopptak av samtalene med ham. *Crux* har fått tilgang til opptakene hvor presten innrømmer forbrytelsen. «Ikke gå ut med det, vær så snill. Ikke ødelegg prestegjerningen min», sier Henriquez til Pulgar i opptaket, som senere er blitt lagt frem som bevis overfor bispedømmet Valparaiso. Et annet sted i samtalen sier presten at han er villig til å betale psykologtimer for offeret, og han ber om å slippe tiltale mens han utbryter: «Jeg tror ikke løsningen er at jeg blir tatt nå.»

> «Han sa at dersom vi ikke gikk uti nakne, ville vi ikke få plass på seminaret i mars.»

Pulgars svar var: «Humberto, du hører hjemme i fengsel.» Pulgar forteller at han gikk til kirkelige myndigheter i 1998 og 2000. Han ba om å få tale med Duarte, men fikk ikke lov. Da han bare hadde noen få eksamener igjen før han kunne motta den kanoniske graden, ble han nektet å fullføre studiene. I 2012 la han inn en kirkerettslig klage som blant annet inneholdt opptaket med Henriquez som bevis, men ingenting skjedde.

Etter dette gikk han videre til sivile myndigheter, men Henriquez ble aldri avhørt, og saken ble derfor aldri etterforsket; de påståtte forbrytelsene var blitt foreldet og kunne ikke straffeforfølges.

## Ofrene som stod frem

Marcelo Soto trådte inn i det samme seminaret i Valparaiso i 1991, samtidig med tyve andre menn. Det første året var en fin opplevelse, forteller han, med mye god undervisning. I begynnelsen av 1992, mot slutten av det første skoleåret, møtte han Henriquez.

I 1992 var Henriquez blitt presteviet og sendt til en menighet. Kort tid etter ble Soto spurt om han ville hjelpe til i samme menighet i helgene. «Alt gikk fint helt frem til en helg i september», forteller han *Crux*. «Jeg hadde hele tiden tenkt at Henriquez var veldig merkelig. Jeg sa det til Duarte, som på denne tiden var min åndelige veileder og generalvikar i bispedømmet. Men mente at det bare var min subjektive oppfatning, at jeg måtte være åpen. Jeg tenkte at det sikkert bare var jeg som var fordømmende, og la det til side.» Men en søndag i september 1992, etter å ha besøkt en annen menighet, kom Soto til kirken hvor Henriquez bodde. Siden det var for sent å dra hjem ettersom han måtte være tilbake på presteseminaret klokken åtte neste morgen, foreslo pateren at de kunne se en film på soverommet hans. Soto husker at Henriquez, på vei til soverommet, ba ham ta med en film fra en skuff full av umerkede VHS-kassetter. «Jeg satte den på og forstod straks at det var en homo-pornofilm. Fem sekunder inn i filmen kommer han inn på rommet, og jeg spør: 'Hva er dette? Jeg kan ikke se på det, for det gjør vondt, og jeg ønsker ikke å se det'», forteller Soto.

Med et språk som ikke kan gjengis fordi det er for grovt, skildrer Soto hvor sint pateren ble. Han sa at det å bli prest «handler om makt og penger. Du kan p ... både menn og kvinner, hvem du bare vil. Ingen kan fortelle deg hva du skal gjøre.»

Like etter tok han grep i Sotos genitalier, noe som gjorde at han ble stående som frosset fast. «Jeg mistet sans og samling, og med stor hastighet dro han ned buksene mine og begynte å utføre oralsex på meg.»

«Med det samme jeg reagerte, dyttet jeg ham bort, sa til ham at jeg ikke var en av dem, og forlot stedet. Livet mitt gikk i tusen biter, og verden gikk under. Jeg visste ikke hva jeg skulle gjøre, hvem jeg kunne snakke med. Jeg følte skam. Jeg var redd. Jeg følte meg ydmyket. Jeg var tjueen år», sier ham.

Han forteller at han gråt seg i søvn i seminaret kvelden etterpå. Onsdagen etter besøkte hjelpebiskopen i Valparaiso, Javier Prado, seminaret, og Soto fortalte ham det som hadde skjedd. Biskopen lovet å be om Henriquez' versjon og å deretter komme tilbake til seminaristen. Den påfølgende uken hadde Prado, Duarte og Soto et møte hvor Duarte sa at Henriquez gjemte seg bak skriftemålets taushetsplikt og ikke ville si noe. Men Prado og Duarte så ut til å tro såpass på historien at de bestemte seg for å sende Henriquez til en terapeut, mens de samtidig advarte Soto mot å fortelle dette videre. «Månedene gikk, og Humberto fortsatte å ringe meg, han lo av meg og sa han hadde fortalt psykologen alt hun ønsket å høre, og at han nå hadde gått videre med livet sitt», sier Soto. Han forlot seminaret samme år og kom aldri tilbake. Ifølge Soto skal Duarte ha fortalt ham at dette var til det beste, siden han «ikke hadde noe prestekall».

Noen år senere, i 2010, fant Soto ut at også Pulgar var blitt misbrukt av Henriquez, og Soto bestemte seg for å stå frem og si at han trodde på Pulgars historie: «Jeg følte et sterkt medansvar ... et sterkt ansvar ... for hvis jeg hadde gjort ting annerledes, ville kanskje ikke Humberto gått fri», forteller Soto. «Og han voldtok Mauricio ... Og hva ville ha skjedd med meg dersom jeg ikke hadde sagt ifra den ene gangen?» For Soto tok det tjue år å ta innover seg og konfrontere det som hadde skjedd ham, men siden har han delt sin historie på ny og på ny. Selv om det har vært «smertefullt, føler jeg at jeg gjør noe godt, slik at vi én gang for alle kan sette en stopper for disse forbrytelsene i Kirken.»

Han er i dag ikke lenger praktiserende katolikk. Han unngår kirkebygg når han vet at det er en prest der inne, men når kirken er åpen og tom, går han inn.

«Det står helt klart for meg ... Det var ikke Gud som skuffet meg, det var Kirken», sier han, og forteller at hans kone alltid sier til ham at han ville ha blitt en god katolsk prest.

Også Pulgar hadde dårlige erfaringer med Da Fonseca i løpet av sine to år ved det forberedende seminaret. Da Fonseca var hans åndelige veileder og skriftefar. Under skriftemålet, forteller Pulgar, satt han mens presten stod ved siden av. Og da han skulle gi absolusjonen, presset pateren Pulgars hode mot genitaliene sine. «Jeg strittet imot siden det ikke er normalt. Og på grunn av dette påstod han at jeg hadde følelsesmessige problemer», skriver Pulgar i sine anklager.

> Etter måltidet følte den tidligere seminaristen seg ekstremt trøtt og klarte ikke bevege seg. Presten la ham da ned på en madrass ved siden av sin egen seng. Den dag i dag er Pulgar overbevist om at han ble neddopet.

## Johannes Doe – et representativt offer

«Johannes Doe» trådte inn i Lo Vazques-seminaret i Valparaiso i 2002, som tjueåring. Under sitt tredje år begynte han i åndelig veiledning hos pater Jaime Da Fonseca, som han sammenligner med den beryktede pater Karadima, både på grunn av omfanget av hans forbrytelser og hans store popularitet. På denne tiden var det også mellom femten og tjue andre seminarister som gikk i åndelig veiledning hos Da Fonseca. Johannes forteller at han vær svært sliten mens han forberedte seg til sin endelige eksamen i filosofi. Da Fonseca rådet ham til å ta vitaminer, og han gjorde det, med god støtte fra sine foreldre.

Men da pateren fikk vite at han hadde gått til foreldrene med saken, ble han rasende. «Det er meningen at du skal dele noen ting med dine foreldre, og andre ting

med dine veiledere ... Men overfor din åndelige veileder skal du være som en åpen bok», skal Da Fonseca ha sagt – ifølge et telefonintervju *Crux* har gjort med Johannes.

Under andre semester av tredje studieår sa Da Fonseca igjen at Johannes så trøtt ut, og tilbød ham en vitamininjeksjon i hans eget menighet kommende uke. Da Johannes kom til presteboligen, fikk han beskjed om å vente i spiserommet. Så tok pateren ham med til rommet sitt for skriftemål og åndelig veiledning. Da dette var ferdig, forteller Johannes, skulle han få vitaminsprøyten.

Da Fonseca ba ham ta av seg buksene og legge seg på sengen, med hodet ned. Den dag i dag klarer ikke Johannes nøyaktig å gjengi hva som skjedde videre: «Jeg kan ikke huske om det gikk ett, fem eller femten minutter. Alt jeg husker, er at jeg så mot døren og håpet at noen skulle komme inn. Da han var ferdig, klappet han meg på rumpa og sa: «Det var det.»

Da vi spurte Johannes om det skjedde noe seksuelt, brøt han ut i gråt og svarte «Ja».

Han forteller at livet hans etter overgrepet og helt frem til han forlot seminaret ved skoleslutt, er som et tåkete minne. Han husker ikke om han gikk til åndelig veiledning, for allerede da hatet han prester. I dag er han helt likegyldig overfor Kirken og har mistet troen på Gud.

I juni i år, etter mange sesjoner hos psykolog de siste tretten årene, har han endelig klart å konfrontere Duarte med det som skjedde. Han forteller at han dro til Duarte like før biskopen ble fjernet av pave Frans. Ifølge Johannes innrømmet Duarte at han hadde mottatt mer enn sytti anklager mot Da Fonseca.

I mange år lot Duarte være å gjøre noe som helst fordi han ikke trodde på anklagene, sier Johannes. Til slutt ble det gitt begrensninger for Da Fonsecas presteembete, men Johannes hevder at pateren feiret messe på nevøens skole etter at den påståtte suspensjonen trådte i kraft.

## Endelig noen som lyttet

I juni 2018 møtte en gruppe ofre fra Valparaiso den pavelige utsendingen Charles Scicluna og den spanske pater Jordi Bertomeu. Del Rio og Pulgar bar selv med seg sine skriftlige anklager til møtet, for de stolte ikke på at landets pavelige ambassadør ville fremme saken deres.

Det tredje offeret, Soto, sier om møtet sitt med Scicluna at det var «ekstraordinært», og at malteserbiskopen er «prototypen på en slik prest jeg ønsket å være». Scicluna sa til Soto at han ønsket å gi ham en spesiell velsignelse, siden overgrepene hadde resultert i den autoimmune sykdommen Bekhterevs. I en alder av førtifem kunne han ikke lenger arbeide, og med hans egne ord «førte denne krigen til mange sårede», deriblant hans første kone, som han giftet seg med bare få måneder etter han forlot seminaret, og de tre barna de fikk i sitt ti år lange ekteskap.

Soto sier om møtet sitt med Scicluna at det var «ekstraordinært», og at malteserbiskopen er «prototypen på en slik prest jeg ønsket å være».

«For første gang på tjueto eller tjuefem år følte jeg meg velkommen og respektert av noen i Kirken», sa Soto. «Det mest smertelige var å føle seg sårbar og tråkket på. Det var derfor jeg gikk ut. Fordi Kirken fikk meg til å tro at jeg var et middel, et objekt til bruk og kast.»

Etter møtet med Scicluna og Bertomeu talte de tre ofrene vi forteller om i denne reportasjen, med den chilenske pressen. Etter møtet fikk pressen en uttalelse fra bispekonferansen i Chile, som fortalte at det aldri har vært noen etterforskning av Duarte. Uttalelsen bekreftet bare de sivile anklagene fra Pulgar, som ble avvist fordi saken var foreldet. Men en kirkelig kanonist støttet ofrene idet han rettet åpen kritikk mot bispekonferansen. Han fortalte at han selv hadde lagt frem anklager mot Duarte som gjaldt «maktmisbruk, utnyttelse av samvittigheten og seksuell trakassering», og at han egenhendig leverte anklagene til det pavelige nuntiatur i Chile 5. mai 2008.

Presten vi snakker om, er Francisco Javier Astaburuaga, én av ni chilenere som ble ønsket velkommen av pave Frans i Vatikanet i juni. Han var del av den andre delegasjonen med ofre (eller «overlevende») Frans har møtt etter at han kom hjem fra sitt besøk i Chile i januar. Syv av medlemmene i denne andre gruppen er prester, to er lekfolk. Av prestene er fem ofre, mens to av dem har støttet ulike ofre gjennom flere tiår. Én av de to lekfolkene er bror til Karadima.

Første gang Astaburuaga hørte om en sak som angikk en seminarist fra San Rafael, var i 2008, da offeret selv kom til ham. Etter å ha snakket med foreldrene hans, «som jeg har kjent i mer enn tredve år», var han ikke i tvil om troverdigheten og fremstillingen av det som hadde skjedd. «Ettersom opplysningene var svært alvorlige, lovet jeg å hjelpe dem.» Han satte familien i kontakt med kardinal Francisco Errazuriz, som på den tid var erkebiskop av Santiago og «min nærmeste overordnede». «Kardinalen og jeg hadde en fortrolig samtale i februar 2008, og i et brev datert 12. april 2008 ettersendte jeg de relevante opplysningene», forteller Astaburuaga i en email til *Crux*.

Kardinalen rådet ham til å legge anklagene frem for den pavelige nuntius, noe han gjorde kort tid etter. Dokumentet han presenterte, inneholdt anklager på vegne av offeret, anklager direkte rettet «mot biskop Duartes misbruk av samvittigheten, maktmisbruk og seksuelle trakassering». «Etter dette fikk jeg aldri noe svar, og dette fortalte jeg pave Frans under mitt personlige møte med ham 2. juni 2018», skriver han.

Bare noen dager senere, 11. juni, kunngjorde Vatikanet at Frans hadde akseptert Duartes avskjedssøknad. Selv om dette ble ansett som et positivt tegn av flere ofre, opplevde de alle frustrasjon over at løsningen med biskopen ble at han gikk av med pensjon, angivelig grunnet hans høye alder – han er over syttifem år, aldersgrensen for biskopers avskjedssøknad. «Jeg var ikke fornøyd med dette», sier Pulgar. «For katolikker i Valparaiso ser det ut som om han gikk av fordi han var gammel, ikke som følge av forbrytelsene han har begått.»

Del Rio, derimot, følte «lettelse» da kunngjøringen ble kjent, fordi den kom samme dag som biskop Barros' avgang. Men på samme tid – «det kan høres ut som en selvmotsigelse» – var han frustrert over at Duarte fikk lov å tre av og spasere «ut gjennom hoveddøren».

Duarte ble erstattet av en apostolisk administrator, biskop Pedro Mario Ossandón Buljevic, som til da hadde vært hjelpebiskop i Santiago. Etter utnevnelsen har han opprettet en dialoggruppe for tidligere ofre for å håndtere krisen. Noen ser dette som en uthalingstaktikk som skal hindre ofrene i å reise sivile søksmål. Første møte i dialoggruppen ble avholdt i juli. Da biskopen møtte dem til en andre møte, forsvarte han kardinal Ricardo Ezzati, erkebiskop av Santiago, som er blitt innkalt til avhør av etterforskerne etter anklager om å ha tildekket overgrepene.

> «For katolikker i Valparaiso ser det ut som om han gikk av fordi han var gammel, ikke som følge av forbrytelsene han har begått.»

«Dette handler ikke om at noen så på meg med støtende blikk og at jeg derfor følte meg krenket», sa Pulgar på slutten av intervjuet med *Crux*. «Nei, vi snakker om kriminelle handlinger, tilsløringer, misbruk.»

Han la til at frustrasjonen deres over måten avskjedene ble akseptert på, er grunnen til at denne gruppen av fire overgrepsofre – og mange flere – har bestemt seg for å ta til orde enda en gang, i håp om at Vatikanet vil bekrefte offentlig ikke bare Duartes kriminelle handlinger, men også ugjerningene til prestene som misbrukte dem.

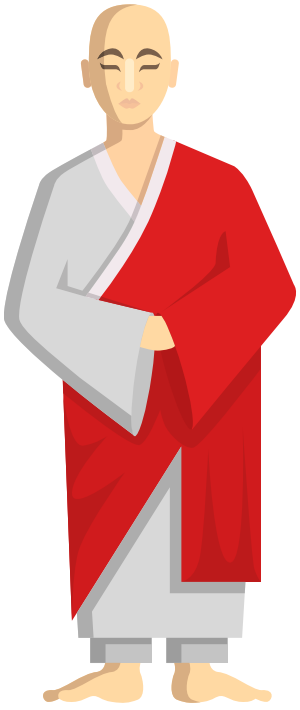
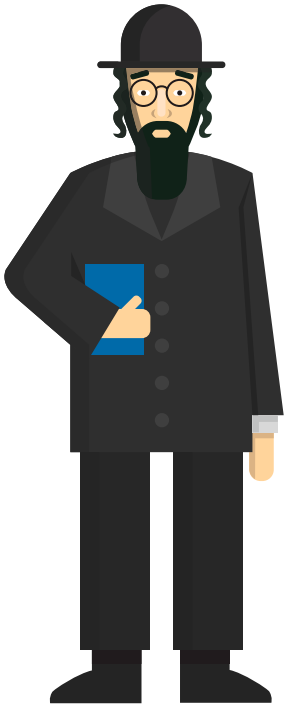
På spørsmål fra *Crux* har en talmann for bispedømmet Valparaiso bekreftet at pater Jaime Da Fonseca er satt under «begrenset tjeneste», mens pater Mauro Ojeda fremdeles virker som prest. Den klerikale status for pater Humberto Henriquez, som ble overført fra Valparaiso til San Felipe, er ikke kjent.

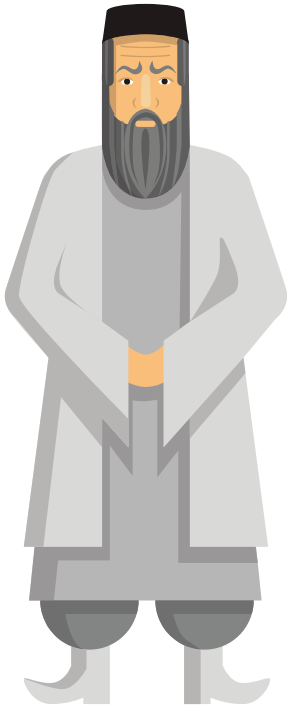
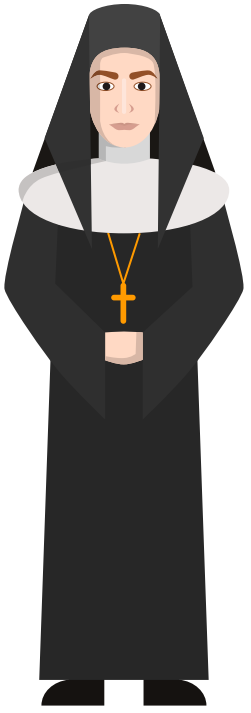
«Vi vil at Kirken forstår at det ikke er vi som er fienden», sier Pulgar. «Tvert imot. Det er vi som ønsker å befri Kirken fra disse parasittene, så gutter som ønsker å være ministranter, kan bli det uten frykt for trakassering eller misbruk. Det som skjedde med Mauricio, må aldri skje igjen.»

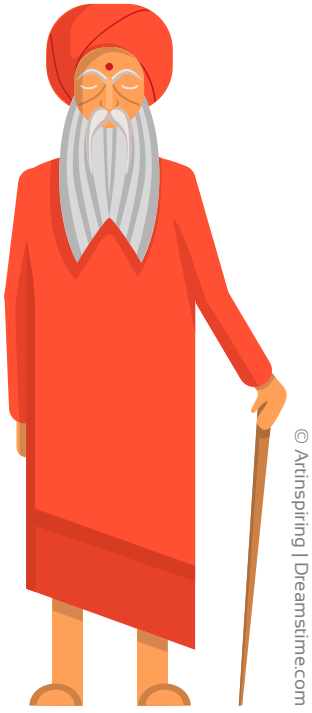
**Inés San Martín** arbeider for nyhetssidene *Crux*. Hun tok sin journalistutdannelse ved Universidad Austral i Buenos Aires og Universidad de Navarra i Spania. Hun er i dag byråsjef for *Crux'* kontor i Roma.

*Publisert på det katolske nettstedet Crux 7. august i år.*
*Gjengitt med tillatelse fra Crux.*
*Oversatt av Ståle Johannes Kristiansen.*

*https://cruxnow.com/global-church/2018/08/07/victims-recount-sexual-abuse-horrors-in-chilean-seminary*



© Artinspiring | Dreamstime.com

Ingrid Rosendorf Joys

## Ny lov om tros- og livssynssamfunn

# Betimelig og nødvendig

Norge skal få ny lov på tros- og livssynsfeltet. Det er betimelig. Kirkeloven, trossamfunnsloven og livssynssamfunnsloven foreslås opphevet og erstattet av den nye loven om tros- og livssynssamfunn. Den nye loven skal sendes til Stortinget for behandling like over nyttår.

Det er mange grunner til at det er betimelig med en ny lov på tros- og livssynsfeltet. For det første er den nåværende loven nesten femti år gammel, og tros- og livssynsfeltet er ganske annerledes i dag enn det var i 1969. Da var det kun tre til fire prosent av den norske befolkning som stod utenfor Den norske kirke. I dag er andelen ca. tretti prosent. Halvparten av disse står registrert i et annet tros- eller livssynssamfunn, der det største er Den katolske kirke (det er omtrent like mange muslimer som katolikker i Norge, men bare ca. halvparten av muslimene er registrert i trossamfunn), og halvparten står ikke registrert noe sted, såkalte *nons*. Andelen som står registrert i et minoritetstros- eller livssynssamfunn og andelen *nons* øker på bekostning av andelen som er medlem av Den norske kirke. Det er altså et tros- og livssynsmangfoldig samfunn som skal få ny lov. Tros- og livssynsmangfoldet er synlig til stede i alle deler av samfunnsveven. Dette krever tilpasset kompetanse og utdanning på den ene side og fornyet lovverk på den andre. Loven skal regulere et langt større tilfang av tros- og livssynssamfunn enn man så for seg i 1969, og som gjeldende lov er tilpasset.

En annen grunn til at det er betimelig, ja, strengt nødvendig med ny lov, er at Den norske kirke ikke lenger er statskirke. Mens Den norske kirke var statskirke, ble den finansiert som det, og de andre tros- og livssynssamfunnene ble kompensert for at deres medlemmer ikke skulle måtte finansiere statskirken gjennom kirkeskatten. Fra 1. januar 2017 ble Den norske kirke et selvstendig rettssubjekt. Prosessen fram mot at Den norske kirke ble løsrevet fra staten, har pågått over lang tid – noen vil si like siden den ble statskirke –, men i denne sammenhengen skal vi nøye oss med å gå tilbake til 2008 og det «historiske kirkeforliket» som trådte i kraft i 2012. Forliket medførte betydelige endringer i forholdet mellom stat og kirke: Den evangelisk-lutherske lære var ikke lenger «statens offentlige religion», og Den norske kirke fikk selv utnevne biskoper. I Grunnloven ble begrepet

«folkekirke» innført, og prinsippet om likebehandling av tros- og livssynssamfunnene ble knesatt.

Paragraf 16 i Grunnloven lyder nå, etter grunnlovsendringen 21. mai 2012:

> Alle innbyggere i riket har fri religionsutøvelse. Den norske kirke, en evangelisk-luthersk kirke, forblir Norges folkekirke og understøttes som sådan av staten. Nærmere bestemmelser om Kirkens ordning fastsettes ved Lov. Alle tros- og livssynssamfunn skal understøttes på lik linje.

## «Stålsettrapporten»

Nye lover oppstår gjerne over tid og som svar på et behov. Lovarbeidet begynner ofte ved at regjeringen setter ned et utvalg som skal jobbe med et konkret felt. Stoltenberg II-regjeringen satte ned et utvalg som skulle gjennomgå statens tros- og livssynspolitikk – etter påtrykk fra blant annet Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn (STL), en statsstøttet paraplyorganisasjon som samler bredden av tros- og livssynssamfunn i Norge. Målet var at utvalget skulle bidra til en mer helhetlig tros- og livssynspolitikk i en ny tid. Utvalget ble oppnevnt ved kongelig resolusjon den 25. juni 2010 og la 7. januar 2013 fram sin endelige utredning for Kulturdepartementet gjennom rapporten *Det livssynsåpne samfunn – en helhetlig tros- og livssynspolitikk* (også kalt «Stålsettrapporten» etter utvalgets leder Sturla Stålsett). Det var den daværende kulturminister Hadia Tajik fra Stoltenberg II-regjeringen som mottok denne NOU 2013:1 («Norges offentlige utredninger»), men etter stortingsvalget samme høst måtte hun vike plass for Høyre-statsråd Thorhild Widvey. Utredningen havnet etter dette «i skuffen».

> Loven skal regulere et langt større tilfang av tros- og livssynssamfunn enn man så for seg i 1969, og som gjeldende lov er tilpasset.

Selv om det formelle arbeidet ble lagt på is, var det flere elementer fra NOU-en som ble toneangivende på feltet. Begrepet «et livssynsåpent samfunn» ble omfavnet og en rettesnor å arbeide etter. Hvordan får vi til et livssynsåpent samfunn? Hvordan kan vi leve ut våre rettigheter uten at det går på bekostning av andres rettigheter? Det ble slått fast – i alle fall av aktørene på feltet – at man ønsket et livssynsåpent samfunn der det skulle være plass til religion og trosuttrykk og hvor samfunnsområder som helse, utdanning, forsvar og kultur ikke var unntatt dette. Det ble også tydelig at enkeltindividets (religions)frihet er avhengig av at andre innrømmes den samme frihet. Aktører på feltet – inkludert alle de tre katolske bispedømmene – svarte på høringen av NOU 2013:1 og jobbet videre med tema, samtidig som tematikken inntok en mer framtredende plass i det offentlige ordskiftet. Religionene var blitt mer synlig tilstede, men diskusjonene handlet for ofte om identitet, påkledning og integrering. Ofte kom synspunkter med en innebygget skepsis til religionen generelt og islam spesielt. Etter et par år med blå-blå regjering ble «Stålsettrapporten» hentet fram fra skuffen, og ny Høyre-minister Linda Hofstad Helleland annonserte at det skulle komme en stortingsmelding om en helhetlig tros- og livssynspolitikk og en ny lov om tros- og livssynssamfunn. Det ble invitert til en inkluderende prosess, og fra STLs side opplevde vi at våre innspill ble hørt, sett og verdsatt.

## Lovutkast på høring

I september 2017 kom forslaget til ny lov om tros- og livssynssamfunn på høring. Det hadde i forkant av dette blitt klart at Stortinget skulle få seg forelagt lovutkastet for behandling, for deretter å behandle stortingsmeldingen. Dette er en uvanlig rekkefølge. Det vanlige er at

stortingsmeldingen behandles først, for detter eventuelt å ende opp med en lov. Begrunnelsen bygget på at Den norske kirke trengte lovverk nå når de var løsrevet fra staten. Denne gjorde ikke særlig inntrykk på store deler av tros- og livssynsfeltet. Den norske kirke hadde klart seg tilsynelatende greit i ni måneder som selvstendig rettssubjekt, og ville kunne vente litt lenger. Mange ønsket at selve politikken skulle diskuteres først, at stortingsmeldingen skulle behandles før loven, at prinsippene for feltet skulle redegjøres for, at vi skulle diskutere hvordan vi ville at samfunnet skulle være før vi begynte å diskutere lovparagrafer og ikke minst finansiering. I stedet for å diskutere hvilket samfunn vi vil ha og hvordan vi kan sikre det livssynsåpne samfunn med plass til mangfoldet, fokuserer den nye loven på kroner og øre uten den innholdsmessige forankringen, og fellesskapets utgifter ble ensidig vektlagt uten at gevinsten er medregnet. Vi ønsket først å diskutere hvordan vi skulle sikre vårt livssynsåpne samfunn basert på likebehandling; deretter hvordan vi skulle komme dit. Dette ble snudd på hodet ved at kulturminister Helleland ønsket loven først. Å komme med proposisjonen før stortingsmeldingen opplevde vi kort og godt som «like uheldig som uvanlig» (fra STLs høringssvar).

> Hvordan får vi til et livssynsåpent samfunn? Hvordan kan vi leve ut våre rettigheter uten at det går på bekostning av andres rettigheter?

I regjeringens forslag til ny lov ble det understreket at høringsforslaget hadde som mål å øke likebehandling; «I tillegg er det et mål å sørge for at regelverket i større grad likebehandler samfunnene» (regjeringens høringsnotat). Intensjonen opplevdes positiv av tros- og livssynsfeltet, men STL understreket i sitt høringssvar at flere av de konkrete forslagene ville ende med økt ulikebehandling. Også Oslo katolske bispedømme understreket dette.

I høringsnotatet er det mange betraktninger som har blitt mottatt entydig positivt av majoriteten av tros- og livssynssamfunn. Men «djevelen finnes i detaljene», som det heter, og går man inn på den enkelt lovparagraf, finner vi punkter hvor majoriteten av høringsinstansene er uenige, og enkelte punkter hvor man har divergerende oppfatninger. Jeg skal i det følgende redegjøre for de vesentligste.

## Antallskrav

Lovforslaget legger opp til at for å kunne bli registrert som tros- eller livssynssamfunn, må man ha minst fem hundre medlemmer. Dette har de fleste tros- og livssynssamfunn selv – og gjennom STLs høringssvar – reagert negativt på. Argumentet fra regjeringen har vært at antallskravet er praktisk, samt at man styrker en relasjon mellom det offentlige og tros- eller livssynssamfunn ved at det blir færre av sistnevnte (av dagens i overkant av syv hundre samfunn, er det bare ca. hundre og femti som har over fem hundre medlemmer). Motargumentene har handlet om at det praktiske må kunne la seg løse i vår digitale tid, og at det er menneskerettslig problematisk å sette et vilkårlig antall. Høringsforslaget understreket muligheten for å samle seg i «paraplyer», og endog mulighet for unntak for samfunn uten en naturlig «paraply» eller som av særlige grunner burde bli anerkjent – som kvekerne (i dag drøye to hundre medlemmer) og Det mosaiske trossamfund (i dag ca. fem hundre medlemmer, men synkende medlemstall). Flere av høringssvarene anerkjente behovet for en viss forenkling, men og anbefaler hundre medlemmer som antallskrav.

## Aldersкrav

Et annet punkt det har vært relativt unison motstand mot, har vært at bare medlemmer over femten år skal

kunne telle som medlemmer. Dette ville forøvrig ikke ført til en automatisk reduksjon av tilskudd – hele beregningen ville skjedd på nytt – men motstanden handlet om prinsipper. I sitt høringssvar av 21. desember 2017 formulerte STL det slik:

> Dette handler om en anerkjennelse av barns tros- og livssynsfrihet, anerkjennelsen av barn som potensielt troende subjekter, og det handler om at mange trossamfunn har barneaktiviteter som en naturlig del av sitt arbeid. De fleste kristne samfunn, for eksempel, har barnedåp, og døpte barn har en naturlig plass blant medlemmene. STL kan ikke se noen prinsipiell grunn for at barns medlemskap ikke skal kunne utløse statstilskudd. At foreldre velger trostilhørighet på vegne av barna, faller inn under foreldreretten.

Også Oslo katolske bispedømme gikk i sitt høringssvar mot alderskravet.

I en kronikk i Vårt land 22. mai 2018 oppsummerte undertegnede de to kravene slik:

> Et nærmest unisont tros- og livssyns-Norge, menneskerettighetseksperter fra inn- og utland og en rekke andre aktører har pekt på at det foreslåtte antallskravet er for høyt. Også alderskravet er problematisk. Det ville være intet mindre enn oppsiktsvekkende hvis Stortinget gikk inn for regjeringens forslag.

