



SEGL – katolsk årsskrift for religion og samfunn

Årgang 2019

Utgitt i samarbeid med *Nettverk for katolsk teologi*

Redaktører: Ståle Johannes Kristiansen & Peder K. Solberg

Redaksjonssekretær: Heidi H. Øyma

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

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 2019
www.stolavforlag.no
ISBN: 978-82-7024-366-2
ISSN: 1893-8728

Innhold

Ståle Johannes Kristiansen og Peder K. Solberg:

Leder: Tilbake til friheten 7

Fra *Breviarum Nidrosiense*:

Vær hilset, du edle Jomfru 15

Oh, freedom!

Johannes Paul II:

For å tjene freden, respekter friheten! 55

Erik Varden:

Om å være fri 61

Ingvild Røsok:

Frihet i ignatiansk spiritualitet 65

Eduardo Echeverria:

Fri vilje og predestinasjon 73

Trond Berg Eriksen:

Friheten
Et overblikk 83

Olav Rune Bastrup:

Frihetens paradokser 91

Magdalene Thomassen:

Menneskets menneskelighet
Frihet og ansvar i Emmanuel Levinas' filosofi 103

Torunn Landrø:

Den gode avhengigheten
Et psykoanalytisk blikk 113

Geir Hellemo:

... men fri oss fra det onde! 119

Niels Fredrik Skarre:

– Hold deg i folden
Om negativ sosial kontroll 127

Dorothy Day

Laila Njåstad:

Pasifist og sosial radikaler
– og (selvsagt?) katolikk 137

Ragnhild Marie Bjelland:

Helgen eller kjerringa mot strømmen?
Om å ha mot til å gjøre det umulige mulig 157

Emma Ulrikke Weiglin Eriksen:

Engler på Sagene
Da Dorothy Day fant meg 163

Peter Maurin:

Spreng kirkens dynamitt!

Et *Easy Essay* 169**Dorothy Day:**

– Jeg er henne svært takknemlig

Dorothy Day om Sigrid Undset 171

Historie**Sigurd Hareide:**

Norges første trykte bøker

Nidarosprovinsens siste 177

Elise Kleivane:

Stjórn

Norsk bibelomsetjing før reformasjonen 191

Per Arvid Åsen:

Klosterplanter

Levende kulturminner 199

Else-Britt Nilsen:

Inkulturasjon i tekst og toner?

Et dominikansk pionerarbeid 215

Aasmund Beier-Fange:

Porsgrunds-porselenet og katolikkene 227

Jan Frederik Anker Solem:

Fra Bogstad til Piazza Farnese

Wilhelm og Edel Wedel-Jarlsberg 233

Teologi og spiritualitet**Paul Claudel:**

Lent mot Vår Frue av Paris

Min omvendelse 37

Erik Andreas Heyerdahl Holth:

Leid, milde ljøs!

Om John Henry Newmans forkynnelse 249

Ole Christian Kvarme:

Jean Vanier (1928–2019) RIP

Inn i mysteriet – ut i livet 261

Erik Andvik:

Kroppens teologi 267

Ådne Njå:

Hedning først og kristen hedning så..... 277

Samfunn**Vuokko-Helena Caseiro:**

Splittelse og troskap, isolasjon og kommunion i Kinas

kirke – Intervju med Bernardo Cervellera 291

Håkon Bleken:

Samvittighetsfriheten i Norge

Hvor står vi og hvor går vi? 299

Marta Bivand Erdal:

«Hvordan kan jeg ikke hjelpe søsteren min?»

Migranternes pengeoverføringer, global ulikhet
og katolsk sosiallære 311**Kunst og litteratur****Kaj Skagen:**

Privatmennesket som tabu

Et forfattersynspunkt på den selvbiografiske
fiksjonslitteraturen..... 17**Jon Fosse:**

Dikt: Ein mørklagd båt 35

Øivind Varkøy:

Koblet oss på livet
Til minne om Anne Grete Preus 49

SEGL-kunstneren:

Marianne Bratteli 321

Olav Egil Aune:

Dansen på lerretet
En samtale med Marianne Bratteli 330

Øivind Varkøy:

Sceniske åpenbaringer
Om Mattias Anderssons *Openberringa* 337

Liv Blikrud:

– Man skriver som en samtidig
Undsets middelalderromaner i et minneforsknings-
perspektiv 343

Helene Lund:

Englene vender tilbake
Tilbakeføringen av altertavlen
«Christi Himmelfart» 353

Bokomtaler**Morten Erik Stensberg:**

Fri til å tjene. Lederskap i Jesu fotspor
Av Magnus Malm 360

Kjell Blücker:

Reformasjon uten folk
Av Henning Laugerud 365

Frode Thorup:

Kampen om oksygenet. Mitt engasjement for de minste
Av Ola Didrik Saugstad 369

Per Halse:

Apokryfane
Dei deuterokanoniske bøkene i Det gamle testamentet..... 372

Jan Schumacher:

The Lateran Church in Rome and the Ark of the Covenant
Housing the holy relics of Jerusalem
Av Eivor Andersen Oftestad 375

Ståle Johannes Kristiansen:

God's Spies. Michelangelo, Shakespeare and other Poets of
Vision
Av Paul Murray 377

Ståle Johannes Kristiansen:

The Mind of Pope Francis: Jorge Mario Bergoglio's Intellectual
Journey
Av Massimo Borghesi 381

Fra academia**Hallvard Thomas Hole:**

Antropologia teologiczna Johana A. Möhlera i Nikolaia F.S.
Grundtviga. Studium ekumeniczne 386

Alexander Golding:

Forandring og stabilitet: Katolsk teologi og tanken om menne-
skets rett – teologiske forutsetninger for en anerkjennelse av
menneskerettighetene 389

Ståle Johannes Kristiansen og Peder K. Solberg (red.)

Tilbake til friheten

«Får sønnen frigjort dere,
blir dere virkelig fri!»

Frihet er et fenomen de fleste av oss tror vi forstår betydningen av – helt til vi forsøker å forklare eller definere det.

SEGL Lengselen etter frihet er dypt menneskelig: Intet menneske ønsker dypest sett å være ufritt. Når vi velger å tematisere fenomenet og begrepet frihet, åpner det derfor noen rom som er tidløst eksistensielle og allmennmenneskelige. Men hva er virkelig frihet, og hvordan realiserer vi den? Om vi skraper litt på overflaten av selve frihetsbegrepet, oppdager vi ganske raskt at nettopp her, i dette vi alle i utgangspunktet anser som et gode, ligger kimen til noen av de dypeste menneskelige konflikter – konflikter som berører hele spennet fra den storpolitiske arenaen til enkeltmenneskets indre.

I de åtte lederartiklene vi har skrevet i SEGL, har ett perspektiv vært gjennomgående: Vi har søkt å forstå de ulike hovedtemaene i lys av begrepet «kristen humanisme». Kristen tro og virkelighetsoppfatning er ikke bare en variant humanisme, men den eneste fullstendige humanismen som tar mennesket på alvor med alle dets avskygninger. Påstanden begrunnes gjennom det faktum at Gud selv er blitt menneske. Kristen humanisme for-

utsetter at Gud har åpenbart seg synlig på mange ulike måter gjennom historien og i alt han har skapt, og at det derfor finnes viktige innsikter om mennesket i alle tradisjoner. Men hvis mennesket Jesus Kristus er Gud av evighet, så er det bare hans sanne menneskeliv og uskyl-dige død som fullt og helt viser oss hva mennesket er og på samme tid forsoner menneskeheten med Gud. Hvis han er det sanne mennesket som lever det liv i enhet med Skaperen som vi alle er designet for, så er det bare han som kan forløse mennesket så det blir seg selv. Bare han kan sette det *menneskelige* i mennesket fri.

Disse yttermarkørene er utgangspunktet for tematiseringen av «frihet» i årets SEGL. Vi har ønsket å formidle noen vidt forskjellige innganger til temaet: psykologiske, filosofiske, kunstneriske, teologiske, etiske og politiske. Tekstene og refleksjonene peker i flere retninger, men noe synes å være felles: anerkjennelsen av frihetslengselen som noe dypt menneskelig. Flere av forfatterne hevder at friheten er gitt oss som et menneskelig

grunnvilkår: Friheten er ikke noe man skaffer seg, men noe man har (Trond Berg Eriksen), friheten er i sin essens noe iboende i mennesket (Johannes Paul II).

Hvis friheten er noe vi allerede har eller har del i, blir det avgjørende og eksistensielle spørsmålet dette: Hvordan kan jeg bevare min egen frihet? Flere av årets temaforfattere peker på at friheten må gjenvinnes daglig og hvert øyeblikk. I disse tekstene blir vi også minnet om erfaringen av at vi vinner friheten når vi glemmer oss selv, når vi strekker oss utover i et liv som deles med andre – personer som eier den samme umistelige friheten som meg selv.

Kritisk kristen frihetstenkning

Det kan virke lite motkulturelt å velge «frihet» som hovedtema når hele samtidskulturen forsvaret retten til å være fri. Trangen til å

være motkulturelle er ikke vårt utgangspunkt. Vi mener først og fremst at gjennomtenkning av friheten er en mangelvare i katolske og andre kristne sammenhenger. Vårt fokus er å styrke

bevisstheten om frihet som et umistelig gode, og å tematisere hva dette innebærer i et kristen-humanistisk perspektiv. Visst er det betydelig avstand mellom denne humanismen og den moderne liberalismens alternativ til den. Det gjør årets tema ikke bare eksistensielt viktig, men også samtidsaktuelt. Vi tror Geir Hellemo treffer godt når han sier at nye konstellasjoner og ny bevegelse i samtidskulturen gjør det lettere å kritisere de rådende frihetsidealene enn det var for bare noen år siden. Hellemo sikter konkret til klimakrisen og *me too*-kampanjen. Nye kriser presser frem en ny form for kritisk frihetstenkning i samfunnet. Vi tror at dette samtidig



Kristen tro og virkelighetsoppfatning er ikke bare en variant humanisme, men den eneste fullstendige humanismen som tar mennesket på alvor med alle dets avskygninger. Påstanden begrunnes gjennom det faktum at Gud selv er blitt menneske.

åpner et rom hvor kristen humanistisk tenkning kan bidra konstruktivt.

Tanken om kirken som en sentral bidragsyter til frihetstenkningen er ikke noe som umiddelbart vinner gjenklang i samtidskulturen. Snarere har kristendom og kirke vært ansett som en klamp om foten i møte med mange av modernitetens frihetsbevegelser. Frihet er fremfor noe honnørordet som siden den amerikanske uavhengighetserklæringen og den franske revolusjonen har gått sin taktfast seiersmarsj gjennom vår kulturkrets. Det moderne mennesket vil først og fremst være fritt, og de store ideologiene som har preget denne historiske epoken, har hatt sin visjon av frihet som en grunnleggende drivkraft. Samtidig ser vi nettopp gjennom flere av disse ideologiene, og forsøkene på å realisere deres visjon, frihetsjagets janusansikt. Under den franske revolusjon førte jakten på frihet til en eskalerende jakt

på «de andre», de som sto i veien for friheten. Allerede i 1793 skrev Jacques Mallet du Pan at revolusjonen hadde begynt å spise sine egne barn.

Ofte har kirken, og da særlig den katolske, blitt utpekt som selve hoved-

fienden: Kirken har vært «folkets opium», den reaksjonære regel- og tradisjonsbundne kolossen som fremfor noen har stått i veien for frigjøring og fremskritt. Det er ingen grunn til å underslå at historien om Kirkens møte med moderniteten er komplisert. Mange av Kirkens representanter har vært sene til å anerkjenne det genuine i menneskers frihetslengsel og på proteksjonistisk vis alliert seg med det bestående, i blindhet for sitt profetiske kall til å avsløre makten og dens misbruk. Men også her er historien langt mer nyansert enn vi kan få inntrykk av. Kirken har stått steilt imot visse frihetsideer og strømninger, mens den tidlig har anerkjent, ja, lagt grunnleggende premisser for, andre. Kirken er hverken

politisk liberal eller illiberal. Hennes frihetsbegrep er et annet, slik Olav Rune Bastrup skriver i sin artikkel.

Begrepet «frihet» har stått helt sentralt i Kirkens budskap fra hennes første tid. Allerede i Jesu «programtale» i synagogen i Nasaret bekrefter han ifølge Lukasevangeliet sitt oppdrag slik det uttrykkes hos profeten Jesaja: «Han har sendt meg for å rope ut at fanger skal få frihet, (...) for å sette undertrykte fri og rope ut et nådens år fra Herren.» I Johannesevangeliet havner Jesus i en disputt med noen jøder som har kommet til tro på ham, idet han sier at «sannheten skal gjøre dere fri». De har da aldri vært slaver for noen, innvender de, men Jesus står på sitt: «Får Sønnen frigjort dere, blir dere virkelig fri.» I brevlitteraturen i Det nye testamentet går uttrykket «kjøpt fri» igjen som en kjernebeskrivelse av Jesu gjerning, og nettopp dette ligger til grunn for vårt norske ord «frelse»: Mennesket får i Kristus «fri hals», blir fri fra lenkene som har bundet det fast. «Dere er frie», utbryter Peter i Første Petersbrev, og Paulus samstemmer i Galaterbrevet: «Dere er kalt til frihet!» Samtidig legger de begge til at friheten ikke må bli et påskudd til å gjøre det onde.



Vårt fokus er å styrke bevisstheten om frihet som et umistelig gode, og å tematisere hva dette innebærer i et kristen-humanistisk perspektiv.