## Kriterier

Når det gjelder ulike kriterier for å bli registrert om tros- eller livssynssamfunn, pågår det en debatt om dette både i Stortinget, i partiene og i media. Noe av det er behandlet i lovforslaget, og Kulturdepartementet har mottatt såkalte dok8-forslag (private forslag fra Stortinget)/anmodningsvedtak som handler om blant annet kjønn og likestilling, finansiering fra utlandet, demokratisk organisering og oppvekstmiljø for barn. Lovforslaget har ikke definert mange slike kriterier, men den generelle politiske debatten gjør at man nok ikke skal se bort fra at det kommer strengere krav når diskusjonen havner i Stortinget. Som eksempel kan nevnes at Familie- og kulturkomiteen hadde oppe et dok8-forslag om at det skulle sikres likestilling og demokrati i styrene i tros- og livssynssamfunn. STL var eneste aktør som møtte på høring, og vi anbefalte komiteen ikke å pålegge tros- og livssynssamfunnene slike kriterier – i lovs form. STLs syn vant fram, og det ble ikke vedtatt.

## Statlig versus kommunal finansiering

Et annet tema i lovutkastet er om finansieringen skal forbli todelt – som i dag – mellom stat og kommune. Her kommer regjeringen med to ulike forslag. Det ene foreslår at all finansiering skal bli statlig, og det andre at finansieringen for tros- og livssynssamfunn utenfor Den norske kirke skal bli statlig, mens finansieringen for Den norske kirke skal forbli delt mellom stat og kommune. De fleste på tros- og livssynsfeltet, bortsett fra Den norske kirke, går inn for statliggjøring av finansieringen. For noen – bl.a. Oslo katolske bispedømme og Human-Etisk Forbund – har det vært et poeng at finansieringen forblir todelt for alle dersom den skal bli det for Den norske kirke, mens mange har argumentert for at den uansett vil bli statlig for tros- og livssynssamfunnene utenfor Den norske kirke.

## Gravplassforvaltning

Gravplassforvaltning er et tema det er delte meninger om. Den norske kirke ønsker at den lokale kirke fremdeles skal stå for denne. Det får de støtte i fra flere kristne samfunn, inkludert Den katolske kirke, mens det er flere ikke-kristne samfunn som ønsker å endre praksisen. STL

mente i sitt høringssvar at gravplassforvaltning prinsipielt burde være en kommunal oppgave.

## Vigselsrett

Også når det gjelder vigselsrett, er det divergerende meninger på tros- og livssynsfeltet. Den norske kirke ønsker fortsatt vigselsrett, så også Oslo katolske bispedømme. I høringssvaret til NOU 2013:1 gikk sistnevnte og Trondheim stift inn for å gi opp vigselsretten, mens Tromsø stift ønsket å beholde den. Både Human-Etisk Forbund og Det Mosaiske Trossamfund blant flere ønsket i sine høringssvar at vigselsretten skal avskaffes.

## Den norske kirkes oppgaver

Her er det ulike meninger blant tros- og livssynssamfunnene om hvilke oppgaver det er naturlig at Den norske kirke faktisk skal gjøre på vegne av fellesskapet. For eksempel er noen skeptiske til at disse har som oppgave å gå med dødsbud. Det er forøvrig ingen uenighet knyttet til at finansieringen i de sammenhenger hvor Den norske kirke utfører oppgaver på vegne av fellesskapet, skal holdes utenfor det ordinære finansieringsstrømmen – som med gravplassforvaltningen i dag.

## Kirkebygg fra før 1900

Her er det unison enighet om at særskilt finansiering av kirkebygg/gudshus fra før 1900, må gjelde alle trossamfunns gudshus. Det finnes både katolske kirker og frikirker fra før år 1900.

## Opplysningsvesenets fond

Opplysningsvesenets fonds rolle er ikke tatt inn i lovforslaget, men det er varslet en egen stortingsmelding om denne. Undertegnede skal ikke begi seg inn på diskusjonene her – det får vente til den bebudede stortingsmeldingen kommer.

## Finansiering *per capita*

I henhold til regjeringens lovforslag skal ikke Den norske kirke telle medlemmer – det skal imidlertid de andre tros- og livssynssamfunnene. Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn har – med dissens fra Den norske kirke – gått inn for at alle teller medlemmer. Dette har man ønsket for å sikre likebehandlingen. Den norske kirke ønsker ikke å måtte telle medlemmer for å få tilskudd, og henviser til sin særstilling som folkekirke og at de er lovpålagt landsdekkende.

> Hovedankepunktet mot lovforslaget har vært at man går bort fra et prinsipp om likebehandling.

## Særstilling og landsdekkende

Etter flertallet i STLs syn er det ingen gode grunner til å forskjellsbehandle Den norske kirke på denne måten. Argumentene om at Den norske kirke er landsdekkende og i en særstilling, rokker ikke med forståelsen av dette. Den norske kirkes særstilling må finne sin plass innenfor rammen av likebehandling av tros- og livssynssamfunnene. Dette har forøvrig også vært understreket av lederskapet i Den norske kirke. Når det handler om å være landsdekkende, gjelder dette også mange andre tros- og livssynssamfunn, og de små mangler stordriftsfordelene Den norske kirke har i betjening. Katolske prester bruker for eksempel utallige timer i bil og andre transportmidler for å betjene Vestlandet og Nord-Norge. Norges kristne råd og Oslo katolske bispedømme har stilt spørsmålet om ikke finansieringen burde vært motsatt: at de små skulle kompenseres

for reisekostnader og manglende landsdekkende permanent bemanning.

Når det er sagt, er det forståelig at regjeringen ønsker seg bort fra dagens system der man teller Den norske kirkes medlemmer etter at det politisk bestemte tilskuddet til den er fastsatt, for deretter å komme fram til et beløp per medlem til de andre tros- og livssynssamfunnene. Når antall medlemmer i andre tros- og livssynssamfunn går opp, blir det uforutsette og dyre løsninger for mange kommuner. Regjeringens forslag for å bøte på dette er å frikoble medlemstallet i Den norske kirke fra finansieringsmodellen. Dette fører til ulikebehandling og brudd på Grunnlovens paragraf 16. Det er ingen menneskerettslig forpliktelse for staten å finansiere tros- og livssynssamfunnene, men når den først gjør det, må den basere seg på likebehandling. Løsningen kan heller være å komme fram til et kronebeløp per medlem og så telle medlemmer hos alle, inkludert Den norske. Hvis man ved en slik finansieringsordning er redd for at Den norske kirke ikke skal kunne fortsette å være landsdekkende, kan man lovfeste at «per medlem-beløpet» skal være på et slikt nivå at Den norske kirke forblir landsdekkende.

Etter høringssvarene har debatten fortsatt å gå. Det har vært skrevet utallige kronikker og avisinnlegg og avholdt åpne og interne seminarer og møter.

Hovedankepunktet mot lovforslaget har vært at man går bort fra et prinsipp om likebehandling. Seniorrådgiver ved Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter, Ingvild Thorson Plesner, skrev i en kronikk i Aftenposten før jul at lovforslaget la opp til økonomisk forskjellsbehandling:

> Forslaget til ny lov legger i praksis opp til økonomisk forskjellsbehandling av livssynsminoriteter, og dermed til at de finansierer Den norske kirkes virksomhet som trossamfunn. Det er ikke bare i utakt med Grunnlovens bestemmelse om likebehandling. Det er også i strid med prinsippet om ikke-diskriminering som får en stadig sterkere stilling både norsk og internasjonal rett.

Og det er nettopp telling av medlemmer og Den norske kirkes særstilling som er det krevende nå. STL og andre aktørers ønske om å diskutere prinsippene før paragrafene, hadde kanskje lettet litt på det som nå kan oppleves som et nullsluttspill – der noen må tape for at andre skal vinne. Med ny Venstre-minister i Kulturdepartementet fra nyttår av, Trine Skei Grande, kom nyheten om at lov og melding skal presenteres Stortinget og behandles under ett. Dette er positivt og kan kanskje bøte litt på kronefokuset i diskusjonen om likebehandling.

STL og andre aktørers ønske om å diskutere prinsippene før paragrafene, hadde kanskje lettet litt på det som nå kan oppleves som et nullsluttspill – der noen må tape for at andre skal vinne.

Mange av temaene i loven er det nemlig god grunn til å tro skal få en omforent løsning. Tiden fram mot at Stortinget får presentert forslag til ny lov og stortingsmelding, bør brukes godt av alle som er opptatt av dette feltet. Når diskusjonen endelig kommer i plenum i Stortinget, er mye avgjort, og dette er tross alt en lov vi alle skal leve med framover.

## Veien fram mot en bærekraftig tros- og livssynslov

Den norske kirke er i en særstilling i landet, både historisk, kulturelt og størrelsesmessig. Og i parentes bemerket kan det sies at tros- og livssynssamfunnene levde godt med Den norske kirke som statskirke. Sær*stillingen* utfordrer forøvrig ikke prinsippet om like*behandling*; en

katolikk, en jøde, en muslim og en lutheraner er like mye verdt – og bør behandles slik.

Utgangspunktet for menneskerettighetstenkningen er at vi ser hverandre og behandler hverandre som likeverdige borgere, og at enkeltmennesker beskyttes i lov. Mens religionsfriheten får stadig trangere kår globalt, går det ganske bra i Norge. Alle tros- og livssynssamfunn er en del av det sivile samfunnet. Økonomien i dette er viktig, men det avgjørende er at tros- og livssynssamfunnenes samfunnsbyggende rolle fortsatt anerkjennes om man er kristen, muslim eller humanetiker. Dette bidrar til tilliten og samholdet vi trenger for å mestre mangfoldet, også på tros- og livssynsfeltet.

En ny lov om tros- og livssynssamfunn må være både økonomisk og politisk bærekraftig. Det er prinsippet om likebehandling som sikrer den politiske bærekraften.

**Ingrid Rosendorf Joys** er cand.polit. og generalsekretær i Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn, hvor hun tidligere har representert Oslo katolske bispedømme. Hun har lang fartstid fra Caritas Norge, vært kommunikasjonsleder i European Council of Religious Leaders – Religions for Peace og samfunnskontakt i Oslo katolske bispedømme.



Foto: © Enrico Della Pietra | Dreamstime.com

Bernt T. Oftestad

# Prosess for samfunnsutvikling mot det eskatologiske mål

## Pave Frans' «Fire prinsipper»

Som sine to forgjengere på pavestolen, er også pave Frans politisk engasjert – særlig i de fattiges og nødlidendes situasjon, flyktningspørsmålet og klimakrisen. Men grunnlaget for hans engasjement er i begrenset grad blitt eksplisitt formulert og utviklet.

Den skarpe debatten om pavens syn på ekteskap og skilsmisse, som ble utløst av det postsynodale dokumentet «Amoris Laetitia» fra 2016 viste behovet for en avklaring av hans læreprofil. Også fordi denne paven anses som mer liberal enn sine forgjengere, er det viktig å få klarhet i hva han står for.[1]

Et av de tydeligste uttrykk for pavens grunnsyn er de «fire prinsipper», som han presenterte og presiserte i det apostoliske dokumentet «Evangelii Gaudium» fra 2013 (EG 222–237). [2] Disse prinsippene ble i sin tid formulert av den argentinske diktator Manuel de Rosas.[3] I vår tid er de blitt hentet frem igjen og nytolket av frigjøringsteologien. Paven har fulgt opp med å ta dem inn i sin teologi.[4]

Hvilken teoretisk betydning har disse prinsippene for paven? Hvordan slår de igjennom i hans ledelse av Kirken? Det gis referanser til dem i pavens tekster. I «Amoris Laetitia» er det i innledningen angitt premisser for det synodale arbeid om ekteskap, skilsmisse, familie og kjærlighet. Et av premissene formuleres slik: «tid er viktigere enn rom», dette er et av de fire prinsipper.[5]

Fremgang i arbeidet for å bygge fred, rettferdighet og brorskap i et folk beror på om man følger de fire prinsipper, mener pave Frans. Ved hjelp av dem kan det utvikles et godt samfunnsliv og dannes et folk. Det vil skje når harmonisering av splittende forskjeller blir det felles mål. Paven er overbevist om disse prinsippene leder til fred og rettferdighet i enhver nasjon og i hele verden (EG 221).

### De fire prinsipper

Det første prinsippet er som alt nevnt at *tid er viktigere enn rom*. Tid må prioriteres, for ved bevissthet om tid åpnes det stadig nye fremtidshorisonter for oss. Når man vil danne et folk (så vel en nasjon som Guds folk), er derfor «tid viktigere enn rom». For om rommet prioriteres, betyr det at alt skal holdes sammen i det nåtidige, og da ved bruk av trykk slik at endrende prosesser hindres. Å

gi prioritet til tiden betyr derimot å initiere utvikling. Det blir viktigere enn å eie rommet. Vi må fremme handlinger som genererer nye prosesser i samfunnet, og vi må engasjere personer og grupper som kan føre prosessene videre til de utløser avgjørende historiske hendelser (EG 222–225).

Det første prinsippet består altså i å prioritere historisk prosess, endring og evolusjon fremfor den nåtidige situasjon. Paven mener å finne dette prosessuelle perspektiv også i Skriften (Joh 16,12f og Matt 13,24–30).

*Enhet skal overvinne konflikter.* Dette er det andre prinsippet, og det angir formålet med den historiske prosess. Den sosiopolitiske virkelighet slik vi møter den i nasjonene og i hele verden, er bestemt av motsetninger og konflikter. Men vi må ikke overse den fundamentale globale enhet. Vi må konfrontere konfliktene, løse dem ved at de blir ledd i en historisk prosess. Det må utvikles en syntese av motsetningene. Det skjer når man tar med seg videre det som er valid og nyttig hos de ulike parter som står mot hverandre i konfliktene. Dermed løftes konfliktene opp på et «høyere plan», der det blir en enhet i forskjelligheten. Motsetninger blir forsont. Historisk gitte ulikheter/konflikter blir løst ved at det nåtidige blir formidlet videre i historien (EG 226–229). Paven legger vekt på at kilden også til dette tenkesettet er å finne i Skriften (Ef 2,14; Kol. 1, 20). Ånden kan harmonisere enhver splittet mangfoldighet.

Prosessen følger formalt sett et dialektisk mønster. Ved det tredje prinsippet blir dialektikken trukket ned i det konkrete liv: *Realiteter er viktigere enn ideer.* Her tar paven avstand fra en rent idealistisk oppfatning av samfunn og historie. Den historiske prosess vil ikke lykkes om man forsøker å forandre verden ut fra abstrakte begreper og ideer. Det som kaller oss til handling, er realiteter (konkrete, materielle, sosiale og så videre) som er opplyst av fornuften. Det betyr at teori og praksis må holdes sammen i en dialektisk prosess. Paven mener å finne dette prinsippet igjen i kravet om evangeliets inkulturasjon i livet og samfunnet. Ord må omsettes i praksis. Ren idealisme eller for dens saks skyld irrasjonalisme strekker ikke til (EG 231–233).

Det fjerde prinsippet, *helheten er større enn delene*, gir et samlende perspektiv på de øvrige, både den prosessuelle metoden, og målet man søker å nå. Konflikter i samfunn og i land består mellom ulike «deler». Kjernen i den historiske prosess som prinsippene skal fremme, er å forsone «delene» slik at de blir integrert i en «helhet». Men helheten er ikke summen av delene, den er noe mer og noe annet. Helheten transcenderer delene. Å nå frem til denne «overhistoriske» og kvalitativt annerledes «helhet» er målet for den integrerende forsoning av motsetninger. For paven viser de fire prinsippene veien til en rett samfunnsutvikling, mot et rettferdighets- og fredssamfunn.

SE GJ Å gi prioritet til tiden betyr derimot å initiere utvikling. Det blir viktigere enn å eie rommet. Vi må fremme handlinger som genererer nye prosesser i samfunnet.

Det er ikke overraskende at pave Frans interpreterer den historiske utviklingen ved hjelp av gudsriketanken og nytestamentlige metaforer som «surdeigen», «byen på fjellet», «hyrden og sauene». Hans prinsipielle poeng er at evangeliet sikter mot det totale. Det vil alltid være en god nyhet inntil det er blitt forkynt for alle mennesker, inntil det har helet og styrket alle aspekter ved det menneskelige, inntil det har brakt alle kvinner og menn sammen ved bordet i Guds rike. Evangeliet har et iboende totalitetsprinsipp (EG 234–237).

## Kritisk vurdering

Paven mener at de fire prinsipper har sin basis Kirkens sosiallære og viser til *Compendium of the social Doctrine of the Church*.[6] Men i den teksten han anfører fra kompendiet, slås det fast at prinsippene for sosiallæren er per-

manente i tiden og universale i sin mening (160f.). Dette virker ikke kompatibelt med pavens teori om en prosessuell forsoning mellom motsetninger.

Et av sosiallærens prinsipper er «den menneskelige personens verdighet». Den moderne abortpraksis er et drastisk brudd med dette prinsippet og i dyp konflikt med Kirken etiske syn. Det ble energisk fremholdt ikke minst av pave Johannes Paul II. Kan det utvikles enhet mellom det moderne syn på abort og Kirkens? Dagens abortpraksis motiveres moralsk ved å vise til 1) kvinnens frihet, 2) muligheten for at det kommende barnet vil bli funksjonshemmet (psykisk og/eller fysisk), 3) de sosiale og økonomiske vansker et barn vil kunne utløse. Flere grunner av denne type blir anført. At slike vurderinger skal kunne forsones med Kirkens etiske syn, er vanskelig å se. Kort og godt fordi grunnleggende oppfatninger av virkeligheten her er i konflikt med hverandre. Kirken mener at dens oppfatning av menneskets verd stemmer med virkeligheten, det vil si menneskets vesen og målsettingen for menneskelig liv.

Prinsippet om at enhet skal oppheve konflikter, som for pave Frans er et allmenngyldig prinsipp, kan derfor vanskelig godtas ut fra katolsk teologi. Moderne abortkultur – så vel i teori som i praksis – er en virkelighet i konflikt med den egentlige virkeligheten, fordi den er i strid med det formål som er gitt det gudskapte mennesket.

Helheten er ikke bare summen av delen, men den er som sådan kvalitativt annerledes enn summen, hevder paven. Han identifisere «summen» med det fullkomne Guds rike. Og denne form for helhet kaller han «polyhedron».[7] Med det mener han at de ulike delene konvergerer, slik at enhver av delene bevarer sin egenart innen den forsonte helheten. Denne konvergens innbefatter også det som fremtrer som ondt. Også de som er tvilsomme på grunn av sine feiltrinn, har noe å «tilby» innen helheten (EG 234–237). Men kan det onde formidles videre inn i den definitive helheten? I den polyhedrone oppfatning av helhet synes det ikke å være rom for noen grensedragning overfor det onde.

Pavens fjerde prinsippet fører med seg vansker i forhold til den kristne eskatologien, fremfor alt med hensyn til det ondes eksistens og læren om «de to utganger». Ifølge kristen eskatologi vil mennesker som avviste frelsen i Kristus, bli stående utenfor saligheten i det kommende himmelrike. De vil stå utenfor «helheten». Dette «utenfor» betyr ikke utslettelse. Også «utenfor» gis en virkelig eksistens. I denne kommende «helheten» er heller ikke Satan og de onde makter tatt inn. Om det kommende Guds rike blir forstått ut fra ideen om en «polyhedron» helhet, kommer man i konflikt med den kristne eskatologi. For den er ikke forankret i et universalistisk-monistisk virkelighetssyn, som blant annet leder til læren om *apokatastasis*, som Kirken har forkastet.

> Hans prinsipielle poeng er at evangeliet sikter mot det totale. Det vil alltid være en god nyhet inntil det er blitt forkynt for alle mennesker, inntil det har helet og styrket alle aspekter ved det menneskelige.

## Forsøk på ideologisk identifikasjon

Pavens «fire prinsipper» er blitt identifisert som en refleks av hegeliansk metafysikk.[8] Det er nok en dekkende observasjon. Men hva er de teologiske følger av en slik metafysikk? Det teologiske problemet blir et monistisk virkelighetssyn versus den kristne læren om Gud som skaper, styrer av verden, frelser og fornyer. Denne læren opphever ikke syndefallet, det onde og den ondes nærvær i den skapte verden, slike realiteter er forutsetninger for kristen lære om frelsen.

I *Amoris Laetitia* (3) drøfter paven prosedyren for det synodale arbeid om ekteskapet. Han viser til sitt «første prinsipp» som retningsgivende. Det betyr at paven ikke vil gripe inn i saksbehandlingen med magisteriets autoritet i lærespørsmål. Hva mener han med det? Poenget

må være at Kirkens standpunkt til nye spørsmål som kommer opp, bør få modnes frem uten at magisteriet raskt setter saken på plass. Er det en prosessuell, forsonende løsning av lærekonflikter paven anbefaler? Skal rett og vrang lære forsones i en høyere enhet og uten at vrang lære forkastes av pavestolen? Er dette pavens syn, betyr det at de prinsipper pave Frans legger til grunn for sitt styre av Kirken, i siste instans vil fremme en radikal endring av det filosofisk-teologiske grunnlag som til nå har båret Kirkens tenkning og troslære.

**Bernt Torvild Oftestad** er professor emeritus i europeisk kulturhistorie ved Det teologiske menighetsfakultet i Oslo.

## Noter

1 George Neumayr: *The Political Pope*: *How Pope Francis is Delighting the Liberal Left and Abandoning Conservatives* (New York-Nashville: Center Street, 2017); Austen Ivereigh: *The Great Reformer: Francis and the Making of a Radical Pope* (New York: Henry Holt and Company, 2014)
2 https://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
3 https://no.wikipedia.org/wiki/Juan_Manuel_de_Rosas)
4 Tracey Rowland: *Catholic Theology* (London: Bloomsbery, 2017), s. 192f.
5 https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_en.pdf
6 http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html
7 https://nb.glosbe.com/en/nb/polyhedron
8 Rowland 2017, s. 192.

Kristus ble en mann av sitt folk og sin tid.
Han levde som jøde og jobbet som arbeider i Nasaret.
Siden fortsetter han å inkarneres i alle.
Om mange har tatt avstand fra kirken,
er det nettopp fordi kirken delvis har
fremmedgjort seg fra det menneskelige.
Men en kirke som kan identifisere seg med alt som er menneskelig,
som er villig til å inkarnere smerten, håpet,
de lidendes prøvelser og de jublendes glede,
en slik kirke vil være Kristus, elsket og etterlengtet,
Kristus nærværende.
Og dette avhenger av oss.

Oscar Romero | 3. desember 1978



Gobeleng av Edward Burne-Jones (1904)
Google Cultural Institute | Offentlig eiendom | wikimedia

# Teologi og spiritualitet

Hvis du er en teolog,
ber du virkelig.
Hvis du virkelig ber,
er du en teolog.

*Evagrius av Pontos*



Klodvigs dåp – «Frankrikes dåp».
Illuminasjon fra *Grandes Chroniques de France* 1375-1380.
© Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits

Erik Varden

# Den olsoknorske fordring

## Om olavsarv i avkristningstid

Hvordan gikk Olav til verks? Hva kan vi lære oss av hans misjonsprosjekt? Og i hvilken grad har helgenkongen satt et evig preg på vårt lands identitet? Finnes det *hos* oss, *i* oss, noe «olsoknorsk», slik en nasjonalskald har ment? I så fall: Hvordan forvalter vi arven i tider som disse, merket av frafall?

I løpet av en apostolisk reise til Frankrike i 1980 mediterte pave Johannes Paul II flere ganger over den franske nasjons særegne historie og kall. I bakgrunnen stod det kommende femtenhundreårsjubileum for kong Klodvigs dåp. Det kan være nyttig, kanskje, å minnes hvorledes den kom til? Historien berettes av Gregor av Tours, som skrev mot slutten av femhundretallet – med langt mindre avstand til begivenhetene, altså, enn den som skilte Snorre Sturlason fra Helligolav. Gregor forteller at Klodvigs dronning, Klothilde, lenge hadde villet omvende mannen til kristen tro, men at kongen forble avventende. Han hadde reelle spørsmål om troens innhold – kunne vel en allmektig Gud la seg korsfeste? Videre var han engstelig for hva som ville skje hvis han brøt sin pakt med de mer lokale, fortrolige guder – han hadde sin stilling å tenke på. Den endelige prøven fant sted i et oppgjør med en alamannerhær. Det kan ha stått i 496. Klodvig led strategiske nederlag på slagmarken. Han engstet seg stadig mer for stridens utfall. Med lite å tape, bad han til sin kones Gud:

> Jesus Kristus, som Klothilde forkynner er den levende Guds Sønn, det sies at du hjelper de strevende og gir dem seier som setter sin lit til deg. Fromt bønnfaller jeg om din herlighets hjelp! Unner du meg seier over mine fiender; får jeg oppleve kraften de hevder å motta fra deg, de folk som er vigslet til ditt navn: Ja, da skal jeg selv tro på deg og la meg døpes i ditt navn.

Knapt hadde han bedt ferdig før kampen tok en ny kurs. Frankernes hær fikk overtaket; alamannerne bad om nåde. Klodvig erklærte krigen over og vendte hjem med fred, for å fortelle Klothilde om seieren Kristus hadde latt ham vinne. Han ble behørig opplært i troens innhold, så døpt i Reims av biskop Remi. Om årstallet strides

de lærde, men det kan ha vært omkring 500. På attenhundretallet, da Frankrike fikk det for seg å gjenskape monarkiet, ble minnet om Klodvigs dåp et viktig motiv. Frankrikes første konge, ble det da sagt, var Kirkens eldste sønn. Derfra utledet man at Frankrike som sådan nok kunne kalles Kirkens eldste datter.

## Johannes Pauls kall til Frankrike

Dette var temaet pave Wojtyła utviklet i juni 1980, ikke først og fremst for å gratulere sitt franske vertskap med en så storslagen herkomst. Paven brukte minnet om Frankerlands urkristne røtter som en spore til samvittighetsransakelse i nuet. En preken han holdt i Le Bourget, vitner om karakteristisk vidsyn og klarsyn. Frankrike, sa paven, har i moderne tid opprettholdt menneskets rettigheter ved å etterstrebe frihet, likhet og brorskap. Det har vært en edel bedrift. Men hva med visdomspakten som ble sluttet på nasjonens vegne ved Klodvigs dåp?

> Kan vi hevde at nasjonen som sådan er forpliktet av et enkeltmenneskes løfter for hundrevis av år siden?

> Er vår samtids utvikling og fremskritt en frukt av pakten med visdommen? Er det ikke sannere å si at de står, rett og slett, for en stadig mer eksakt vitenskap om objekter og ting som ligger til grunn for teknikkens svimlende fremskritt? Blir ikke mennesket selv stadig mer et objekt for fremskrittsprosessen det har frembragt? I økende grad, i og omkring mennesket, står visdomspakten for fall, den evige pakt med visdommen som er kilde til kultur, til menneskets sanne vekst.

Vi postmoderne mennesker er truet av det våre hender har skapt fordi vår visjon for verden, for livet, har mistet forbindelsen til vårt egentlige opphav: enheten med Fader, Sønn og Helligånd gitt oss i dåpen. Mot slutten av prekenen sa paven:

> Tillat meg derfor å stille dette spørsmål: Frankrike, Kirkens eldste datter, er du ditt dåpsløfte trofast? (...) Frankrike, Kirkens datter og folkenes opplyser, forblir du trofast, for menneskehetens bestes skyld, mot pakten med den evige visdom?

I disse ord ligger en sterk, nærmest rystende oppfordring. Ingen av oss vil vel bestride at paven berører et sårt punkt i samtiden. Hans utsagn er ikke desto mindre problematisk. For er det overhodet mulig å snakke om et *lands* dåp? Kan vi hevde at nasjonen som sådan er forpliktet av et enkeltmenneskes løfter for hundrevis av år siden? Teologisk sett er svaret et betinget ja. Den bibelske frelseshistorie viser igjen og igjen hvordan individers atferd og avgjørelser har bindende virkning på ettertid. Læren om syndefallet er ett eksempel. Adam og Evas troløshet betinger våre liv hvert øyeblikk. Nåden går gudskjelov også i arv. Noah, Abraham og Jakob dannet alle sin pakt med Israels Gud for kommende slektledds skyld. Det er trofasthetens testament som på lang sikt danner Guds folk, også i den nye pakt, som skylder Marias *fiat* sitt opphav. Når hun i sitt *Magnificat* synger: «Alle slekter skal kalle meg salig», er det mer enn en floskel. Vår inntreden på nådens vei forutsetter hennes brøyting. I Kirken hviler vår troskap sakramentalt på forfedres og formødres tro.

## Olavs kall til Norge

Det er altså gyldig å bruke «Frankrikes dåp» som et teologisk symbol. Ut fra samme logikk taler vi om Russlands dåp i 987, da klong Vladimir, en venn av Olav Tryggva-

son, tok sakramentet imot. Boris av Bulgaria, Borivoj av Praha, Piast-dynastiets Kong Mieszko, Bolesław den atores far, står likeledes for emblematiske bekjennelser. Vi tenker oss hele nasjoner omvendt i kongens person. Olav Haraldsson fremstår annerledes. Dåpen mottok han privat i Rouen i *ca.* 1013. Da hadde Nidaros alt hatt egen biskop i seksten år. Det var ikke Olav som *bragte* troen til Norge, men at han «kristnet» landet og ved sin død fullbyrdet gjerningen han i live hadde vigslet seg til, det vet hvert skolebarn her til lands – i alle fall *visste* man det inntil ganske nylig. Hvordan gikk Olav til verks? Hva kan vi lære oss av hans misjonsprosjekt? Og i hvilken grad har Helligolav satt et evig preg på vårt lands identitet? Finnes det *hos* oss, *i* oss, noe «olsoknorsk», slik en nasjonalskald har ment? I så fall, hvordan forvalter vi arven i tider som disse, merket av frafall? Når vi skal reflektere over disse spørsmål, kan det være fornuftig å gå, som antydet, fra det ytre til det indre: å se først på historien, så på norsk egenart for til slutt å spørre hva mon *vår* forpliktelse er – vårt kall som Kirke og som folk her og nå.

Da kong Olav var i landflyktighet hos kong Jarisleiv i Kiev, hadde han en natt en livaktig drøm. Olav Tryggvason stod for ham, kostbart kledd, og sa:

> Er du urolig og hugsyk for hva du skal gjøre, og hvilket råd du skal ta opp? Jeg synes det er underlig at du tenker så lenge fram og tilbake om dette, og likeså at du tenker på å si fra deg det kongedømme Gud har gitt deg.[1]

Jarisleiv og Ingegjerd, hans svenske dronning, var for Olav et storsinnet vertskap. Da han flyktet til dem fra danske kong Knuts overmakt, bød de ham det bulgarske rike ved Volga. Folket var hedensk; Olav kunne fortsette sitt siviliserende virke og gjøre Bulgaria til sitt. Om forslaget fristet, vet vi ikke; men Olav Tryggvason, i drømme, gav intet slingringsmonn: Kongen skulle hjem. «Det er en konges ære å seire over sine uvenner, og det er en ærefull død å falle med sine menn i kamp.»[2] Da Olav våknet, visste han hva Guds styrelse krevde. Han samlet folkene sine, provianterte og reiste vestover – mot Stiklestad.

Denne beretningen fra Olavs livsaften står i merkbar kontrast til hans tidligere syn på oppgaven i Norge. Den unge Olav betraktet landet som sin odel. Ærgjerrig var han, djerv og kvikk, seg sin byrd som Harald Hårfagres ætling intenst bevisst. Et karaktertrekk som fremheves i første del av sagaen, er Olavs lykke. Lykken hans vinner over finnefolks trolldom såvel som over uvær til sjøs.[3] Olav ser lykken som sin eiendom. Den er endatil en slags talisman han kan henge om andres hals. Da han sendte Bjørn Stallare avsted for å by Sveriges konge fred, sa han: «Jeg skal la min lykke følge både deg og dere alle.»[4] På ethvert plan er Olavs selvsikkerhet åpenbar. Nok sprer han budskapet om Hvitekrist, men hans egen prakt fremmes på omtrent lik linje. Selv Snorre, hvis beundring er preget av andakt, slår fast at kongen var en «god kristen (...), men glad i penger».[5] Olav profitterte ikke bare for himlenes rike, men også for egne kister og skrin.

> Adam og Evas troløshet betinger våre liv hvert øyeblikk. Nåden går gudskjelov også i arv.