Sann og falsk frihet

I bredden av den apostoliske forkynnelsen og de nytestamentlige tekstene står altså friheten helt sentralt, den «virkelige friheten». I bakteppet for dette budskapet ligger tanken om en falsk frihet: en frihet som ikke er virkelig, men en illusjon; en forlokkende stemme som lover frihet, men skjuler slavelenker bak sin rygg. Tablået fra syndefallsberetningen danner grunnmønsteret i dette bakteppet: Det finnes en frihet som er gitt, som hviler i en åpen, tillitsfull relasjon, og en såkalt «frihet» som tilranes, men viser seg ødeleggende for den tillitsfulle relasjonen som er selve frihetens forutsetning. Om dette

grunnmønsteret er riktig, er det menneskets – og Kirkens – utfordring å skjelne mellom sann og falsk frihet. Thomas Merton sier det slik:

Frihet er et talent gitt oss av Gud, et instrument vi skal arbeide med. Det er et verktøy hvormed vi bygger våre egne liv, vår egen lykke. Vår sanne frihet er noe vi aldri må ofre, for om vi ofrer den, fornektet vi Gud selv. Det er den falske spontaniteten, liksom-friheten ved synden, som skal ofres. Vår sanne frihet må forsvares med livet som innsats, for den er det mest kostbare i vårt vesen. Det er friheten vår som gjør oss til personer, formet i Guds bilde. Som mystisk fellesskap har Kirken som en av sine fremste oppgaver å bevare vår åndelige frihet som Guds barn. Det er så få som innser dette!¹

Den kristne skjelningen mellom falsk og sann frihet baserer seg i stor grad på *antropologien*, forståelsen av hva mennesket er,

hvilken sammenheng det hører til og de grunnleggende relasjonene det er skapt til å stå i.

I den kristne tradisjonen forstås frihet som noe som i utgangspunktet er gitt mennesket, som en del av dets identitet. Frihet er altså ikke først og fremst en idé, et mål som skal tilkjempes, men en realitet som ikke skal tilsløres eller undertrykkes. Realiteten er forankret utenfor mennesket selv, i relasjonen til Skaperen. Denne friheten er ubetinget gitt til alle mennesker. Mennesket skal ikke selv skape sin frihet, men *forvalte* sin frihet og *forsvare* alle menneskers frihet.

Frihet er altså ikke et mål som må skapes eller realiseres gjennom et mest mulig ideelt politisk system, friheten er det gitte utgangspunkt som enhver politisk ideologi og ethvert fellesskap må prøves på, for det vil

til enhver tid være en politisk oppgave å forhindre at enkeltmenneskers frihet undertrykkes. Dette betyr ikke at kristendommen forfekter en radikal liberalisme. For kristen tradisjon anerkjenner også en falsk frihet, egoets frihetstrang, som vil frigjøre seg fra begrensninger på bekostning av andre. Johannes Paul skriver, i teksten som er oversatt nedenfor, at friheten ikke bare er en rettighet, men «en plikt man påtar seg overfor andre».

Frihetens sosiale og personlige dimensjon

Forholdet mellom ytre sosiale forhold og den indre friheten er noe av et mysterium. Politisk og sosial frihet er absolutte goder som må forsvares, slik pave Johannes Paul gjør i budskapet til verdens fredsdag. Han fremholder der at friheten er en rettighet som samfunnet må beskytte. Sann frihet innebærer alt fra retten til å leve i mors liv til nasjoners rett til frihet. Johannes Paul ser religionsfriheten som «grunnlaget for de andre friheter». Den ytre og sosiale friheten skal gi rammer for utfoldelsen av den personlige, indre friheten. Disse to frihetene henger nært sammen.

Samtidig vet vi at den ene formen for frihet kan operere nærmest løsrevet fra den andre. Det finnes utallige historier om mennesker som har vunnet frem til en indre glede og frihet på tross av ytre konflikter, krig eller fangenskap. Omvendt kan de fleste politiske, materielle og familiære forhold ligge til rette i en persons liv slik at vi kunne forvente at hun eller han utviklet et sunt frihetsrom på det indre plan – men det motsatte skjer. I den vestlige verden ser vi dette på mange felt. Et aktuelt tilfelle er nettavhengighet enten den er knyttet til spill, porno eller sosiale media. Det finnes også mange andre eksempler på at det som egentlig skulle kunne berike livet vårt og gi oss større bevegelsesfrihet, blir det som murer oss inne i oss selv. Det store – og ofte sunne – fokuset på *mindfulness* i vår tid peker på hvor viktig forbindelsen mellom indre balanse og tilstedeværelse i den fysiske virkeligheten er. Betoningen av askese og frivillig

avståelse fra goder handler i kristen veiledningstradisjon nettopp om å gjenvinne friheten, gjenvinne et sunt forhold til de skapte goder, slik at de igjen kan gi oss den gleden de var ment å gi oss.

Erfarne åndelige veiledere vet at en eller annen form for avhengighetsproblematikk er aktuell for de fleste mennesker, at vi alle har trent opp mer eller mindre sunne fluktmekanismer som trer i kraft når den ytre virkeligheten blir for krevende eller smertelig. Det er grunnleggende at kristen veiledning tar problemene som har ledet til avhengighet, på alvor, og samtidig peker på veier inn i nye vaner som er gode; det vil si rutiner og mønstre som åpner frihetsrom i hverdagen.

Friheten i å gi slipp

I den kristne tradisjon knyttes menneskets ufrihet til fortellingen om et fall i urtiden. Kirkefedrene har ulike svar på hva dette fallet egentlig innebar, noen av dem taler om at mennesket vendte blikket bort fra Skaperen, i en form for ensidig selvbeskuelse. Mennesket ble på tragisk vis «innkrøkt i seg selv». Og dette får følger ikke bare for forholdet til Gud, men til andre mennesker og hele den ytre verden. Det er åpenbart at denne innkrøktheten binder mennesket og gjør det ufritt. Gud skapte mennesket til å leve «utover» seg selv, etter mønster fra den trinitariske kjærligheten. Faderen, Sønnen og Ånden «ser» hverandre, og hver av dem gir seg frivillig til den andre (Joh 14,10–11; 15,9; 16,15; 17,20–24). På det menneskelige plan forutsetter denne hengivelsen alltid en viss sårbarhet i betydning åpenhet for den andre; og i den falne verden er denne åpenheten alltid knyttet til risikoen for smerte og avvisning. Kristen veiledning peker på «veien bort fra fallet», som i stor grad handler om å finne frem til frivillige måter å forholde seg til den ytre virkeligheten og andre personer på, å finne frem til den formen for glede som ligger i *selvforglemmelsen*.

To av forfatterne i temadelen berører denne bevegelsen hen mot «den Andre» fra vidt forskjellig utgangs-

punkt. Psykiater Torunn Landrø skriver om konflikten og balansen mellom autonomi og avhengighet av andre som grunnleggende for mennesket. Helt fra barnet er nyfødt tar denne spenningen form, først og fremst i relasjon til mor. Når barnet vokser og utvikler sin autonomi, utfordres avhengigheten. Landrø problematiserer indirekte de frihetsoppfatninger som for ensidig vektlegger koblingen frihet–autonomi uten å anerkjenne at det finnes sunn avhengighet i relasjon til andre. Hun skriver:

Frihet er å tåle å ta imot det ukjente i et annet menneske. Frihet er å hengi seg, altså i tillit. Dette er et utfordrende prosjekt for oss, og sterke krefter forsøker å holde sårbarhet unna.

Filosof Magdalene Thomassen viser hvordan den sosiale relasjonen og møte med det andre menneske er omdreingspunktet i Emmanuel Levinas' filosofi. Den menneskelige personen blir til som subjekt i ansvaret overfor den Andre.

Ansvaret er mer grunnleggende enn friheten hos Levinas. Møtet med den Andre personen, den Andres ansikt, er en hendelse hvor jeg stilles overfor den Andres sårbarhet. Og friheten består i «at muligheten er åpen for meg; at jeg kan velge å besvare påkallelsen fra den Andre», skriver Thomassen.

Blant helgenene finner vi mange vitnesbyrd om den frihet som springer ut av erfaringen med «å gi slipp» på seg selv – og overraskende ofte er denne erfaringen knyttet til det å avstå frivillig fra materielle goder. I St. Frans av Assisis tekster – og i biografiene som ble skrevet om ham etter hans død – møter vi en person som gav avkall på seg selv og stilte seg til disposisjon for «den Andre» i utvidet betydning. I sin nyeste bok *God's Spies* fremholder Paul Murray OP at begrepet «spontanitet» er en nøkkel til å forstå Frans av Assisis religiøse geni og den



Den kristne skjelningen mellom falsk og sann frihet baserer seg i stor grad på antropologien, forståelsen av hva mennesket er, hvilken sammenheng det hører til og de grunnleggende relasjonene det er skapt til å stå i.

dype gleden han nådde frem til.² Hans spontane relasjon til omverdenen – menneskene, dyrene og hele naturens Skaper – var en «opptrent spontanitet» som ikke kom av seg selv. Hans venn og biograf Thomas av Celano forteller at Frans levde i streng selvfornektelse for at ingenting skulle forstyrre hans indre fokus og hans dypeste ønske: «å bli helt fri og å være med Kristus». Den frivillige fattigdommen var en viktig side ved Frans' frihetserfaring, men det ser også ut til at hans nye måte å forholde seg til den konkrete, ytre verden også hadde lindrende kraft i hans liv. I temadelen om Dorothy Day møter vi en kvinne fra vår egen tid som vant frem til noe av den samme friheten gjennom frivillig fattigdom for de fattiges skyld, midt i New Yorks moderne storbyhverdag. Hennes liv vitner om at dypere indre frihet kan oppnås gjennom konkrete valg hvor vår egen «selvråderett» settes på vent for andres skyld. Balansegangen i den friheten hentet hun

i den daglige messen og i bønner «Herre, hva vil du jeg skal gjøre? Herre, her er jeg.»³

Poenget om St. Frans' spontanitet som noe opptrent, peker tydelig i retning av den kristne tanke

om dydene. En dyd er nettopp en «opptrent evne» til å gjøre det gode. Interessant nok inngår ikke friheten som enkeltdyd i kirkefedrenes og St. Thomas Aquinas' dydsfilosofi, men den kan sies å være målet med balansen mellom kardinaldydene klokskap, rettferdighet, mot og måtehold (samt de andre dydene). Kanskje ligger det en motvilje i denne teologien mot å definere friheten eksplisitt som et eget fenomen, fordi den snarere er et «bi-produkt» av den indre orden som livet i dydene gir – en orden hvor klokskapen styrer begjæret (i denne sammenheng et nøytralt begrep i katolsk forståelse) så det rettes inn mot det gode og det høyeste Gode. Josef Pieper skriver i sin bok om kardinaldydene at en av fruktene av måtehold er «en krystallklar, duggfrisk frihet fra selv-

opptatthet».⁴ Det forløsende ved livet i dydene ligger i *vanene* som setter seg i ryggraden på den som praktiserer mot, saktmodighet, gavmildhet og så videre. Vanen gjør at det blir lettere og lettere å velge det gode i stadig nye livssituasjoner. Ut fra et nåtidsperspektiv kunne vi si at dydene frir oss fra noe av den frykten som er knyttet til det personlige valget.

Frykt og frihet

I de tidligste kristne skriftene vi kjenner fra senantikken, finner vi uttrykk for en intens lettelse over kristendommens radikale budskap om at mennesket ikke styres av skjebnen – en glede over individets «nye» og kongelige frihet. Henri de Lubac skriver om dette i sitt idéhistoriske verk *Den ateistiske humanismens drama* og peker på at denne frihetsfornemmelsen endret seg gradvis frem mot vår egent tids mentalitet, hvor den slo over i dyp følelse av angst.⁵ Lubac sikter til livsfølelsen hos moderne eksistensialister. Disse filosofene og dikterne tar innover seg det overveldende ved ansvaret som friheten innebærer. For mange moderne mennesker er denne erkjennelsen langt på vei gjenkjennelig – om ikke nødvendigvis som angst, så i ulike former for frykt og valgvegring i møte med de konsekvenser friheten vår kan innebære.

Flere katolske tenkere har interagert positivt med eksistensialismen, og da særlig Søren Kierkegaards filosofi om angst og frihet. Hans Urs von Balthasar gjør det i boken *Den kristne og angst*. For det første anerkjenner han Kierkegaards innsikt om at angsten tilhører en av menneskets dypeste livsfølelser. Angsten fremkalles av menneskets erkjennelse av det overveldende både i møte med det uendelige og av det ansvar som friheten og valgets muligheter åpner for. Mens Kierkegaard til sy-



Johannes Paul ser religionsfriheten som «grunnlaget for de andre friheter». Den ytre og sosiale friheten skal gi rammer for utfoldelsen av den personlige, indre friheten. Disse to frihetene henger nært sammen.

vende og sist forklarer denne angsten ut fra menneskets endelighet, knytter Balthasar den til den disharmoni som preger mennesket etter fallet. Menneskets angst er resultat av dets *følelse* av Guds tilbaketrekning.⁶ Den følelsen springer ut av det falne menneskets tragiske selvsentrering – derfor er den eneste veien bort fra angsten knyttet til forløsningen som ligger i frivillig selvfor-glemmelse. Den åpner muligheten for gjenoppdagelse av at Gud ikke er langt borte, en ny tillit til at fallet ikke endret Guds dype kjærlighet til oss. Det som endret seg, var menneskets fornemmelse av hans altomsluttende nærvær. Gjenoppdagelsen ligger i å få tillit til at han virkelig er oss nærmere enn vi er vårt eget selv. Da blir ikke menneskets ansvar nødvendigvis redusert, men vår frihet settes i perspektiv. Den er tross alt en begrenset frihet, og en erkjennelse av det kan virke angstdempende. Midtaldertidens filosofer beskrev menneskets frihet som en

skapt frihet, i motsetning til den uskapte friheten som tilkommer Gud alene. Den skapte friheten åpner et potensiale for mye ødeleggelse og ondskap, men så lenge Gud eksisterer, finnes det grenser for den.