Landet han krevde som sitt, var ellers ikke fett. Før hun ble russisk dronning, beskrev Ingegjerd Norge til sin far, sveakongen, i følgende ordelag: «Det landet er fattig og vondt å komme fram i, og folket er ikke til å lite på».[6] Dommen er ikke grunnløs. Sigurd Syr, Olavs stefar, står i Snorre for sunn bondefornuft. Da Olav berettet for ham og mor Åsta om sin erobringsplan, sa Sigurd at jo, det kunne nok gå an å få allierte folk, «for almuen vil alltid gjerne ha noe nytt».[7] Spørsmålet var om kongen vil vinne troskap over tid. Det er et faktum at Olav stadig balte med stor pragmatisme. Bønder og småkonger var mest opptatt av sitt; Olavs globale prosjekt interesserte dem helst i den grad det fremmet deres velvære. Vi møter her

en tidløs tematikk: For å skape et norsk *samfunn* kreves både sans for et felles gode og vilje til å ofre personlige hensyn for helhetens skyld. Her slet Olav. De færreste nordmenn var sinnet til å skue mer enn et par stenkast utover eget høysete.

Holdningen hadde konsekvenser for kristen misjon. Folk tok dåpen imot, men holdt allikevel fast på mye hedensk skikk, for eksempel ved å sette ut sine barn.[8] Det er slående at nettopp dette, spedbarns rett til liv, ble et kriterium for å dømme hvorvidt kristendommen fullt hadde slått rot. Olav ville luke alt hedenskap vekk.

> Og om det var noen som ikke ville holde opp å være hedninger, så tok han det så hardt at han drev noen ut av landet, noen lot han lemleste på hender eller føtter eller lot stikke øynene ut på dem, noen lot han henge eller halshogge, og han lot ingen være ustraffet som ikke ville tjene Gud.[9]

Vi som har nylige minner fra Raqqa, Mosul og Sinjarfjellet, gyser når vi leser om slike normer. Vi spør: Hva har vel denslags med evangeliet å gjøre? Barsk var Olavs kristning, det er det ingen tvil om; men vi skal ikke dømme for raskt. Å føre moderne holdninger om toleranse og pluralisme tusen år tilbake i tid, er et fåfengt foretak. Ikke skal vi heller sette nordisk hedendom i et romantisk lys. Har vi hang til det, kan vi bla noen sider fremover i *Heimskringla* og se de blotende bønder i Lesja og Lom bøye kne for sitt grusomme Tors-skremsel, breddfullt av rotter og mus.[10] Å la dem bli liggende der, i stum tilbedelse, ville knapt ha vært noen barmhjertighetsgjerning. Olavs kamp må forstås i apokalyptisk lys, som et oppgjør mellom det gode og det onde. Det gis tilfeller hvor dialog på denne arena er plent umulig, hvor man må slå hardt mot hardt. Erkeengelen i Johannes' Åpenbaring er rustet med sverd. Det er ikke blott til pynt.

Når det er sagt, er det åpenbart at Olav *brukte* kristendommen som en taktisk samlende kraft. All motstand måtte ryddes av veien, skulle Norge bli ett. Allerede i slaget mot Svein Jarl hadde Olavsmennene «hvite skjold med det hellige kors innlagt i gull, på noen var det tegnet med rød eller blå farge».[11] Kongens og Kristi merke var ett og det samme. Kom man i den enes bann, fulgte den andres med. Men hvor dypt stakk bekjennelser påtvunget av overmakt? Lurer vi på det, kan vi tenke på hedmarkskongen Rørek den lumske, som ble Olavs gissel etter et forsøk på sammensvergelse.[12] En Kristi himmelfartsdag gikk de to til kirke sammen. Da Rørek gav seg til å prate, sa Kong Olav: «Nå holder vi en stor høytid til minne om at Jesus Krist steg fra jorden opp til himmelen.» Rørek svarte:

> Jeg skjønner ikke så mye av det dere forteller om Krist, jeg, at jeg kan huske det; mye av det dere sier, synes jeg er utrolig. Men det har jo hendt så mye rart i gamle dager.

Like etter stakk han Olav med dolk, midt på kirkegulvet.[13] Det er nyttig å merke seg denne hendelsen, for den er ikke utypisk. Vi antar for lett at alt var enklere før; at folk var mer helstøpte; at relativismen som diktatorialmakt er et nytt fenomen. Men Rørek står for noe permanent. Han dilter med til messegang når det synes opportunt eller han ikke har annet valg, men sitt *Credo* leser han med kryssede fingre. Noen kristen er han neppe. Det var forherdede sjeler Olav hadde med å gjøre. Derfor gikk han hardhendt til verks. En «kaffe-og-kake-misjon» ville knapt ha gjort inntrykk på hans tid.

Olavs politikk var klinkende klar. Ville man bli hans, ville man stå under hans vern, sverget man samtidig troskap til Kristus og kristen lov. Det han bød Norge, var ikke kun et styresett, men et nytt rammeverk for fellesskap. Han var streng mot motstandere, men det han bragte, var et samfunn som våket over de mest sårbares rett: Kvinner, barn og fattigfolk fikk beskyttende instanser å ty til. Olav begrep at et kristent syn på mennesket, på livet, ikke kunne sameksistere med gammelnorsk

skikk. Det fikk bli enten–eller. Altså dro han ikke bort fra noen bygd han hadde gjort til sin, «før hele folket hadde gått med på å ha den hellige tro».[14] Han var nidkjær, men ikke lidenskapelig. Snorre legger vekt på at Olav tuktet sitt sinne: «Han var nesten alltid fåmælt om ting som gikk ham imot.»[15] Om han ble aldri så harm, styrte han seg når han talte.[16] Hans verk var gjennomtenkt. I stadig større grad var det også gjennom*lyst* av en glo som når utover den blotte fornuft.

Jeg bemerket at lykken var et kjennetegn for Olav i unge år. Etterhvert som hans sinn ble dratt mer mot det overnaturlige, ettersom han ble gjennomsyret av troen han forkynte, tok den naturlige lykken liksom til å skrumpe. Kong Knut vant nordmennenes hjerter med løfter om gods og gode utsikter. Da danskekongen fylket hær for å seile mot Norge, kvad Sigvat Skald:

> Lumpent var det om landsmenn
> lot en konge som [Olav]
> mangle folk; men penger
> vender manges troskap.[17]

Frafallet var overveldende. Olav ble tvunget avgårde. Ankommet i Gardarike, etter å ha lagt Norge bak seg kanskje for alltid, reflekterte han lakonisk at «de først ti årene han var konge, gikk all ting lett og greit for ham, men siden ble alt det han fant på, tungt og vanskelig, og når han fristet lykken, gikk den ham imot».[18] Snorre gir oss et levende portrett av Olav i eksil når han forteller hvordan kongen satt til bords en søndag og spikket på en trestikke, så oppslukt av tanker at han hverken enset tiden eller selskapet, uvar at han brøt helgedagsfreden.[19] Var hans tid forbi, eller var hans time kommet? Hvis han reiste tilbake til Norge, skulle det bli i eget navn eller i Herrens, for å straffe utro venner eller for å heve korsets banner? Den modne, skuffede, ydmykede Olav har et dyp og en tyngde som gir ham større format. Når han tar til å tvile på seg selv, blir han først riktig tent av troens lutrende flamme.

## Gjennomsiktig av Guds kjærlighet

Jeg holder meg her til sagaen; jeg kommer ikke valsende med spekulative hypoteser. Vi leser:

> Det er sagt, at kong Olav var en from mann som ba trofast til Gud alle sine levedager. Men etter at han merket at hans makt minket, mens motstanderne ble sterkere, la han all hug på å tjene Gud.[20]

Han, drotten, erklærte seg tjener. Folkets reisning mot Olav kom av det, sier Snorre, at «de tålte ikke hans rettferdighet». De syntes det var ille at rik og fattig ble dømt med samme mål. Olav, for sin del, «ville heller miste kongedømmet enn dømme urett».[21] Mens den unge kongen påberopte seg sin farsarv, går den modne mann i strid for et etisk ideal. Å spore en slik utvikling er ikke nødvendigvis tilbakeskuende forskjønning. Det vi vet om Olavs vyer og intelligens, gjør at vi sanner åndens streben som en samlende kraft på hans mangslungne personlighet. *Olavssekvensen* oppsummerer Olavs indre vesen i en pregnant strofe som lyder enda vakrere i Ragnhild Foss' ordlyd enn i originalversjon, for oversetteren tillater seg en ørliten nyansering:

| | |
|---|---|
| *Tulit ab impia* | Hardhug hjå folket fann |
| *gente ludibria,* | han som av kjærleik brann; |
| *minas et odia,* | hæding og vondskap vann, |
| *poenas, exilia,* | jaga han utor land; |
| *sed mente stabili.* | like fullt elska han. |

På latin sier siste linje nøkternt at Olav utholdt motgang *mente stabili*, med sindig likevekt. Foss går dypere til verks og nevner *kilden* til kongens sinnsro, nemlig det at han «elsket», et motiv fra tidligere i sekvensen.

At den modne Olav var blitt gjennomsiktig for Guds kjærlighet, kommer på ymse vis til uttrykk hos Snorre også. Da mennene hans underveis til Kiev manglet mat, gjorde Olav korsets tegn over grytene, og alle fikk nok å

spise; en kilde han vasket seg i, ble til legedom for mange; uvetter og troll jaget han bort med sin flammende bønn.[22] Han hadde helbredende hender.[23] Olav forblir den han er, men en *Annen* virker stadig mer åpenbart i ham, og det er denne *Andre* som i økende grad blir det handlende subjekt i hans adferd. Olav lengter etter å ta pilegrimsstav i hånd. Han vil fare til Jerusalem. Han tenker på å bli munk.[24] Om han plutselig fremstår nølende, er det ikke fordi han er motløs. Han er simpelthen overgitt en vilje som går utover hans egen, og vil på disse premisser handle rett. Drømmen han drømte på Stiklestad, da han la hodet i Finn Arnessons fang, viser et perspektiv hvor slaget ikke er det viktigste; det blir snarere et middel til et mål. «Han syntes han så en høy stige og gikk oppover den opp i luften så langt at himmelen åpnet seg, og så langt nådde stigen.» Han var ikke blid for at Finn ristet ham våken: «Jeg var kommet på det øverste trinnet», sa han, «da du vekte meg».[25] På slagmarken ropte hans hær: «Fram, fram Krists menn.»[26] Kristi sak krystallisertes som den endelige. Kongens fall ble innlemmet i hans Herres offer. Det er forbløffende hvor åpenbar denne analogien snart syntes så mange. Olav var fra barnsben av kjent som den «digre».[27] Når vi ærer ham som helgen, er det dog fordi han med årene ble mindre. Stolthet vek for et formbart lynne; lykken trådte tilbake for nåden. Olav tapte slaget på Stiklestad, men han vant tvekampen som stod i hans hjerte. Det var den seier som til syvende og sist vant frem i resten av landet også.

## «Reint som det olsoknorske»

Den indre dimensjon av Olavs kamp var et vesentlig tema for vår store dikter Olav Aukrust (1883–1929). På olsokdagen i 1922 holdt han tale i Lom, der hvor, på Olavs tid, Tors-kulten blomstret. Aukrust oppfordret sitt publikum:

> Leite og lengte, lengte og leite må du, heile di livsens kraft må du setja inn. Ja sjølve ditt naturlege, frodige, heidenske liv må du viljugt sleppe. – *I ditt eige hjarta* må du uppliva ditt Stiklestad-slag.

Dikteren var selv mer enn middels mottagelig for det frodige og naturlige; det hedenskes trollbånd var ham heller ikke ukjent. Han talte av erfaring. «[D]itt verdslege rike», fortsatte han, «må du hugheilt gjeva upp, dersom du vil nå inn til ditt *åndelege* sjølv, og dermed inn og upp til høgderne i Guds rike.[28]

Å utlegge Stiklestad slik, som forløsningssymbol, er å øse av en rik eksegetisk tradisjon, gjengs i middelalderen og antikken. Hinsides den bokstavelige mening søkte man dengang billedlige budskap om sjelens fremgang fra tidens mørke til evighetens lys.

> Det var forhedede sjeler Olav hadde med å gjøre. Derfor gikk han hardhendt til verks. En «kaffe-og-kake-misjon» ville knapt ha gjort inntrykk på hans tid.

Men Aukrust nøyde seg ikke med et par origenske kruseduller til pynt. Det «olsoknorske» ble for ham noe kategorisk, det dypeste av tre aspekter som utgjør vår nasjons egenart. Hva disse tre gikk ut på, utla han tre år senere, på 17. mai, igjen i Lom, i diktform. Hva er det vesentlig *norske*, spurte han seg selv og sitt publikum?

> Trøytt av by og bøker gjekk eg, –
> vesal nerk og næring fekk eg, –
> ingen elden såg eg brann.
> Harm i hugen tagall gjekk eg
> ut på ville Norigs land:
> djupe kjeldur tri eg fann.
>
> Det namnlause, einslege, sterke lokale,
> det kavnorske, rotnorske, bygdanorske
> – strøymande inn i det nasjonale,
> det høgnorske, samnorske, folkenorske

> – gjevande sitt til det universale,
> skira og reint som det olsok-norske,
> *det* er vår norskdom med sjæl og med kropp,
> *det* er det norske frå rot og til topp.[29]

Sommetider forutsetter Aukrust en platonsk oppstigning fra ett erkjennelsesnivå til det neste; sommetider antyder han en stadig organisk enhet med det bygdenorske som rot, det landsnorske som stilk, det olsoknorske som blomst. Han tegnet endatil leddene i form av et botanisk diagram.[30] La oss se på dem i tur og orden.

Det bygdenorske er for enhver det nærmeste, det håndgripelig egne. Aukrusts kjærlighet til det egne gudbrandsdalske opphav var grenseløs. Da han i 1921, på reisestipend, besøkte Italia, lengtet han lidenskapelig tilbake til Lomseggen, Hovde og søsteren Karis vaffeljern. Han aktet bygdekunsten og var en skarpsynt kjenner av antikviteter: Godt tillagede skap, bord, bogtrær, ferdaskrin, billedvev, spenner og krus samlet han som andre samler frimerker. Folkemusikken kjente han til bunns. Han fremførte den mesterlig på fele; folk sier han også sang gripende med sin ru tobakksrøst. Men først og fremst var det språket han var festet i. Allerede i 1913 skrev han til Professor Hannaas: «I 4–5 år har eg no arbeidt med ei vitskapleg utgreiding um målet i nordre Gudbrandsdalen, særleg målet i Lom og Skjåk.» Han samlet lokalspråklige skatter som noe «strålande stridt og levande», og berettet at han hadde definert over tusen ord som ikke finnes i en eneste norsk ordbok.[31] Enhver som har kjennskap til diktningen hans, vet hvor gedigent hans ordforråd er.

Det landsnorske er det bygdenorske i høyere potens. «Frå fjellstig og gongstig og bygdaveg går alfarvegen ut over heile Noregs land.» Fra det karakteristiske, intime, føres vi mot Munch og Munthe, Wergeland og Bjørnson.[32] Aukrust var en mann av bred kultur. Om han elsket det lokale, så han klart at det måtte gå inn i en syntetisk sammenheng. På ingen måte idealiserte han trangsyntheten som ofte går hånd i hånd med lokalpatriotisme. Snusfornuftig skrev han, atten år gammel: «Ein kan eta seg låk av *rumgraut* au!»[33] Arbeidet med å forme og formulere Norge opptok hele landet i de første tiår av forrige århundre; det nasjonale var ennå nytt. Aukrust trodde seg kalt til en særlig, ufravikelige oppgave i det nye Norges tilblivelse. I 1921 skrev han til Margit Blekastad:

> Dei einaste tvo som i dei seinaste tider hev skoda inn i djupnene i det norske spursmål, Christopher Bruun og Ivar Mortensson, desse hev baae tvo med dei klaaraste ord sett fram for meg, kva dei hev sett og kjent: at det var berre *ein* mann i Noreg, som no kunde svinge hjulet, det store, løynde hjulet i Noreg. Og dette hev daa eg og kjent so sterkt at eg stundom mest ikkje kann draga tevet av otte og glede og spaning … Gjev meg 2 friske aar, utan uro og angest.[34]

Bruun, grundtvigianeren, og Mortensson-Egnund, antroposofen, var betatt av den norrøne åndsarv. Begge så Aukrust som en potensiell bærer av deres respektive Elia-kapper. Aukrusts eget åndelige liv gikk gjennom faser. En tid koketterte han med teosofien. Han lekte med tanken om reinkarnasjon. Men han forpliktet seg ikke. Det er legitimt, tror jeg, å se disse tankestreiftog som reaksjoner mot det trangbodde i samtidens kristendom. I 1929 bemerket Aukrust hvordan man her til lands prøver å «stengje allheims herre, all verdens lys og Guds kosmiske, evige Kristus inn i eit kot so myrkt og trongt at du knapt kann puste der».[35] For ham, som higet mot tindens topp, måtte videre vyer til. Han brukte tid på å finne et kristent uttrykk som var stort nok. Men han fikk det til. Det er grunn til å tro at vennen Ingeborg Møller har rett når hun skriver at Aukrust døde som «et gjennomkristnet menneske».[36]

Det «olsoknorske» som aukrustsk begrep, peker mot hans kristne modning. Han smakte på det alt i 1917, da han skrev til Nanna Sandvik på sirlig riksmål:

> Jeg tænker på folkets inderste intuition, folkeåndens varsel, racens fødselsveer med tusen års mellemrum, når den forløser og gjenføder sig selv, brølet som blev sang i *Voluspå*, som blev ... fabeldyrs svulmende kamp med drager i vikingetidens ornamentik, som blev en tonende himmelstige i Hellig Olavs drøm på Stiklestad og en hymne fra stjerneverdners astralglans gjennem Olav Åsteson.[37]

Sikkert hører vi her et ekko av Rudolf Steiners verdenssyn, som opptok Aukrust på denne tiden. På turen tilbake fra Italia, hjemlengsel til tross, ble han i 1921 åtte dager i Dornach for å høre mesteren, og fant han var «ein ypperleg fyredragshaldar».[38] Men hører vi etter, gjenkjenner vi i brevet til fru Sandvik også et bibelsk motiv, verdensaltets fødselsveer, som Paulus skriver om (Rom 8,22). Slik Gud ble menneske på organisk vis i Marias liv, forbereder *kosmos* seg på å frembringe Kristus for at verdenshistorien skal nå sitt endelige klimaks. Aukrust tenker seg forberedelsen med et nasjonalt subjekt. Norge er for ham noe vesentlig: en mystisk substans i Guds plan med et kall, en oppgave å fullføre. Lovsangen englene synger for Guds åsyn, skal fremføres på jord med «den norske grunntonen».[39] I århundrer har den vært taus. Aukrust mener den såvidt lyder igjen. «Det er underlegt med det norske», sa han på olsokdagen i 1919: «Det held på kjem over oss att som ei bljug solrenning. Det er som dei fyrste, gullreine sprænur av morgonsol på ein steintela veg.»[40]

Olav Haraldsson var for Aukrust den inkarnerte helliggjørelse av det norske. Olav viser oss forvandlingen, ved nåde, av et vitalt norsk emne. «[H]an steig fram som vill viking og enda som kristen martyr» – og det, ikke for egen skyld, men for landets.[41] Den dag i dag står Olav for et nasjonalt program:

> Heilag-Olavs program var å ofre det små for det store – og det store for det aller-største. – Hans grunnidé var at det norske folk skulde verta eit Guds folk.[42]

Han syntes det var verdt å gå i døden for. I Olav ljomer den norske grunntonen i tid og evighet. Aukrust spurte seg hvordan et ennå frihetsberuset Norge på 1920-tallet hørte tonen? I et posthumt utgitt dikt uttrykker han både en utfordring og en advarsel:

> Heil deg, nye fridoms folk!
> vil du vera sannings tolk:
> ævleg skal du stande!
> Gjer då Olavs-draumen sann,
> døypt i same dåp som han:
> Stråll du *ljos* frå landet!
>
> *Svik* du, folk, ditt høge kall,
> vert det fleir enn deg til fall.
> Då skal *dom* deg gjeste.
> Nekta vert deg førarhònd,
> frå deg vik di nørar-ånd,
> då skal Norig breste![43]

I Olav den hellige, mener Aukrust, «skjer det avgjerande møte som fyrr eller seinare må skje i oss alle, um vi skal verta sanne nordmenn. Den som rett skynar dette, han skynar Guds meining med oss som folk».[44]

## «Det aller største kann menneskjet nå»

Aukrust opererer i et annet register enn Johannes Paul II. Allikevel kulminerer hans verk i en formaning ikke ulik den paven frembragte i Le Bourget. Han byr Norge la olavsarven kvikne som sevjen i et gammelt tre. Bare slik vil nasjonen blomstre og bli fruktbar. Får sevjen ikke stige, dør treet. Bildet gjør oss ettertenksomme. Det slår meg at temaet for årets Olavsdager er «Kropp». I sin vel-

overveide Aukrust-biografi fra 2009 setter Jan Inge Sørbø dikterens ungdommelige «vitalisme» i idéhistorisk perspektiv. Vitalismen står for søkenen etter mening og intensitet, sågar ekstase, ved naturkreftene – ikke minst gjennom kroppslighet og erotikk. Sørbø nevner Munchs *Livsfrise* og Vigelandsparken som særnorske uttrykk. Men han peker også, ganske riktig, på Holmenkollbakken. Da folk tidlig på 1900-tallet mistet eller forkastet metafysiske koordinater, oppstod på den ene side positivistisk vitenskapsdyrkning, på den annen livsfilosofisk kroppsdyrkning. Nedbyggingen av metafysikken sammenfalt med oppbyggingen av fysisk fostring; filosofiske systemer nedmontertes på samme tid som stadionene ble reist.[45] Som kristne tar vi kroppen på det største alvor. Vi bekjenner en inkarnert Gud. Men vi insisterer på at mennesket ikke lar seg redusere til sin kropp. Mister man sansen for en virkelighet utover det fysiske, visner troen av seg selv, for den får ingenting å leve av. Den første olsoknorske fordring er kanskje å gjenvinne en bærekraftig metafysikk, å artikulere livsmysteriet begripelig utfra ånd – å skue, lik Olav, mot den *store* sammenheng?

Johannes Paul II pekte på dåpen som «kilde til kultur». I de siste femti år har Kirken lagt vekt på «inkulturering»: å søke uttrykk for evangeliet som samstemmer med forskjellige folkeslags gemytt og særtrekk. Guds ord transcenderer kultur. Men det forutsetter kulturen som grobunn. Det er ikke dermed sagt at alt gammelt skal fostres. Vi så det hos Snorre: Olav avskaffet slik adferd som var uforenelig med Jesu budskap og menneskets verdighet. På samme tid visste han å ta opp i seg, og å føre videre, folks lengsel slik den hadde funnet uttrykk i gammel sed og skikk. Hans kamprop mot danske og svenske konger var at de tok fra det norske noe han ville gi tilbake. Aukrust så Olav som innbegrepet på «norsk grunnkraft».[46] Skal en nordmann bli fullt kristen, mente dikteren, må han første øse av denne kraftkilde. Det er mer på ferde her en sentimental patriotisme. Nåden bygger på naturen; naturen tar form i et miljø. I vår cistercienserarv insisterer vi på at vi først kan lære Gud å kjenne hvis vi fullt ut kjenner oss selv. Da spiller kultur og nasjonalitet naturligvis sin rolle. I våre dager blir vår kollektive identitet stadig mer konturløs. Vi bevitner en grad av historisk amnesi, kulturell analfabetisme og språklig forvitring som er foruroligende. Vi snakker ugjerne om det som egentlig skjer – helst vil vi nære nasjonalillusjonen om at alt, her hos oss, bare blir bedre og bedre. Et uttrykk for at uro allikevel berører oss på dypet, er fremmedfrykten som nå hever sitt hode på forsmedelig vis. For hvordan kan jeg gå en fremmed trygt og raust i møte hvis jeg ikke vet hvem jeg selv er? Vil vi være olsoknorske, skal vi legge vekt på å verdsette, forstå, formidle og *dele* vår egen kultur på allerhøyeste nivå. Troens spenning oppad og utad trengs for å redde kulturen fra å bli et verktøy for billig, brutal sjåvinisme.

> I Olav den hellige, mener Aukrust, «skjer det avgjerande møte som fyrr eller seinare må skje i oss alle, um vi skal verta sanne nordmenn. Den som rett skynar dette, han skynar Guds meining med oss som folk».

Det tredje, vesentligste olsoknorske krav ligger i å følge Helligolavs hengivenhets eksempel. «Bed for folket du hev vunne, som i heidendom låg bunde, at me frie upp fær stå!», står det i sekvensen. At friheten er vunnet, er én ting; å vise seg friheten voksen og verdig er en annen. Aukrust slet livet ut med å nå dithen, ja, han slet seg ihjel, så mange motsetninger hadde han å kjempe med. Han var ingen helgen, minsanten, men et dyrebart vitne er han, for han kjente både lys og mørke. Han *visste* hva det var å stå «nådelauga». Han talte derom med myndighet. Tre måneder før han døde tiltalte han en olsokpyntet forsamling – igjen i Lom, selvsagt:

> Vera flogvit kvar dag i det små, det vanskelege, det oversedde, gjeva samvitstrengen øyra

kvar natt som stillast, – lyde sanningsordet ut og gøyme seg det som si mest umissande eige, – løyse den som lengtar i sjølve seg, – tru, tru at ei stjerne skal renne i Ginnungagap, jamvel i den svartaste, mest vonlause natt, – selja alt ein eig og kjøpe den sanne perla, – leike på livsens hardspelte fele med mjukfingra Paganini-hand, – segja eit varmt og mjukt og lindrande ord – istaden for eit pinande, hoggande og gloande, – døy, *av*døy meir og meir frå den sanselege delen av sjæli, og nå åndsens høgder meir og meir – i denne leid det største, det høgste. Og kven kann segja at han ikkje her har ein sjanse? Det aller største kann menneskjet nå. Det har, størst og rikast av alle nordmenn, Heilagolav vist oss, og difor skal han alltid vera *Rex perpetuus Norvegiæ*, Noregs konge til æveleg tid.[47]

Hvis ikke det er en fordring som omslutter oss alle, en pålitelig, olsokopplyst retningsviser i vår desorienterte tid, ja da vet jeg ikke hva som måtte være det.

**Erik Varden** er cisterciensermunk i Mount Saint Bernard Abbey. Han har undervist i syrisk språk og kristen antropologi ved høyskolen Sant'Anselmo i Roma.

## Litteratur

Klodvigs forslag til en avtale med Vårherre gjengis i Gregor av Tours: *Historia Francorum*, II.xxx, på trykk i Jacques Paul Migne: *Patrologia latina* 71, col. 225.

Pave Johannes Paul IIs preken i Le Bourget kan høres på YouTube: www.youtube.com/watch?v=uzZS8nGEbh0.

Henvisninger til kapitler i Snorres *Kongesagaer* oppgis i fortløpende noter. Jeg siterer fra Anne Holtsmarks versjon (Oslo: Gyldendal, 1970).

Olavssekvensen finnes på latin som nr. 614 i *Lov Herren: Katolsk salmebok* (Oslo: St. Olav Forlag, 2000); oversettelsen til Ragnhild Foss står i hennes *Latinske hymnor og sekvensar* (Oslo: Det norske samlag, 1938), s. 95-98.

Jan Inge Sørbø: *Ørneflukt og ormegard* (Oslo: Samlaget, 2009).

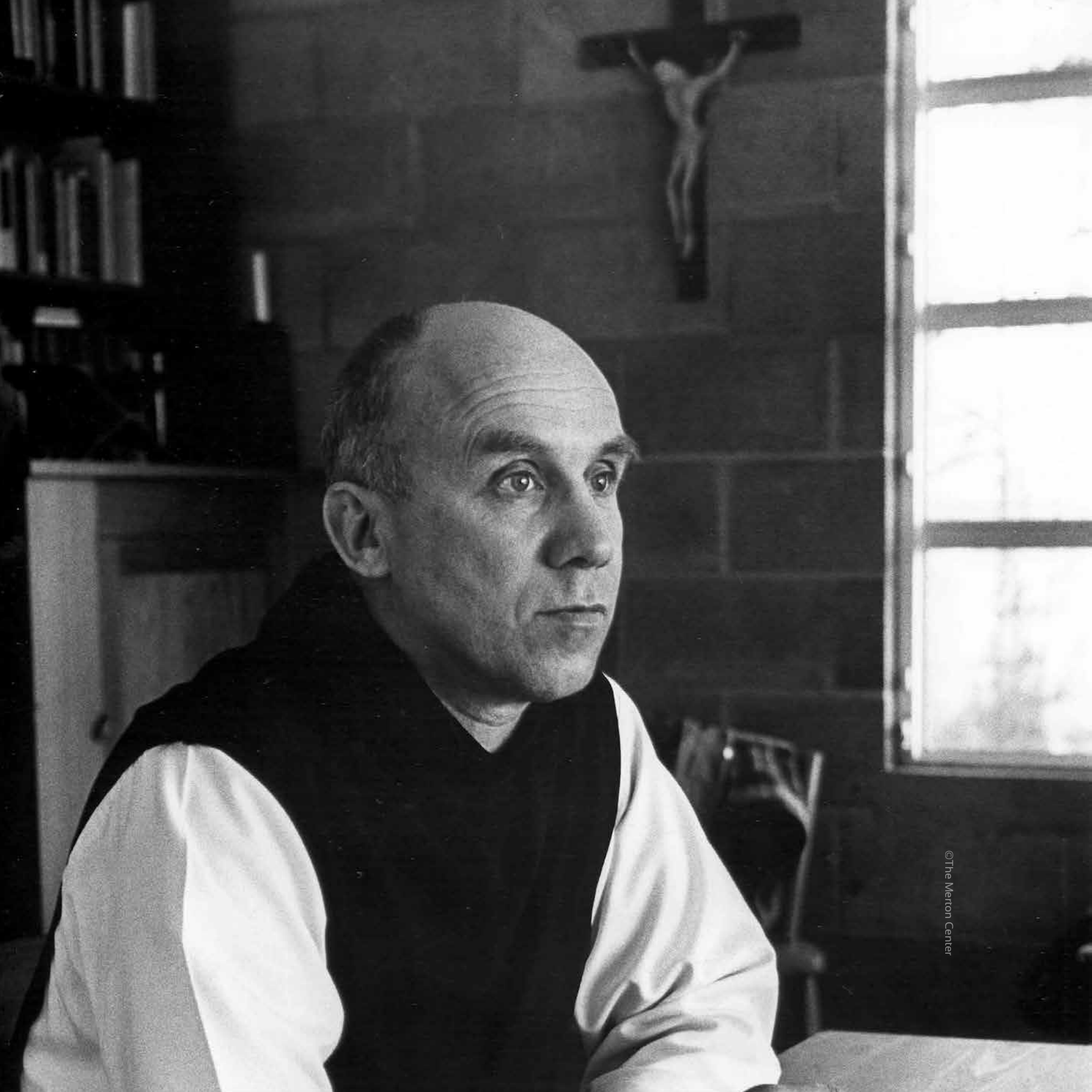
Leif Mæhles samlebind *Skaldespor: Artiklar, talar, brev og dikt* (Oslo: Gyldendal, 1965) er en uvurderlig samling aukrustske tekster.

Aukrusts *Dikt i Samling* (Oslo: Gyldendal, 1954). Vitalistiske strømninger i nordisk kultur tidlig på nittenhundretallet er lett gjenkjennelige, men vanskelig definerbare.

En gjennomgang av et bredt betydningsspektrum finnes i Aage Jørgensens bibliografisk baserte studie: «Vitalisme på dansk – en præsentation», i *TijdSchrift voor Skandinavistiek* 31 (2010), 177-201.

## Noter

1 Snorres *Kongesagaer* (Oslo: Gyldendal, 1970), s. 188.
2 Ibid., s. 188.
3 Ibid., s. 9 og 29.
4 Ibid., s. 69.
5 Ibid., s. 58.
6 Ibid., s. 72.
7 Ibid., s. 35.
8 Ibid., s. 58.
9 Ibid., s. 73.
10 Ibid., s. 113.
11 Ibid., s. 49.
12 Ibid., s. 76.
13 Ibid., s. 84.
14 Ibid., s. 105.
15 Ibid., s. 98.
16 Ibid., s. 118.
17 Ibid., s. 168.
18 Ibid., s. 187.
19 Ibid., s. 190.
20 Ibid., s. 181.
21 Ibid., s. 181.
22 Ibid., s. 179.
23 Ibid., s. 189.
24 Ibid., s. 187.
25 Ibid., s. 214.
26 Ibid., s. 226.
27 Ibid., s. 3.
28 Mæhle (1965), s. 61.
29 Ibid., s. 142.
30 Ibid., s. 163.
31 Ibid., s. 221.
32 Ibid., s. 144.
33 Ibid., s. 200.
34 Ibid., s. 12.
35 Ibid., s. 166.
36 Sørbø (2009), s. 69.
37 Mæhle (1965), s. 256.
38 Ibid., s. 271.
39 Jf. ibid., s. 159.
40 Ibid., s. 160.
41 Ibid., s. 167.
42 Ibid., s. 165.
43 Aukrusts *Dikt i Samling* (Oslo: Gyldendal, 1954), s. 496.
44 Mæhle (1965), s. 165.
45 Sørbø (2009), s. 62.
46 Mæhle (1965), 139.
47 Ibid., s. 172.


©The Merton Center

Mette Nygård

# De godes hjelpeløse unytte

## Thomas Merton som fredsaktivist

Thomas Merton (1915–1968) var i samtiden ikke bare kjent som cisterciensermunk og åndelig forfatter. Han hadde også et utbredt samfunnsengasjement både som fredsaktivist og forkjemper for interreligiøs dialog. Han var ikke fysisk til stede i de offentlige debattene i 1960-årene, men markerte seg skriftlig fra sitt stille kloster i Kentucky.

Hvis han noen gang hadde blitt spurt om fred var det viktigste i hans samfunnsengasjement, kunne han lett ha svart «ja, absolutt» første gang, men «nei» tre uker senere. Som han selv sa, visste han ikke hva han tenkte før han hadde skrevet det ned. Og han var et skrivende menneske, det var han aldri i tvil om:

> Det går an å tvile på om jeg er munk – det er en tvil jeg må leve med – men det går ikke an å tvile på at jeg er forfatter, at jeg ble født til å være det og sannsynligvis kommer til å dø som det.

Ved siden av å være munk og forfatter var han også dikter, novisemester i klosteret, fredsaktivist, mystiker og profet, avhengig av hvilke kilder man leser.

Mange vil huske Thomas Mertons biografi fra flere artikler i SEGL 2017. Her er et kort resymé: Han ble født i Frankrike i 1915 og vokste stort sett opp i USA. Som student tok han en mastergrad i litteratur ved Columbia University i New York, var med i redaksjonen i studentavisen og konverterte til katolisismen. I sin konversjonsiver ville han bli fransiskanermunk, men ble avvist. Ved en tilfeldighet fikk han vite om et kloster ute på landet i Kentucky. Etter mye sjelegransking bestemte han seg for å prøve seg der. Han døde som cisterciensermunk i 1968.

Getsemane-klosteret tilhørte trappistene, den strengeste grenen av cistercienserordenen. Det var blitt grunnlagt fra Frankrike i 1848. Før Vatikankonsilet i 1960-årene førte munkene et strengt liv med klosterløfter som blant annet krevde total lydighet overfor overordnede, felles bønn som begynte klokken to om natten, lange liturgier, hardt fysisk arbeid, lite mat og lite søvn. Stillhet var et krav i kommuniteten – munkene brukte tegnspråk når de hadde behov for å snakke med hverandre. Dette var stedet der Thomas Merton avla sine stabilitets- og klosterløfter i 1942, 27 år gammel. Han ble presteviet fem år senere og følte at han var på sin rette

plass i livet. Så langt er hans livsløp upåfallende i en klostersammenheng.

## Merton som forfatter

Cistercienserordenen er tradisjonelt basert på bønn og manuelt arbeid. Det som skilte Merton fra hans medbrødre, var at hans abbed oppmuntret ham til å fortsette å skrive. Med de korte fritimene han hadde til rådighet mellom øktene i klosteret, klarte han på to år å skrive sitt mesterverk, selvbiografien *The Seven Storey Mountain*. Den utkom i 1948 og traff tidsånden i etterkrigstiden midt i blinken. På kort tid ble han nærmest verdensberømt. Boken handler om hans barne- og ungdomsår, men mest om hans intense og ufravikelige søken etter Gud, som han til slutt fant (eller trodde han hadde funnet) i et kloster i Kentuckys skoger. Det var ikke bare *emnet* som vakte oppmerksomhet, men også forfatterens personlige litterære stil. Det er ingen uenighet om at boken i seg selv vekket hundrevis, om ikke tusenvis av klosterkall til Den katolske kirke over hele verden.

Med berømmelsen som selvbiografien førte med seg, fikk Merton bare 34 år gammel en posisjon som en av samtidens åndelige mestere, ikke bare i USA, men i store deler av den katolske litterære verden. Denne stillingen ble senere understøttet av over sytti bøker, som *The Sign of Jonas, No Man is an Island, Seeds of Contemplation*, for bare å nevne de best kjente, men også av essays, artikler, utallige brev og foredrag, en lang rekke oversettelser og et par diktsamlinger. Alt dette skrev han innenfor klosterets allerede tettpakkede timeplan, som han forsøkte å følge til punkt og prikke. Etter hvert ble han overbelastet både psykisk og fysisk og levde i mange år med kvaler om at han burde flytte fra Getsemane til en annen og strengere klosterorden der han kunne leve i fred. Han hadde aldri god helse, men slet seg videre.

Med berømmelsen som selvbiografien førte med seg, fikk Merton bare 34 år gammel en posisjon som en av samtidens åndelige mestere, ikke bare i USA, men i store deler av den katolske litterære verden.

Grunnen til at omverdenen vet så mye om Mertons klosterliv og -levnet, er at han førte detaljerte dagbøker hele livet. I henhold til hans ønske ble de publisert etter hans død. Han ville at omverdenen skulle vite hvor skjørt (*precarious*) hans klosterkall var – og hva det hadde kostet ham til enhver tid. Han arbeidet, skrev og kommuniserte med Gud, sine medbrødre og verden til han døde i 1968.

## Merton som fredsaktivist

Grovt sett kan man dele Mertons litterære produksjon i to hoveddeler: den religiøse, essayistiske og biografiske litteraturen i 1950-årene, og hans utadvendte, målrettede samfunnsengasjement for fred og interreligiøs dialog i de siste 8–10 årene av hans liv. Hele perioden falt sammen med Vietnamkrigen, som varte fra ca. 1955 til 1975. Verdenskrigen var slutt bare ti år tidligere, Koreakrigen opptok begynnelsen av 1950-årene. Dessuten hadde man til enhver tid det man kalte «den kalde krigen», som stort sett dreide seg om USA og Sovjetunionen, hvert land med sine geografiske og politiske satellitter. Det var en periode som militært og politisk var sterkt preget av atomopprustning, med kjernefysiske våpen og hissig propaganda på begge sider. Det toppet seg i 1962 under Cuba-krisen. Merton hadde vært krigsmotstander hele sitt voksne liv og anså det som sin plikt å bruke sin berømmelse til å tale og skrive om fred.

I 1961 leverte han manus til en ny bok mot atomvåpen og atomkrig til sin forlegger. Tittelen var *Peace in the Post-Christian Era* – «Fred i en post-kristen tidsalder». Enkelte av Mertons tekster var blitt sensurert av hans abbed tidligere, men nå fikk han et sjokk som gikk over

til raseri, for boken ble nektet utgitt – ikke av hans egen abbed, men av cisterciensernes ordensgeneral, Dom Gabriel Sortais. Begrunnelsen var at det ikke «passet seg» for munker å blande seg i «verdens» saker, som de dessuten ikke hadde greie på. Merton var bedre orientert om atomvåpen og atomkrig enn de fleste. Dessuten anså han det som sitt ansvar som kristen å protestere mot krigshissingen som foregikk i full offentlighet. Han var nær ved å forlate klosteret for godt. Heldigvis tillot hans egen abbed at boken ble stensilert og distribuert privat, men den ble faktisk ikke publisert før i 2004.

## «Fred – et religiøst ansvar»

I 1962 må Merton likevel ha sluppet unna sensuren fra Europa. Han redigerte en antologi med tittelen *Breakthrough to Peace: Twelve Views on the Threat of Thermonuclear Extermination* – «Et gjennombrudd for fred: Tolv synspunkter på trusselen om kjernefysisk utslettelse». Han benyttet anledningen til å skrive et langt essay til innledning: *Peace – A Religious Responsibility* – «Fred – et religiøst ansvar». Her gjentar han anklagene han hadde rettet mot både geistlige og vanlige troende i boken som var blitt stoppet av sensuren.

> Merton hadde vært krigsmotstander hele sitt voksne liv og anså det som sin plikt å bruke sin berømmelse til å tale og skrive om fred.

Han innleder essayet med å omtale den sterke religiøse opposisjonen mot krigføring som hadde vært så klar og utbredt i både Europa og Amerika før andre verdenskrig. Den ble knust nesten uten protester allerede før krigen begynte. Likevel synes Merton at behovet for krigsmotstand aldri har vært mer aktuelt og nødvendig enn nå, i 1962, men han er oppgitt over sine kristne samtidige. «Enten taushet og passivitet, eller direkte krigshissing synes å være en karakteristisk kristen reaksjon, både offisielt og uoffisielt», skriver han. Teologiske diskusjoner er preget av en nesten ekstrem motvilje mot å kalle bruk av atomvåpen for umoralsk. Det lengste teologene kan strekke seg til, er å vurdere i hvilken grad en atomkrig kan tenkes å være forenelig med teorien om «rettferdig krig». Et slikt synspunkt forarger ham dypt.

Han går videre og forsøker å vurdere problemet atomkrig *ikke* ut fra vår egeninteresse, eller til og med vår egen overlevelse, men i lys av en moralsk sannhet. En kristen *burde* vurdere om ikke atomkrig i seg selv er et så stort moralsk onde at det overhodet ikke *kan* rettferdiggjøres, selv med den aller beste målsetning. Han vurderer for og imot ned til minste detalj, men kommer frem til at *massiv og uinnskrenket bruk av kjernevåpen* (Mertons kursiv) enten som angrep eller gjengjeldelse, strider mot kristen moral.

«Taktiske kjernevåpen» og «begrenset krig» med konvensjonelle styrker blir naturligvis foreslått som en «realistisk» måte å unngå forferdelsen ved total atomkrig på, skriver han videre. Siden det hevdes at menneskene ikke kan leve uten krig, kunne man kanskje i det minste forvisse seg om at de ikke kom til å drepe mer enn noen tusen av gangen, i stedet for millioner, tilføyer han ironisk, men pussig nok ville det å holde igjen krigen innenfor visse grenser, hvis man kunne tenke seg det, kreve like mye mot og kontroll som nedrusting i seg selv. Derfor kan det se ut som om det både ville være mer kristent og mer humant å tenke på total fred enn på «delvis» krig. Så hvorfor gjør vi ikke det? Årsaken er at vi har satt oss selv ute av stand til å ta både nedrusting og fred helt alvorlig fordi vi er så oppslukt av raseriet og fantasiene om den kalde krigen.

## Uaktuell?

Denne delen av Mertons antikrigskampanje og minnet om den kalde krigen er temaer som til tider nevnes som hans tidsbestemte og ikke lenger aktuelle holdning til atomvåpen og nedrusting. Etter mitt syn er hans

velbegrunnede og rasjonelle argumenter, både for kristne og ikke-troende, like aktuelle i dag som i 1960-årene. Men selv om vi får vår daglige porsjon med atomkrigstrusler gjennom mediene, ser det ut som om faren for atomkrig i vårt århundre er blitt mer bagatellisert. Kynismen er dypere og realitetssansen svakere.

Senere i sitt essay kommer Merton inn på kristne mennesker som fredsskapere, og vurderer hele spørsmålet fra en teologisk synsvinkel. Han minner om martyrene som ofret livet heller enn å underkaste seg hedenske lover, og at en kristen fredsskaper ikke må oppfattes som et slags apatisk vesen som er likegyldig overfor enhver urettferdighet, og som gir etter for ethvert press for å bevare «fred for enhver pris».

«Vår tids tragedie er ikke så mye de ondes ondskap som 'de godes' hjelpeløse unytte», sier han. Han minner om USAs atombombeslipp over Hiroshima og Nagasaki: De var *ikke* overlagte forbrytelser, men de var like fullt forbrytelser. Og hvem hadde ansvaret? Ingen. Eller «historien». «Vi kan ikke fortsette å leke med den kjernefysiske ilden. Det er oss selv det går ut over», understreker han.

Han svinger pisken over vanlige folks totale passivitet og ansvarsløshet på det moralske plan, en mangel på ansvar som går parallelt med deres voldsomme – eller det han kaller deres rent demoniske – aktivitet i samfunn, politikk og det militære. Hans grunnleggende budskap er og blir at bruk av kjernefysiske våpen er umoralsk, inhumant og absurd.

## Roten til krig

Jeg synes ikke at han kommer helt i mål med sin argumentasjon for en konsistent kristen holdning mot det kjernefysiske våpenkappløpet, men det er mulig at han etter sammenstøtet med ordensgeneralen dempet seg mer enn han ellers pleide å gjøre når han førte argumenter i marken mot en imaginær dialogpartner. På slutten av en annen tekst mot kjernevåpenopprustning – fra det dokumentet som ble sensurert bort – skrev han for øvrig:

> Jeg har ikke klare svar på alle spørsmål som svirrer rundt her. [Men] jeg har spørsmål, og faktisk tror jeg at man blir mer kjent med en mann ut fra de spørsmålene han stiller, enn ut fra de svarene han gir. Å legge frem sine egne spørsmål er uten tvil å avsløre seg. Jeg går ikke ut og serverer disse ferdiglagde svarene som publikum gjerne vil ha. Jeg tviler på hvor levedyktige slike offentlige og populære svar egentlig er, ikke minst de som ser ut som om de er de mest avanserte.[1]

Han hadde gått trett av å bli betraktet som en guru som forklarte andre hva de burde tenke, uten at det stimulerte dem til handling.

I boken *New Seeds of Contemplation* (1961) har Merton et kapittel med tittelen *The Root of War is Fear* – «Frykt er roten til krig». Her formulerer han sitt moralske imperativ om kampen for fred, rettet til hvert menneske på kloden:

> Krig er frykt, frykten for den andre. Hvis du elsker fred, må du hate urettferdighet, hate tyranni, hate grådighet – men hat disse tingene i deg selv, ikke i den andre.

**Mette Nygård** er psykiater og forfatter. Hun forsvarte i mai i år sin avhandling for graden dr.philos. under Det teologiske fakultet (UiO) med tittelen: *Vendepunktet: Den katolske kirkes forhold til jødene før og etter Det annet vatikankonsil.* Artikkelen er en forkortet utgave av en av prøveforelesningene for graden.

## Note

1 https://gcloyola.com/es/testimonios/191--conjeturas-de-un-espectador-culpable.html

Gud finner veien inn til menneskets hjerte på dets egne veier:
Han møter den vise gjennom visdom.
Han møter den enkle gjennom enkelhet.

Oscar Romero | 25. november 1977



Dom Filip som ung munk. Foto: Privat.

# In memoriam

## Dom Filip (Jacob) Dahl

Født: 1935
Død: 2018

Englene føre deg til Paradiset.
Martyrene komme deg i møte
og lede deg inn i den hellige by,
Jerusalem.



Et sjeldent møte. dom Filip med sr. Anne-Lise. Foto: Privat.

Anne-Lise Strøm

# Min venn Dom Filip

Mitt første møte med Jac var i et selskap hos familien Børresen på Besserud. Det var i 1956, og jeg kom som vordende katolikk sammen med venner som nettopp hadde konvertert. Jeg skjønte fort at det var noe spesielt med Jac, han var stille og tilbakeholden til forskjell fra det livlige vertskapet. Jac skilte seg ut. Lite visste jeg da om hvor mange gode venner jeg skulle få i Børresen-familien, og enda mindre ante jeg noe om hvilket dypt vennskap som mange år senere skulle utvikle seg mellom Jac og meg.

Senere fikk jeg vite av dominikanerpater Finn Thorn at Jac hadde gått i kloster hos karteuserne i Frankrike, denne prosessen beskriver hans yngre bror Hans-Fredrik meget godt i boken *Kalt til stillhet*, ugitt på Solums forlag i 2005. Jac trådte inn i karteuserklosteret Sélignac i 1958, 22 år gammel.

Selv trådte jeg i 1961 inn i Dominikanerinnenes kloster i Lourdes, som hadde grunnlagt Lunden kloster i 1951. Jeg var da 20 år gammel, og tanken var at jeg skulle få min klosterutdannelse i Lourdes for så siden å reise hjem til Oslo for å være tilknyttet dominikanerinnenes kontemplative kloster på Lunden.

Pater Finn Thorn OP var min åndelige veileder, og han hadde lagt det hele fint til rette for meg. Jeg hadde to forbilder på veien: dr. Mette Nygård, den gang novise i en irsk kongregasjon for leger, og Dom Filip Dahl. Hver gang jeg tillot meg å klage over noe – livet i Lourdes var temmelig gammeldags og strengt – fikk jeg høre at Dom Filip hadde atskillig større utfordringer og at jeg skulle ofre opp mine prøvelser for ham. Dette gjorde jeg stort sett. Det jeg ikke visste da, var at han hadde det bedre enn meg, han hadde en novisemester med stor forståelse og dyp innsikt og respekt for hans kulturelle bakgrunn. Jeg skrev brev i forbindelse med Dom Filips evige løfter og ordinasjon, men fikk aldri svar – eneboerlivet i Chartreuse var meget strengt.

## Gjenforening

Det skulle gå nesten 40 år før jeg møtte Dom Filip igjen. Jeg ble president i den franske føderasjonen, som besto av ca. 14 klostre og 400 nonner. Vi på Lunden tilhører denne sammenslutningene av klostre, og dette medførte mange reiser til Frankrike. Det var et meget engasjert og aktivt liv, som til tider kunne gå på bekostning av det regelmessige kontemplative livet for meg hjemme på Lunden.

Forsynet la til rette for et møte mellom meg og Dom Filips svigerinne Elisabeth Elster. Hun oppmuntret meg til å ta kontakt med ham. Jeg skrev et brev hvor jeg beskjedent uttrykte ønske om å møte ham på en av mine togreiser gjennom Frankrike. Til min store forbauselse fikk jeg svar med ønske om velkommen til La Chartreuse de Sélignac. Stor var min spenning da den store dagen opprant og jeg gikk av toget i Bourg-en-Bresse, hvor en ung munk ventet meg på stasjonen. Jeg ble plassert i et iskaldt taleværelse (det var i februar), og inn kom en høy, bredskuldret munk med hetten trukket over hodet. Han vippet hetten av, og jeg ga ham en stor klem som han tok hjertelig imot. Han hadde et lys i ansiktet som fikk meg til å tenke på Moses når han kom ned fra fjellet etter å ha stått åsyn til åsyn med Gud. Samtidig hadde klosterlivet gjort ham mer menneskelig enn noensinne!

Endelig fikk jeg sagt hvor mye det hadde betydd for meg å kunne be for ham, og nå var det jeg som kom og ba om forbønn. Jeg tenkte i mitt stille sinn at nå er det Dom Filips tur til å ta vare på mitt indre liv, i en tid hvor aktiviteter og bekymringer var i ferd med å ta overhånd. Dom Filip uttrykte en dyp medmenneskelighet og dyp åndelig innsikt, det var en helhet hos ham. Som eneboer kunne han ikke bli min åndelige veileder, det tillates ikke i Chartreuse, men han lovet å be for meg, og vi kunne skrive til hverandre et par ganger i året. Dom Filip ga meg et ankerpunkt og en trygghet i en tid hvor livet virkelig var utfordrende for meg.

Flere ganger fikk jeg besøke Dom Filip i Sélignac, takket være en meget forståelsesfull prior som jeg fremdeles har kontakt med. Hans daværende generalprior, Dom Marcellin i La Grande Chartreuse, ble også en god støtte.

> Hver gang jeg tillot meg å klage over noe – livet i Lourdes var temmelig gammeldags og strengt – fikk jeg høre at Dom Filip hadde atskillig større utfordringer og at jeg skulle ofre opp mine prøvelser for ham.

## Vennskap

I 2008 inviterte Hans-Fredrik Dahl og hans hustru Elisabeth meg med på et besøk til The Charterhouse of Transfiguration i Vermont, USA, klosteret som Dom Filip opprinnelig hadde vært med på å grunnlegge og hvor han tilbrakte sine siste år. Hans inderlige trofasthet og hengivenhet til Gud betydde hellighet for meg. Det som preget vårt stadig dypere vennskap, var den renhet og dybde som Dom Filip var preget av. Det å få lov til å drikke ved kilden av hans åndelige visdom, frukten av en absolutt trofasthet i kallet, var et stort privilegium og en gave fra Gud.

Vi satt en stund på en benk med utsikt over det vakre fjellområdet i Vermont uten å veksle et ord, det var stillhetens fylde som preget hele samværet. Ingen av oss behøvde å bryte den stillheten med unødvendige ord. Kristus var midt iblant oss. Dette er noe jeg aldri kommer til å glemme. Den beste samtale er uten ord. Min opplevelse var å være direkte i kontakt med det inkarnerte Ord.

Mens vi gikk omring i den vakre naturen sammen med Dom Filips bror og svigerinne, plukket han blomster på veien.

For meg ble karteuserlivet et vitnesbyrd om Guds eksistens: Ingen kan tilbringe et helt liv som eneboer uten å være rotfestet i troen på Jesu Kristi oppstandelse. Samtidig som deres liv er preget av forsakelse, så er det først og fremst preget av en dyp og inderlig glede, frukt av en total hengivelse til Gud og hans vilje. Dom Filip og hans medbrødre vitnet om en stor indre frihet og en konkret medmenneskelighet som ga seg uttrykk i omsorg for helt dagligdagse ting.

Deres bønneliv er inspirert av solid teologisk kunnskap, ikke minst granskning av Guds ord og studier av kirkefedrene. For meg var det nærmest overraskende å konstatere munkenes menneskelige og nærmest gud-

inspirerte innsikt i menneskenaturens irrganger. Synden er ikke fremmed for dem, og de vet hva vi alle må kjempe med, vi som lever ute i et sekularisert samfunn. I sin ensomhet kjemper de troens gode strid for alle oss andre. De erfarer selv menneskenaturens svakhet og livets fristelser, men de lever hele tiden ved livets kilde og drikker av den.

I karteuserlivet kan man kun avlegge løfter dersom man lar Gud gripe alt i ens liv. Man kan ikke feste seg til noe i denne verden, man griper det evige liv allerede her og nå. I elektronikkens tid, når kunnskap googles og robotene begynner å overta menneskenes praktiske oppgaver, må man la seg fange inn i troens mørke natt – en natt som er uttrykk for at ingen kan se Gud uten å dø. Man kan ikke google Gud! «Den som har sett meg, har sett Faderen», sier Jesus. Og det er den oppstandne Jesus vi forholder oss til.

En gang kom jeg uventet opp til Selignac. Jeg kom som en overraskelse i en knall rød bil og stoppet foran gjestehuset. Der sto Dom Filip med en stor blomsterbukett som han nettopp hadde plukket for å pynte kirken. Han sto og smilte fra øre til øre i sitt slitte sekkeforkle. Jeg hadde en avtale med Pater prior. Dom Filip og jeg vekslet en god klem og enighet om at intet var usagt mellom oss. Han tok vare på min sjel.

## Lengsel etter å se Gud

I vår brevveksling kunne det komme frem at Dom Filip, som gikk i kloster før konsilet, nok hadde en del konservative holdninger til kirkens liv og praksis. Det var det ingen grunn til å røre ved. Jeg var ikke redd for å formidle noen av mine egne meninger, som han tok imot med respekt og uten kommentarer.

Dom Filip var novisemester for legbrødrene og underviste Den hellige skrift og ørkenfedrene, samt den monastiske klosterregel – han hjalp også til med å oversette lesninger til den norske utgaven av breviaret.

Dom Filip oversatte pave Gregor den stores samtaler om jærtegn og underlige hendelser i Italia på 400- og 500-tallet. Det var hans bror Hans-Fredrik som i 2014 fikk utgitt denne samlingen hos Thorleif Dahls bibliotek, under tittelen *Samtaler.*

Dom Filip døde den 8. februar 2018, 82 år gammel, etter 60 års trofaste klosterliv. Jeg hadde visst om hans skrøpelige helse i de senere årene, helt siden han forlot Frankrike. Da han fylte 67 år, skrev han til meg at han følte seg moden for å gå inn i det evige liv, som han hadde lengtet etter hele sitt liv. Han tenkte det måtte være en nåde å kunne få lov til å dø og se Gud ansikt til ansikt når man hadde nådd pensjonsalderen! Jeg skrev tilbake at han måtte holde ut noen år til fordi han betydde så meget for sine nærmeste og flere av oss andre. Nå går han i forbønn for oss, og det er godt å vite.

**Sr. Anne-Lise Strøm OP** tilhører Maria Bebudelseskloster på Lunden i Oslo. I 1992–1998 var hun president i den franske føderasjonen for dominikanerinnenes klostre i Frankrike.



Kartheusernes regel tillater årlige besøk av nære familiemedlemmer. Dom Filip sammen sin bror Hans Fredrik Dahl. Foto: Privat.

Dom Filip Dahl

# Bønnen for de avdøde

## Urkristendom

Så langt vi kan gå tilbake i tiden, ser vi kristne be for sine kjære døde. Har vi katolikker bedt mindre for de avdøde nå i våre dager enn vi gjorde for et par generasjoner siden?

Innskrifter i katakombene lyder: «I dine bønner, husk oss som har gått foran deg»; «Måtte du ha evig lys i Kristus.»[1] På en gravsten som nå er i Lateranmuseet, sier en kristen at han har satt opp denne innskriften for sin kjære hustru Lucifera «så at alle brødre som leser den, kan be for henne om at hun må komme frem til Gud».[2] Tertullian (160–240) har referenser til messer og bønner for de avdøde som en kjent sedvane: Den trofaste enke ber for sin manns sjel, bønnfaller for ham og frembærer bønner på årsdagen for hans død.

St. Cyprian, som døde som martyr i 258, har også klare referanser til bønn for de avdøde som kjent praksis. Bønnen for de avdøde går tilbake til selve kristendommens begynnelse.

### Et felles punkt med jødedommen

Ja, vi har dette tilfelles med den sene jødedom. Her faller *Urkatholizismus* sammen med *Spätjudentum,* ville tysk teologisk sjargong si. Vi ser det klart allerede i Annen Makkabeerbok, en av de sene bøkene i Det gamle testamente. Falne jødiske soldater ble funnet å ha amuletter av hedensk opprinnelse på seg; det var da ikke tvil om at deres død var en straff for dette fra Gud. Kommandanten lot da et sonoffer bæres frem for dem i templet i Jerusalem, så at Gud i det hinsidige måtte tilgi dem. «Det er altså en hellig og hellbringende tanke å be for de døde, for at de skal bli løst fra sine synder.»[3] Og den jødiske praksis idag følger dette: Dens bønn for de avdøde heter *Kaddisch* og er det samme som vi gjør. (Man vil kanskje huske det dikt Heinrich Heine skrev på dødsleiet i Paris i 1856, der det heter: Jeg vil hverken ha *Kaddisch* eller *Requiem*. Man kan bare beklage at han – mannen av jødisk bakgrunn som tilbrakte sine siste år i det katolske Frankrike – avviste begge deler; men i det minste innså han at det dreier seg om det samme.)

## Hvorfor så lite i Det nye testamente?

Spørsmålet kommer opp: Siden bønn for de avdøde er en viktig del av vår tro, hvorfor er det så lite om dette i Det nye testamente? Her må vi med én gang si: «Lite» er ikke ingenting. Vi har to steder i evangeliene. I Matt 12,32, Mark 3,29 og Luk 12,10 taler Herren om synden mot Den Hellige Ånd som ikke kan tilgis «hverken i denne verden eller i den neste». Altså finnes det synder som tilgis om ikke her, så i den neste verden; og der har du skjærsilden. I Matt 5,25 og Luk 12,58 hører vi om ham som blir kastet i fengsel for sine synder og ikke vil få slippe ut «før han har betalt til den siste øre» (kodranten). Altså dreier det seg ikke om evig fortapelse, men om en straff man slipper ut fra; i det hinsidige: skjærsilden. Men det viktige stedet i Det nye testamente finner vi i Første Korintierbrev 3,11–15. Paulus sier om dommen over vårt livsverk etter døden: Hver enkelts verk skal avsløres på den store Dag. Med ild skal det da prøves om verket duger. Hvis verket blir stående, skal byggmesteren få sin lønn; men hvis verket blir fortært av ilden, blir tapet hans. Dog skal han selv bli frelst – men «som gjennom ild».

Med andre ord: Noen har levet så gode liv at de umiddelbart vil få sin lønn i himmelen, men andre har ikke noe godt livsverk å vise frem til Gud. Også de vil imidlerid bli frelst: bare «som gjennom ild». Dette stedet er grunnen til at lutringstilstanden etter døden på de skandinaviske språk fikk navnet skjærs-*ild* (og tysk *Fege-feuer*). Andre språk – fransk, engelsk – følger latin *purgatorium*, simpelthen 'lutringssted', og det er bedre. Ilden er metafor.[4]

## Skjærsilden og dens teologi

For noen år siden kom den kjente franske middelalderforsker Jacques Le Goff med en bok kalt *Naissance du Purgatoire*. Skjærsilden ble til, i katolikkenes sinn og i Kirkens teologi, sånn i løpet av middelalderen, søker han å påvise. Hvis vi leser boken hans på den riktige måten, kan også vi katolikker være enige i mye han sier. Kirkens praksis kommer først – teologien følger etterpå. Barnedåpens praksis først – så arvesyndens teologi. Så også her. Skjærsilden har jo selvfølgelig bestandig vært der, men i middelalderens løp kom vi frem til en klarere bevissthet om denne «lutringstilstanden» for mange sjeler etter døden. Vi kan regne startpunktet i pave Gregor den stores *Dialoger*, fjerde bok. – Hvem har skrevet om bønnen for de avdøde og dermed også om den mellomsituasjon mange sjeler i det hinsidige befinner seg i; de er hverken i helvete eller (enda) i himmelen og trenger våre bønner? Før Gregors tid har vi de store kirkefedre i øst og vest: Ambrosius, Augustin, Johannes Chrysostomos. I middealderen: Hvordan kunne vi glemme Dante her? En tredjedel av *Divina Commedia* er jo om *Purgatorio*. (I sin oversettelse unngår Sigmund Skard ordet «skjærsild» og sier «Skiringsberget». En god løsning.) Den hellige Katarina av Genova (1447–1510) er ikke godt nok kjent; hennes *Dialog om Skjærsilden* (*de Purgatorio*) er fundamental, det beste som noen gang er skrevet om dette emnet. Man kunne ønske seg at hun kunne bli utnevnt til kirkelærer for dette.

## Tridentinerkonsilet og dets advarsler

Før Tridentinerkonsilet (1545–1563) hendte det noe interessant ved det tidligere Florentinerkonsil (1429–1445), som forsøkte å læge splittelsen mellom øst og vest. Latinerne hadde forberedt et dekret om at de som dør uten å ha gjort tilstrekkelig bot, etter døden blir lutret i ild; grekerne svarte: «Lutret, ja, men vi har aldri hørt noe om ild.» Klokelig droppet latinerne all referense til ild. Så dette er ikke definert, det er noe spesielt for den vesterlandske Kirke. (Metaforisk ild, selvfølgelig; de avdødes sjeler har jo ingen kropp!) Tridentinerkonsilet uttalte seg om skjærsilden ved tre anledninger. Canon 30 i *Om rettferdiggjøringen* (13. januar 1547) fordømmer enhver som sier at det ikke kan finnes noen gjeld av timelig straff som må betales etter tilgivelse, «enten i denne verden eller i skjærsilden» (*in purgatorio*). I slutten av andre kapittel i *Om messen* (17. september 1562) heter det:

> I overensstemmelse med tradisjon fra Apostlene, så blir messen frembåret ikke bare for de levende troendes synder, avstraffelser, godtgjørelser og andre behov, men også for de døde i Kristus som ennå ikke er fullt lutret.[5]

Og canon 3 fordømmer enhver som hevder at messen ikke skal frembæres for de levende og for de døde. Den 4. september 1563 får vi så selve dekretet *De purgatorio*.