Menneskets frihet er til syvende og sist ikke total i seg selv.

Fallet og synden har ikke endret Guds kjærlighet til oss. Den sannheten må ligge til grunn for all kristen forkynnelse om menneskets overgivelse av sin egen vilje til Gud. I Ingvild Røsoks artikkel om frihet i ignatiansk spiritualitet, føres vi ned på dypet av frihetstematikken. Hun skriver: «Den indre friheten springer ut av erfaringen av å kjenne seg elsket.» Den erfaringen gjelder på mange plan. I den åndelige veiledningen Røsok presenterer, er det erfaringen av Guds kjærlighet som er i fokus. Den er også den bærende kjærlighetserfaringen, fremfor alt fordi Guds kjærlighet er konstant og uforbeholden. De øyeblikkene eller periodene vi hviler i den, er vi frie.

Helt grunnleggende er den ofte underkommuniserte erkjennelsen av at Gud skapte oss for å være helt frie. Ifølge kristen skapelsestro er friheten gitt mennesket som gave, og er en umistelig del ved menneskets gudbilledlighet (1 Mos 1,26). Gudsbildet i mennesket speiler Gud selv, altså er mennesket fritt fordi Gud selv er det. Kirkefedrene beskrev forholdet mellom Guds og menneskets egenskaper ved hjelp av begrepet «deltakelse» (*participatio*). På samme måte som det gode, sanne og skjønne i menneskets liv er til gjennom deltakelse i Guds egen godhet, sannhet og skjønnhet, er også menneskets frihet alltid deltakelse i ham som er helt fri i seg selv. Overgivelsen til Gud i Jesus Kristus er derfor alltid en overgivelse til en større frihet. Slik St. Johannes Krysostomos (ca. 349–407) uttrykker det: «Det finnes ingen fri person, foruten den som lever i Kristus».⁷ For, som flere av kirkefedrene understreket: «Kristus er det eneste frie mennesket.»⁸

Kjærligheten som gjør fri

Men hvordan når man dit i eget liv? Saken er jo at alt pratet om at vi må overgi våre liv til Gud, at vi blir frie først når vi lever nær ham og i lydighet mot ham, kan virke hemmende på spillet mellom gudslengsel, sunn egenkjærlighet og frivillig overgivelse. Kirken må tale klart om at mennesket blir friere når det søker tilbake til Skaperen. Og den som skal formidle mysteriet i dette møtet, må ta innover seg at Jesus selv aldri presset seg på dem som søkte ham. Han talte så klart om omkostningene ved å følge ham at noen dro seg unna, men han stilte alle mennesker fri fordi relasjonen mellom ham og den enkelte alltid er en kjærlighetsrelasjon – det kan ikke være noe ufritt i dette kjærlighetsforholdet. Den som søker Kristus, må få muligheten til å se ikke bare at hans kjærlighet til menneskene er uforbeholden, men at han lengter etter å dele sin kjærlighet med den enkelte. Kjærligheten mellom Kristus og den enkelte er finstilt unik i hvert tilfelle – så unik at andre troende – og selv Kirken – må bøye seg i respekt for den.

Ståle Johannes Kristiansen (f. 1971) er professor i kristen teologi, kunst og filosofi ved NLA Høgskolen.

Peder K. Solberg (f. 1972) er førstelektor i teologi, ved NLA Høgskolen.

Noter

- 1 Merton, Thomas: *New Seeds of Contemplation* (New York: New Directions Books, 2007), s. 202. Vår oversettelse.
- 2 Se bokomtale av *God's Spies* i dette nummer.
- 3 Se sr. Raghild Marie Bjellands artikkel om Dorothy Day i dette nummer.
- 4 Pieper, Josef: *The four Cardinal Virtues* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966), s. 205. Vår oversettelse.
- 5 De Lubac, Henri: *The Drama of Atheist Humanism* (San Francisco: Ignatius Press, 1983), s. 23.
- 6 Balthasar, Hans Urs von, *The Christian and Anxiety* (San Francisco: Ignatius Press, 2000), 141.
- 7 *Ad Theodorum lapsus* 5.16–17.
- 8 Jf. pasjonsdiktet *Christus Patiens*, tradisjonelt tillagt Gregor av Nazianz (300-t.), men sannsynligvis fra senere bysantinsk tid.

Cunctisq; orone sequere deuote quotidie dixerit: sine pe-
nitentia et mysterio corporis christi non decedet: sic fertur re-
uelatum beato bernhardo: cui ab angelo dicta est.



Auen-
bilissi-
ma virgo maria
ancilla sancte
trinitatis.

Aue castissi-
ma virgo mar-
ia: plectra del
patrio.

Aue purissi-
ma virgo mar-
ia: sponsa spi-
ritus sancti.

Aue sanctissima
virgo maria:
mater dñi no-
stri iesu xpi.

Aue clarissi-
ma virgo maria
soror angelorum.

Aue glorio-
sissima virgo
maria: promissa
prophetarum.

Aue graciosissima virgo maria: regina patriarcharum.
Aue prudentissima virgo maria: magistra euangelistarum.
Aue clementissima virgo maria: doctrix apostolorum.
Aue virtuosissima virgo maria: confortatrix martyrum.
Aue misericordissima virgo maria: spes et plenitudo peccatorum.
Aue honestissima virgo maria: decus et corona virginum.
Aue piissima virgo maria: salus et consolatrix uiuorum et mor-
tuum: mecum sis in omnibus tribulationibus: necessitati-
bus: angustis: et infirmitatibus meis: et maxime in hora
mortis mee non desis michi: et impetra michi omnium pec-
catorum meorum veniam et celestis patrie gloriam Amen.

Vær hilset, du edle Jomfru

Vær hilset, du edle jomfru Maria,
den hellige treenighets tjenerinne.

Vær hilset, du kyske jomfru Maria,
Gud vår fars utvalgte.

Vær hilset, du rene jomfru Maria,
den Hellige ånds trolovede.

Vær hilset, du hellige jomfru Maria,
vår Herre Jesu Kristi mor.

Vær hilset, du ærefulle jomfru Maria,
englenes søster.

Vær hilset, du herlige jomfru Maria,
profetenes løfte.

Vær hilset, du nådefulle jomfru Maria,
patriarkenenes dronning.

Vær hilset, du vise jomfru Maria,
evangelistenes lærer.

Vær hilset, du milde jomfru Maria,
apostlenes lærer.

Vær hilset, du sterke jomfru Maria,
martyrenes støtte.

Vær hilset, du barmhjertige jomfru Maria,
bekjennernes hilde og fylde.

Vær hilset, du ærefulle jomfru Maria,
jomfruenes pryd og krone.

Vær hilset, du gudfryktige jomfru Maria,
levende og dødes redning og trøster.

Vær med meg i alle fristelser, trengsler,
i min nød, fattigdom og sykdom,
og la meg fremfor alt ikke være deg foruten
i min dødstime.

Be for meg om tilgivelse for alle mine synder
og om det himmelske fedrelands herlighet.

Amen.



Foto: Bård Kjelsem. © Dreyer forlag.

Privatmennesket som tabu

Et forfattersynspunkt på
den selvbiografiske fiksjonslitteraturen

Krenkelsen er evig; den bare flytter seg fra sted til sted. I går var det sex, i dag er det privatmennesket; i Sovjetunionen var det staten som var ukrenkelig, og hos oss har vi en rekke unevnte tabuer som ingen «virkelighetsforfattere» rører ved, men som deres angripere sannsynligvis med største glede ville forsvare om forfatterne oppdaget dem.

STE Når litteraturen lykkes, skaper den et rom for personlig livsbetraktning. Dette rommet kan ligne et usynlig kirkerom i en tid da kirkene tømmes. Menneskene trenger et slikt offentlig tilgjengelig sted for full åpenhjertighet, bekjennelse og fortrolighet, der det kan snakkes og lyttes uten at moralen og konvensjonene, politikken og vitenskapen, politiet og pressen invaderer sinnet og arresterer kroppen. I den intime samtale mellom forfatter og leser, oppstår et slikt lønnkammer for to. Til tross for litteraturens offentlige karakter, har den sin egentligste arena i *det skjermede rommet* hvor alt kan sies.

Selv sosialrealistiske romaner skrevet for å avdekke sosial urett og oppnå politisk forandring, må gå omveien gjennom den personlige samtale mellom forfatter og leser. Romanen kan ikke ropes ut på gaten over høyttalere. Den må skrives i enerom av forfatteren, og leses av én og én leser, uansett hvilket tema den behandler.

Om denne fortrolige samtalen lykkes, kan litteraturen med all sin intimitet bli noe alle snakker om, og

føre til samfunnsforandringer, slik som Ivan Turgenevs novellesamling *En jegers dagbok* (1852), som skal ha bidratt til opphevelsen av livegenskapet i Russland i 1861. Eller litteraturen kan gjennom sin intime betoelse til den enkelte skyve et helt samfunn over fra en døende epoke til en ny, som da Agnar Mykles *Sangen om den røde rubin* åpnet for det kulturradikale gjennombruddet.

Personlighetens mysterium

I Mykles tilfelle ble dette litteraturens paradoks påtrengende synlig: Han skrev om det mest intime, som fikk voldsom oppmerksomhet, og gjennom kombinasjonen av selvbiografisk bekjennelse, bruk av levende modeller for romanpersonene, pågående skandalepresse og en langvarig rettssak ble det intime et nasjonalt, offentlig anliggende. Mykle pådro seg kaskader av forargelse, skadet kanskje andre og ble utvilsomt skadet selv, men fastholdt i rettssaken at han ikke hadde

villet noe annet enn å skildre et menneskes søken etter livets innerste verdi, nemlig kjærligheten, som alene eide «skjæret av det indre lys». Selv en forfatter som ble anklaget for hensynsløshet og tiltalt for utuktig virksomhet, så sitt arbeid best beskrevet som en pilegrimsreise, og kalte *Sangen om den røde rubin* for sin versjon av John Bunyans *The Pilgrim's Progress*. Likesom Bunyans hovedperson Christian oppgir sin borgerlige tilværelse – «ødeleggelsens by» – for å fri seg fra syndens byrde ved å nå frem til «den himmelske by» – sjelens forvandling – drar Ask Burlefot ut i verden med et lønnlig håp om en dag å vende tilbake «med gullstøv på skuldrene», etter å ha utfoldet sitt talent og beseiret verden, eller etter å ha funnet «den røde rubin» – den sanne kjærlighet og det sanne liv. *Lasso rundt fru Luna* og *Sangen om den røde rubin* er sekulariserte versjoner av den kristne pilegrimsvandring, lengselen etter å nå frem til det hellige sted.

For mange moderne mennesker er ikke religionen, men litteraturen åstedet for menneskets møte med det hellige – det dypeste og viktigste i livet. Romanen er blitt en skriftestol for forfatter

og leser, men der begge er både skriftefar og bekjenner. Forfatterne er blitt de innviede mystikere og litteraturviterne de skriftlærde og fariseerne, de som kjenner og vokter den rette lære; leserne er fåreflokken eller menigheten for alle de skrivende seere fra Kafka til Bjørneboe, mens litteraturkritikerne og litteraturviterne troner over dem alle, skiller mellom sanne og falske profeter i fortid og samtid, og veileder folket så det ikke blir ført vill.

De som aspirerer til status som seere: unge skrivende mennesker med forfatterdrømmer, lever ofte som noviser i et litterært panteon. Karl Ove Knausgårds helgenkalender i *Min kamp* inneholder nesten ingen navn fra



For mange moderne mennesker er ikke religionen, men litteraturen åstedet for menneskets møte med det hellige – det dypeste og viktigste i livet. Romanen er blitt en skriftestol for forfatter og leser, men der begge er både skriftefar og bekjenner.

samfunnsområder som religion eller politikk; foruten noen avantgardistiske døgnumsikere er alle Knausgårds helter hentet fra litteraturen: Proust, Dante, Solstad, Dostojevskij, Trakl, Hölderlin, Nietzsche, Tacitus, Rilke, Malraux, Majakovskij etc. I *Min kamp* er litteraturen det viktigste av alt, større enn kjærligheten og mer enn livet. Og leserne flokket seg om Knausgårds verk, knelede som ved en enorm alterring, lykkelige og forløste fordi de så seg selv i denne åpenhjertige bekjennelse av det konvensjonelle liv. Idet de levde seg inn i forfatteren, som uavlatelig gråt over sitt liv, gråt leserne med ham og dermed over seg selv, i en kollektiv katarsis som ellers bare er kjent fra de store vekkelser.

Selv om den selvbiografiske romanen er moderne, har den røtter i den kristne tradisjonens personlige inderlighet helt tilbake til Augustins *Bekjennelser*. Det er innlysende, og sikkert ofte bemerket, at selvbiografiske

litteratur og «virkelighetslitteratur» skrives i forlengelsen av en tradisjon som går tilbake til kirkens skriftemål. Den kristne overbevisningen om at bekjennelsen er veien til tilgivelsen, går igjen i den selvbiografiske

litteraturen. Litteraturen gir samme løfte som Kristus: *Sannheten skal frigjøre dere*. Romanens offentliggjøring av det intime leder tanken hen på forestillingen om den siste dommen over våre liv, der alt vi har tenkt og sagt og gjort, skal bli kjent og veid, symbolsk uttrykt ved at det blir slått opp i *livsens bok* for å se om vårt navn står skrevet der eller ikke. Til syvende og sist skal det etter den kristne troen ikke finnes noe skille mellom skjult og åpent, privat og offentlig, men alt skal komme for en dag.