Siden det er blitt definert av tidligere konsiler, og nå sist av konsilet her, at skjærsilden eksisterer og at sjelene der blir hjulpet av bønnene fra de kristne på jorden, men ganske særlig ved messeofret, så er det viktig at biskoper passer på at de kristne tror, opprettholder og blir belært om den riktige doktrine om skjærsilden. Subtile og vanskelige (teologiske) spørsmål som ikke er til noen hjelp for fromhetslivet, bør man ikke i forkynnelsen belemre vanlige kristne med. Det må ikke tillates at usikre eller direkte gale teorier blir spredd eller drøftet. Men det som tjener nysgjerrighet eller overtro, eller gir inntrykk av stygg pengegriskhet, det må biskopene forby som skandale eller kilde til forargelse for de troende. – Men biskopene må sørge for at de levende troendes hjelpemidler, nemlig messer, bønner, almisser og andre fromhetsgjerninger som vanligvis oppofres av levende kristne for avdøde, blir utført fromt og andektig etter Kirkens forskrifter. (...)

I alle århundrer har de troende vist interesse, ofte vel så meget av nysgjerrighet som av fromhet, for det hinsidige, og det har vært mennesker som har hevdet å ha hatt kontakt med den andre siden (i Norge: *Draumkvedet*). Undertiden sier de helt gale ting som Kirken må fordømme. Noen hevder å ha snakket med de avdøde i skjærsilden: «Det verste er at vi vet ikke hvor vi er. Er vi i helvete eller i skjærsilden? Det vet vi ikke.» Dette er riv rav ruskende galt. De døde i skjærsilden vet selvfølgelig at de er frelst og at det bare er et tidsspørsmål når de kommer frem til den evige salighet i himmelen. Vel så galt: «Den eneste forskjellen på skjærsilden og helvete er at helvete er for bestandig, skjærsilden for en tid; ellers er det de samme lidelsene.» Totalt galt! Det er beklagelig at selv kanoniserte helgener undertiden har beskrevet skjærsilden som *a mitigated hell*. Det er ingen forbindelse mellom de to tingene. Den evige fortapelse er for dem som til det siste sier nei til Gud, til Hans kjærlighet og Hans nåde. Gud respekterer deres valg og lar dem være, i all evighet, i en tilstand *utenfor Hans nåde*. Det er nettopp dette helvete er: å være utenfor Guds nåde. Men våre brødre og søstre i skjærsilden er i eminent forstand i Guds nåde! De er ett med oss i Kristus, en del av Kirken. (Jeg kan nevne her at mystikeren Katharina Emmerich (1774–1824), saligkåret av Johannes Paul II, forteller oss at det er mange protestanter i skjærsilden – og få som tenker på å be for dem.) Den var god, den uttrykksmåten vi hadde for noen år siden, om Kirkens «tre avdelinger»: den *stridende* Kirke her på jorden, den *lidende* Kirke i skjærsilden, den *triumferende* Kirke i himmelen.

Tridentinerkonsilet advarer også om subtile, ikke særlig nyttige teologiske spekulasjoner om skjærsilden. Dessverre, det har hendt: «Er det samme ilden begge steder: i helvete og i skjærsilden? Eller dreier det seg om to forskjellige typer av ild? Med forskjellige egenskaper?» Dette er teologi som nærmer seg det groteske.

## Vaticanum II gjentar Tridentinum

*Lumen Gentium*, åpningskonstitusjonen om selve Kirken, sier (nr. 50):

> Kirken her på jorden [*Ecclesia viatorum*] erkjenner i høy grad samfunnet som binder hele Kristi mystiske legeme sammen, og har fra kristendommens tidligste tider med stor fromhet bevart minnet om de avdøde. Og siden «det er en hellig og hellbringende tanke å be for de avdøde, så at de kan bli løst fra sine synder» [2 Makk], har den båret frem bønner for dem.

Og så, i neste paragraf (51):

> Med stor fromhet tar dette hellige kirkemøte imot våre forfedres ærverdige tro om det vitale samfunn som binder oss til våre brødre i den himmelske salighet eller som etter døden enda blir lutret, og gjentar det Annet Nikea-konsils, Florentinerkonsilets og Tridentiner-konsilets dekreter om dette.

Har vi katolikker bedt mindre for de avdøde nå i våre dager enn vi gjorde for et par generasjoner siden? Dersom du svarer «ja» på dette spørsmålet, kan du ikke på noen måte påberope deg Annet vatikankonsil. Det er vel dessverre snarere slik at det er gått tilbake med nestekjærligheten i Kirken. Som Kristus sier i Matt 24,12: Manges kjærlighet kommer til å kjølne. Vi tenker ikke på våre brødre og søstre på den andre siden som gjennomgår en nødvendig, men smertefull lutring og kan ha stort behov for våre bønner.

## Etter Konsilet – kardinal Ratzinger

Økumenikken gjorde store fremskritt i årene etter Annet vatikankonsil. Ved en anledning var det et møte mellom anglikanere og katolikker om eukaristien, alterets sakramente. De fant at de var så å si enige, et felles dokument som var «identisk». Kardinal Ratzinger, som jo i årene før han ble pave ledet det Hellige Officium, måtte da si at det manglet noe fra katolsk side: Vi feirer også eukaristien for de avdøde, «deriblant også for en bestemt avdød». Dette er den romerske Kirkes hellige tro. I ordinasjonsritualet for alle katolske prester heter det at de blir ordinert for å feire messen «for de levende og de døde».

## Og du selv – etter døden?

Du som leser dette, vet jo en ting om deg selv: at du skal dø og settes for Kristi domstol. (Ja, vi skal alle dømmes to ganger: ved den ytterste dom ved tidenes ende, når vi skal få våre legemer tilbake; men før dette individuelt, i dødsøyeblikket. Den ytterste dom er klarest attestert i Den hellige skrift og i trosbekjennelsene, men den individuelle dom, som altså kanskje vil plassere deg i skjærsilden, er en utvilsom kjensgjerning: En Avignon-pave definerte den høytidelig.) Vil du være istand til å presentere deg for Kristus med en skinnende hvit kjortel – eller i forskjellige sjatteringer av grått, kanskje noen stygge flekker? På eget initiativ vil du da vende deg bort fra de helliges salige samfunn i himmelen, enda ikke noe for meg som ikke har den riktige bryllupskledning på. Du vil kaste deg i lutringsstedet (eller bedre lutringstilstanden) der du må vente ikke uten lidelse, inntil kjortelen din er blitt skinnende hvit. Du kan ikke gjøre noe for deg selv annet enn å vente. Hvor lenge? Det kommer an på hva du gjorde med livet ditt på jorden. Du kan ikke gjøre noe for deg selv annet enn å la deg lutre, men en stor trøst vil være de bønner som bes for deg av dine medkristne på jorden.

Vil alle de frelste komme til skjærsilden? Nei, noens liv på jorden var en så eksemplarisk Kristi etterfølgelse at de straks kommer inn til den himmelske salighet. Andre bøtet tilstrekkelig her på jorden, gjennom prøvelser og vonde ting på slutten av sitt liv, så de trenger ikke noen ytterligere lutring i det hinsidige. Men den vanlige oppfatning er at de fleste kommer til skjærsilden.

## Be for de avdøde nå!

Siden det er sannsynlig at du vil komme til skjærsilden selv, *vis din nestekjærlighet for dine medmennesker der* (hvoriblant kanskje dine nærmeste) *ved å be for dem nå* – slik som du, når du kommer dit, vil ønske at vi som lever på jorden, vil huske *deg* i våre bønner. Målet er så stort: å komme frem til den evige salighet hos Gud i all evighet.

Amen.

**Dom Filip (Jacob) Dahl** (1935–2018) trådte i 1958 inn i karteuserordenen, først i Chartreuse de Sélignac i Frankrike, så i Transfiguration-klosteret i Vermont, USA. Hans bror, pressemannen og historieprofessoren **Hans Fredrik Dahl**, som i 2005 utgav boken *Kalt til stillhet: min bror Dom Filip* (Solum forlag), har i henhold til brorens ønske gjennomgått hans mange etterlatte skrifter. Flere av disse vil posthumt bli utgitt i bokform på St. Olav forlag 2018 og 2019.

## Noter

1 Mgr. Barnes: *The Early Church in the Light of the Monuments*, 149.

2 v. Keppler: *The Poor Souls in Purgatory*, 26.

3 2 Makk 12,46 [verseangivelse iht. *Vulgata*]. Makkabeerkrigene, jødenes forsvarskrig mot hellenismen, var fra 167 til 134 f.Kr. Originalteksten i *Septuaginta* er litt forskjellig fra Vulgata som følges her, men sier det samme. 2 Makk er den ene av to bøker i GT som ikke går tilbake til noe hebraisk eller aramaisk forlegg: De er skrevet direkte på gresk.

4 Kirken har i alle århundrer forstått dette stedet som omhandlende skjærsilden. På 1900-tallet har noen eksegeter, også katolske, ytret tvil om hva det betyr. Den franske Jerusalembibelen sier: «*Bien que Paul ne pense pas directement au Purgatoire, il est permis de trouver ici, avec plusieurs Docteurs, un des fondements de cette doctrine.*»

5 Min egen oversettelse – nokså fri – av latinen.

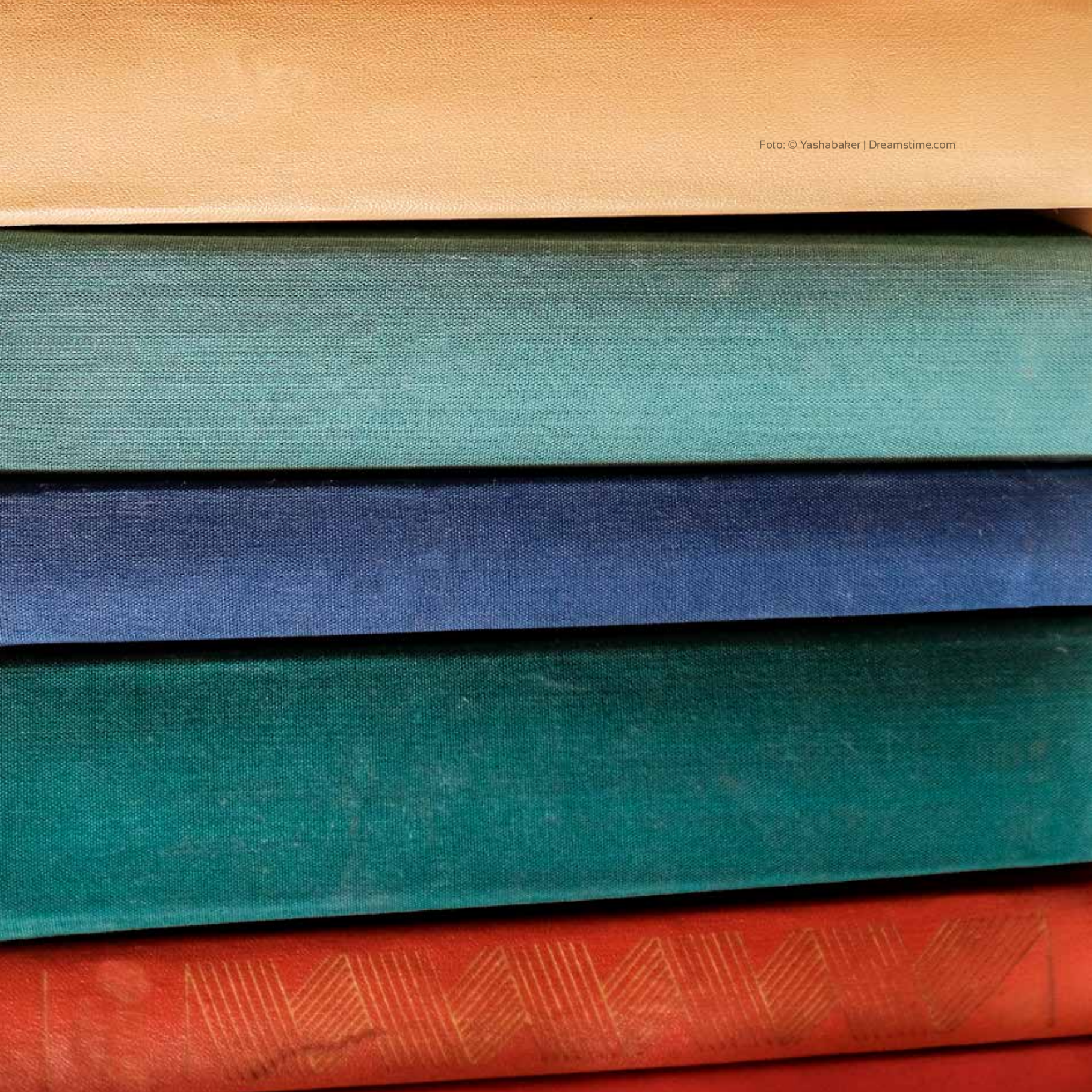


Foto: © Yashabaker | Dreamstime.com

# 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*

Erling Rimehaug

# Menneskelig om mystikk

Teresa av Ávila (forfatter) | Olaug Berdal (oversetter):

***Den indre borgen***

(Efrem forlag 2018)

Kvinnelige forfattere fra middelalderen er det ikke mange av. Men Teresa av Ávila – eller Teresa av Jesus, som hun selv kalte seg – er en av de store klassikerne. Hennes bok *Den indre borgen* regnes som et av de fremste verkene innen åndelig veiledning.

Nå har Efrem forlag gjort boken tilgjengelig i norsk oversettelse. De kaller den et mesterverk om kristen mystikk. Jeg ville kanskje heller si at det er en inspirasjonsbok for bønn og en oppmuntringsbok på vandringen med Gud.

Teresa selv ville nok blitt forundret fover karakteristikken. Hun framstår som en jordnær kvinne med små tanker om sin egen evne til skriftlig framstilling. «Jeg som er så dum», er en replikk som forekommer ofte.

## Sjarmerende menneskelig

*Den indre borgen* er skrevet i en muntlig stil. Den er full av innskutte bisetninger, innfall og digresjoner. «Nå har jeg snakket meg vekk fra tema», skriver hun mange ganger. Det kan til tider være vanskelig å følge tråden. Ofte blir teksten ordrik og gjentagende. «Jeg husker ikke hva jeg alt har skrevet», bemerker hun. Så skrev hun også delvis på reise og innimellom krevende oppdrag.

Men nettopp dette gjør boken til en sjarmerende menneskelig tekst der det er mye å hente, ikke minst fra hennes erfaringer og innsikt i menneskenaturen. Dessuten bruker hun bilder flittig: «Den indre borgen», «larven som blir sommerfugl», «ekteskapet». Det bidrar til å gjøre teksten forståelig på et mer intuitivt plan.

Teresa hadde sin store omvendelsesopplevelse i 1554 – nitten år etter at hun rømte fra sin velstående far for å bli nonne i karmelittklosteret i hjembyen Ávila. Foran et bilde av den lidende Kristus ble hun fylt av en trang til å vie seg helt til bønn. Det førte til at hun brøt ut og dannet sin egen gren av Karmelittordenen – de uskodde karmelittene. Fram til hun døde i 1582 var hun utrettelig opptatt med å danne nye klostre og veilede søstrene der.

*Den indre borgen* er skrevet i 1577 – et av de mest dramatiske årene i livet hennes. Ordensgeneralen hadde annullert valget av henne som priorinne i Inkarnasjonsklosteret i Ávila og ekskommunisert de nonnene som fulgte henne. Hennes nære medarbeider Johannes av Korset var satt i fengsel. Teresa selv blir forhørt av inkvisisjonen som mulig vranglærer.

Lite av dette gjenspeiler seg i boken. Hun nevner bare i forbifarten de trengsler og forfølgelser vi må tåle i denne verden. Disse ligger nok også under når hun sier det er vanskelig å få tid til å konsentrere seg om skrivingen.

Teresa hadde allerede skrevet en bok, som også er blitt en klassiker, nemlig den som har fått tittelen *Boken om mitt liv*. Men i 1577 var ikke den lenger tilgjengelig, den var nemlig beslaglagt av inkvisisjonen. Derfor hadde hennes åndelige veileder Jerenomino Gracián nærmest beordret henne til å skrive en ny bok til erstatning. Hun skriver at mye kommer til å bli gjentakelser fra den forrige boken, men at hun også har gjort erfaringer som har gitt henne større klarhet om mange ting.

## Åndelig reisebeskrivelse

Boken er skrevet som et brev til søstrene i klostrene hun har grunnlagt. Hun regner med at leserne allerede har et regelmessig bønneliv, og hun forklarer ikke hva hun mener med de ulike formene for bønn eller med disiplin, botsøvelser og dyder. Hun skriver for de som vil komme på innsiden av de ytre formene.

Men dette er ikke en manual eller en oppskriftsbok for bønn. Det er snarere en reisebeskrivelse for en åndelig reise, skrevet for å inspirere og gi råd til andre som ønsker å legge ut på reisen.

«Den indre borgen» er bildet som bærer hele boken – et bilde Teresa sier hun fikk som svar på bønn om hvordan hun skulle kunne forklare sine tanker på en forståelig måte. Hun skriver:

> Vi kan betrakte sjelen som en borg helt og holdent av diamant eller meget klart krystall. Inne i den er det mange rom, likesom det i himmelen er mange boliger.

I neste kapittel gir hun denne beskrivelsen:

> Før jeg går videre, vil jeg be dere tenke over hvordan det ville være å se denne strålende vakre borg, denne orientalske perle, dette livets tre som står plantet midt i livets levende vann, som er Gud.

Borgen har mange rom, både høyt oppe og langt nede, men midt i sentrum ligger rommet der hemmelighetsfulle ting skjer mellom sjelen og Gud.

> Dere skal ikke oppfatte disse boligene som om de ligger på rekke og rad, men feste blikket på midten, der Kongen har sitt rom eller palass.

Men det betyr ikke at man skal skynde seg til dette rommet. Nei, sjelen må vandre i de forskjellige rommene, den må ikke tvinges til noe sted, og den må ikke slå seg til for godt i noen av dem.

Teresa sier at det er millioner av rom i sjelen. Likevel skriver hun bare om sju av dem. Boken er en slags vandring gjennom disse rommene inn til det innerste. Jeg tror de sju rommene er mer et pedagogisk grep enn en skjematisk beskrivelse av en vei alle må vandre. Vi kan kjenne oss igjen i de ulike rommene og få vite hva som venter oss og ventes av oss der.

For meg ga denne beskrivelsen av rommene en ny forståelse for mitt eget liv da jeg leste boken første gang for snart tjue år siden. Livet med Gud går gjennom mange faser, men alle rommene vi oppholder oss i, er rom hvor Gud finnes og hvor han vil noe med oss. Vi skal ikke forsøke å komme oss ut av det rommet vi befinner oss i,

men trofast og utholdende søke ham der vi er, og stole på at han i sin tid vil føre oss videre.

## Veien til overgivelse

Jeg skulle tro at alle som har prøvd seg med et bønneliv, vil kjenne seg igjen hos Teresa. Den optimistiske begynnelsen i tro på egen innsats, de lange tørre og slitsomme periodene da ingenting skjer, lengselen etter en Gud som skjuler seg, den mørke fortvilelsen når Gud trekker seg vekk, gleden over at Gud er god og vil være meg nær, og den stille hvilen der ingen følelser finnes.

Teresas oppfordring gjennom alle disse fasene er ydmykhet og utholdenhet. Igjen og igjen innprenter hun at det ikke er vi selv som kan utrette noe, vi må bare holde ut og vente på Guds verk.

Det betyr ikke uvirksomhet, noe hennes eget liv taler sterkt om. Åndelige erfaringer som ikke resulterer i noe godt for andre, er verdiløse og fører til at vi blir selvopptatte og oppblåste. Teresa understreker at et sant bønneliv vil vise seg i at vi blir bedre mennesker, mindre dømmende, mer barmhjertige og opptatt av andres vel. Kristen mystikk er ikke å vende seg bort fra denne verden, det er ikke individuell selvutvikling.

Et annet viktig bilde i boka er silkeormen som utvikler seg til puppe og deretter til sommerfugl.

> Må den så dø, må den bare dø, denne silkeormen, slik den gjør når den har fullført det verk den er skapt til å utføre. Da skal dere se hvordan vi, omsluttet av Guds storhet likesom silkeormen av kokongen, skal få skue Gud.

Her ser jeg store likheter med den sjelens mørke natt hennes nære medarbeider Johannes av Korset skriver om – hans erfaring av natten skjedde for øvrig samtidig med at Teresa skrev denne boken.

Den mest kjente framstillingen av Teresa er statuen «Teresas ekstase» av Bernini. Hun er kjent som en karismatiker med mange visjoner og ekstatiske opplevelser. Hun skriver også om «henrykkelser» i boken, særlig i det hun kaller det sjette rommet. Igjen møter vi silkeormen, men nå som sommerfugl.

> Vår lille sommerfugl klarer ikke å finne varig hvile noe sted. Nei, den er fylt av en kjærlighet så øm, at ved den minste foranledning flammer ilden opp, og den tar til vingene. Derfor kommer henrykkelsene stadig vekk i denne [sjette] bolig uten at det er mulig å unngå dem, selv i andres nærvær.

## Se til Jesu menneskelighet

Ytre sett opplever Teresa henrykkelsene som en plage på grunn av oppmerksomheten de skapte. Når henrykkelsene kommer, «blir det straks forfølgelser og baktalelser som ikke lar henne være i fred. Hun vil så gjerne være uten frykt, men frykten slipper henne ikke, for mange er de som ønsker å skremme henne, særlig skriftefedrene», skriver hun.

Samtidig erkjenner hun at disse erfaringene har gitt henne forståelse og kunnskap, og ikke minst en større erkjennelse av Guds kjærlighet og avhengigheten av ham. Det gjelder også de syner og visjoner hun har hatt.

Samtidig advarer Teresa mot å søke slike opplevelser. Dersom vi forsøker å frambringe dem, vil vi utsette oss for forførelser både fra vår egen innbilning og fra djevelen. Og når vi når fram til det sjuende og innerste rommet, vil slikt opphøre, sier hun.

Teresa insisterer på at det viktigste er betraktning av og meditasjon over Jesus som menneske. Hun fikk høre at det kunne være skadelig å gi så mye oppmerksomhet til Jesu jordiske skikkelse, at det knyttet oss til denne verden og det jordiske. Men hun innså at dette er en villfarelse.

> Jeg ville bare leve i henrykkelsen mens jeg ventet på atter å få nyte de åndelige gleder. Men jeg innså at dette bar galt av sted, for da jeg ikke alltid kunne oppleve denne fryd, vandret mine tanker fra det ene til det andre og min sjel var som en fugl som flakset hit og dit.

Slik formidler et av de mest karismatiske og åndelige mennesker at det er i det jordiske vi skal søke Gud.

Denne jordnære menneskeligheten og ærligheten gjør at boken slett ikke er mystisk og utilgjengelig – og at den fortsatt er levende etter fem hundre år.

---

**Erling Rimehaug** er tidligere redaktør i Vårt Land. Han har forfattet flere bøker, blant annet *Tørsten gir lys. Om åndelig lengsel og modning* (2008).

*En kortere versjon av denne teksten har stått på trykk i Vårt Land.*

Øivind Varkøy

# Mystikk og fornuft

## En historie om åndskamp i Norge

Kaj Skagen:
***Norge, vårt Norge***
(Dreyers forlag 2018)

I kjølvannet av reformasjonens asketiske ånd domineres vår vestlige kultur av en økonomisk kalkulerende tenkemåte. Som følge av naturvitenskapenes stadig sterkere posisjon, har vår forståelse av verden dessuten blitt mer og mer teknisk, mer prosaisk og mindre poetisk. Vi står overfor en «avfortrylling» av verden (Weber 1995/1904). Moderne tenkemåter forflater verden, i modernitetens jernbur er det ingen plass til det åndelige, til mysteriet (Taylor 2007, s. 356). Kunst, moral og religion forvises til feltet for irrasjonell tro eller ukontrollerte følelser (von Wright, 1994, s. 18). Samtidig preges våre moderne samfunn i dag av en forbrukermentalitet som står i sterk kontrast til den tidlige protestantismens asketiske holdning (Campbell 1987). Den moderne konsument-kapitalismen virker gjennom å selge følelser (Han 2017). Vi lever altså i en avfortryllet verden, preget av den økonomisk kalkulerende fornuftens herredømme, samtidig som vi, paradoksalt nok, er innsyltet i en følelsesdominert forbrukermentalitet, hvor forbruket og nytelsen forventes å gjenfortrylle våre prosaiske liv. I en slik situasjon trenger vi definitivt motstandsfolk som representerer en kjettersk bevissthet i forhold til tidsånden.

Forfatteren Kaj Skagen er en slik figur i norsk offentlighet. Som han selv sier i forordet til sin nyeste bok, *Norge, vårt Norge*: «Å si at jeg omfavner min samtid, ville være en overdrivelse» (Skagen 2018, s. 11). Skagens samtidskritikk innebærer imidlertid intet ønske om å reversere den moderne utviklingen, han er ikke blind for de mange gode sider ved det moderne samfunnet – som for eksempel større personlig frihet og aksept for «mennesker som lever annerledes enn flertallet» (ibid). Prosjektet hans er imidlertid ikke «å hylle det som allerede hylles, men heller å avdekke det som er innhyllet» (ibid).

## Skagens prosjekt

Hva er så innhyllet i vår tid? Hans Fredrik Dahl (2018) fremhever at Skagen vil avdekke og gjenreise det åndelige, finne igjen det metafysiske, lete opp det religiøse og sette på plass den glemte åndelige dimensjonen i norsk åndsliv, den kristne så vel som den antroposofiske. Dahl finner dette prosjektet sympatisk. Jeg også.

Sett i lys av dagens norske idémessige landskap, kan riktignok kampen for å kunne si «ånd» høyt uten å skamrødme, synes å være en tapt sak. Skagen gjør det heller ikke lettere for seg ved å insistere på at man også må kunne tale om «norsk kultur», «nasjonal identitet» og «det norske», i suveren forakt for at forfatteren Georg Johannesen allerede på 1960-tallet proklamerte at det er blitt pinlig å være norsk. Kjemper Skagen da for to tapte saker; «åndelige verdier» og «norsk kultur»? Selvsagt vil Skagens nådeløse kritikk kunne falle på stengrunn, ved veien eller blant torner. Noe har imidlertid allerede falt i god jord, f.eks. blant flere av bokens mange anmeldere. Dessuten er det vel sånn for oss som kjemper for en såkalt tapt sak, at denne kampen ofte er vår eneste glede – for å parafrasere en av Skagens kanskje-ikke-akkurat-nærmeste-åndsfrender, Dag Solstad.

Sett i lys av dagens norske idémessige landskap, kan riktignok kampen for å kunne si «ånd» høyt uten å skamrødme, synes å være en tapt sak.

*Norge, vårt Norge* er en sann svir for de av oss som ikke makter å la våre liv (og vår død) begrense av en flat og åndstom modernitet – samtidig som vi insisterer på at kritikk av det moderne ikke med nødvendighet er tilbakeskuende og reaksjonær, i sær om vi i tillegg har en over gjennomsnittet interesse for idéhistoriske perspektiver. Skagens hovedpoeng er at metafysiske og mystiske spor i vår lands åndshistorie har gått tapt. Kulturen og nasjonen står utarmet tilbake. I denne sammenhengen står særlig «idémystikken» i sentrum for Skagens interesse. Idémystikeren «berører mystikkens opplevelsesfelt gjennom tankemessig anstrengelse», dette da «i motsetning til følelsesmystikk som vil oppnå dypere erfaringer gjennom utslukkelse av tankelivet» (Skagen 2018, s. 26). Mer om dette etterhvert.

Fienden er «positivismen» – hos Skagen definert som «troen på at mennesket kun kan oppnå erkjennelse og viten gjennom sanseerfaring og empirisk observasjon» (ibid, s. 18). I denne historien er skillet mellom venner og fiender relativt klart. På den ene siden får Skagens åndsfrender, bl.a. filosofen Hjalmar Hegge, forfatterne Aasmund Brynildsen, André Bjerke og Jens Bjørnboe, samt størrelser som Sigrid Undset og den verdikonservative idéhistorikeren A.H. Winsnes, plass i selskap med Hans Nielsen Hauge, Henrik Wergeland, N.F.S. Grundvig og ikke minst den norske filosofen Marcus Jacob Monrad. Bakenfor disse synger tysk filosofisk idealisme representert ved Schelling, Fichte, Hegel og Goethe.

På den andre siden ser Skagen linjer fra fiender av metafysikken, som litteraturkritikeren Georg Brandes, «positivismens far» August Comte og den beryktede «seksualitetsforskeren» Alfred C. Kinsey, til Christania-bohemens Hans Jæger, Mot Dag-ister, Arnulf Øverland, Georg Johannesen, «den frafalne» Jens Bjørneboe, kulturradikalere og sekstiåttere generelt samt marxist-leninister og tredjeverdenister spesielt.

Med «tredjeverdenisme» peker Skagen mot en lengsel blant norske intellektuelle etter orientalsk åndsinnhold, det være seg av religiøs-filosofisk eller maoistisk art, som erstatning for materialismens eksistensielle tomhet. Tredjeverdenismen er dessuten knyttet til forestillinger om at «den vestlige verden alene er skyld i den fattige verdens nød», og at «menneskene i de fattige nasjoner står etisk og kulturelt høyere enn menneskene i de rike landene» (Skagen 2018, s. 28). Dette munner ut i europeisk selvforakt og selvhat, basert på en velutviklet skyldfølelse med utgangspunkt i religiøs angst,

nå i sekularisert form, hvor termer som «det norske» og «norsk kultur» i dag blir problematiske fordi de entydig forbindes med høyrepopulistisk retorikk og allment reaksjonært tankegods (Tvedt 2016, 2017; Veiden 2016).

I Skagens historieskriving er ikke «det norske» eller «det nasjonale» bestemte ting og steder, skikker og væremåter (Skagen 2018, s. 21). Nei, det er heller å betrakte som «det skiftende flettverk av åndsstrømninger som på forskjellig måte og med ulik styrke har formet våre verdensbilder, livssyn og etiske grunnidéer gjennom århundrer» (Skagen 2018, s. 22). I Skagens historiefortelling er det norsk-kulturelle dypest sett foreningen av kristen mystikk og idealer fra den franske opplysningstiden.

## Mottagelsen

Da *Norge, vårt Norge* kom ut tidligere i år, fikk den mye positiv oppmerksomhet i norske medier. Hans Fredrik Dahl (Dag og Tid 11. mai) hikstet av fryd over Skagens nådeløse frekkhet mot det prektige norske åndslivet og nøt hans vel plasserte svingslag og kilevinker. Bjørn Gabrielsen (Dagens Næringsliv 23. mars) gledet seg over Skagens destruksjon av store deler av norsk intelligentsia. Alexander Z. Ibsen (Minerva 1. april) fortalte på sin side at latteren ble noe dempet som følge av det vemod boken etterlater hos en som har en viss sympati for Skagens prosjekt. Og Tor B. Jørgensen (Vårt Land 27. mars) anbefalte boken på det varmeste til enhver som er opptatt av hva «det norske» eller «norsk kultur» er eller kan være.

Under tittelen «Houellebecqs papegøye» presenterte imidlertid Eivind Myklebust (Klassekampen 17. mars) en høyst vrangvillig lesning av boken. Riktignok vier Skagen den franske forfatteren Michel Houellebecqs samtidsrefleksjoner en del oppmerksomhet, men Myklebusts utlegning av dette faktum sier mer om hans egen ideologiske rigiditet enn om Skagens bok. I Houellebecqs (2015) roman *Underkastelse* opplever hovedpersonen François hvordan «den europeiske sivilisasjon har tapt sitt metafysiske grunnlag og derfor ikke kan overleve» (Skagen 2018, s. 364). Francois mislykkes i sitt forsøk på å gjenopplive kristendommen i sitt eget liv og konkluderer med at det ikke finnes noen vei tilbake. Håpløsheten i en fragmentert lyst-ideologi åpner ifølge Houllebecq for islam, en ny åndsmakt i Europa, i romanen poengtert ved at en muslim blir valgt til fransk president og François konverterer til islam. For Skagen betyr dette at François ikke ser «at det utlignende skrittet videre og ut av den moderne ensidighet må ligge i forliket mellom opplysning og kristendom» (ibid, s. 369). Dette kan på sett og vis sies å være Skagens kongstanke. Men – hva ligger i dette forliket?

> Skagens hovedpoeng er at metafysiske og mystiske spor i vår lands åndshistorie har gått tapt. Kulturen og nasjonen står utarmet tilbake.

## Comte versus Monrad

En god inngang for forsøksvis å besvare dette spørsmålet, kan være Skagens drøfting av forholdet mellom den herskende positivismen og den fortrengte idémystikken, representert ved henholdsvis den franske sosiologen og «positivismen grunnlegger» August Comte (1798-1857) og den nesten glemte norske filosofen Marcus Jacob Monrad (1781-1850).

Ifølge Comte har vår kultur gjennomgått en utvikling fra et teologisk stadium, via et metafysisk stadium, til en positivistisk verdensforståelse i det moderne. Religion og metafysikk blir altså ansett som utdaterte stadier. Comte ser imidlertid behovet for en sekulær religion, «en katolisisme uten kristendom» (Skagen 2018, s. 358), en positivistisk religion. Han forestiller seg en ny æra hvor det positivistiske presteskapet inntar Notre Dame og en ny tidsregning der året 1789 (den franske revolusjonen) introduseres som et nytt år 0.

Comtes' samtidige, Monrad, hevder på sin side at verken det teologiske eller metafysiske stadium er utryddet eller utdatert. Han påpeker bl.a. hvordan erklærte ateister dyrker «guder» ved siden av sin ateisme «for at udfylde den derved opstaaende Tomhed og overdøve den stikkende Tvivl» (Monrad i Skagen 2018, s. 360). Vi velger altså egentlig ikke mellom å være religiøse eller ei, vi velger bare hvilken religion vi vil dyrke.

Dette er et poeng som også påpekes av nåtidige sosiologer og historikere: «... samfunn som hevder å legitimere seg ikke-religiøst, kan forventes å gjøre et eller annet ikke-religiøst, for eksempel ved visse politiske prinsipper, til udiskutable verdier og til å ville forsvare dem som et kollektivt trossystem» (Sigurd Skirbekk i Skagen 2018, s. 364). Skagen viser på sin side til hvordan «sekulariserte versjoner av kristendommen [dukker] opp i form av moralske imperativer blottet for religiøs mening, men ladet med religiøs energi» (Skagen 2018, s. 361). Det er for eksempel tydelig hvordan «den antinasjonale selvforakt var en utgave både av pietismens forkjetring av selvet og egoismen», og hvordan «den universelle altruisme ... samtidig [var] en avkristnet nestekjærlighet» (ibid). Den sekulære humanismen må altså kunne betraktes som (gudløs) religion – en religion som tilber menneskeheten, hvor troen på det enkelte individets «frie og hellige natur er en direkte arv fra den tradisjonelle kristne troen» (Harari 2016, s. 226-227).



Drømmen om absolutt frihet leder i retning av absolutt terror.

En variant av den sekulære humanismen finnes i såkalt «transhumanisme» (her hjemme bl.a. representert ved skribenten og stipendiaten Aksel Braanen Sterri og filosofen Ole Martin Moen). Her finner vi definitvt også spor av en sekularisert religion, hvor ny teknologi gir løfter om frelse i en «ny verden» hvor verken sorg, skrik, pine eller død skal være mer, i en slags positivistisk utgave av Johannes' visjoner i Åpenbaringsboken. Dette kan særlig synes å vinne gjenklang i visse protestantiske miljøer i USA, hvor ideen om kroppslig suksess, det vil si en sunn, sterk og lengelevende kropp, er et tegn på at man er Guds utvalgte (Renouard & Perragin 2018, s. 29). I sitt generaloppgjør med det transhumanistiske sorteringssamfunnet vi ser konturene av i dag, ender Skagen med en drøfting av det han kaller «barbariet med kulturradikalt ansikt» (Skagen 2018, s. 252). Drømmen om absolutt frihet leder i retning av absolutt terror.

## Skagens kongstanke

I forsøket på å forstå Skagens kongstanke om forliket mellom opplysning og kristendom som forvandler begge deler, vender vi tilbake til Monrad. Monrad er en idémystiker «som vil produsere mysterierfaringen gjennom tankemessig anstrengelse, idémessig innlevelse og en større fornuft som omfatter de kristne mysterier» (ibid, s. 129). Slik står han i tradisjonen fra den tyske idealisme og mystikk, og henter inspirasjon fra middelalderens mystikere, særlig fra Mester Eckhart. Kristne markerer ofte skillet mellom sin egen fornuft og mysteriene. Men dette betyr ifølge Monrad bare at mysteriene representerer en guddommelig fornuft vi ikke kan gripe, det er altså tale om en markering av to ulike fornuftsnivåer. Grensen mellom disse nivåene er ikke endelig. Gjennom indre antrengelse møtes tro og fornuft, og det skjer en opplysning av mysteriet. Skagen påpeker hvordan Monrad etablerer «en gnostisk-kristen idé om *det falne menneske* som gjennom den kroppslige fornuft har glemt sin opprinnelse og sitt sanne vesen, men beholdt en hemmelig evne til erindring av det tapte» (ibid, s. 136). Det aner meg at Skagen selv, som antroposof, ikke er fremmed for slike tanker.

Uansett hvordan man på teologisk hold vil forholde seg til dette, vil jeg hevde at Skagens bok som helhet betraktet, er et friskt pust for langt flere enn antroposofer. Eller – egentlig langt mer enn et friskt pust. Kanskje kan

vi heller tale om vind med orkan i kastene, et styrtregn – med lyn og torden – over et norsk intellektuelt landskap like tørt som de sør-norske bøndenes åkre etter sommeren 2018. I modernitetens jernbur trenger vi å fokusere den kristne troen som tids- og kulturkritikk.

I boken *Mysteriet i trua* løfter Jon Fosse frem den kristne motkulturens opposisjon mot tingliggjøringen av mennesket, kroppsdyrkingen, seksualiseringen og mot at alt skal måles i tall og penger. Dette er en tids- og kulturkritikk som rettes mot anti-humanistiske tendenser i samtiden; en *verdiradikalisme* basert på troens mysterium (Skjeldal & Fosse 2015; Varkøy 2015). I så måte burde Skagens bok *Norge, vårt Norge* kunne være en både oppbyggelig og inspirerende bok for alle som synes at det å sette den glemte åndelige dimensjonen på plass i dagens Norge, er en god idé.

**Øivind Varkøy** er professor og leder for Phd-programmet ved Norges musikkhøgskole, professor II i musikk ved OsloMet – Storbyuniversitetet, fagbokforfatter og komponist. Medlem av SEGLs redaksjon.

## Referanser

Cambell, Colin: *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism*, (Oxford: Basil Blackwell, 1987)

Dahl, Hans Frederik (2018): «Åndelig atterreising no!», i Dag og Tid 11. mai.

Han, Byung-Chul (2017): *Psychopolitics. Neoliberalism and new technology of power,* (London & New York: Verso).

Harari, Yuval Noah: *Sapiens. En kort historie om menneskeheten,* (Oslo: Bazar, 2016).

Houellebecq, Michel: *Underkastelse,* (Oslo: Cappelen Damm, 2015).

Skagen, Kaj: *Norge, vårt Norge,* (Oslo: Dreyers forlag, 2018).

Skjedal, Eskil & Fosse, Jon: *Mysteriet i trua,* (Oslo: Samlaget, 2015).

Renoulard, Guillaume & Perragin, Charles: «Apokalypsens ryttere», i *Le Monde Diplomatique* (norsk utgave), nr. 8, august 2018, s. 28-29.

Taylor, Charles: *A Secular Age,* (Cambridge, MA & London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

Tvedt, Terje: *Norske tenkemåter. Tekster 2002-2016,* (Oslo: Aschehoug, 2016).

Tvedt, Terje: *Det internasjonale gjennombruddet,* (Oslo: Dreyers forlag, 2017).

Varkøy, Øivind: «Troen som tids- og kulturkritikk», i Vårt Land, 24. juni 2015.

von Wright, Georg Henrik: *Myten om fremskrittet,* (Oslo: Cappelen, 1994).

Weber, Max: *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd,* (Oslo: Pax forlag, 1995). (Første gang utgitt på tysk i 1904.)

Veiden, Pål: «Godhetstyranniet. Ordet. Debatten og den post-faktiske tidsalder», i *SEGL – Katolsk årsskrift for religion og samfunn,* 2016, (Oslo: St. Olav forlag, 2016).

Gösta Hallonsten

# Luthersk teologi när den är som bäst

Svein Rise:

***Treenig teologi – historisk, systematisk, kontekstuelt***

(Cappelen Damm Akademisk 2017)

Titeln *Treenig teologi* skall inte missförstås. Professorn i systematisk teologi vid NLA Høgskolen i Bergen, Svein Rise, har inte skrivit en handbok om treenighetsläran, om man uppfattar denna som ett delområde inom teologin. Tesen är i stället att hela den kristna teologin bör präglas av tron på att Gud både är och handlar som Fader, Son och Ande. Medan treenigheten i såväl den protestantiska ortodoxin som i den katolska nyskolastiken mest framstod som ett dogmatiskt lärostycke, var den på väg att utmönstras helt av den protestantiska liberalteologin. På 1960-talet lanserades «Gud-är-död»-teologin och få hade då kunnat förutsäga den renässans för treenighetsläran som skett tvärsöver konfessionsgränserna sedan början av 1970-talet. Om denna renässans i själva verket är en nytolkning av treenighetsläran må vara osagt.[1] Men den är otvivelaktigt en frigörelse från «opplysningstidens teisme og dens ateistiske konsekvenser»,[2] och därmed också från den fixering vid tron som anslutning till ett antal dogmatiska propositioner, vilken präglat kristendomens självförsvar under moderniteten. Renässansen för treenighetsläran «henger utvilsomt sammen med erkjennelsen av at gudslæren må forankres i *historien* og i *kristologien*», skriver Rise.[3]

Bokens syfte är därför att «vise hvilken betydning en treenig forståelse av Gud har for en gjennomtenkt formulering av troens innhold, slik troens innhold presenterer seg i Bibelens skrifter i bekjennelser og liturgier og i annen kunnskap om Gud og hans verden».[4] Treenighetsläran är därför «et rammeverk for hele det kristne livet» och inte bara ett delområde av teologin.[5] Därför är alltså *Treenig teologi* bara delvis en bok om treenighets*läran* men i desto större grad om hela teologin tolkad utifrån den grundläggande *tron* att Gud hela tiden möter oss som treenig.

Det bör framhållas att detta är en *fagbok* som förutsätter viss kännedom om, eller i varje fall intresse för fackteologins terminologi och sätt att resonera. Som

sådan kan boken fungera mycket bra, och ger inblick i mycken nutida teologi. Att Rise skrivit studier om den lutherske teologen Wolfhart Pannenberg och den katolske Karl Rahner gör att vi kommer rakt in i samtidens centrala teologiska debatter. Det är inte svårt att se att inflytandet från Pannenberg är avgörande, även om författaren avser att också ge «et selvstendigt bidrag».[6] Ur katolsk synpunkt kan man säga om både Rise och Pannenberg att detta är luthersk teologi när den är som bäst, vilket är menat som en uppmaning till den teologiskt intresserade läsaren av denna årsbok att läsa *Treenig teologi* och sedan gärna gå vidare till Pannenberg, en av samtidens främsta och mest originella teologer.

Boken har fyra huvuddelar. Del I, «Treenigheten i tekstene – bibelteologisk bakgrunn», begrundar treenighetstron på det sätt som är vanligt i dagens teologi. Man börjar i Israels tro på den ende Guden och visar sedan att Jesus i sin Gudsrikesförkunnelse och sitt särskilda förhållande till Fadern är oupplösligt förenad med Israels Gud. Treenighetstron grundläggs kristologiskt. Den baseras på erfarenheten av mötet med människan Jesus, som genom sin död och uppståndelse uppenbarar vem Gud är. När Jesus uppträder med Guds auktoritet och samtidigt inte gör explicit anspråk på gudomlighet, visar hans skiljande mellan sig själv och Fadern att han just som människa uppenbarar Gud som treenig. Detta är kortfattat Pannenbergs grundtes, som Rise utlägger och vidareför. Den innebär dock inte att treenighetsläran s.a.s. byggs helt och hållet «nedifrån». Karl Rahners berömda distinktion mellan «nedifrån» och «uppifrån»-kristologi relativeras här. Även om man tar människan Jesus som utgångspunkt, är vishets- och inkarnationsteologin ett nödvändigt redskap till att förstå och tolka den avgörande händelse som Jesu uppståndelse är. Fadern uppväcker Jesus och bekräftar därigenom det indirekta anspråk Jesus reste under sin förkunnelse och verksamhet. Därmed är hela kristologin och treenighetsläran implicerad. Detta sätt att grundlägga treenighetsläran – här alltför knappt återgivet – delas i stor utsträckning av dagens systematiska teologi, protestantisk och katolsk. Den intresserade rekommenderas därför särskilt att läsa del I i Rises bok. Det är enligt min mening den bästa delen av boken och kan även visa för icke-teologer hur den systematiska teologin idag arbetar nära bibelteologin och med ett språk och en terminologi som inte krånglar till det i onödan.

Fackterminologin är dock nödvändig i vissa sammanhang, och i den andra delen av boken behandlar författaren «Treenigheten i teologihistorien og i den systematiske teologien». För den teologiskt bildade läsaren är detta en mycket nyttig läsning eftersom Rise här avlivar en del myter och fördomar som länge ingått i den teologiska grundutbildningen. Jag tänker särskilt på uppfattningen att Augustinus' treenighetsteologi, och därmed den västliga traditionen, skiljer sig radikalt från den östliga, genom att utgå från enheten i Gud och därifrån komma till tre-heten. Lewis Ayres och René Michael Barnes har visat att detta är felaktigt. Liksom kappadokierna utgår Augustinus på Niceatroget vis från Fadern som gudomens ursprung och källa. Det finns ingen Guds essens eller väsen som föregår tre-heten. «Det eneste Augustin ser for seg, er at *Trinitas quae est Deus* – Treenigheten som er Gud – er konstituert av Far, Sønnen og Den heliige ånd, som på fullkomment vis er Gud hver for seg.»[7] I övrigt fokuserar kapitlet på de kappadokiska fädernas treenighetsteologi, och i nutiden på Zizioulas, Pannenberg och Rahner.

> Ur katolsk synpunkt kan man säga om både Rise och Pannenberg att detta är luthersk teologi när den är som bäst …

Del I och II av *Treenig teologi* är mycket välskrivna och god läsning. Genom renässansen för treenighetsteologin har man idag övervunnit fixeringen vid den dogmatiska terminologin och lyft fram det som är den verkliga drivkraften i utvecklingen, nämligen bibel-

tolkningen. Man kan ändå fråga sig varför Rise hoppar över den för-nicenska treenighetsteologin, som ju i sitt sätt att tala står närmre den bibelteolgiska och liturgiska utgångspunkt som treenighetsläran har. Det visar sig också att vi inte så lätt kan skaka av oss den dogmatiska terminologin, t.ex. i det faktum att Rise i dessa delar av boken använder person-begreppet utan att gå in på en närmare förklaring om vad termen avser i treenighetslärans sammanhang.[8]

De två återstående delarna går från själva treenighetsläran till att visa hur skapelse och frälsning är ett verk av den treenige Guden. Dessa delar förefaller mindre genomarbetade, men ger å andra sidan många nyttiga inblickar i aktuella teologiska ämnen. Här behandlas t.ex. «Försoning og offer», «Korsteologi og eskatologi hos Jürgen Moltmann», «Korset og lidelsen», «Guds allmakt og det onde», «Athanasius – inkarnasjon og forsoning», «Det økologiske perspektivet i Pannenbergs teologi», etc.

Rise öser här ur sitt gedigna kunnande, och man kan förutspå att boken kommer att bli standardläsning i norsk teologiutbildning framöver.

Från katolsk synpunkt är detta en teologi att föra dialog med. *Treenig teologi* illustrerar att dagens systematiska teologi till största delen bedrivs på gemensam grund. Men det finns också konfessionella betoningar. Den klart «ortodoxa» tendens som är så tydlig hos Rise, liksom självfallet hos Pannenberg, har dock en annan attityd till traditionen än den katolska. Detta visar sig redan i urvalet av kyrkofäder: Irenaeus och Athanasius är favoriterna, kappadokierna kommer in i treenighetsläran, nutida östlig ortodox teologi behandlas välvilligt (ssk Zizioulas), men medeltidens stora teologer lyser helt med sin frånvaro, så när som på Anselm av Canterbury. Beklagligtvis för dock Rise vidare den vrångbild av Anselms satisfaktionslära som är så vanlig i handbokslitteraturen.[9] Det skall medges att klassikern *Cur deus homo?* är en både sammansatt och svårtolkad text. Receptionshistorien får dock inte dölja det faktum att Anselm kan tolkas mera konstruktivt. Han ställer samma fråga som Athanasius, och besvarar den utifrån sitt ordningstänkande på ett analogt sätt: Gud måste bli människa för att inte planen för människan och skapelsen skulle gå om intet.

Mycket i den teologiska debatt som Rise analyserar och refererar är gemensamt för nutida protestantisk och katolsk teologi. Så är frågan om de traditionella guds-epiteten allmakt, oföränderlighet, etc kan omfattas idag livligt diskuterad. Kan Gud vara oföränderlig och ändå lida på korset? Den klassiska kristologin menar att Sonen lider endast «i sin mänskliga natur», men för Rise «gjenstår likevel spørsmålet om hvorfor det lidende mennesket Jesus ikke også anfekter Gud i hans guddommelighet, når det nettopp er *Sønnen* som lider på korset»[10] (jfr också avsnittet «Frelsen –realiseringen av kjærligheten i Gud»[11]). Nutida teologi vill gärna göra upp med en filosofisk och abstrakt Gudslära, som tycks leva ett eget liv vid sidan om frälsningshistorien. «I motsetning til filosofenes gud, som var ubevegelig, apatisk og uten egenskaper, gir Bibelens Gud seg til kjenne gjennom den egenskapen som holder ut gjennom anfektelsen, nemlig *kjærligheten*».[12] Den filosofiska gudsläran har dock historiskt varit oerhört viktig för kristen teologi. Måste den utmönstras för följande påstående: «Kjærligheten er *innholdet* i allmakten. I lys av det må vi forstå ordet om at 'Gud har all makt i himmel og på jord'(Matt 28,18)»?[13] Är det inte nödvändigt att fasthålla bådadera? För katolsk teologi är det viktigt att bejaka den naturliga Gudskunskapen och filosofins roll. «Det intet finns som icke vinns av kärleken som lider», skriver

Men det finns också konfessionella betoningar. Den klart «ortodoxa» tendens som är så tydlig hos Rise, liksom självfallet hos Pannenberg, har dock en annan attityd till traditionen än den katolska.

den svenske skalden E G Geijer i en passionspsalm. Men det utesluter inte att Gud är suverän och allsmäktig i förhållande till hela kosmos – på ett sätt som vi inte helt förstår, men ändå är nödvändigt att hålla fast vid.

Det märks också en viss ambivalens hos Rise när det gäller själva treenighetsläran. Den sägs i början av boken inte vara «en lære om Gud i og for seg, men en lære om hvordan Gud forholder seg til den verden han skapte».[14] Men är inte poängen att Gud förhåller sig till skapelsen och handlar med människorna på ett sätt som motsvarar hans eviga vara? På flera andra ställen formulerar sig författaren mindre exkluderande.[15] Att uppenbarelsen primärt handlar om vad Gud gör «för oss», vad Kristus är «för mig» utesluter dock inte att Gud genom Kristus vill ge *sig själv* till känna. När allt kommer omkring är doxologin det främsta uttrycket för treenighetstron.[16] Låt mig slutligen ställa en vänligt kritisk fråga till programmet att skriva en «treenig» teologi: finns det inte risk att man här blir litet för «systematisk»? Treenighets*läran* är dock inte en del av den primära, biblisk-liturgiska diskursen, vilket däremot *tron* på Gud som Fader, Son och Ande är. Fadern, Sonen och Anden är ständigt närvarande i frälsningshistorien. Men i strikt mening är tre-*enigheten* inte ett bibliskt begrepp. Dogmen och treenighetsläran är oundgängliga som skydd och vägledning för tolkningen av Skriften. Men det biblisk-liturgiska språket stannar i regel vid en «Fader-Son-Ande-teologi».

**Gösta Hallonsten** er professor i systematisk teologi ved Newmaninstitutet og professor emeritus ved Lunds Universitet. Han er redaksjonsmedlem i Signum og fast skribent i SEGL.

## Noter

1 Jf. s. 10.
2 S. 11.
3 S. 10.
4 S. 9.
5 S. 11.
6 S. 11.
7 S. 75.
8 Jf. också s. 79 där Rise talar om individer.
9 S. 115 og 116.
10 S. 134–135.
11 S. 228.
12 S. 140.
13 S. 140.
14 S. 9.
15 T.ex. s. 103 og 231.
16 Jf. s. 81–82.

Hans Fredrik Dahl

# Mørke røtter

Jan-Erik Ebbestad Hansen:
***En antisemitt trer frem***
***Alf Larsen og* Jødeproblemet**
(Forlaget Press 2018)

Alf Larsen, lyriker og essayist, 1885–1967, var jødehater av kosmisk format. Antisemittismen var for ham ingen lettvint fordom, men dypt historisk-åndelig og filosofisk lære. Skal man forstå ham og hans retning, den som har forårsaket så mye vondt i europeisk historie, kan vi nå ta opp Jan-Erik Ebbestad Hansens grundige studie *En antisemitt trer frem: Alf Larsen og Jødeproblemet*.

Lesningen blir riktignok en prøvelse. Alf Larsen var antisemitt fra unge år og fram til sin død. Hans etterlatte manuskript *Jødeproblemet* er langt og sammensatt. Lang er også Ebbestad Hansens bok: nesten 300 sider med rasisme, navn og impulser fra det bisarre univers som endte så tragisk med nazismens Holocaust. Men også dette hører med! Alf Larsen var jo ingen hvemsomhelst, han var en vismann spirituell som få. Hans nattside bør angå oss, like fullt som det mer beundringsverdige i hans produksjon – de storslagne hav-dikt (elleve samlinger 1912–58) eller de flengende anklager (i tidsskriftene *Janus*, *Horisont* og *Farmand* 1933–65) over tidens sørgelige forfall og den moderne materialismens åndsforlatthet.

## Antroposofiens rolle

Så altså – til lesing! Og hva kan vi lære av *Jødeproblemet* – Larsens store, etterlatte manuskript, som ble avdekket for noen år siden av Ebbestad Hansen selv, og som nå legges fram til full beskuelse?

Jo, at den form for anti-jødisk tenkning som Alf Larsen og hans generasjon stod for, var sammensatt av minst tre innbyrdes forgrente, men like fullt skarpt atskilte røtter: av Nytestamentets Kristus-lære, av Germania-svermeriet med troen på en nordisk gjenfødelse – og så av den jødisk-økonomiske emansipasjon rundt 1870. Eller om man vil: av kristendommen, av svermeriet for det tysk-nordiske, samt av jødenes synlige dyktighet innen finans og frie yrker. Og konteksten, den intellektuelle tradisjon der denne tre-grente læren fløt sammen

til en uimotståelig historiefilosofi, var antroposofien, Rudolf Steiners lære.

Jeg må skynde meg å si at ikke alle antroposofer er antisemitter, langt ifra. Og at hver enkelt av de tre elementer kan synes betydningsfulle for noen og hver. Men for Alf Larsen og hans venner var det altså slik at de tre elementene fikk en samlet mening som livsanskuelse innenfor den antroposofiske lære. *Det jødiske* sto mot det kristne, mot det nordiske, og for penge- og maktveldet – alt det som antroposofien foraktet.

Vi står altså ved noe sentralt i selve antroposofien. Hva var det med den som var så tiltalende for åndelige mennesker før i tiden? Det kan man grunne på. Men fra slutten av 1800-tallet, og med stor tyngde fra rundt år 1900, trer det altså fram en erklært ikke-materialistisk retning i Norge. Vi katolikker burde forstå dette kanskje bedre enn de fleste, for den åndelige retning kom som et nødvendig tilsvar til en tørr og materialistisk tid.

Til å begynne med ble den kalt spiritualismen, denne nye retningen, og definert i første utgave av Aschehougs leksikon som «den antakelse at sjelen, eller det som føler, tenker og vil, er et ulegemlig vesen». Mens den sanselige verden er endelig og begrenset, synes tankens og sjelens verden tilsynelatende uten grenser. Det åndelige kan altså være egnet til å gi forklaringer også på det materielle området.

Da Universitetsbiblioteket skulle katalogisere det stigende antall skrifter fra retningene spiritisme, psykisk forskning, teosofi og etter hvert også antroposofi, fant man at de passende kunne samles under betegnelsen «religionserstatninger». Men det var urettferdig. De var ikke erstatninger for religioner, men retninger som søkte spiritualistiske forklaringer på andre måter enn gjennom vanlig teologi.

Ett meget påfallende trekk ved den nye retning var det store innslaget av kvinner. Mange av spiritualismens retninger var faktisk anført av kvinner.

## Alf Larsens vedvarende antisemittisme

I verket *Norsk idehistorie* er de karakterisert som «pseudovitenskap». Betegnelsen kan diskuteres, men er ment å fange inn det spesielle trekk som særlig kjennetegner antroposofien og Steiners lære: at den i så høy grad lente seg til naturvitenskapene og tok opp deler av deres teorier og terminologi, som tilsvar til den revolusjon i fysikken som fant sted med kvantemekanikkens gjennombrudd tidlig i det 20. århundre.

Nå fikk flere av spiritualismens retninger problemer ut over i mellomkrigstiden. Teosofien ble svekket av interne stridigheter. De fleste teosofer gikk over til antroposofien. Spiritismen og den psykiske forskning møtte vansker da mange av mediene viste seg upålitelige, ja som utøvere av ren humbug. Den antroposofiske bevegelse fortsatte imidlertid – man kan si: ufortrødent – og fremtrer etter 1945 i hva man kan kalle to modaliteter: et antroposofisk forenings- og trosliv, som også har hatt en praktisk og utadrettet side gjennom Steinerskolene og -barnehagene, og et antroposofisk preget åndsliv, dominert av forfattere og skribenter til høyre. Det var her Alf Larsen hørte hjemme. Og det var her han og hans krets blandet antisemittismens ulike røtter sammen til en ideologi, en kosmisk forestilling om det forkastelig jødiske.

> Alf Larsen var jo ingen hvemsomhelst, han var en vismann spirituell som få. Hans nattside bør angå oss, like fullt som det mer beundringsverdige i hans produksjon.

Ebbestad Hansen etterspører disse røttene gjennom bestemte personer i det antroposofiske miljø. I tur og orden presenteres vi for egenartede forfattere og foredragsholdere, for de merkelige nordiske tidsskriftredaktører som Rich. Hjell og Harald Nielsen, og ganske særlig for en krets av tre fremtredende antroposofkvinner – Marta Steinsvik, Ingeborg Møller og Helga Geelmuyden. For noen formidable kvinnfolk! De trodde fullt og helt på det nordisk-germanske som kulturimpuls, de henga seg Rudolf Steiners lære om den åndelige Kristus – og de foraktet selvsagt alt som kunne smake av materialisme.

Steiner besøkte dem i Norge til sammen syv ganger til sin død i 1925. Hans innflytelse i dette lille landet er påfallende, i seg selv interessant.

Hvordan gikk det med antisemittismen etter 1945? Dårlig, må man si. Det tysk-germanske-nordiske gikk ned i dragsuget etter den annen verdenskrig. Holocaust, på sin side, gjorde det teologisk umulig å avvise jødene som onde Kristus-mordere slik tradisjonen tilsa. Til og med Den katolske kirke forlot sin gjennom århundrer etablerte anti-jødiske teologi (se Mette Nygård: *Vendepunktet. Den katolske kirkes forhold til jødene før og etter Det annet Vatikankonsil*, 2018). At jødene skulle være spesielt griske, uærlige og uegnet til å utgjøre egne samfunn, ble på sin side gjort til skamme ved FNs så å si enstemmige opprettelse av staten Israel i 1947. Ja, tradisjonell europeisk antisemittisme sto svekket tilbake etter 1945.

Men Alf Larsen trodde fortsatt. Hans manuskript *Jødeproblement* viser at han så sent som rundt 1960 holdt fast ved sin antisemittisme – troen på jødenes uærlighet, deres egenskyld, deres kristusfornektelse, deres antigermanske ånd, deres seks millioner-løgn, deres gasskammerpropaganda og så videre. Manuskriptet (som han forresten ikke offentliggjorde, kanskje takket være ektefellen Astrid?) ble etter alt å dømme avsluttet en gang før Eichmann-prosessen, ettersom det ikke omtaler denne begivenheten, skjønt det ellers er ajourført med aktualiteter.

Men Alf Larsen trodde fortsatt. Hans manuskript *Jødeproblement* viser at han så sent som rundt 1960 holdt fast ved sin antisemittisme …

## Tematikkens sørgelige aktualitet

Nå er det gravd opp igjen, og hva mener vi i dag? Jo, at manuskriptet *Jødeproblemet* nok kan leses som dokumentasjon om en ideologi fra i går, en ideologi som er fullt legitim å studere, slik denne boka viser. Men at den likevel må betraktes som definitivt passé som lære, fullstendig umulig i dag.

Å lese om Alf Larsen-generasjonens kullsviertro på det germanske – midt i en angelsaksisk, for ikke å si amerikansk tid – er jo merkelig. De trodde faktisk på den norrøne innflytelsen som avgjørende, ikke bare for å forstå egen fortid, men for hele verdens frelse. For en nærsynthet!

De trodde videre på jødene som en særskilt forkastelig rase, tvers igjennom ond og upålitelig, med et «blod» som disponerte for fiendskap til alle kanter. Alf Larsen og hans venner lå altså under for en rasisme som for oss i dag synes uhyggelig fordi den fortsatt har liv som klisjéen om *de andre;* de andre, som må assimileres og bli som oss, om de skal godtas. For en holdning til fremmede folkeslag!

Og alt dette fordi man lå under for en forståelse av Det nye testamentets Kristus-historie som i dag forekommer sekterisk, ideologisk sett, og lite troverdig. At «jødene» som folk skulle ha krevd Jesus henrettet, av religiøse og derfor uavviselige grunner, kan jo ikke forsvares. At mange forkastet ham, ja. Men at de myrdet og korsfestet ham – som folk! Ikke desto mindre var det denne versjonen som ble holdt fast i den antisemittiske generasjon, ikke bare som myte, men som historisk faktum. Igjen – for en nærsynthet!

Ved å vise oss antisemittismens røtter så overbevisende og klart, blir Jan-Erik Ebbestad Hansens bok nødvendig i vår litteratur. Dessverre, kan man kanskje si. *Sadder but wiser,* det er hva man blir av den.