Dette kristne elementet – «skriftemål for massen», som Aasmund Brynildsen kalte det – er synlig i sekulære litterære verker fra Jean Jacques Rousseaus *Les Confessions* til Jean Genets *Tyvens dagbok*. Rousseau inn-

leder sin selvbiografi med å si at når dommedagen kommer, vil han tre frem for Dommeren med sin bok i hånden. Denne selvransakelsens og bekjennelsens tradisjon er også gått inn i de moderne terapiretninger, ikke minst psykoanalysen, der den bekjennende som når til sine dypeste sannheter, tilgis og frigjøres gjennom betroelsen til terapeuten. Det samme skjer i ytterste ensomhet og fellesskap i kjærlighetsforholdet mellom to. Alt dette samles i den selvbiografiske romanen som drives frem av trangten til bekjennelse og tilgivelse, åpenhet og kjærlighet, sannhet og frigjøring, ofte i strid med konvensjonene og i glemsel av den kristne tradisjonen som den viderefører.

Dette er sant også om en av de mest skandaleombruste av alle forfattere i nyere tid, Henry Miller, hvis selvbiografiske romaner lenge var forbudt overalt unntatt i Frankrike, også i Norge. I essayet «Un être étoilique» om Anaïs Nins dagboksromaner i *Det kosmologiske øye*, skriver Miller at den selvbiografisk orienterte forfatteren ikke skriver om seg selv for å bekjenne eller avsløre noe, men paradoksalt «for å befri seg fra sannhetens besettelse» og heller oppnå en selvets helse: Forfatteren skriver om livet, men denne virksomheten er samtidig en flukt fra virkeligheten, idet han nettopp unngår den ved å skrive om den. Dagboken eller den selvbiografiske romanen gjengir ikke virkeligheten, selv om det kan se slik ut, men er snarere en oppløsning og gjenoppbygging av virkeligheten til en ny verden det er mulig å leve i, eller sagt enklere: Ved å forstå seg selv og sitt liv dypt nok, blir en usynlig livsdimensjon synlig. Verden forvandles grunnleggende fra å være et sted hvor det ikke var mulig å leve, til å bli et levelig sted for et forvandlet jeg.



... leserne flokket seg om Knausgårds verk, knelende som ved en enorm alterring, lykkelige og forløste fordi de så seg selv i denne åpenhjertige bekjennelse av det konvensjonelle liv.

Litteraturen som psevdoreligion

Idet litteraturen låner religionens rolle, blir de litterære geniene profetiske skikkelser, utvalgte mennesker med en hemmelig forbindelse til livets skjulte makter og en høyere evne til å finne og uttrykke sannheten om tilværelsen, akkurat som prestskapet i en religion eller kult. Nietzsche, Ibsen og Strindberg så seg selv og ble sett som slike innviede eller genier, og skriftene deres blir ennå studert og fortolket som inspirerte verker, akkurat som bibeltekstene i teologiske miljøer. Men også Karl Ove Knausgård oppfatter seg selv som inspirert på en måte som kan ligne mystikken. Stadig vekk opplever «Karl Ove» i *Min kamp* hvordan noe «åpner seg» for hans bevissthet. Klassekampens hovedkritiker Tom Egil Herven oppfattet Knausgård som en moderne Kristus som frigjør leserne gjennom sin stedfortredende bekjennelse:

Etter tredje bind av *Min kamp* tenker jeg at romanene sier til meg og andre lesere: «Ta dette og ét det. Dette er mitt legeme som gis for dere. Gjør dette til minne om

meg.» Og folk setter bøkene til livs, én og én, fordøyer og diskuterer.

Knausgård er ikke alene om å ikle seg rollen som sekulær frelser. Den franske forfatteren Michel Houellebecq sier i et intervju at forfatteren som lever seg inn i og fremstiller livets tomhet og mørke, påtar seg en lidelse som leseren blir spart for, og at forfatterskapet dermed ligner Kristi stedfortredende lidelse. Det høres ut som en selvovervurdering, men er også en konstatering av litteraturens funksjon i en moderne verden som har forlatt religionen, men ikke kan fri seg fra de behovene den fylte.

Litteraturens psevdoreligjose karakter viser seg i selve den litterære situasjonen: Forfatteren kobler seg til en dypere dimensjon gjennom inspirasjonen, formidler sine innsikter i sitt eget og andres liv gjennom en bekjennelsesakt hvor leseren er den lyttende og tilgivende; men fordi forfatteren bekjenner på leserens vegne, blir også leseren tilgitt. Slik frigjør romanen både forfatteren og leseren fra deres felles byrde av synd, skyld og hemmeligholdelse. Den forpinte sjelen kan stå opp fra sitt gravlignende skjulested og endelig puste fritt.

Men hverken forfatter eller leser kommer over denne grensen om ikke fortellingen er grenseløs. Litteraturen er en fortrolig samtale mellom to om det viktigste i verden: mitt liv og min skjebne, og i dette intime møtet tolereres ingen tabuer. Tvert imot er det nettopp tabuene, det forbudte og usagte, det som ligger tyngst på sjelen, det hemmelige – det er nettopp *dette* litteraturen må handle om. Men det kan bare skje ved at forfatteren hemningsløst og hensynsløst bruker sitt eget liv som råstoff, hvordan skulle det ellers være en bekjennelse. Men dermed trekkes også menneskene i forfatterens liv inn i betroelsen.

Forfatteren må nå håpe, og leseren tro, at alle andre – og særlig pressen, som alltid kaster det private og personlige ut på torget – vil tie om sammenhengen mellom det virkelige livet og litteraturen. Det hemmelige som fortelles under fire øyne til alle og enhver, må fortsatt være hemmelig om det skal være av verdi for alle. I samme øyeblikk som bekjennelsen knyttes til én bestemt og identifisert person, mister alle andre den. Plutselig handler ikke romanen om *meg*, men om en annen, og jeg synker ned fra deltager til tilskuer.

Hvis sammenhengen mellom litteraturen og virkeligheten oppfattes og fremstilles som *identitet* mellom virkeligheten og romanen, bryter den fortrolige sam-

talen mellom forfatter og leser sammen. Skriftestolens vegger blir revet, og skriftemålet kringkastet for all verden. Ibsens Nora er da ikke lenger en tenkt skikkelse alle eier, men identifiseres med modellen, Laura Kieler; Ibsen blir en bølge og *Et dukkehjem* en gemenhet. Romanen vulgariseres til sladder, forfatteren blir en menneskeeter som fortærer sine nærmeste, og leseren en kikker som fryder seg over andres skandaløse privatliv.

Kvinnen som «var» Nora

Både Henrik Ibsen og Bjørnstjerne Bjørnson, Amalie Skram og Jonas Lie brukte levende modeller i sin diktning. I Bjørnsons forfatterskap er vel skuespillet *Redaktøren* det mest kjente og kunne nesten kalles et «nøkkel-drama», siden ingen i datidens Norge kunne lese stykket uten å tenke på Christian Friele, den mektige redaktøren

i Morgenbladet. Bjørnson på sin side var redaktør av det reformvennlige Aftenbladet, og mellom disse to haglet skjellsordene i begge retninger. *Redaktøren* var tenkt som et kampskrift, og Bjørnson skrev

i privat korrespondanse at «hoved-figuren er kjent over hele Norge, og opsigten vil blive frygtelig»:

Hovedkarakteren er redaktør Friele, lys levende, kun større, dybere. [...] om det undertiden synes, at karikaturen er der, så må dog grun-tonen fasthållles; figurene må være som de går og står i vort selskab, ingen tilsætning!

Overhodet bekjente Bjørnson seg til litteraturens bruk av levende modeller som en litterær nødvendighet:

Det er mere og mere blevet min innerlige overbevisning (som det var Goethes), at digter som



Den kristne overbevisningen om at bekjennelsen er veien til tilgivelsen, går igjen i den selvbiografiske litteraturen. Litteraturen gir samme løfte som Kristus: Sannheten skal frigjøre dere.

skuespiller skal såvidt muligt holde sig til det selv-oplevede, selverfarne, altså også, såvidt muligt, til *levende modeller*. [...] Jeg anser den frygt for at blive anklaget for at have bragt en levende figur på scenen, for filistrøs, og at stamme fra ukunstnerisk opfatning av scenen og mangel på talent; ti da har man altid sådan overflod på falsk dyd! – Scenen er nutiden som fortiden, hværken mere eller mindre; og er den dette i god forstand, så må den bruge *levende modeller, dette siger sig selv!*

Ibsen var kanskje ikke så tydelig som Bjørnson om bakgrunnen for sine skuespill, men i *Mitt navn er ikke Nora* (2009) forteller Inger-Margrethe Lunde historien om Laura Kieler, som Ibsen brukte som modell til Nora i *Et dukkehjem*. Han både forkledde og forandret henne til en helt annen skikkelse, men beholdt en vesentlig begivenhet fra modellens liv og gav den fiktive figuren et navn som lignet modellens. Den anklagen som et lite århundre senere ble rettet mot Mykle, nemlig at romanpersonenes navn i *Sangen om den røde rubin* kunne ligge nær de levende modellenes virkelige navn, kunne også rettes mot Ibsen, for *Laura* klinger nokså likt *Nora*.

Forfatterinnen Laura Kieler debuterte i ungdommen med *Brands døtre*, en kommentar til Ibsens *Brand*, formet som en fortelling som begynner der *Brand* slutter. Fortellingen fører Brand tilbake fra idealenes høyfjell til menneskenes lavland og var ment som en trøst til alle de som tok presten Brands nådeløse moralske imperativ for tungt. Gjennom dette debutverket kom Laura i brevveksling med Ibsen og møtte ham personlig i København og Dresden. Som ved en skjebnens ironi, skulle hun gjennom forbindelsen med Ibsen selv bli brukt som modell til

en hovedperson i et diktverk, etter at hun hadde skrevet flere romaner hvor hun brukte sine egne familiemedlemmer som modeller, også ektemannen Victor Kieler, som i 1876 fikk konstatert tuberkulose. Det var denne sykdommen som førte Laura inn i kjeden av handlinger som vekket Ibsens interesse så sterkt at han lot hennes livskrise inngå som et grunnelement i *Et dukkehjem*.

For å gi sin ektemann et helsebringende opphold i Syden, som samtidig ville gi henne selv bedre anledning til å skrive, tok Laura i all hemmelighet opp et lån der en venn kausjonerte for henne; hun løy for mannen og sa at pengene kom fra hennes forfatterskap. Etter det lange utenlandsoppholdet var familiens dårlige økonomi ytterligere forverret, og Laura tok opp nye lån for å betale tilbake det gamle, og hvert lån ble begrunnet med nye løgner. Dette korthuset av bedrag falt sammen da et større lån forfalt til betaling og kausjonisten, en kjøp-

mann som selv var kommet i pengesnød, ikke var i stand til å legge pengene på bordet. Overarbeidet og med ansvaret for et nyfødt barn, søkte hun hjelp hos Ibsen og bad ham gå i forbønn for henne hos Gyldendal i Køben-

havn for å få trykket et nytt drama hun hadde skrevet; men Ibsen, som ikke kjente hele bakgrunnen for Lauras desperasjon, bedømte manuskriptet som uferdig. Drevet til det ytterste forfalsket hun en veksling med ektemannens underskrift hos en pengeutlåner. Da maskespillet tok slutt, hadde hun opparbeidet seg en gjeld på seks tusen kroner, rundt en halv million i dagens penger. For å redde situasjonen ble hun tvangsinnlagt på det psykiatriske sykehuset Sankt Hans Hospital. Etter utskrivelsen krevde mannen skilsmisse og eneansvar for barna.

Ibsen fulgte med på den tragiske historien på avstand og bad forleggeren Hegel om å holde ham orientert om Laura. Da *Et dukkehjem* utkom i 1880, kunne hun av



Alt dette samles i den selvbiografiske romanen som drives frem av trangen til bekjennelse og tilgivelse, åpenhet og kjærlighet, sannhet og frigjøring, ofte i strid med konvensjonene og i glemsel av den kristne tradisjonen som den viderefører.

anmeldelsene se at Noras historie var bygget over hennes egen ulykke. I det lille og gjennomsluktige norske kulturmiljøet, hvor Laura var en kjent figur, var det lett å se at hennes skjebne var bakt inn i Noras. Skjønt Ibsen hadde utviklet de virkelige hendelsene og brukt den virkelige modellen som springbrett til en ny og annerledes fiksjonsfigur, ble Laura gjennom sladderens identifisert med Nora; det fiktive bildet smittet over på den virkelige modellen. Men ille ble det for Laura først da sladderens fikk offisielt stempel gjennom et oppslag i pressen.

Da oppførelsen av stykket nærmet seg, kunne man i et anonymt korrespondansebrev i Aftenposten lese at grunnhistorien i *Et dukkehjem* var hentet fra virkeligheten. Men nå var fremstillingen av modellen for Ibsens Nora, som mange visste hadde vært Laura, ispedd fornedrende og usanne opplysninger om at lånene og vekselfalskneriet skjedde for å skaffe pene ting til hjemmet, ikke for å redde ektemannens liv. Fra å være en hengiven hustru som brøt loven for å redde ektemannen, ble Laura til et fjols som ruinerte familien med vanvittig pengebruk «til Husets forskjønnelse» og ovenikjøpet hadde forlatt mann og barn, akkurat som Nora.

Denne bakvaskelsen i Aftenposten ble forevige av Georg Brandes. I Laura Kiellers skuespill *Mænd av ære*, som hadde sin premiere i København i 1890, angrep hun indirekte Georg og Edvard Brandes for å gå inn for en *fri kjærlighet* som gav mannen en seksuell frihet som ødela livet for kvinnene. Georg Brandes gav henne svar på tiltale ved å bringe opp igjen de falske ryktene om henne. I Verdens Gang bekreftet han usannhetene fra Aftenposten om at Noras modell i det virkelige liv hadde begått vekselfalsk, men «ikke [...] af saa ideale Grunde som i Stykket».



Idet litteraturen låner religionens rolle, blir de litterære geniene profetiske skikkelser, utvalgte mennesker med en hemmelig forbindelse til livets skjulte makter og en høyere evne til å finne og uttrykke sannheten om tilværelsen, akkurat som presteskapet i en religion eller kult.

Laura forsvarte seg med artikler mot Brandes i Verdens Gang og det danske Politiken, overveide rettslige skritt mot dem som spredte rykter om henne, men følte at det eneste som kunne fri henne fra svartmalingen av hennes person, var at Ibsen selv rykket ut og støttet henne. Men Ibsen ville ikke. Til en venninne av Laura som hadde henvendt seg til ham med bønn om å hjelpe henne, skrev han:

En erklæring fra mig, som den hun ønsker, nemlig «at hun ikke *er* Nora», vilde være både meningsløs og latterlig eftersom jeg jo aldrig har påstået det modsatte. Hvis der oppe i København har været udspreedt usandferdige rygter om at der på et tidligere punkt i hendes liv er foregået noget, der har en slags lighed med vekselhistorien i «Et dukkehjem», så er

hun selv eller hendes mand, allerhelst begge i forening, de eneste, som ved en åben og bestemt benægtelse kan slå de falske rygter ned. Jeg begriber ikke at herr Kieler ikke allerede for længe siden

har grebet til denne udvej, der straks vilde gøre en ende på bagtalelsen.

Ibsen mente med andre ord at ekteparet Kieler skulle rykke ut og avsanne et rykte som var delvis sant, nemlig at vekselhistorien i *Et dukkehjem* var tatt fra Luras liv. I Inger-Margrethe Lundes fortelling antydes en forklaring på Ibsens tilbakeholdenhet. I et siste møte mellom Laura og Ibsen skal det være kommet for dagen at den gamle mester i tyve år hadde båret på en hemmelig lidenskap for Noras modell, at han ikke var kjent med de ubehageligheter Laura var blitt utsatt for på grunn

av *Et dukkehjem*, og at hovedgrunnen til at han ikke ville ta Lauras side mot Brandes, var at han fryktet for sitt forfatterskap om han skulle få Brandes mot seg. Men kanskje fryktet Ibsen mest av alt at hans diktning skulle bli trukket ned i på et trivielt plan, som Lunde skriver. Hvis Ibsen hadde blandet seg inn i en pressdebatt om levende modeller for hans dramaer, ville han bidratt til å flytte litteraturen ut på gaten og inn i den faktiske virkelighet. Det ville ha brutt fiksjonen og ødelagt kunstens virkning, ja, dens virkelighet.

Litteraturens drift mot selvbiografi

Hundre og tredve år senere var situasjonen for Karl Ove Knausgård stikk motsatt. Han måtte flytte virkeligheten inn i fiksjonen, for å få den til å virke. I et avsnitt i *Min kamp* står det at han «de siste årene hadde (...) mistet mer og mer tro på litteraturen» fordi det han leste, hele tiden fikk ham til å tenke at «dette er det noen som har funnet på». Siden dette skrives av en som har litteraturen som psevdoreligion, er det snakk om et tap av tro, et frafall. Det blir et eksistensielt spørsmål for forfatteren hvordan han skal få virkeligheten inn i romanen igjen. Knausgård klarer ikke lenger å forkle seg i romanen som et *alter ego* og stadig føle at det han skriver, er sant og virkelig, og går derfor inn i teksten under samme navn som han har på tittelsiden og i folkeregisteret, slik at han blir sin egen dobbeltgjenger. Karl Ove i virkeligheten er «Karl Ove» i romanen. Dermed smelter tekst og virkelighet sammen.

Kunstgrepet med å opptre i romanen som en fiksjonsfigur som foregir å være den virkelige forfatteren, er på kort sikt en dobbel besparelse: Forfatteren slipper å skildre et fiktivt univers og leserne behøver ikke å leve seg inn i det, fordi fiksjonen allerede foreligger i form av fak-

tisk virkelighet. Leseren har allerede på forhånd et bilde av romanpersonene fra fjernsynet eller internettet, eller de kan *google* dem og få deres livshistorier og familieportretter på skjermen. Men denne besparelsen kommer til en pris. For leseren av *Min kamp* må miste følelsen av virkelighet straks den ytre virkeligheten det refereres til, blir borte, altså senest i neste generasjon, kanskje allerede i morgen. Dermed blir romanen *ferskvare* med kort holdbarhet, om ikke for litteraturviterne, så for den alminnelige leser, om ikke Knausgård finner ut at han skal lage en komprimert fiksjon av sin virkelighetssyklus.

Kunstgrepet med å skrive en roman som later som om den ikke er fiksjon, men umiddelbar virkelighet, er ikke nytt. Både Hans Jæger og Henry Miller opptrådte i sine romaner under sine borgerlige navn. Sammenfallet mellom forfatter og forteller setter på spissen den selvbiografiske tilnærmingen som er typisk for en hovedretning i moder-

ne litteratur. I Marcel Prousts *På sporet av den tapte tid* blander forfatteren og hans liv seg med fortelleren og fortellingen. Selv da marxismen-leninismen herjet i den norske litteraturen i 1970- og 80-årene, skrev sosialrealismens

fremste representant, Dag Solstad, indirekte om seg selv i *Arild Asnes, 1970* og *Gymnaslærer Pedersens beretning om den store politiske vekkelsen som har hjemsøkt vårt land*. I Solstad-romanene *16.07.41* og *Forsøk på å beskrive det ugjennomtrengelige* har fortelleren Solstads eget navn.

Litteraturens tilnærming til selvbiografien har pågått lenge, kanskje alltid. Det er en nærliggende utvikling fordi litteraturen alltid gir det strengt personlige synspunkt, også i en tradisjonell romanform, og det er alltid dette personlige som leseren leter etter. Tyngdekraften i moderne litteratur går mot selvbiografien, selv der forfatteren skriver om samfunnsspørsmål, fordi også



Aldri har vi vært så mye oss selv, og aldri så preget av ensrettende massekultur, som i dag. Det fører til at både forfatteren og leseren søker tilflukt i litteraturen som et av de siste rommene og møtestedene for det personlige.

disse må drøftes gjennom personlige skjebner, og hvorfor ikke forfatterens egen, som er nærmest for hånden.

En grunn til dette kan også være at den moderne epokens frigjørings- og velferdsprosjekt forsterker jegets isolasjon og selvopptatthet, slik at mange forfattere ikke kan skrive om noe annet enn seg selv, men derved også begynner å bearbeide ensomheten og rotløsheten som tidens sentrale problem. Samtidig er denne frihetens og individualismens epoke preget av en økonomisk og teknologisk kraft som gjør alle like og fratar oss vårt eget liv. Aldri har vi vært så mye oss selv, og aldri så preget av ensrettende massekultur, som i dag. Det fører til at både forfatteren og leseren søker tilflukt i litteraturen som et av de siste rommene og møtestedene for det personlige.



Forfatteren skal skrive sitt liv, men må leve et liv som angår alle, sa Aksel Sandemose. Slik kan forfatterens liv tvinges til å bli et kunstprodukt i seg selv for å kunne gli over i en litteratur som har offentlig

interesse; eller forfatteren må nå en bevissthet som er på høyde med de kunstneriske idealer, slik at det å skrive går i ett med et prosjekt om selvforvandling, som i mystikken. Den franske poeten Arthur Rimbaud ville bevisst bryte ned og kaotisere den normale personlighet for å gjøre seg til redskap for poetisk innsikt og bli en seer. Michel Houellebecqs litterære manifest *Rester vivant* har et detaljert program for hvordan forfatteren skal underkaste seg lidelse og ensomhet og gjøre seg selv til en taper i alle livets forhold: «Oppsøk lidelsen, lid bestandig»; «La hvert fragment av universet være til personlig skade for deg.» Forfatteren skal forberede seg til litteraturen som en okkultist til innvielsen, som en eremitt til gudserfaringen.



For denne typen moderne forfattere blir litteraturen et altoppslukende kall som man like gjerne kan kalle skjebne: Skriv, eller gå til grunne, og hvis du må velge mellom å skrive og la andre gå til grunne, så skriv.

For denne typen moderne forfattere blir litteraturen et altoppslukende kall som man like gjerne kan kalle skjebne: Skriv eller gå til grunne, og hvis du må velge mellom å skrive og la andre gå til grunne, så skriv. Forfatteren står ikke til ansvar for noe annet enn sin kunst, sa William Faulkner: Han er bare forpliktet på sin drøm, og for å virkeliggjøre den må han kaste alt overbord; både ære, stolthet, anstendighet, forsiktighet og lykke går fløyten. Tradisjonelt er denne hensynsløsheten blitt oppfattet som et offer forfatteren bringer for felleskapets skyld. «En forfatter skal være sannferdig. Han har ikke lov til å underslå noe», sa Arnulf Øverland i sitt vitnemål under rettssaken om *Sangen om den røde rubin*:

En forfatter må fullstendig se bort fra enhver overordnet myndighet. (...) All den diktning som har betydd noe, den har vært forhatt, for-

dømt, forfulgt. Alle nye ideer og tanker har vært et opprør.

Ennå i vår tid skjer litteraturens personlige kamp med stoffet i en mer eller mindre bevisst tradi-

sjon som opphøyer forfatterskapet til en sentral samfunnsverdi: Litteraturen er det urolige, forandrende element som forstyrrer samfunnets stabilitet og åpner for forandringer som er tilpasset den menneskelige livsfølelse, som alltid er under utvikling. I en puritansk tid blir litteraturen hedonistisk, under kulturradikalismen blir den reaksjonær – alltid i opposisjon. En vital litteratur hindrer et velorganisert samfunn i å stivne, kaller opp tradisjonene der friheten truer med å gå over i kaos, er ateistisk under teokratier og blir religiøs i en sekulær tid; med sin konstante opprørskhet er litteraturen i virkeligheten en stabiliserende faktor ved alltid å gå til siden som har for liten vekt, og kommer slik alltid i motsetning til sin tids hovedstrøm.

Dette sentrale samfunnsoppdraget gir forfatterne en berettiget følelse av å stå under et etisk imperativ *samtidig* som de kjenner seg hevet over den konvensjonelle etikken, siden det er denne som skal utfordres. Av samme grunn virker alle vurderinger av rett eller galt, og alle grublerier om hvem som mon kan bli krenket av det ene eller det andre man skriver, drepene på skaperprosessen og er uforenlig med litteraturen.

Under prosessen mot *Rubinen* ble Mykle spurt om han ikke trodde at etiske hensyn satte en grense for hva man kunne skrive, og han svarte: «Det er mulig, men dette problem er så vanskelig at jeg tør ikke uttale meg om det.» Tarjei Vesaas ble spurt om det samme og svarte: «Det finnes en grense, men den grensen må forfatteren sette selv i hvert enkelt tilfelle.» Øverland gikk enda lenger idet han mente at «har verket kvalitet, vil verket bære preg av sin åndelige hensikt», og hvis noen finner det utuktig, er det leserens egen feil, «han mangler evnen til å lese».

Sett fra litteraturens synspunkt virker spørsmålet om noen kan bli krenket av innslag i verket, absurd eller underordnet og kan ikke tillates å styre eller begrense arbeidet. Romanen blir ikke til innenfor konvensjonene, men ved å bryte dem, i en grenseoverskridende innsats hvor forfatteren delvis kjenner seg som et medium eller en inspirert som må være på høyden av en situasjon han hverken overskuer eller styrer; prøver han på det, går prosessen i stå. Når det etterpå kommer noen og gjør krav på at de «er» den og den personen i verket, lyder det i forfatterens ører som talen til et sinnssvakt menneske.

Thomas Wolfe

I *Story of a Novel* sier Thomas Wolfe at han hentet inspirasjon til sin første roman *Finn veien, engel* fra James Joyce

og hans *Ulysses*. Slik som Joyce, skrev han «om de tingene [han] hadde sett, det umiddelbare livet og de egne erfaringene [han] kjente fra [sin] barndom». Wolfe visste sikkert ikke at Joyce hadde brukt 835 identifiserte, levende modeller i *Ulysses*, slik Joyce-forskeren Vivian Igoe oppgav i et intervju for noen år siden. Men selv brukte han over to hundre levende modeller fra hjembyen Ashville i *Finn veien, engel*. Det skjedde i uskyld, fordi han skrev i en ensomhet som ikke ble opphevet av at han utleverte seg selv og sitt indre liv til hele verden. De selvbiografiske forfatterskapene blir til i en slik absolutt ensomhet. «Mitt liv er et fengsel som kun et eneste menneske har besøkt, og du er dette mennesket», skrev Wolfe til sin nesten tyve år eldre elskerinne, Aline Bernstein, som går igjen som «Esther Jack» i *Of Time and the River*. Han skrev seg gjennom sitt liv uten tanke på at det han skrev, skulle trykkes, og sier at han ventet på publiseringen med stigende angst:

Jeg kunne ikke tro at jeg virkelig hadde ønsket å utstille meg på denne måten. Jeg følte meg som en skamløs blotter, men

likevel lå jeg under for rusen i min drift [mot romanen] og skapertrang, som holdt meg fanget lik en slanges blick, og jeg kunne ikke gjøre noe annet enn det jeg gjorde.

Som ukjent og upublisert lengtet han etter å bli lest og sett gjennom berømmelse og suksess; da han oppnådde det, lengtet han etter privatliv og usynlighet. Det var en lengsel som ble bunnløs da reaksjonen fra hjembyen traff ham med full kraft. Han hadde skrevet om seg selv og sine egne erfaringer «med den åndens nakne intensitet som kjennetegner en ung forfatter», og var totalt uforberedt på at hans familie, venner og bekjente, ja, alt som kunne kripe og gå i hjembyen, mente han hadde



... med sin konstante opprørskhet er litteraturen i virkeligheten en stabiliserende faktor ved alltid å gå til den siden som har for liten vekt, og kommer slik alltid i motsetning til sin tids hovedstrøm.

skrevet om *dem*. Han hadde trodd at kanskje hundre mennesker i Ashville ville lese boken, men den satte fyr på byen, som brant i et raseri ingen hadde kunnet forestille seg. Han ble fordømt i kirkene, i avisene, i kaféene, på bridgekvelder, i kvinneforeninger og i samtaler på gaten. Han mottok anonyme brev med rasende utskjellinger og drapstrusler. Man så frem til at hans kadaver skulle trekkes over byens torv, og han fikk vite at hans mor hadde gått til sengs, likblek, for aldri mer å stå opp, og han kunne ikke besøke byen på nesten et tiår.