**Hans Fredrik Dahl** er professor emeritus i mediefag og forfatter av mange bøker om historie og massemedier.

Reidar J.D. Ibsen Voith

# En herlig trosreise

Ellert Dahl OP:

***Det levende treet – vår trosarv gjennom tidene***

(St. Olav forlag 2018)

«Herre, til hvem skulle vi gå? Det er du som har det evige livs ord. Vi tror, og vi vet at du er Guds Hellige.» Simon Peters ord fra Johannes' evangelium er evige, og som troende er det ikke vanskelig å slutte seg til ham, men hvordan forklare det? Hvorfor tror vi at nettopp denne Jesus er Guds hellige?

Mange som har gått igjennom en konversjonsprosess, for ikke si alle de som har undervist ungdom og voksne i katolsk kristendom, har møtt denne utfordringen: Hvordan forklare hva vi tror på, og det helst på en lett og ledig måte?

Det er intet mindre en dette pater Dahl tok på seg for fem år siden. 85 år gammel tok han oppgaven med å holde 24 foredrag over den kristne tros utvikling fra Herrens ord til Abram og frem til i dag.

Alle som kjenner ham, forstår umiddelbart at dette må ha vært en fest: Pater Dahls store kunnskap om teologi og ikke minst europeisk kunst- og kulturhistorie krydret med hans utsøkte, engelske humor!

Men akk, hva med alle oss andre? Hva med oss som tilfeldigvis ikke var i St. Dominikus høsten og vinteren 2013? Nettopp for oss er det *Det levende treet* skrevet. Foredragene er nå gitt ut i bokform, og vi kan formelig høre pater Dahls tørrvittige stemme på hver side!

## Gud kaller, mennesket svarer

*Det levende treet* er en herlig bok. Formen er innbydende, den er ikke en tung teologisk traktat som bare drenerer vekk enhver leselyst. Nei, den er lett og luftig i teksten, en plass som gir tid og rom til refleksjon. I siste halvdel finner vi også kapittelet «Det kristne bilde», hvor pateren har tatt med en rekke gode bilder fra den kristne kunsthistorien.

I denne boken tar pater Dahl oss med på en trosreise fra troens tidligste begynnelse og frem til i dag. Vi begynner reisen i Det gamle testamentet med å dvele ved Bibelen som Guds ord, hva dette vil si og hvordan man

så finner den rette tolkningsnøkkel for å forstå de ulike skriftene. Reisen fortsetter med pater Dahl som guide igjennom Det gamle og deretter Det nye testamentet. Vi får forklart Guds kall, menneskets fall og hvordan Herren reiser mennesket opp igjen, men uten å overkjøre dets frie vilje. Nettopp denne respekt for menneskets frie vilje synes å være hovedgrunnen til at Gud valgte å bli et helt vanlig menneske i Jesus fra Nasaret. Inkarnasjonen kom i stand for å veilede og frelse, ikke overkjøre.

Guds menneskeblivelse i Jesus Kristus er også nøkkelen til å forstå Marias enestående posisjon i Kirken. Guds mor blir viet et stort og dypt kapittel før pater Dahl tar oss med videre frem mot vår egen tid, men med museskritt: Vi dveler ved martyrene; vi møter biskop Abercius, Justin Martyren og Speratus og hans ledsagere fra Scillium. Alle disse ble drept for sin tro, og vi får lese deres vitnesbyrd. Videre møter vi kirkefedrene; pater Dahl introduserer oss for de fire store: Ignatius av Antiokia, Ireneus av Lyon, Hieronimus og Augustin av Hippo. Det er sjelden man på norsk får en omtale av Kirkens tidlige teologer, noe som egentlig er pussig, gitt at mange av deres tanker og overveielser er viktige i Kirken den dag i dag.

Bokens siste del er viet det kristne liv. Pater Dahl forklarer kyndig og dypt hva bønn er før han viser leseren de ulike formene for bønn som en kan finne i Kirken. Deretter ser vi på «Det kristne bilde», hvor kontroversielt det faktisk har vært å avbilde Gud, og hvordan dette bilde så har utviklet seg opp igjennom historien.

Mot slutten får så Kirkens sakramenter en gjennomgang, før pateren retter et blikk fremover mot morgendagens kirke. Helt til slutt finner vi et etterord om Kirken i verden og i Norge fra hans medsøster på Katarinahjemmet, Anne Bente Hadland.

## Vellykket

*Det levende treet* er først og fremst en foredragsrekke som har blitt noe redigert for å fungere som et helhetlig bokverk. Det er vellykket. En bok av denne kaliber kunne saktens synke ned og bli en «mursten» av teologi, men det har ikke skjedd. Pater Dahls ledige foredragsstil bærer leseren fra det ene tunge tema til det andre uten at man faller av lasset.

Skulle jeg bemerke noe, så måtte det være at han med fordel kunne ha skrevet enda flere foredrag, og med det flere kapitler til denne boken! Jeg hadde håpet at han som dominikaner hadde introdusert oss for sin medbror Thomas Aquinas, en av middelalderens store tenkere, som også er relevant i dag, og jeg ville ønske meg noen flere kapitler om den kirkens kunsthistorie, da særlig utviklingen av kirkebyggene; hvorfor ser en katolsk kirke ut som den gjør?

*Det levende treet* er en herlig bok. Formen er innbydende, den er ikke en tung teologisk traktat som bare drenerer vekk enhver leselyst.

Men dette er ikke skjemmende flekker på det foreliggende verk, kun håp om en aldri så liten oppfølger. *Det levende treet* er en bok mange kan ha glede av å lese, enten som en fordypelse av egen tro eller som en introduksjon til hva Den katolske kirke tror og lærer. Især for det siste formålet har vi i en årrekke savnet en god innføring. Ikke siden Sr. Catharina Broomés og pater Fjelds beskrivelser av katolsk tro og kristenliv har vi hatt et egnet verk på norsk. Pater Dahls *Det levende treet* kan trygt anbefales, også i så henseende.

**Reidar J.D. Ibsen Voith** er sogneprest i Mariakirkens menighet, Lillehammer.

Rune Richardsen

# På reis med Aage

Aage Hauken:

***Jerusalems murer – streiftog i Midt-Østen***

(St. Olav forlag 2018)

Aage Hauken inviterer oss inn i sin personlige tidsreise til Jerusalem og bibelske trakter. Det personlige, det geografiske og det historiefaglige veves sammen til et vellykket hele. Han ønsker oss god reise i forordet, og det får vi gjennom bokens fire kapitler.

Det er en ørneneset dominikanerpater, Pierre Benoit (d. 1987), som setter kursen. Ved litterære virkemidler blir pater Benoit guide – selv etter sin død – i store deler av bokens første kapittel, «Jerusalems murer». Det fungerer godt. Fra Oljebergets panoramautsikt over Gamlebyen føres vi til fots rundt Jerusalems murer, og ved det gjennom byens historie. Det er interessant og lærerikt, for steinene taler når Benoit og Hauken forklarer. Vi gjør avstikkere både utenfor og innenfor murene når det finnes nødvendig. Den som kjenner Jerusalems topografi og utseende, vil raskt kjenne seg igjen i Haukens beskrivelser. Ja, det første kapitlet sitter både i øynene og leggene etter å ha lest det.

Det vi har blitt fortalt om Jerusalem, tas med inn i bokens andre kapittel, «Jesus, Johannes og Jerusalem». Om ikke pater Benoit er guide her, så figurerer han likevel som premissleverandør. Hauken utfordrer det tradisjonelle synet på forfatterskapet av Johannesevangeliet – noe han langt fra er alene om – og begir seg på en søken etter «disippelen som Jesus elsket». Kapitlet munner ut i en interessant skildring av en dag i Jerusalem og tanker om templet versus Jesus. Skildringen utgjør samtidig en solid historietime.

Bokens tredje kapittel, «Klostre i Judea-ørkenen», spinner videre på et spørsmål som dukket opp i det første: Hvor har det blitt av Guds gull, tempelskattene som Titus tok med seg til Roma i år 70 e.Kr.? Året er 1987, og vi følger Hauken og hans kinesiske venn Paul på jakt etter Guds gull i flere av Judea-ørkenens eldgamle klostre. Selv om det er mer seriøst enn som så, er det noe Indiana Jones-aktig og eventyrlystent over det.

I det siste kapitlet befinner vi oss i kongedømmet Jordan. Året er 2013, på våren. Vi besøker blant annet flere av byene i Dekapolis-området, en del av det bibelske landskapet vi sjelden hører så mye om. Hauken skriver reisebrev til «T», en anonym mottaker i Bergen, og forteller om det han ser, opplever og lærer om stedene han besøker. Det blir en slags personlige brev med et kvalitetssikret Wikipedia-oppslag innbakt. Det fungerer slett ikke så verst!

Undringen og eventyrlysten har godt med plass i alle bokens fire kapitler. Det er befriende. Hauken er ikke redd for å stille spørsmål, verken til de bibelske skriftene eller ved etablerte paradigmer i forskningen. Enkelte ganger skinner en bergensk selvfølgelighet gjennom når han inntar standpunkt, men slik kan det egentlig godt være i en så personlig bok som denne.

Boken er velskrevet. Hauken er god til å skrive, inkludert å skildre så vel det fysiske som det historiske landskapet. Det er også godt å lese en bok med få skrivefeil. Enkelte ordvalg og deler av språkføringen har imidlertid et noe gammeldags preg. Eksempelvis skriver han «sprog» og ikke «språk». Dette kommer noen ganger i veien for leseropplevelsen.

En bok som så sterkt inviterer til visualisering, hadde tjent på – og fortjent! – flere og bedre bilder. Nå er helt enkelt et knippe bilder og kart samlet foran i boken, uten at det henvises til disse når de blir aktuelle. Når forfatteren flere steder tilkjennegir at han fotograferer ivrig på reisen, så skulle det ikke mangle på tilgjengelig bildemateriale. Det ville også hjulpet leseren – særlig de som ikke har vært like mye i området som noen av oss andre – om man hadde vist på et kart hvor man befant seg ved flere anledninger, særlig i første og siste kapittel.

Boken er nærmest fri for kildehenvisninger. I kapittel to nevnes riktignok Richard Bauckham og hans arbeider inn mot Johannesevangeliet, men ingenting mer spesifikt enn det. Det ligger nok til måten å skrive på og at man ikke ønsker å stykke opp teksten. Det hadde imidlertid fint gått an å benytte seg av sluttnoter, både for å angi aktuell forskning på området og spesifikke primærkildehenvisninger. Det siste særlig med tanke på henvisninger til og sitater fra Josefus og Eusebius. Dette hadde hjulpet leseren til videre lesning, til litterært selvsyn.

La det være på det rene, på tross av noen kritiske bemerkninger: Boken anbefales! Så er det å håpe at den lokker flere til fysisk selvsyn av det bibelske landskapet.

Takk for turen, Aage!

**Rune Richardsen** er ordinert prest i Den norske kirke og trosopplærer i Falnes og Ferkingstad menigheter på Karmøy.

Erik Andreas Heyerdahl Holth

# En moderne *Apologia Pro Vita Sua*

Dag Øivind Østereng:

***Fra Luther til Peter – en pilegrims bekjennelser***

(Efrem forlag 2017)

I løpet av et par måneder på våren i 1864 skrev den salige John Henry Newman en bok som et tilsvar på et offentlig brev den anglikanske presten Charles Kingsley hadde offentliggjort i *Macmillan´s Magazine.* I brevet holder Kingsley fast ved uttalelser der han beskylder Newman spesielt – men også katolske geistlige generelt – for ikke å være sannferdige i skrift og tale, alt for å gjenvinne tapte områder for den katolske tro. Newmans tilsvar er en bok, en apologi – et forsvar for sin vei fra å være anglikansk prest og universitetslærer til å bli tatt opp i Den katolske kirkes fulle fellesskap i 1845. For ham var det viktig å vise at han på hver etappe av denne trosveien hadde vært tro mot det han hadde ment var sant, og at hans konversjon i 1845 var en nødvendig følge av hans møte med Sannheten. Det er innholdet i Newmans *Apologia Pro Vita Sua.*

I mitt møte med Dag Øivind Østerengs *Fra Luther til Peter – en pilegrims bekjennelser* kunne jeg ikke unngå å trekke noen paralleller til Newmans *Apologia*. Ingen av bøkene tilhører sjangeren biografi, de er heller skrevet som en trosreise som tjener til forklaring på – og også et forsvar for – det valg denne trosreisen til slutt innebar. Det siste aspektet er det bærende i Newmans *Apologia*, noe tittelen i seg selv bærer bud om, men jeg mener det også er tilstede i Østerengs *Fra Luther til Peter.* Sistnevnte kan også leses som et forsvar for det trosvalg forfatteren til slutt tok, i møte med spørsmål og motforestillinger fra venner og kampfeller i de sammenhenger han tilhørte, men etter hvert brøt med. Boken er bygget opp kronologisk, men den trosreisen Østereng skildrer og de prosesser han leder leseren gjennom, skjer hele tiden i lys av den tro og lære han sluttet seg til ved konversjonen til Den katolske kirke.

## Gjenkjennelse

Mange forskjeller til tross, gikk veien for både Newman og Østereng fra en lavkirkelig bakgrunn med et spiritua-

listisk syn på kirken, via en mer konfesjonell bevissthet om egen kirke- og læretradisjon, til å oppdage at den sannhet de søkte og så seg forpliktet til å følge, var å finne i Den katolske kirke. De forsøkte begge i sin tid og i sin sammenheng å påvirke sine respektive kirkesamfunn til å forplikte egen læretradisjon på et større kirkelig økumene, uten at bestrebelsene førte frem. Det valg som etter hvert foresto for Newman i det 19. århundre og Østereng i vårt eget om «å krysse Tiberen», beskrives i begge bøker som et valg det ikke var lett å ta, men som like fullt ble ansett som nødvendig.

Fordi jeg selv har gått en pilegrimsled som i mangt og meget har fellestrekk med den pilegrimsreise Østereng har gått, har mitt møte med boken hans vekket gjenkjennelse og virket oppklarende. Jeg kjenner igjen mange av de stopp han beskriver på sin vei, de teologiske refleksjoner han gjør seg og de erkjennelser som fører til hans to *exodus*. Det første skjedde fra det spirituelle kirkesyn han møter i Norsk Luthersk Misjonssamband (NLM) og det kristne organisasjons-Norge til en tydelig konfesjonell bevissthet og et nytt kirkesyn. Dette kommer han frem til gjennom studier av de lutherske bekjennelsesskrifter, ikke bare *Den lille* og *store katekisme* og *Confessio Augustana*, men *hele Konkordieboken* – samlingen av de ulike skrifter som danner grunnlaget for den lutherske kirketradisjon.

## Forpliktende fellesskap

Østereng beskriver hvordan studier av bibelteologien så vel som undervisning i kirkesosiologi ved Norsk Lærerakademi fører ham videre inn i en refleksjon og kritisk beskrivelse av nyere norsk kirkehistorie, nærmere bestemt prosesser i Den norske kirke. Her peker han på det han mener er årsakene til at Den norske kirke de siste årene har beveget seg i en sekulær og liberal retning, men også til at de mer konservative organisasjonene i Den norske kirke er med på å forhindre en større forpliktelse på kristen enhet ved ensidig å bygge sin enhet på enighet i teologiske enkeltspørsmål.

Som en kristen som også er ordinert prest i Den norske kirke, er det avgjørende for ham at kirken arbeider for enhet mellom de troende – med utgangspunkt i Kristi bud om at hans disipler skal være ett. Østereng fokuserer på to vilkår for en slik enhet: Det første punktet er at kirkelig enhet må bygges på en gjensidig forpliktelse til fellesskap – et *communio*. Det andre punktet er at kirken gjenfinner en selvforståelse og selvbevissthet nettopp som kirke. Disse vilkårene er viktige fordi de gjenspeiles i det apostoliske budskap i Den hellige skrift og forfektes av de kirkelige forfattere som følger i årene etter apostlene. Kirkens ytre orden og struktur er derfor ikke sekundær i forhold til tro og forkynnelse, men er en del av kirkens tro og danner en nødvendig basis og en ramme for forkynnelsen av evangeliet.

## Carissimi

Jakten etter og forsøket på å få etablert en bibelsk fundert kirkerett innen Den norske kirke førte Østereng inn i ledelsen av fellesskapet *Carissimi*. Som lesere får vi innblikk i de gjentatte forsøk på å få Den norske kirkes bispemøte og biskoper i tale, med tanke på å få opprette et alternativt biskoppelig tilsyn for de prester som ikke bifalt den økende lærepluralismen i Den norske kirke. Lærepluralismen kom konkret til uttrykk gjennom at det i Den norske kirke etterhvert forelå to alternative og likestilte lærer om hva et kristent ekteskap er. Å få etablert et biskoppelig tilsyn var derfor grunnleggende for *Carissimi*; det ville gi disse prestene et mandat til fortsatt å være hyrder og lærere med kirken i ryggen. I stedet opplevde prestene i *Carissimi* at flere av lederne i Den norske kirke falt dem i ryggen ved ikke forstå, makte eller ville finne en teologisk bærekraftig ordning som også gjenspeilte at Den norske kirke står i en felleskirkelige sammenheng.

*Carissimi* oppnådde ikke sine mål. Det de ble tilbudt av biskopene, var noe helt annet enn det de hadde bedt om,

og de opplevde en mangel på vilje til reell dialog fra kirkeledelsens side. Østereng beskriver hvordan han ikke lenger var hjemme i Den norske kirke, og hvordan veien videre gradvis ble tydeligere. Det førte ham til hans andre *exodus*: overgangen fra Den norske kirke til Den katolske. Selv om reisen i retrospekt hadde vært lang, knytter han likevel tråden tilbake til begynnelsen og oppveksten i NLM. For Dag Øivind Østereng ble konversjonen den måten kan kunne oppfylle det kall han som ung opplevde han fikk av sin bestefar, misjonshøvdingen og rektoren ved Fjellhaug Skoler, med ordene til Jesus, Kirkens Herre: «Følg meg!».

Gjennom hele boken har leseren fått del i katolsk tro og tenkning i sammenheng med de ulike etapper forfatteren legger bak seg på sin trosreise. Noen ganger møter vi de katolske tankene i kontrast til tro og holdninger innenfor lutherdommen, andre ganger fungerer boken som springbrett til videre refleksjon. Til slutt tar Østereng for seg noen av de lærespørsmål som tradisjonelt har vært vanskelige for ikke-katolikker å svelge: jomfru Maria, rettferdiggjørelseslæren, skjærsilden og helgendyrkelsen.

> Ved å gi meg del i sin pilegrimshistorie har Østereng gjort meg rikere og – forhåpentlig – klokere.

## Grundig og ærlig

Jeg innledet med å trekke en parallell til Newmans forsvarsskrift *Apologia*. Etter å ha lest Østerengs bok sitter jeg igjen med noen av de samme følelser som etter lesningen av Newman: Ved å gi meg del i sin pilegrimshistorie har Østereng gjort meg rikere og – forhåpentlig – klokere.

Jeg lar meg imponere av kunnskapen og grundigheten som ligger bak de refleksjoner han gjør seg gjennom boken. De korte referatene av foredrag han tar med, også hans preken på Allehelgensdag i Ulvik kirke, har jeg lest med glede. Som et vitnesbyrd om nyere norsk kirkehistorie er denne boken et viktig bidrag; den fører oss bak kulissene og gir oss innblikk i prosesser som er viktige for å forstå utviklingen i Den norske kirke de siste årene. Selv om en pilegrims stemme er og blir subjektiv, representerer den likevel i mangt og meget flere enn seg selv.

På lag med grundigheten følger ærligheten, den som også gir rom for selvkritikk og en vilje til å endre sitt syn dersom en blir overbevist om at sannheten favner mer eller noe annet enn det en først trodde. Forfatteren avslører for oss også sider av seg selv og andre han ikke ser som flatterende; han henger gjentatte ganger bjella på katten på en ærlig og direkte måte. Ærlighet kan oppleves brutal. Det er likevel en side ved hyrderøsten å avsløre, ikke for å ødelegge, men for å bygge opp. Selv om Østereng er direkte, evner han gjennomgående å omtale de ulike mennesker som nevnes i boken med respekt – selv de han er blitt skuffet over.

Om boken er interessant, omfattende, kunnskapsrik og ærlig, er den ikke lettlest. Språket er gjennomgående meget godt, og enkelte formuleringer er på det beste en nytelse å lese. Likevel brukes det ord og vendinger en nesten må være «innenfor» for i første omgang å fatte meningen av, og det dukker opp et par navn forfatteren med fordel kunne kostet på seg å presentere nærmere. Jeg synes for øvrig Østereng på slutten av boken gjør rede for de ulike katolske «problemområdene» fra et protestantisk perspektiv på en forståelig og grei måte.

Alt i alt kan denne bokomtalen sammenfattes i tre ord: meget god bok!

**Erik Andreas Heyerdahl Holth** er kapellan i St. Paul menighet i Bergen

Ståle Johannes Kristiansen

# Skapt til lengsel

Erik Varden:

***The Shattering of Loneliness***
***On Christian Remembrance***

(Bloomsbury 2018)

I august kom den norske abbeden i Mount St. Bernard, dom Erik Varden, ut med boken *The Shattering of Loneliness*. Det er verdt å merke seg denne utgivelsen, for Vardens stemme er forfriskende – tradisjonsbevisst og original på samme tid.

Boken tematiserer eksistensielle og allmenne fenomener som ensomhet, menneskelig lengsel og erindringens betydning. I så måte skulle man tro forfatteren ville gå rett til Augustin og dennes refleksjoner om menneskets lengsel etter den tapte lykken i tiende bok av *Confessiones*. Men Varden går i stor grad utenom den vanlige teologiske og litterære kanon. Det er en av grunnene til at boken er viktig. Augustin nevnes bare én gang, til fordel for teologiske forfattere som St. Bernard (cistercienserordenens fornyer) og Origenes. Like sentralt står vitnesbyrdene fra moderne poeter og martyrer: Rainer Maria Rilke, Anna Akhmatova og Stig Dagerman, Maïti Girtanner og Michael Kayal.

Vardens refleksjoner om ensomhet og lengsel henter troverdighet gjennom hans ærlige tilnærming til temaet. Selv om forfatteren trer tilbake i formidlingen av klassiske og moderne forfattere, står bokens hoveddel i rammen av en sterkt personlig innledning og avslutning. Han forteller om en lykkelig og trygg barndom som fikk en brå realitetsorientering da faren hans en kveld fortalte om en eldre bonde han hadde møtt samme dag. Mannen hadde dype arr på ryggen etter årene i tysk fangenskap. Dette skapte en trang i den unge Varden etter å dekode de tegnene på ondskap som disse arrene representerte. Gradvis utviklet trangen seg til en eksistensiell følelse av ansvar. Han fant mye gjenklang for sin uro hos Hesse, Undset, Blixen og Kafka, men religiøst sett ble møtet med Gustav Mahlers oppstandelsessymfoni mer avgjørende.

## Husk at du er mer enn støv

Mens han lyttet til femte og siste bevegelse av Mahlers andre symfoni, «var det noe som brast», skriver Varden. Ut av et kaotisk mangfold av klanger skar korets budskap gjennom: «Du er sådd for å blomstre igjen ...» Og: «Ha tro: Du ble ikke født forgjeves, du har ikke levd og lidd uten grunn!» Varden kommenterer:

> The repeated insistence, «not in vain, not in vain» [nicht umsonst], was irresistible. It was not just that I wanted to believe it. I knew it was true. It sounds trite, but at that moment, my consciousness changed. With a certainty born neither of overwrought emotion nor of cool analysis, *I knew I carried something within me that reached beyond the limits of me*. I was aware of not being alone.

Hva var det som vekket forfatteren slik at han forstod at han ikke lenger var alene?

> What had happened? I believe it true to say: *I had remembered*. In a privileged insight, provoked by the music, I had found my deep intuitions confirmed.

Dette markerer overgangen til bokens hovedtema, for vår vei ut av den ensomme søken etter mening ligger, ifølge Varden, i menneskets erindring i dypere forstand (jf. undertittelen *On Christian Remembrance*). Varden forteller at han søkte å utdype sin nye erkjennelse gjennom bibellesning, og at han fant mye trøst i Bibelens sterke poesi. Men han trengte «et rom» hvor hans lengsel kunne utfolde seg. Dette fant han i Den katolske kirke. «I had discovered an environment that embraced my contradictions without compromising truth.»

> The Church became for me an *inspirer of remembrance*. It permitted me to read my banal, sometimes squalid life into a narrative of redemption that not only reaches back to time's beginning but remembers forwards, into eternity.

Da Varden ble munk, oppdaget han at erindringstematikken er gjennomgående i den monastiske litteraturen, og at den har gjenklang både i moderne psykologi og kunst. Erindring handler om identitet, om å vite hvem man har vært og hva som har gjort oss til de vi er. Den mer eksistensielle siden ved erindringen får også følger for evnen til å se fremover:

> To remember, really remember, is to slip our moorings and set sail on the open sea, with all that entails of peril and exhilaration. Great minds have analysed this process, from Plato through Augustine to Carl Gustav Jung and, in his own way, Proust.

## Kristen erindring

Den bibelske virkelighetsoppfatningen skaper større rom for spørsmålet om menneskets lengsel etter sammenheng. Derfor presenterer dom Erik Varden sine refleksjoner om erindring innenfor de narrative buene i Bibelens store fortelling. Bokens seks kapitler er strukturert omkring seks bibelske formaninger: «Husk at du er støv», «Husk at dere en gang var slaver i Egypt», «Husk Lots hustru», «Gjør dette til minne om meg», «Talsmannen skal minne dere om alt» og «Vokt deg så du ikke glemmer Herren». Hvert av disse kapitlene innledes med utlegninger av de aktuelle bibelstedene og går så over i en aktualisering av den konkrete formaningen gjennom et spekter av moderne vitnesbyrd. Vardens nærhet til bibelteksten er forbilledlig. Han kombinerer sin filologiske kompetanse med en eksistensiell lesemåte inspirert av Origenes. Hver passasje i Bibelen kan tolkes på flere måter fordi Guds ord er uuttømmelig og bør

leses ut fra ulike perspektiv – på den måten kan leseren nærme seg sannhetens fylde, skriver Varden om denne tolkningsmetoden.

*«Husk at du er støv»* (1 Mos 3,19 og askeonsdagsliturgien). I dette ligger at mennesket minnes hvor det kommer fra, at «støv» er det mennesket er i seg selv, og at det fikk selve livet gjennom Guds nåde. Kapitlet inneholder en lengre refleksjon over St. Benedikts åndelige veiledning til munker, som peker mot den samme påminnelsen: å la sitt hjerte berøre av «minnet om Guds opprinnelige kjærtegn».

*«Husk at dere en gang var slaver i Egypt»* (5. Mos 5,15). Fellesskapets hukommelse kan utvikles så sterkt at den enkelte kan si «jeg var der». Det er nettopp slik Paulus lærer oss at vi skal lese fortellingene om utgangen av Egypt. For den kristne handler det om stadig å minnes sin egen forløsning.

> I must seek reconciliation with my past. I must never forget my redemption. I must learn to be grateful, then strive to live a life that is worthy of the freedom won for me.

*«Husk Lots hustru»* (Luk 17,32). Den som vil følge Kristus, kan ikke se seg tilbake (slik Lots hustru gjorde). Varden presenterer ulike tolkninger av den underlige fortellingen om Lot og hans slekt – gjennom Origenes, som ser hustruens tilbakeskuende blikk som en «nostalgia of comforts», og gjennom den russiske poeten Anna Akhmatova, som heller lar seg røre av kvinnens nostalgiske lengsel. Varden siterer sin læremester St. Bernards kjente utsagn: «Not to move forwards on the path of life, is to slide back.» Det kristne livet er som en maraton, og det er avgjørende å fortsette løpet helt frem.

*«Gjør dette til minne om meg»* (Luk 22,19). Den sakramentale ihukommelsen av Kristus markerer «en ny måte å være menneske på». Kirkens feiring av eukaristien er ikke en gjentakelse, men «en re-presentasjon av premieren». Hva vil det så si å leve i denne ihukommelsen av Kristus? spør Varden. Han velger å svare ved hjelp av et eksempel fra nyere historie, og viser til en minneartikkel i The Times fra 2014 – om Maïti Girtanner, en veteran fra den franske motstandsbevegelsen. Hun var fange i Gestapos hovedkvarter under krigen og kjempet en heroisk indre kamp for ikke å bukke under for den fysiske og psykiske torturen. Hun var bestemt på å leve som en kristen i den situasjonen hun var kommet i, å leve ut kallet med kristen integritet. «As long as I could orient my thoughts, as long as I could pray, I was victorious.»

> I had not to be nostalgic for what I had been or for what I might have become. Instead I had to love what I was and to seek what I ought to be.

Et stort gjennombrudd kom da hun maktet å leve ut Jesu formaning om å elske våre fiender. I 1984 fikk Girtanner besøk av legen som hadde stått bak den fysiske torturen og gjort resten av livet hennes til et smertehelvete. Han nærmet seg døden og mintes at hun hadde fortalt om det evige liv – han ville vite om det hun sa, kunne være sant. Hun bekreftet dette. Og da legen fikk vite om smertene hun fortsatt bar på, ba han henne om forlatelse. Det gjorde at hun maktet å tilgi ham. Varden skriver:

> When he bowed down to her (in great pain that day, she was reclining on a couch), she took his head between her hands and kissed him on the forehead. It was a gesture, she later insisted, that was unpremeditated but «couldn't not have been». Having seen her pardon confirmed, she remarked, «Afterwards, one is no longer the same.» We have her word that her visitor was likewise changed.

*«Talsmannen skal minne dere om alt»* ((Joh 14,26). Da Kristus viste seg for Emmaus-vandrerne og apostlene etter sin død og oppstandelse, måtte alt de hadde trodd på, tolkes på ny. De første århundrenes kristne tenkning bestod

også i en radikal nylesning av de hellige skriftene som hadde talt om Messias. På samme måte må den troende stadig tolke og refortolke virkeligheten i lys av den realitetsendring Jesu oppstandelse innebærer. Å leve ut denne ihukommelsen, skriver Varden, er å leve i Ånden. Johannesevangeliet taler her om «Sannhetens Ånd», og Varden peker på en viktig meningsnyanse i det greske ordet for sannhet, *aletheia*. Mens *lethos* betyr «glemsel», innebærer sannheten – *a-letheia* – en ikke-glemsel.

*«Vokt deg så du ikke glemmer Herren»* (5 Mos 6,12). I den monastiske tradisjon, skriver Varden, bygger hele det åndelige livet på praktiseringen av *memoria Dei* – erindringen av eller påminnelsen om Guds nærvær. Han viser også til Rainer Maria Rilkes tanke om at mennesket «består av lengsel».

> Our most intimate desires, the poet tells us, carry messages from afar. They make us homesick for a land we have not yet discovered. And that homesickness, that «longing», invites us to enter a new kind of awareness.

Vil man gå i dybden på betydningen av denne lengselen, bør man ifølge Varden lese kirkefedrene. I bokens siste kapittel leverer forfatteren en grundig utlegning av St. Athanasius skrift *De incarnatione.*

## «Sol av sandhet»

I etterordet dedikerer Varden boken til Michael Kayal, en armensk-katolsk prest fra Aleppo som han studerte med i Roma. Som nyordinert prest («with the oil of priestly anointing still moist in the palms of his hands») dro Kayal tilbake til det krigsherjede Syria og begynte straks å hjelpe hjemløse med ulik religiøs bakgrunn. Den meningsløse krigen tynget ham, men også han nektet å resignere under ondskapen. Den 9. februar 2013 ble han bortført av opprørere som krevde skyhøye løsepenger av familien. Da han fikk tale med sin mor i telefonen for å bekrefte sin identitet, sa han: «Mamma, be for meg!» Ingen har hørt fra ham siden. Med denne fortellingen avslutter Varden sin bok, i nær tilknytning til den personlige innledningen: Det kan mange ganger føles som om ondskapen får det siste ordet, og vi kan føle oss som Emmaus-vandrerne, som stod igjen «stille og triste» etter Jesu død, skriver Varden. Men, sier han, historien deres fortsetter, for den ukjente gjesten rister i dem og får dem til å huske det de egentlig visste: «Måtte ikke Messias lide dette og så gå inn til sin herlighet?» Derfor kan ikke ondskapen seire til slutt. Varden har valgt Arcabas fremstilling av Jesu åpenbaring i Emmaus som bokens forsidebilde. Han skriver:

> Arcabas calls something essential to our attention: God remembers us before we remember God. Christ seeks the wanderers out when they, for their part, have despaired of finding him. He hears their anguish as a silent call.