I *Story of a Novel* forsvarte Wolfe seg med at «alt seriøst kunstnerisk arbeid i bunn og grunn er selvbiografisk», og at det ikke er mulig å skape noe av virkelig verdi uten å bruke «sitt eget materiale og sin egen erfaring», og at skjønt en romanperson kan ha trekk fra en levende modell i virkeligheten, så er det aldri identitet mellom romanfigur og modell. Wolfe innrømmer at han kanskje kunne ha forkledd sine figurer enda bedre, men at lesere som jakter på modeller, vil finne dem uansett – også der de ikke er. Folk fra hjembyen «husket» hendelser fra romanen de mente de hadde vært med på, men som var ren fiksjon.

Også Agnar Mykle nektet kategorisk for å ha brukt levende modeller, skjønt alle visste at *Sangen om den røde rubin* var et selvbiografisk romanverk. Mykle hadde rett i dette for såvidt som modellene blir til romanfigurer straks de flyttes inn i verket, samme hvor gjenkjennelige de måtte være. En romanfigur er ikke og kan ikke være identisk med en virkelig person, og en forfatter kan ikke skrive uten modeller fra virkeligheten. Men dermed vil det alltid være mulig å gjenkjenne trekk fra modellen i romanpersonen, og for det blikket som leter etter modellen i romanen, vil ikke forkledningen skjule modellen, men fremstå som om forfatteren tillegger modellen fremmede egenskaper. Hvis litteraturkritikken erklærer et fiksjonsverk for å være en journalistisk

reportasje, og pressen begynner å jakte på modeller, og modellene griper ordet for å forsvare seg mot romanpersonene, blir romanen til en dokumentarfilm hvor publikum peker ut alt det som ikke stemmer med virkeligheten, eller det som er for privat til å skulle være blitt filmet.

Det er imidlertid ikke bruken av levende modeller som er det etisk forkastelige, men *utpekningen* av modeller i virkeligheten. Denne utpekningen kan skje i en mindre bekjentskapskrets, men virkelig rekkevidde og stort omfang får den først når massemediene står for identifiseringen. Utvilsomt er romanens skildring av levende mennesker og virkelige hendelser en forutsetning for presseoppslagene og sladderens som kan ramme uskyldige. Men den selvbiografiske romanen *tvinger* ikke pressen til å lage kjempeoppslag om privatsaker. Bergenserne *måtte* ikke drive klappjakt på modellene for

Mykles skildringer bare fordi litteraturkritikerne hadde skrevet at *Sangen om den røde rubin* handlet om samleier i Bergen. En selvbiografisk basert ro-

man gir ikke presse og publikum frikort til å omskape et helt samfunn til sladderfabrikk og folke-domstol.



En selvbiografisk basert roman gir ikke presse og publikum frikort til å omskape et helt samfunn til sladderfabrikk og folke-domstol.

Diktning og sannhet

Agnar Mykle skrev på en lignende måte som Thomas Wolfe, drevet av visjonen om å gripe sitt eget livs virkelighetsstoff og heve det opp til kunst. Det ligger noe platonsk og goetheanistisk i denne overbevisningen om at den faktiske virkeligheten tilslører en sannere virkelighet, og at kunsten kan finne dette sannere i det virkelige ved å gi det en mer fullkommen form enn det har i den umiddelbare sanseverdenen.

For Goethe er den synlige organisme alltid et tilpasset, av og til forvrengt uttrykk for en skjult uorganisme, som blir synlig for det trente, indre øyet. En organisme,

for eksempel et tre, har en ideell form som vil utfolde seg under ideelle omstendigheter; men fordi omstendighetene – jordsmonn, klima, fuktighet, lys etc. – sjelden er ideelle, tar organismen en form som tilslører dens virkelige streben. På samme måte ligger den litterære intrigen skjult i virkeligheten som dens urealiserte form. Forfatteren som betrakter og behandler sitt eget og andres liv som modell eller råstoff, forvandler dette virkelige til noe mer virkelig eller sannere, slik Goethes urplante er sannere enn den sansbare planten, om enn gjenkjennelig. I litteraturen blir dette sannere og usynlige som gjemmer seg i virkeligheten, sansbart for alle. Den som tror at den virkelige modellen «er» romanpersonen, har derfor ikke forstått den kunstneriske prosessen, som flytter virkeligheten over i en annen dimensjon.

Til sin litterære konsulent skrev Mykle under arbeidet med de store romanene at han så på «virkeligheten» og «den kunstneriske virkelighet» som to forskjellige ting, «men mens jeg skriver, er det nesten umulig å holde dem adskilt fra hverandre», og med dette mente han at hans arbeid bestod i å «løfte virkeligheten opp på den kunstneriske virkelighets nivå». Utsagnet sier noe om skaperaktens situasjon for de selvbiografisk orienterte forfatterne. De kan ikke la være å ta utgangspunkt i sitt eget liv, for selve oppgaven består i å forvandle det til roman; men forvandlingen skal ikke skje ved at livet bare blir et påskudd til å lage en fiksjon – fiksjonen er snarere middelet til å avsløre den dypere sannhet og skjønnhet som skjuler seg i den rå selvbiografien.

Sluttresultatet blir en annen verden med hendelser som ikke skjedde og mennesker som ikke lever, men som kunne eller burde ha skjedd og levd. Det som er skjult i virkeligheten, blir synlig i romanen. Man kunne si at det er virkeligheten som er idéens karikatur, mens romanens

karikatur er hemmelig til stede i virkeligheten. Romanpersonene blir gjenkjennelige for leseren som leter etter modellene i virkeligheten, fordi romanen er hentet som en skjult urform ut av virkelighetens forkledning: Det er *virkeligheten* som er fiksjonert og forkledd, *romanen* er det sanne, eller som Mykle skrev i innledningen til *Lasso rundt fru Luna*:

Denne bok befolkes av engler og av djevlere, av helgener og av demoner. De eksisterer kun i denne bok. Man vil forgjeves lete efter dem i virkeligheten.

Det skrev han selvsagt fordi bokens fiksjonspersoner lå så nær modellene i virkeligheten, kanskje nærmere enn nødvendig, men det er ingen tvil om at Mykles store romaner er fiksjonsverker, selv om de er selvbiografisk basert. Mykle ville nettopp ikke skildre virkeligheten *som den er*, men «som virkeligere enn virkeligheten». Men her feilberegnet han sitt publikum – særlig i pressen – som ikke så forskjellen mellom diktningens idéverden og virkelighetens skyggeverden.

Dante, Jæger, Strindberg

Skjønnlitterære forfattere har alltid tatt med seg bildene av virkelige mennesker – seg selv og andre levende og døde – inn i fortellingens verden. I *Den guddommelige komedie* hadde Dante med seg den fiksjonaliserte Beatrice Portinari som ledsagerske, i diktet bare kalt «Beatrice». I den virkelige verden var hun datter av Folco Portinari, en rik bankmann i Firenze. Det sies at Dante elsket henne helt fra han møtte henne som barn, og at kjærligheten ikke ble hindret av at de begge ble gift og fikk



Mykle ville nettopp ikke skildre virkeligheten *som den er*, men «som virkeligere enn virkeligheten». Men her feilberegnet han sitt publikum – særlig i pressen – som ikke så forskjellen mellom diktningens idéverden og virkelighetens skyggeverden.

barn på hver sin kant. Han brukte henne ikke bare som modell for Beatrice i sitt store verk, men beskrev også sin kjærlighet til henne i det selvbiografiske diktverket *La Vita Nuova*. Såvidt vi vet hevdet hun aldri at «jeg er Beatrice, og jeg har aldri vært i paradiset» i forbindelse med utgivelsen av Dantes verk.

Dante plasserte en rekke andre virkelige personer fra sin samtid på langt mindre flatterende steder i sin fiksjon enn det som ble Beatrice til del. Hans formynder og lærer Brunetto Latini havnet i syvende sirkel, stedet for voldsmenn; i åttende sirkel finner vi blant bedragerne den utro Francesca da Rimini, tanten til en av hans venner.



Mens Dantes levende modeller ble utsatt for en moralsk dom i *Inferno*, glir de levende modellene i nyere tid mer i ett med romanpersonene fordi forfatterne trekkes mot det selvbiografiske og ikke kan unnlate å ta sine nærmeste med inn i verket. Hans Jæger ville bruke det private liv som brekkstang til sosial forandring, og *Fra Kristiania-Bohemen* og *Syk kjærlighet*-trilogien er åpent og programmatisk selvbiografiske. I sin forsvarstale i høyesterett gjorde Jæger et stort poeng av at de tragiske livsskjebnene i hans beslaglagte roman var skrevet «med rygende menneskeblod» og «lever med virkeligheds liv» – det skulle være identitet mellom romanpersonene og mennesker i «virkeligheten». Romanens to hovedpersoner Herman Eek og Jarmann har sine modeller i henholdsvis Hans Jæger selv og vennen Johan Seckmann Fleicher, som hadde skutt seg på Tjuvholmen. Også Jægers brødre er portrettert, sammen med flere kvinner som sikkert fremstod som lett gjenkjennelige i Kristiania da romanen utkom.



I sin forsvarstale i høyesterett gjorde Jæger et stort poeng av at de tragiske livsskjebnene i hans beslaglagte roman var skrevet «med rygende menneskeblod» og «lever med virkeligheds liv».

Jæger ville nettopp *skrive sitt liv* og tilstrebet en hensynsløs utlevering av seg selv og sine bekjente, ut fra en subjektiv opplevelse av å ha en etisk plikt til å si sannheten om livet og samfunnet, slik at det kunne komme til en større erkjennelse av og åpenhet om den hykleriske puritanisme som menneskene led under. I *Syk kjærlighet* opptre Jæger under sitt eget navn, og romanens trekantforhold utleverer seksuelle handlinger mellom Jæger, Oda og Christian Krohg. Også Krohg-ekteparets forsøk på å hindre utgivelsen av romanen inngår i den, mer enn hundre år før Knausgård innlemmet familiens kamp mot *Min kamp* i den samme romanen.



August Strindberg hevdet at en forfatter er «endast en referent af hvad han lefvat», og skrev sin selvbiografi i romans form. *Tjänstekvinnans son*, *Röda rummet*, *Inferno* og *Legender* er slike selvbiografisk baserte verker. En dåres försvarstal handler om hans ekteskap med Siri von Essen.

Strindberg innså kanskje selv i hvilken grad den sistnevnte romanen var drevet av raseri, sjalusi og forfølgelsesvanvidd, for han skrev den på fransk for å beskytte både seg selv og hustruen mot svensk presse og publikum. Men i *Giftas* skildret han henne som en «talentløs og alkoholisert malerinne som vanskjøttet sine barn og var rå, hjerteløs og kynisk uten skygge av medfølelse for sin mann», skriver Olof Lagerkrantz i sin Strindberg-biografi. Nidportrettet var sparsomt fiksjonalisert og rystet ekteparets venner.

Lagerkrantz mener at Strindberg bevisst drev seg selv til ytterliggående lidenskaper for å kunne bruke sitt ødelagte selv litterært, og at hele hans skaperkraft hvilte på sammenblandingen av diktning og virkelighet. Lagerkrantz, som var fullt på det rene med det «private»

i *En dåres forsvarstale*, kaller den «en stor kjærlighetsroman der kraften varer hele boken ut». Strindberg «ofrer sitt eget og sine nærmestes liv og blir utstøtt fra et normalt fellesskap» fordi hans måte å skrive på krever det. Litteraturen og Strindbergs spesielle personlighet har flyttet ham inn i et område hvor han ikke kan la være å skrive, slik at samfunnet ikke kan la være å gjøre ham til en fredløs.

Privatpersonen som tabu

Idet forfatterne med økende tyngde dras mot behandlingen av det opplevde og faktiske, strømmer «levende modeller» fra virkeligheten og inn i litteraturen, og blant dem mange som ikke er blitt spurt om å stå modell, og som aldri har bedt om offentlighet. Ofte klarer eller vil ikke forfatterne forkle dem til det ugjenkjennelige, fordi de dermed føler at de mister sitt eget liv, som de skriver om. Fra Rousseaus *Bekjennelser* til Knausgårds *Min kamp* har selvutleveringen vært et litterært ideal, og med selvutleveringen følger utleveringen av selvets omgivelser – som sagt særlig hvis forfatterne selv, deres kritikerne, journalistene og leserne setter frem en idé om at romanpersonene «er» sine modeller, identiske med bestemte personer i virkeligheten. Da blir litteraturen en arena for «krenkelse av privatlivets fred». Det oppstår en motsetning mellom litteraturens samfunnsoppdrag, som krever retten til å skildre og utforske livet, og privatpersonen, som forlanger å få være i fred for slik skildring og utforskning. Plutselig støter vi på litteraturens nyeste tabu.

Men helt nytt er det ikke, for *privatpersonen som tabu* har i minst halvannet århundre skjult seg inne i det seksuelle tabuet. Første gang litteraturens krenkelse av de seksuelle konvensjonene spilte over i rettsvesenet i

Norge, var i forbindelse med *Fra Kristianiabohêmen*, som utkom og ble beslaglagt av politiet i 1885. Jæger ble dømt for gudsbespottelse og usømmelighet, men hans brudd med de religiøse og seksualmoraliske konvensjoner fikk ekstra kraft av at hans romanpersoner hadde lett gjenkjennelige modeller fra virkeligheten. Trolig virket det spesielt truende på den borgerlige samtid at bohemens lurvete livsstil var fremstilt som *virkelig*, og ikke bare som fiksjon. Den seksuelle åpenheten og normløsheten var i seg selv noe forbudt, men ble forverret av at seksualiteten skjulte et enda dypere tabu: *virkelige privatpersoner* med seksualitet og normløshet. Inne i fiksjonen lå virkeligheten, i virkeligheten skjultes seksualiteten, aller innerst var det mest urørlige av alt: privatpersonen – det aller helligste.

Også Christian Krohgs *Albertine* ble beslaglagt i 1886 fordi den *krenket sedelighetsfølelsen*, men her gjaldt det

samme som i tilfellet med *Fra Kristianiabohêmen*: Krohgs hadde brukt politiembedsmannen Ove Mossin som levende modell for romanpersonen fullmek-

tig Winther, som i romanen skjenker og voldtar Albertine. Fiksjonen skjulte en virkelig privatperson og fikk dermed en kraft den ikke ville ha fått av bare den krenkede sedelighetsfølelsen: En mann med navn og adresse, unevnt, men gjenkjennelig, var krenket, og myndighetene skred til handling.

Den offentlige forargelsen mot Agnar Mykles *Sangen om den røde rubin* i 1956 gjaldt ikke romanens erotiske skildringer, slik det nå står i de fleste kultur- og litteraturhistorier. Litteraturkritikerne som omtalte romanen, var tvert imot ivrige etter å vise hvor seksuelt blaserte og lite pipne de var; noen gjorde det klart at de kjedet seg når de leste samleiebeskrivelsene med Constance, Wilhelmine, Molly og Synnøve, som Ask Burlefots elskerinne het. Den moralske oppstandelsen gjaldt noe helt annet, nemlig skildringene av kjente personer i Bergens



Inne i fiksjonen lå virkeligheten, i virkeligheten skjultes seksualiteten, aller innerst var det mest urørlige av alt: privatpersonen – det aller helligste.

sosialistmiljø, mennesker som hadde klær på seg i romanen, og flest menn. Særlig én av dem, Fiffolo i romanen, ble visstnok personlig rammet av romanens offentliggjørelse av hans ulykkelige ekteskap. Willy Dahl kaller scenen der Fiffolo stiller sitt nitraste ekteskap til skue på konens bekostning for en flokk studenter på et nachspiel, for en «gemenhet» fordi så mange visste hvem Fiffolo var modellert etter. Mykle trengte scenen i *Rubinen* fordi den anskueliggjorde den enorme avstand mellom det heslige i den mislykkede kjærlighet og «skjæret av det indre lys» i det sanne møtet mellom to mennesker. Kanskje burde han ha diktet om denne sentrale scenen, siden den rammet så sterkt personlig; kanskje tenkte han på hendelsen som delvis offentlig; trolig var det ikke noe tema for ham at virkelige modeller kunne rammes for hardt av fremstillinger i en roman nesten tyve år etter hendelsene.

Først etterhvert ble raseriet over uthengningen av Fiffolo og andre i det samme miljøet, flyttet over på de avkledde kvinnene i de erotiske skildringene. Den voldsomme fordømmelsen som skylte over Mykle i pressen, særlig våren og sommeren 1957, dreide seg vesentlig om misbruk av levende privatpersoner, med og uten klær. Tiltalen som ble reist mot Mykle om utukt, kom som en overraskelse, og det er grunn til å spørre, slik Anders Heger gjør i sin Mykle-biografi, om ikke hele rettssaken ble drevet frem av modellbruken. Forargelsen over krenkelsen av privatlivets fred, som neppe ville ha kunnet føre til tiltale eller straff siden ingen av de levende kvinnelige modeller meldte seg for offentligheten, var så sterk at selv om Mykle ikke kunne straffes for det, så kunne han isteden tiltales etter utuktsparagrafen, kanskje i håp om en senere utvidelse, om en av modellene likevel ville la seg lokke frem. Da dette ikke skjedde, måtte Mykle og Gyldendal vinne en sak bygget på et antikvert utuktsbegrep. Dermed ble de



Den offentlige forargelsen mot Agnar Mykles *Sangen om den røde rubin* i 1956 gjaldt ikke romanens erotiske skildringer, slik det nå står i de fleste kultur- og litteraturhistorier.

siste rester av seksuelle tabuer i litteraturen brutt ned, mens det dypere tabuet, privatpersonen som skjulte seg inne i den seksuelle forargelse, forble urørt.



I de siste årenes debatt om «virkelighetslitteraturen» ser man hvordan dette tabuet kommer opp igjen. Spørsmålet om levende modeller knytter seg nesten alltid til seksualiteten. Kritikken av Vigdis Hjorths *Arv og miljø* dreier seg om incest; kritikken av Tomas Espedals *Elsken* handler om en voldtektsanklage; kritikken av Geir Gulliksens *Historie om et ekteskap* er om ekskonens opplevelse av å være intimt utlevert. Ved at krenkelsen av privatpersonen lades av det seksuelle elementet, vekker den like sterke eller sterkere følelser enn krenkelsen av den mer abstrakte sømmelighetsfølelsen.

Selv der denne krenkelsen skjer gjennom romaner som er blottet for eksplisitt seksualitet, som Kaj Skagens *Himmelen vet ingenting* fra 1988, er kritikken gjerne seksuelt ladet med begreper som

«usømmelig», «nekrofil», «grisete», «ufyselig», «skamløst» osv. I debatten om Karl Ove Knausgårds *Min kamp* trer privatperson som tabu tydeligst frem i raseriet over forfatterens skildring av faren. Men forargelsen er irrasjonell, eller i det minste sterkt puritansk og opptatt av den plettfrie fasade, for Knausgård er opplagt i sin fulle rett når han litterært skildrer sitt forhold til sin egen, avdøde far. Man kunne kanskje ha forstått reaksjonene om portrettet av faren var ondsinnet. Men skildringen av faren er det beste i hele verket. Man kan diskutere om *Min kamp* ville ha vunnet kunstnerisk på en mindre grenseløs organisering av stoffet, slik at leseren kunne blitt spart for deltagelsen i endeløse og innholdsløse barneselskaper, men dette er en annen diskusjon. Familiens

voldsomme avstandstagen fra *Min kamp* er egentlig ikke noe forsvar for faren, for hvem har nytte av erklæringer om prektighet, og faren trenger ikke noe annet forsvar siden sønnen har skildret ham med bunnløs sympati, dyp sorg og grenseløst savn, og lar ham tre frem som en tragisk skikkelse som ingen i dag behøvde å skamme seg over, for livet er vanskelig, og vi vet det. Mennesker drikker seg ihjel og hopper ut fra broer.

Sinnet mot Knausgård fremstår derfor som et ønske om å opprettholde fasaden av privatmenneskets ikke-eksisterende ulastelighet, akkurat som borgerskapet på Ibsens og Jægers tid ville opprettholde en fasade som skulle skjule eksistensen av den seksuelle elendighet. Privatmenneskets tabu er seksualtabuet uten sex. Ofte ligner også kritikken av *Min kamp* på den gamle kritikken av usedelig og usømmelig litteratur, som når teologen Paul Leer-Salvesen ifølge Vårt Land «refser» Knausgård for å være «umoralsk» fordi han fremstiller «en av lærerne sine som ond», om enn ikke så ond som Dantes lærer som ennå pines i Infernos syvende sirkel.

Litteratur og moral

Som sagt er det litteraturens samfunnsoppdrag og grunnkarakter å stille seg i opposisjon til konvensjonene, også de moralske. Uten denne opposisjonen har litteraturen ingen funksjon eller mening. Under debatten om «virkelighetslitteraturen» er det stadig blitt spurt – retorisk – om det gjelder en annen etikk for litteraturen enn for resten av samfunnet. «Skal forfattere innrømmes særskilte privilegier som går utover andre mennesker?»

Dette høres umiddelbart fint og uimotsigelig, for ingen står over loven. Men i praksis åpner det for at alle som føler seg krenket, får en rett til å gripe inn mot

litteraturen. Det er den samme dobbeltheten som i Paul Leer-Salvesens utsagn: «Vi trenger kort og godt moralsk ansvarlige forfattere», hvilket oversatt til praksis betyr at vi har behov for å avvikle litteraturen.

I forbindelse med Geir Gulliksens *Historie om et ekteskap* gjorde forfatterens ekskone offentlig krav på eiendomsrett til den delen av eksmannens liv som hun hadde tatt del i. I en kronikk i Aftenposten satte hun likhetstegn mellom sine egne erfaringer og forfatterens litterære bearbeidelse av sine erfaringer fra deres ekteskap, selv om erfaringene nettopp var hans, fiktivt forkledde og smeltet sammen med andre erfaringer og sikkert rent diktet stoff. Den eneste som ble uthengt i romanen, var ektemannen og fortelleren selv, som med sine tåpelige utroskapsfantasier skyver hustruen fra seg.

De kvinnene Gulliksen skrev om, må ha vært ugjenkjennelige for alle unntatt den aller snevreste bekjentskapskrets. Men ved å skrive kronikken gjorde ekshustruen krav på å «være» en fiksjonsperson i romanen og krevde at forfatternes behandling av hennes biografi måtte

underkastes samme regelverk som legens forhold til sine pasienter i helsevesenet. Det var i praksis et forslag om å avslutte litteraturen slik vi kjenner den. I ytterste konsekvens kunne hvem som helst i forfatterens omkrets gjøre krav på å «være» en av hans personer, erklære seg for krenket, få boken inndratt og forfatteren straffet. Det som da blir igjen av litteraturen, er fantasy, krim og legeromaner.

Når pressen blir moralens vokter og de levende modellenes riddere, rammes ikke bare forfatterne, men også modellene, som da Aftenposten forvandlet beskrivelsen av en voldtektsanklage i Tomas Espedals *Elsken* til en mediebegivenhet. *Elsken* er en eksperimentell roman som det kreves særinteresser for å kunne lese seg inn i. Om pressen hadde holdt seg til det litterære, ville Espedals beskrivelse kanskje ikke være blitt lest av andre enn



Under debatten om «virkelighetslitteraturen» er det stadig blitt spurt – retorisk – om det gjelder en annen etikk for litteraturen enn for resten av samfunnet.

forfatterens blodfans og nærmeste venner og familie. Muligens ville beskrivelsen ikke nådd frem til mange andre enn de som kjente til saken fra før, og for alle andre ville det ha vært litteratur.

Men journalistene oppsporer modellen, intervjuer henne og konfronterer forfatteren, som nå må forsvare seg, og den nesten usynlige saken rammer alle unntatt avisen med full tyngde. Nå vet alle at Espedal har vært anklaget for voldtekt, og at han mener det var en falsk anklage. Plutselig er saken godt stoff og sprer seg over hele landet som sladder. Forfatteren, som opprinnelig ville beskrive en belastende personlig hendelse, og kanskje forsvare seg mot en falsk anklage, blir mistenkt for å være skyldig ikke bare i den henlagte voldtektsanklagen, men også i å henge ut anklageren og spre intime opplysninger om henne, krenke hennes privatliv og dermed ha begått enda en straffbar handling. Kvinnen blir også synlig på en ufordelaktig måte ved at mange vil tro at anmeldelsen var falsk. Alt i alt var det et skoleeksempel på hvor usant det er at forfatterne kan skrive hva de

vil og skjule seg bak fiksjonen, for pressen går bak fiksjonen, og det ender med at både forfatteren som angripes og modellen som skal forsvares, blir hengt ut, mens pressen, som har hovedansvaret for elendigheten, går fri. Det er heller ikke sant at modellen ikke kan forsvare seg, for de krenkede modellene fyller nå alle kanaler med sin krenkelse, skriver nye romaner rettet mot forfatteren og lager dokumentarer om hvordan det er å være modell for en romanperson, som oftest med pressen i ryggen.

I 1911 ble Strindberg spurt av en avis om sitt syn på spørsmålet om påkjenningsene for de levende modeller i litteraturen, og han svarte:

Eftersom ni spør, så – Jag har verkligen läst nyare svensk litteratur, även sådana romaner, som voro utpekade såsom närgångna; men

alldenstund jag icke kände modellerna, så verkade skildringen ensamt litteratur. Alltså beror stoffverkan och förargelsen endast på en sådan tillfällighet, att man känner förebilderna; och saken vore väl hjälpt därmed att kritiken lät bli att tala om det [skvallra].

Alle «objektivera ju sine medmänniskor», fortsatte Strindberg, «somliga i tal, andra i skrift. Och märk väl: tungan är talför, men boken är tyst.» Det er verre, synes Strindberg å si, å sladre om sine medmennesker enn å bruke dem som modeller for romanpersoner. Og ingenting setter slik fart i sladderens som når litteraturkritikere proklamerer for all verden at en roman handler om virkelige mennesker, og når aviser sender sine journalister ut for å finne dem.

Under debatten om *Sangen om den røde rubin* i 1957

sendte Verdens Gang og Morgenbladet medarbeidere til Bergen for å spore opp og intervjuer kvinner som Agnar Mykle kunne ha hatt et erotisk forhold

til i 1938–39, akkurat slik som Aftenposten i 2016 lagde en reportasje om at Vigdis Hjorth i *Arv og miljø* hadde brukt detaljer fra farens begravelse, hvilket skulle bevise at romanens hendelser var fra virkeligheten. I reportasjen ble det anført at «Vigdis Hjorth har ikke besvart Aftenpostens gjentatte henvendelser», noe som ikke var særlig overraskende. Aftenposten mente nå at avisens funn av programmet til farens begravelse viste at «Vigdis Hjorth [i romanen] kaster et mistankens lys over en virkelig person». Men med mindre begravelsesprogrammet var allment kjent i den norske befolkningen fra før, var det ikke Hjorth, men Aftenposten som med sin spredning av private opplysninger gjorde alle i landet oppmerksomme på at en virkelig person kunne være mistenkt for incest.