Interessant nok avslutter Dom Erik Varden boken med et dikt av en av hans yndlingspoeter, Olaf Bull. Diktet «Ved klosteret» gjengis både på engelsk og norsk – et dikt Bull skrev ved et cistercienserkloster utenfor Roma, et kloster som en gang ble gjenopprettet av St. Bernard. I dette diktet treffer Olaf Bull selve hovedtanken i Vardens bok om ensomhet og erindring:

> Det er min tro, at i smertenslandet
> er al erindring et livets frø,
> en liten gnist fra den sol af sandhet,
> at intet levet kan dø!

**Ståle Johannes Kristiansen** er professor ved NLA Høgskolen. Han er en av redaktørene i SEGL.

Ingen ønsker å bli berørt på sine såre punkter,
og derfor vil et samfunn med så mange sår vri og vrenge seg når noen har mot til å berøre dem og si:
«Du må ta tak i dette. Du må kvitte deg med dette.
Tro på Kristus. La dere omvende!»

Oscar Romero | 15. januar 1978



Foto: © phive2015 | istockphoto

# Fra akademia

Det er ingenting som tyder på
at intelligensnivået i det norske folk
har steget siden middelalderen.

*Lars Roar Langslet*



Pasienter og søstre foran det første Vor Frue hospital i Oslo omkring 1890.
Foto: St. Josephsøstrenes arkiv.

Knut W. Ruyter

# Kvinneregiment helt til topps

Knut W. Ruyter:
«**Stille kom dere hit, og stille reiser dere fra oss**»
**St. Josephsøstrenes hospitaler i Norge 1883–1988**

Kapittel i:
Inger Marie Lid og Trygve Wyller (red.):
***Rom og etikk. Fortellinger om ambivalens***
(Cappelen Damm akademisk 2017)

Sitatet i tittelen er hentet fra ordførerens tale i Kristiansand da søstrene avhendet St. Josephs hospital til fylket i 1967. Det uttrykte anerkjennelse og takknemlighet for den innsats og hjelp som svært mange syke hadde fått. Utsagnet om stillheten var en kompliment: Søstrene så et behov for kompetent sykepleie, de etablerte arbeidet i beskjedenhet og gjorde en uselvisk innsats uten å fremheve seg selv eller hva de sto for. Det var kanskje denne måten å gjøre det på som gjorde at de ble så høyt ansett, til tross for at de i ett og alt var eksotiske og fremmede, og som likevel gjorde at pasienter valgte deres hospitaler fremfor sine egne og at leger – ja særlig kvinnelige leger – valgte å arbeide på deres hospitaler fremfor mer prestisjefylte sykehus. Men som dette arbeidet viser, skjer det ingenting i det stille uten en klar vilje, målsetning, kompetanse – samt autoritet til å iverksette og lede arbeidet. Det fant sted på en tid hvor kvinner sjelden fikk muligheter til å iverksette selvstendige virksomheter og ta ansvaret for dem alene. Dette var ikke noe spesielt for kirken, men gjaldt også samfunnet generelt og medisinen spesielt. Søstrene hadde den fordel at de var et internasjonalt kvinnefellesskap med lange røtter for selvstendig karitativt arbeid – som ikke lot seg pille på nesen verken av biskoper, leger eller ordførere. Det var lenge før kvinnefrigjøringen på 1960-tallet at det ble lagt merke til at disse hospitalene var kvinneregimenter helt til topps.

Hospitalene ble drevet mot mange odds. Et nokså illustrerende eksempel sto på tykk i Fredriksstad Tilskuer i 1899, i fire store oppslag. Sognepresten og hans res.kap. hadde skjønt at søstrene var godt likt (etter å ha drevet det lille hospitalet i vel ti år), og at noen faktisk foretrakk å bli behandlet der fremfor på det lutherske hospitalet Betesda, men enda verre var det at myndigheter, garnisonen, leger og publikum støttet dette hospitalet økonomisk. Prestene roste søstrene for å være vennlige og dyktige, men budskapet var tydelig: Ikke la dere lure. Det er en klok taktikk, for derigjennom «glider

de ind i mange Hjerter og mange Hjem». Men de driver ikke bare menneskelig kjærlighetsarbeid. Hvis det hadde vært tilfelle, er behovene mye større i Portugal, men der er de ikke. De har kommet hit «for sin Kirke og søker at vinde vort land for Rom». Advarslene hadde ingen virkning selv om de ble opplevd som meget uhyggelige, som det står i søstrenes egen krønike. De noterte seg, ikke uten en viss tilfredsstillelse, at selv lutherske prester «indlægger sine syke paarørende hos søstrene»!

Men dette innlegget, som mange andre reaksjoner og erfaringer, avdekker at også praksis for å hjelpe syke bærer i seg ambivalens, for søstrenes del forsterket av at de var fremmede – og ikke bare fordi de tilhørte en annen «religionssect», men også fordi de stort sett var utlendinger og hadde en uvant livsform. Så sent som i 1952 ville departementet bare gi tillatelse til at Vor Frue Hospitals sykepleieskole kunne utdanne nonner. Likevel skapte de hospitaler med kompetanse, profesjonalitet og ledelse – og ansatte leger og sykepleiere – uten å skjele til kjønn eller religiøs bakgrunn, dog med klar bevissthet om å gi plass for kvinnelige leger og for ikke-kristne leger. Før de også fikk lov til å utdanne sykepleiere som ikke skulle bli nonner. Alt for å etablere behandling og pleie, som den gang var mangelfull. Og man kommer ikke forbi at tjenestene i all hovedsak var for fremmede – i byer hvor søstrene aldri hadde vært før, og hvor det omtrent heller ikke var en katolikk å oppdrive. Helt i begynnelsen hadde man nok tenkt at sykepleien særlig skulle ta seg av katolske sjøfolk som hadde strandet på fremmed jord!

Studiet av St. Josephsøstrenes hospitaler ble til i en forskningsgruppe i profesjonsetikk, diakoni og praktisk teologi ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. Denne gruppen har vært inspirert av roms betydning for etikk (og arbeidene til Foucault, Lefebvre og Derrida). Det førte til oppmerksomhet rundt konkrete praksiser – og da særlig heterotopiene (de andre stedene) – for å finne ut hvordan normer oppdages, hvordan dømmekraft og handling formes og utøves i situasjoner og rom som preges av tvetydighet. Det dreier seg om flyktninger som utfordrer rommets hjemstavn, funksjonshemmete og tiggere i byrom, samtalerom for barn av psykisk syke foreldre, om en demensavdeling kan være et hjem, om Frelsesarmeens redningshjem for kvinner, og endog om bibliotek kan være husrom for læring.

Forskningsprosjektet – og boka – har hatt som mål å undersøke noen av disse andre stedene, men også å gjenfinne alternative måter å tenke etisk på, ikke bare gjennom lovgivning eller teorier og prinsipper, som grunnlag for å oppdage normer for tilhørighet, gjestfrihet, integrering og medborgerskap. Etikken i heterotopiene kan ikke oppdages en gang for alle, ikke i noe rom, fordi de også hele tiden er i endring – og som mange av artiklene viser: Endringene kommer ikke bare innenfra rommene, men som oftest utenfra, også fra uventet og fremmed hold.

> Søstrene hadde den fordel at de var et internasjonalt kvinnefellesskap med lange røtter for selvstendig karitativt arbeid – som ikke lot seg pille på nesen verken av biskoper, leger eller ordførere. Det var lenge før kvinnefrigjøringen på 1960-tallet at det ble lagt merke til at disse hospitalene var kvinneregimenter helt til topps.

St. Josephsøstrene er et godt eksempel i så måte, både som en ganske spesiell form for heterotopi, men også som et eksempel på integrering og radikal endring når velferdsstaten vokste frem. De kom som fremmede og etablerte nye rom for pleie av syke. Men til tross for at søstrene bidro til utviklingen av høyt kvalifiserte sykehus, frem til et aldri så lite hospitalsimperium på 1960-tallet, som den danske sykepleieforskeren Susanne Malchau kalte det, ble behovet for tjenestene stadig mindre ettersom velferdsstaten satte seg som mål å etablere landsomfattende offentlige sykehus for å sikre alle lik

rett til den best tilgjengelige behandling og pleie, uansett bosted i landet. Da det var realisert, var de katolske hospitalene blitt overflødige.

Til slutt kan noen kanskje undres over hvorfor skrive om en passé hospitalsvirksomhet. Det har jeg lurt på selv også, men en grunn var at jeg faglig hadde irritert meg over at søsterhospitalene var oversett eller bagatellisert i standardverker innen sosial-, medisin og sykepleiehistorie, og hvis de var nevnt, og da særlig innen sykepleiehistorie, var fremstillingen at den moderne faglærte sykepleien endelig hadde overvunnet den religiøst motiverte sykepleien preget av uvitenskapelig praksis, kall og lydighet. Jeg håper at dette lille bidraget både kan presentere betydningen av disse hospitalene og korrigere enkelheten og fordommene i den lineære historiefremstillingen. Kanskje ligger det her også en vesentlig lærdom for andre – som ut fra religiøst motivert nestekjærlighet vil skape nye heterotopier for å hjelpe nye fremmede på fremmede steder. En av grunnene til at søstrene lyktes, var at de tilbød faglig kompetent hjelp og ledelse. Hvis det egentlige mål var å omvende pasientene, som mange mistenkte, kan man vanskelig tenke seg en mer mislykket misjon.

Det er all grunn til å fremheve at også andre har gjort søstrenes hospitalsvirksomhet til gjenstand for forskning, bl.a. innen profesjonsstudier i Danmark[1] og innen kvinneforskning i Sverige.[2] I Norge har professor og søster Else-Britt Nilsen OP utført sosiologisk innsiktsfulle studier om de katolske hospitalene, ikke minst innen egen kirkelig kontekst.[3]

**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. Han var redaktør for jubileumsboken om St. Hallvard kirke og menighet, utgitt på St. Olav forlag 2016.

## Hospitalene og direktørene (forstanderinnene)

### Vor Frue Hospital 1883–1979

Sr. Marie Geneviève (Delphine) Blanc-Gonnet 1883–1889
Sr. Clémentine Giani 1889–1892
Sr. Louise Humbeline Beckel 1892–1919
Sr. Zoe Ducruet 1919–1921
Sr. Stanislas Kroos 1921–1924
Sr. Louise du Calvaire Gavard 1924–1926
Sr. Antonia Wiethoff 1926–1952
Sr. Laetitia Dübbers 1952–1961
Sr. Anne Mathilde Andersen 1961–1967
Sr. Caroline Thiemann 1967–1974
Sr. Raphaele Freckmann 1974–1979

### Vor Frue Hospitals nerveklinikk på Grefsen 1940–1979

Ansett som en avdeling under Vor Frue Hospital

### Vor Frue Sykepleierskole 1905–1976, fra 1947 godkjent av NSF

*Rektorer*
Sr. Louise Margrethe Bornemann 1947–1957
Sr. Raphaele Freckmann 1957–1961
Sr. Andrea Kampshoff 1961–1970
Sr. Marie Kristin Riosianu 1970–1976

### St. Josephs hospital i Fredrikstad 1887–1972

Sr. St. Jean (Claudine) Boissant 1887–1888
Sr. Scholastique Berlioz 1888–1919
Sr. Marie de l'Incarnation Charvoz 1919–1928
Sr. Augustine Dantin 1928–1952, 1962–1965
Sr. Therese Joseph Wolters 1952–1962, 1965–1972

**St. Josephs hospital i Halden, 1887–1980 (sykehjem 1980–1988)**

Sr. Antonie Saint Bonnet 1887–1888
Sr. Xaveria Solderer 1889–1894
Sr. Marie Joseph Revelli 1894–1901
Sr. Anna Hildegard Brünen 1901–1919
Sr. Margrethe Marie Krohn 1919–1935
Sr. Xaveria Prahl 1935–1952
Sr. Fernanda Kurzenacher 1952–1959, 1965–1967
Sr. Felicité Wolters 1959–1965
Sr. Anne-Mathilde Andersen 1967–1970
Sr. Elisabeth Ruf 1972–1974
Sr. Caroline Thiemann 1974–1983
Sr. Vincentia Tork 1983–1987
Sr. Agnete Henkenberens 1987–1992

**St. Josephs hospital i Kristiansand 1894–1967**

Sr. Therese de St. Joseph (Laura) Frey 1891–1892
Sr. Klothilde Kniebein 1894–1900
Sr. Angeline Vullien 1900–1907
Sr. Laurence Böttger 1908–1941
Sr. Laetitia Dübbers 1941–1952
Sr. Antonia Wiethoff 1952–1961
Sr. Gudula Flormann 1961–1967

**St. Josephs hospital i Porsgrunn 1894–1976**

Sr. Jeanne Sophie Garnier 1894–1898
Sr. Louise Angela Curtelin 1898–1899
Sr. Marie Joseph Revelli 1899–1900
Sr. Marie Therese Grünbach 1900–1904
Sr. Isabella Fischer 1904–1906
Sr. Ida Angelica Kramer 1906–1915
Sr. Margrethe Marie Krohn 1915–1919
Sr. Angeline Vullien 1919–1922
Sr. Theodora Schmitz 1922–1928
Sr. Regine Kemper 1928–1935
Sr. Celine Roer 1935–1952, 1963–1970
Sr. Laurence Böttger 1952–1957
Sr. Theresa Joseph Wolters 1957–1963
Sr. Valborg Osterhus 1970–1976

**St. Josephs hospital i Drammen 1903–1975**

Sr. Antonie Saint Bonnet 1899–1906
Sr. Ida Hanskötter 1917–1919
Sr. Theodora Schmitz 1919–1935
Sr. Laetitia Dübbers 1935–1949
Sr. Laurence Böttger 1949–1952
Sr. Sunniva Sæther 1952–1959
Sr. Fernanda Kurzenacker 1959–1963
Sr. Patricia Wielenberg 1963–1969
Sr. Margrethe Sophie Baumann 1969–1975

## Noter

1 Susanne Malchau: «Sankt Josephs hospitalerne i Danmark 1875–1990. Et katolsk hospitalsimperiums etablering, lægevirksomhet og samspil med det offentlige», i *Bibliotek for læger* 2003: 195: 3: 135–17; Idem «Romersk –katolske sye-plejeordner i Danmark efter Reformationen», i *Kvinder, køn og forskning* 2005: 1–2: 88–105.

2 Yvonne Werner: *Kvinnlig motkultur och katolsk mission. Sankt Josefsystrarna i Danmark og Norge 1856–1936*, (Universitetet i Lund, 2002).

3 Else-Britt Nilsen: *Nonner i storm og stille: katolske ordenssøstre i Norge i det 19. og 20. århundre*, (Oslo: Solum forlag, 2001); Idem «Da nonnene toget ut av norsk sykehusvesen», i *Overlegen* 2015: 1: 6–8.

Sara Brødsjø

# Den katolske liturgiens sang

Sara Brødsjø:

***Den liturgiske vokalmusikk i Den katolske kirke i Norge 1843–2011***

Masteravhandling ved Norges Musikkhøgskole (2011)

Den katolske kirkesangen i Norge kan betraktes fra mange forskjellige innfallsvinkler. Det foreligger mye musikalsk materiale å ta hensyn til, både fordi Kirken har en lang historie i Norge og fordi den er preget av katolsk innvandring fra hele verden. Vår musikalske tradisjon i Norge har utviklet seg både lokalt og som del av et verdensomspennende kirkesamfunn. Uansett hvilken vei utviklingen går, er den aldri isolert fra det som skjer i resten av Kirken.

## Formål og avgrensning

Jeg har studert tiden etter 1843, altså fra Kirkens formelle gjenetablering i Norge etter reformasjonen. Oppgaven tar ikke for seg musikken i de ulike nasjonale gruppenes sjelesorg, men først og fremst i de norske messene. Hovedmålet er å redegjøre for den liturgiske sang både i et historisk perspektiv og i lys av de liturgiske rubrikker og Kirkens retningslinjer for kirkemusikk.

## Hovedmomenter i oppgaven

Oppgaven innledes med et kapittel om Kirkens hierarkiske organisering, og det forklares hvilken betydning Vatikanets dokumenter har i Kirken. Deretter presenteres det katolske synet på kirkemusikken i de offisielle dokumenter, og hvilke kvaliteter som må finnes i «liturgisk egnet musikk».

Messen er det liturgiske referansepunktet i oppgaven. For å forstå den musikalske utviklingens kontekst, er det nødvendig å være klar over hvordan messen ble feiret både før og etter den postkonsiliære liturgireformen. Oppgavens analyse av messens tradisjonelle struktur, av liturgireformen etter Det annet vatikankonsil og av messens rubrikker viser en klar sammenheng mellom endringene i liturgien og endringene i sangen. Alle de utgitte katolske salmebøker i Norge etter 1843 blir presentert med hensyn til tekster og melodier. Det er nettopp salmebøkene, de kirkelige dokumenter og St. Olav tidsskrift som er primærkildene i oppgaven.

Siden sang regnes for å være det grunnleggende musikalske elementet i en katolsk liturgi, er fokuset i oppgaven på den vokale musikken. Instrumenter nevnes helst i forbindelse med akkompagnement av liturgisk sang.

## Messesangen i Norge før liturgireformen

Ifølge Kirkens offisielle dokumenter kjennetegnes liturgisk musikk av følgende egenskaper:

- Den er fri for sjangertrekk som er karakteristiske for verdslig musikk.
- Den oppleves sakral på tvers av musikkulturer.
- Den har objektiv estetisk kvalitet (som man mener er mulig å definere i tilstrekkelig grad).

Som kirkemusikalsk ideal fremheves spesielt den gregorianske sang, og orgelet regnes for å være det mest egnede liturgiske instrumentet – samtidig som andre sjangre og instrumenter ikke utelukkes dersom de oppfyller de ovennevnte kriteriene.

De mest sentrale dokumentene om kirkemusikk er *Inter sollicitudines* (1903), *Musicae sacrae disciplina* (1955), *De musica sacra* (1958) og *Sacrosanctum concilium* (Det annet vatikankonsils konstitusjon om liturgien fra 1963). Reglene for hvordan musikken skal utføres i messen, finnes i de liturgiske rubrikker. Man finner omfattende forskjeller både mellom rubrikkene og de liturgiske tekster når man sammenligner *Missale Romanum* (messeboken) før og etter 1970, noe som naturligvis også påvirker den liturgiske musikken.

Sangene i en messe består av faste ledd (som *Kyrie eller Sanctus*, de såkalte «ordinarieledd»), vekslende ledd med ulik tekst for hver messe (for eksempel inngangsvers eller kommunionsvers – også kalt «proprieledd»), og ellers messesvar som «Amen» eller «Og med din ånd».

Den gamle høymessens musikk var antifonene fra boken *Graduale Romanum*. De ble sunget på den gregorianske formelen eller på andre melodier som kunne være alt fra én tone (*recto tono*) til polyfone korarrangementer. Høymessen og lavmessen var samme liturgi, men i motsetning til lavmessen der alt ble lest, var det i høymessens rubrikker forhåndsbestemt hvilke tekster som skulle synges, leses høyt eller leses stille. Under høymessen var kun latinske sangtekster tillatt. Unntaket var sanger under inn- og utgangsprosesjonen, der norske salmer ofte ble benyttet, men teknisk sett var ikke dette en del av messen.

Det var vanlig i de fleste land at salmer på folkespråket ble brukt under enkelte lavmesser (populært kalt «sangmesser»), parallelt med at presten leste hele messen stille. Dette kan sees på som en form for «pastoral indult» og fungerte som en andakt der menighetens personlige bønn var relatert til handlingen i messen. I salmebøkene var det flere sangmesser som bestod av et fast antall salmer, og teksten i hver av salmene var beregnet på bestemte steder i messen. De norske salmebøkene fra 1893, 1915, 1922, 1934, 1951 og 1964 hadde fem slike sangmesser. Oftest sang man under trinnbønnen (avskaffet etter liturgireformen), *Gloria,* evangeliet, offertoriet, *Sanctus,* etter forvandlingen, *Agnus Dei,* kommunionen og avslutningen.

Det har siden 1893 blitt utgitt ti salmebøker i Den katolske kirke i Norge. Etter krigen begynte man også å ta inn salmer fra Den norske kirke.

Det har siden 1893 blitt utgitt ti salmebøker i Den katolske kirke i Norge. De første seks utgavene inneholdt stort sett de samme salmene, mange var opprinnelig tyske eller danske. Etter krigen begynte man også å ta inn salmer fra Den norske kirke, med den begrunnelse at melodiene hadde høyere kunstnerisk kvalitet.

I høymessen var det foreskrevet hvilke ledd koret skulle synge, men alle de samme tekstene ble i tillegg lest stille av presten. I de nye rubrikkene gjøres kun én av delene; tekstene blir enten sunget eller lest høyt.

Så lenge man skilte mellom høymessen og lavmessen, var den gregorianske sang og det latinske språk sikret sin sentrale rolle i Kirkens gudstjenesteliv. Siden denne ordningen var felles for hele verden, hadde latinen og den gregorianske sang en status som Kirkens universelle musikkunst og språk, samtidig som sanger på nasjonalspråket også hadde sin plass.

## Hovedtrekk ved sangen etter liturgireformen

For musikkens vedkommende forutsetter de reformerte rubrikkene ingen forskjell mellom en lest og sunget messe, og selv om latinen offisielt fortsatt er det liturgiske hovedspråket, feires det i dag nesten utelukkende messer på folkespråket. De fleste proprieleddene har blitt erstattet med salmer, mens ordinariet fortsatt synges på latin mange steder i Norge. *Graduale Romanum* ble utgitt på ny av benediktinerklosteret Solesmes i 1974 med gregorianske proprieledd for den nye messen, men salmebøkene har mer eller mindre overtatt gradualets rolle. Dette fordi de nye rubrikkene tillater at antifonene til inngang, offertoriet og kommunionen erstattes av sanger på folkespråket. Dessuten opererer missalet ofte med andre tekster til proprieleddene enn det som står i *Graduale Romanum* for de samme messene. I Norge har enkelte gjort en innsats for å tilpasse gregorianske melodier eller komponere nye til de norske tekstene i missalet. Så langt er dette det nærmeste vi har kommet å synge messens proprier regelmessig, i stedet for at de alltid erstattes med andre sanger.

> Den nye messens rubrikker byr på utfordringer for liturger og kirkemusikere, da de er preget av mange flere valgmuligheter enn tidligere.

## Inntrykk fra den katolske messesang i dag

Mye av den nye liturgiske musikken er verdifulle bidrag til musikkarven og har en velfortjent plass i salmebøkene. Men det finnes sanger som ikke oppfyller kriteriene i Kirkens offisielle retningslinjer om kirkemusikk, som også inkluderer Det annet vatikankonsils *Sacrosanctum Concilium*. Dette dokumentet refererer til de ovennevnte retningslinjene, opprettholder prinsipper fra de tidligere utgitte dokumentene og bekrefter at den gregorianske sang og det latinske språk fortsatt har hovedplassen i liturgien. Dessverre avviker praksisen i de fleste menigheter i større eller mindre grad fra dette idealet. Jo mer åpenbar kontrasten er mellom fortidens liturgiske musikk og dagens tilsynelatende ubegrensede aksept av all mulig musikalitet i messen, desto mer uunngåelig virker denne konklusjonen. En større utfordring er å undersøke hvordan og hvorfor denne nye praksisen har blitt så rådende.

Det fremgår av oppgaven at utbredte fenomener som uteblivelse av latin som liturgisk språk eller ukritisk bruk av musikk med elementer fra verdslige sjangre, kan tolkes som misbruk som vanskelig kan rettferdiggjøres, da det ikke finnes belegg for dem i konsildokumentenes tekster. Men dette gjenspeiler ikke nødvendigvis hele virkeligheten. Det gjenstår fortsatt å forklare hvordan slike avvik har hatt mulighet til å utvikle seg over så lang tid og i så mange menigheter over hele verden, til å bli en praksis som har blitt regelen mer enn unntaket. Normalt ville en liturgisk uvane møtt noen form for konsekvenser fra den ansvarlige øvrigheten. I dette tilfellet er det heller slik at mange geistlige selv har tillatt utviklingen, idet musikalske uskikker har fått slå rot i den liturgiske hverdagen, og messer på latin fortsatt er mer en raritet enn en naturlig del av Kirkens liv.

## Valgmuligheter og individualisering

Den nye messens rubrikker byr på utfordringer for liturger og kirkemusikere, da de er preget av mange flere valgmuligheter enn tidligere. Musikalsk sett har dette ført til at messene blir gjenstand for stor individuell påvirkning, og at de kan feires så ulikt hverandre at de til slutt ikke har så mye mer til felles enn det at de alle feires i like stort samsvar med reglene. Det tradisjonelle musikkvalget er alltid inkludert i rubrikkene som ett av valgalternativene – for eksempel kan antifonene fra *Graduale Romanum* brukes på de vanlige stedene i messen, men det er like fullt tillatt å erstatte dem med andre sanger som «passer til den hellige handling, til dagens eller årstidens karakter, og hvis tekst er godkjent av bispekonferansen», som det står i det nye *Missale Romanum*. Som oppgavens analyse av de norske salmebøkene har vist, er det ingenting som forhindrer at slike salmebøker inkluderer sanger som er uforenlige med Kirkens kriterier for liturgisk musikk, selv om tekstene ellers kan være doktrinært uklanderlige.

I dagens samfunn finner mange det irrelevant å vurdere liturgisk musikk etter forutsetningene i Kirkens instrukser. Siden definisjonen av både kunst og kvalitet har blitt relativisert, er det vanskeligere for moderne mennesker å gå med på at kunstens kvalitet kan og bør vurderes av kyndige personer før den kan brukes i liturgien. Det er rimelig å anta at også denne nye holdningen har bidratt til dagens praksis.

Salmebøkene som ble utgitt i Norge mellom 1843 og 1960, ble godkjent av lokale biskoper eller apostoliske vikarer, på samme måte som i dag. Likevel inneholdt ikke bøkene melodier med elementer fra verdslig underholdningsmusikk, noe det er lett å finne eksempler på spesielt i ungdomssalmebøkene etter reformen. Denne endrede oppfatningen av hva som er passende musikk i messen, kan ha sin rot i at katolikkers oppfatning av messens vesen også har endret seg – fra å være et offerritual på vegne av verdenskirken, til å bli en mer lokalpreget fellesskapshandling som kan tilpasses etter de troendes forventninger og «pastorale behov».

Denne endrede oppfatningen av hva som er passende musikk i messen, kan ha sin rot i at katolikkers oppfatning av messens vesen også har endret seg.

## Oppsummering

Hva står Kirken igjen med i dag? Gjennom århundrene har mange av de største kunstnere og komponister latt seg inspirere av messen og dens tekster. Vi har verker av Palestrina, Mozart, Vivaldi, Charpentier, Vierne og mange andre, som var skrevet spesielt til bruk i den prekonsiliære liturgien. Det er et hav av gjennomkomponerte messer, motetter for alle mulige anledninger i kirkeåret eller latinske proprietekster beregnet på større eller mindre kor. Vesentlige endringer i messen gjør det umulig å fremføre mange av disse verkene slik de opprinnelig var tenkt. En historieløs omorganisering av kirkeåret, endring og fjerning av kjente liturgiske tekster på søndager og større høytider gjør det irrelevant eller direkte feil å benytte mye av den liturgiske musikk skrevet før reformen – en stor del av den klassiske musikkarven, som ellers gjerne fremføres under verdslige konserter i filharmonien, løsrevet fra sin egentlige kontekst.

På den annen side har mange av de gamle norske salmene fortsatt en plass i salmebøkene vi bruker i dag. De fleste menigheter i Norge synger regelmessig ordinariet på latin, og det er mer enn man kan si om mange andre land. De gregorianske sanger er også kjent blant mange av de utenlandske katolikker, og dette har definitivt en forenende effekt på vårt internasjonale menighetsliv.

Interessen for gregorianske proprieledd på norsk eller latin vokser også blant kirkemusikere, noe som er et skritt mot større variasjon i menighetene. I mange

tilfeller er bakgrunnen for denne utviklingen en økende internasjonal etterspørsel etter den tradisjonelle latinske messen. Gjennom den gamle liturgien får de troende sjansen til å gjenoppdage den autentiske katolske musikkformen, som fortsatt er forbildet for all liturgisk sang i Kirken. Katolske kirkemusikere har et ansvar for å utnytte sine evner til beste for Kirken, og æren av å gjøre tilgjengelig for menigheten denne musikalske arven som har inspirert så mange.

**Sara Brødsjø** fullførte master i utøvende orgel med fordypning i katolsk liturgisk vokalmusikk ved Norges Musikkhøgskole i Oslo i 2011. Etter mange års virke i St. Hallvard menighet har hun siden 2017 vært kantor i St. Johannes apostel og evangelist menighet i Oslo.

Mette Nygård

# Kirken og jødene

Mette Nygård:

***Vendepunktet: Forholdet mellom Den katolske kirke og jødene før og etter Det annet Vatikankonsil***

Doktoravhandling i kirkehistorie ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo, 2018

Avhandlingen gir en oversikt over forholdet mellom Den katolske kirke og jødene i århundrenes løp frem til et uventet vendepunkt i løpet av Det annet vatikankonsil (1962–65). Den underliggende hypotesen er at dette vendepunktet bygger på tre historiske begivenheter: Holocaust, opprettelsen av staten Israel og Det annet vatikankonsil.

Avhandlingen er delt i fem hovedkapitler. Del I gir en skisse over forholdet mellom kristne og jøder fra den tidlige Kirkes tid til begynnelsen av det tjuende århundre. Del II gir en mer detaljert utredning om jødisk-kristne relasjoner fra pave Pius Xs tid (1903–14) til pave Johannes XXIII (1958–63) og Det annet vatikankonsil. Denne delen av avhandlingen fokuserer på to begivenheter: skjebnen til den fromme presteforeningen *Amici Israel* og forholdet mellom Den hellige stol og Tyskland frem til Hitlers Tredje rike og Holocaust (1933–45). Del III gir en oversikt over de historiske hendelsene som førte til grunnleggelsen av staten Israel, og dens tidlige forhold til Vatikanet og pave Pius XII.

Del IV presenterer pave Johannes XXIIIs planer for et økumenisk konsil og hans avgjørende møte med den fransk-jødiske historikeren Jules Isaac, som førte til at et dokument om jødene ble inkludert i Konsilets *Schemata.* Videre diskuterer jeg i denne delen hindringene som ble lagt i veien for et slikt dokument i løpet av konsilets sesjoner. Det ble til slutt godkjent av konsilfedrene og innlemmet i konsilets dokumentsamling under tittelen *Erklæringen om Kirkens forhold til ikke-kristne religioner – Nostra aetate.*

Del V gir et sammendrag av utviklingen av det nye forholdet mellom kristne og jøder i Den katolske kirke i løpet av de siste femti år, særlig angående katolsk lære på dette feltet og fremgangen i bibelforskning som et samarbeid mellom jødiske og kristne forskere

**Mette Nygård** er psykiater og forfatter. Hun har tidligere oversatt en rekke teologiske og filosofiske bøker av blant andre Edith Stein og Zugmunt Bauman.

La oss ikke miste motet,
selv når historiens horisont mørkner og lukker seg,
som om vår menneskelige virkelighet
skulle gjøre det umulig for Gud å fullføre sin plan.
Gud bruker også menneskelige feilgrep,
ja selv menneskenes synd,
når han reiser seg fra mørket, slik Jesaja talte om.
En dag vil profetene synge,
ikke bare om gjenkomsten fra Babylon,
men om vår fulle frigjøring:
«Det folket som vandrer i mørket, ser et stort lys.
Over dem som vandrer i skyggenes land, stråler lyset frem.»

Oscar Romero | 25. desember 1977