... samfunnet må akseptere at verdifull litteratur ikke kan bli til innenfor konvensjonenes grenser.



Forfatterne lever selvsagt under det samme lovverket som andre, men litteratur kan ikke oppstå innenfor den konvensjonelle moralen. Det kan høres innlysende ut at forfattere må oppføre seg etisk på samme måte som andre mennesker, men det kan også lignes med å si at bakere må lage sine brød på samme måte som bygningsarbeidere setter opp et hus. Det klinger opplagt at litteraturen ikke skal krenke enkeltmennesket, men i bunnen av denne leveregelen ligger det gamle angrepet på litteraturen som usømmelig og utuktig. Krenkelsen er evig; den bare flytter seg fra sted til sted. I går var det sex, i dag er det privatmennesket; i Sovjetunionen var det staten som var ukrenkelig, og hos oss har vi en rekke unevnte tabuer som ingen «virkelighetsforfattere» rører ved, men som deres angripere sannsynligvis med største glede ville forsvare om forfatterne oppdaget dem. I grunnen er «virkelighetslitteraturen» med sine forgrunnsfigurer Knausgård og Hjorth nokså konvensjonelle i sine temaer og sin måte å behandle dem på, bortsett fra i dette ene: det selvbiografiske. Men ett sted må litteraturen bryte med god tone.

Det betyr ikke at samfunnet ikke skal og må sette grenser, eller at forfatteren er over loven. Forfatterne må finne seg i at samfunnet reagerer på litteraturens utfordring, men samfunnet må akseptere at verdifull litteratur ikke kan bli til innenfor konvensjonenes grenser. Det innebærer at litteraturen er et uregjerlig og uforutsigelig område der ikke alle hendelser kan være like vakre. Litteraturen er nødt til å utfordre grensene som rår i det samfunnet den opptrer. Man kan forsøke å lage «etiske kjøreregler» for litteraturen, men fordi den trekkes mot tabuet, ville en slik «vær varsom-plakat» bare fungere som en oppskrift på hvilke moralske prinsipper samfunnet oppfordrer forfatterne til å bryte.

Kaj Skagen (f. 1949) er prisbelønnet forfatter av romaner, diktsamlinger, essays og sakprosa.

Litteratur

- Berg Hansen, Marianne: «Jeg var gift med en forfatter», i *Aftenposten* 19.10.2016
- Bull, Francis: *Bjørnstjerne Bjørnson* (Oslo: Aschehoug, 1982)
- Dahl, Willy: *Mykle og Bergen* (Bergen: Bodoni, 2012)
- Donald, David Herbert: «The Troubled Career of Thomas Wolfe», i *The New York Times* 02.10.1983
- Dåstøl, Astrid: «Teolog refser Knausgård», i *Vårt Land* 30.01.2010
- Egeland, Marianne: «Anerkjennelse og autentisitet i virkelighetslitteraturen», i *Norsk Litteraturvitenskapelig Tidsskrift* 1/2015
- Espedal, Tomas: *Elsken* (Oslo: Gyldendal, 2018)
- Fosli, Halvor: *Kristianiabohemen* (Oslo: Samlaget, 1994)
- Hjorth, Vigdis: *Arv og miljø* (Oslo: Cappelen, 2016)
- Gulliksen, Geir: *Historie om en roman* (Oslo: Aschehoug, 2015)
- Heger, Anders: *Mykle. Et diktet liv* (Oslo: Gyldendal, 1999)
- The Irish Times*, 12.06.2010: <https://www.irishtimes.com/culture/books/ulysses-in-real-life-1.677580> [lesedato: 10.05.2019]
- Jæger, Hans: *Fra Kristianiabohemen 1–2*. Med etterord av Fredrik Juel Haslund (Oslo: Novus, 1976)
- Knausgård, Karl Ove: *Min kamp* (Oslo: Oktober, 2009–2011)
- Lagerkranz, Oluf: *August Strindberg* (Oslo: Gyldendal, 1980)
- Leer-Salvesen, Paul: «En forfatter er moralsk ansvarlig for sine ytringer også når de er skrevet inn i en roman», i *Aftenposten* 29.09.2016
- Lunde, Inger-Margrethe: *Mitt navn er ikke Nora* (Oslo: Arneberg, 2009)
- Miller, Henry: *Det kosmologiske øye* (Oslo: Nasjonalforlaget, 1962)
- Strindberg, August: *Tal til svenska nationen samt andra tidningsartiklar 1910–1912*, Samlade Skrifter 53 (Stockholm: Bonniers förlag, 1922), s. 508–509
- Suzanne Stutman (red.): *My Other Loneliness. Letters of Thomas Wolfe and Aline Bernstein* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003)
- Schjødt, Annæus jr. (red.): *Saken om den røde rubin. En vitbok redigert av høyesterettsadvokat Annæus Schjødt jr.* (Oslo: Gyldendal, 1958)
- Tjønneland, Eivind: *Knausgård-koden. Et ideologikritisk essay* (Oslo: Spartacus, 2010)
- Wolfe, Thomas: *Story of a Novel*, i Maxwell Geismar (red.): *The portable Thomas Wolfe* (New York: The Viking Press, 1950)
- Økland, Ingunn: «Litteraturen er på villspor», i *Aftenposten* 24.09.2016



Ein mørklagd båt

For det står der
fast og lysande
og lyfter sine armar sine hender
gjennom alt som er av luft av himmel
og av jord
av mold og stein
og det er til stades
i det minste lyft av song
som tek tak i meg
der eg famlar meg fram
i regn og mørker
og hendene mine er så kalde
at eg ikkje veit kvar eg skal gjera av dei men
det er der
med sine hender
som umerkande lèt også meg få sjå
at det også er i meg

for også eg er med
når det lyfter sine armar
og held alt oppe med hendene sine før alt
skal bli borte
og berre sjølv lyftet skal vera att
usynleg
som ein mørklagd båt
i sitt mørke
langt der ute på sitt hav

for dei same hender
held havet held båten
held meg og mine kalde hender
i den mørklagde båten før alt
faldar seg saman
til det som berre forsvinn
og for alltid er borte
og for alltid er til
i sitt nære fråvær

Jon Fosse (f. 1959) er forfattar, omsetjar og den mest spelte norske dramatikar etter Ibsen. Han vart i 2011 tildelt statens æresbustad Grotten og konverterte til Den katolske kyrkja i 2013.

Diktet er publisert eksklusivt i SEGL.



Lent mot Vår Frue av Paris

Paul Claudels omvendelse

 Juledag 1886 oppsøkte Paul Claudel (1868–1955) høymessen i Notre Dame i Paris, med den motivasjon «finne emne til eller egnet stimulans for et dekadent poetisk påfunn». «[M]ine foreldre og søsken var likegyldige, og fra vi bosatte oss i Paris, var vi fullstendig fremmed for alt som hadde med troen å gjøre», forteller han. Selv hadde han mistet siste rest av barnetroen i møte med den akademiske materialisme ved det parisiske tradisjonsgymnasium Louis-le-Grand, og fordi «alle som hadde et navn i kunsten, vitenskapen, litteraturen» i «de dystre åttiårene», var ikketroende. Han lot seg ikke særlig bevege av messen, men vendte allikevel tilbake til vesper – «siden jeg ikke hadde noe bedre å ta meg til». Mens han lyttet til salmene og *Magnificat*, stående under 1400-tallsstatuen Vår Frue av Paris, ble han truffet av livsendrende erkjennelse. «På et øyeblikk ble mitt hjerte rørt og jeg trodde, med en slik tilslutning, med en slik løftelse av hele meg, med en slik overbevisning, med en slik visshet at den ikke gav plass for noen slags tvil ...» Tiden etter den skjellsettende opplevelsen ved Marias føtter beskriver han som en «tilstand av total forvirring» som bare kan sammenlignes med «et menneskes situasjon hvis det med ett rykkes ut av sitt eget skinn, kastes inni en ny kropp og plantes ned i en fullstendig ukjent verden». I dette strevet med å forlike seg med «de ting som mer enn noe bød mine meninger og smak imot», med en katolsk tro som stod fremdeles sto for ham som «en samling absurde eventyr», var liturgien i katedralen hans fremste følgesvenn. Her er historien om poeten, dramatiker og diplomaten Paul Claudels omvendelse i Notre Dame – med hans egne, veltalte ord.



Paul Claudel i mars 1927.
Foto: URjent fotograf | kilde: United States Library of Congress | Falt i det fri

S**E**
G**L** Jeg er født den 6. august 1868. Min omvendelse fant sted 25. desember 1886. Jeg var da atten år gammel. Men utviklingen av min personlighet var allerede på denne tid meget langt fremme. Både i min fars og i min mors slekt var det mange troende, ja til og med adskillige prester, men mine foreldre og søsken var likegyldige, og fra vi bosatte oss i Paris, var vi fullstendig fremmed for alt som hadde med troen å gjøre. Før dette hadde jeg gjennomført en god «Første Altergang». For meg, som for de fleste unge gutter, var denne begivenhet på samme tid høydepunktet i og slutten på min religiøse praksis.

Hva angår min skolegang, eller rettere den «belæring» jeg fikk, hadde jeg først en lærer fra den frie, katolske skole: deretter var jeg elev ved en (leg) høyere skole i provinsen og til sist ved Louis-le-Grand-gymnaset i Paris. Da jeg begynte ved denne institusjonen, mistet jeg troen – som forekom meg uforenlig med teorien om at de finnes flere verdener. Lesningen av Renans *Jesu liv*¹ gav

nye påskudd til dette skiftet av overbevisning som for øvrig alt og alle omkring meg oppmuntret til eller gjorde lettere. Her må man huske de dystre åttiårene, den tid da naturalismens litteratur var i sin fulle blomst. Aldri har materiens åk virket mer trykkende enn akkurat da. Alle som hadde et navn i kunsten, vitenskapen, litteraturen, var ikketroende. Alle de (etter hva de selv sa) store menn i dette døende sekel utmerket seg med sitt fiendskap overfor Kirken. Renan hersket. Han ledet den siste prisutdelingen jeg deltok ved på Louis-le-Grans-gymnaset, og det forekommer meg at jeg ble kronet av hans hånd. Victor Hugo² var nettopp død, hans begravelse var som en apoteose.

Da jeg var atten år, tenkte jeg altså slik de fleste såkalt kultiverte mennesker tenkte på den tid. Jeg godtok den monistiske og mekanistiske hypotese i dens fulle konsekvens, jeg trodde alt var underlagt «lovene» og at verden var en ubrytelig kjede av virkninger og årsaker vitenskapen i overimorgen ville ha kartlagt fullt ut.



Men alt dette fortonet seg for meg samtidig meget kjedsommelig og meget dystert. Hva angikk Kants tanke om Plikten, som min filosofilærer Burdeau doserte, maktet jeg aldri å fordøye den. Min livsholdning på denne tid var immoralsk, og litt etter litt gled jeg inn i en tilstand av fortvilelse. Min bestefars død – jeg var vitne til hvorledes mavekreften gjennom lange måneder spiste ham opp – hadde gitt meg en dyp angst, og tanken på døden forlot meg ikke. Jeg hadde fullstendig glemt den katolske tro og var hva den angikk uvitende som en hedning. Det første skinn av sannhet fikk jeg ane gjennom møtet med en stor dikters verk – en dikter jeg skylder evig taknemlighet og som har spilt en dominerende rolle for utviklingen av min livsoppfatning, altså Arthur Rimbaud³. Lesningen av *Les Illuminations* og, få måneder senere, av *Une saison en enfer*, ble for meg en avgjørende hendelse. Disse bøkene åpnet, for første gang, en sprekke inn i mitt materialistiske fangehull

og gav meg en levende og nesten fysisk opplevelse av det overnaturlige. Men min vedvarende tilstand av dvale og fortvilelse forandret seg ikke.

Slik stod det til med det stakkars barn som, den 25. desember 1886, begav seg til Notre Dame-katedralen for å være til stede ved julegudstjenesten. Jeg hadde på denne tid begynt å skrive, og jeg forestilte meg at jeg i de religiøse seremonier – betraktet med den utenforståendes nedlatenhet – kunne finne emne til eller egnet stimulans for et dekadent poetisk påfunn. Det var i denne sinnsstemning jeg med måtelig tilfredshet overvar høymessen, trykket og skubbet av mengden. Men siden jeg ikke hadde noe bedre å ta meg til, kom jeg tilbake til vesper. Barnekoret i hvite kapper og elevene fra Saint-Nicholas-du-Chardonnet-seminaret som ledsaget koret, var i ferd med å fremføre det jeg senere har fått vite var *Magnificat*. Jeg stod oppreist i mengden, like ved den annen pillar ved inngangen til koret,

til høyre på samme side som sakristiet. Og da fant den hendelse sted som har preget hele mitt liv.

På et øyeblikk ble mitt hjerte rørt og jeg trodde, med en slik tilslutning, med en slik løftelse av hele meg, med en slik overbevisning, med en slik visshet at den ikke gav plass for noen slags tvil. Og etter denne hendelse har ingen bok, intet resonnement, ingen begivenhet i mitt hendelsesrike liv kunnet røkke ved min tro, ja ikke engang anfekte den det minste. Med ett opplevde jeg det som jeg ble gjennomboret, jeg fikk en ubeskrivelig åpenbaring av Guds uskyld, Guds evige barndom. Når jeg, slik jeg ofte gjør, forsøker å gjenskape for meg selv minuttene som etterfulgte dette ufattelige øyeblikk, finner jeg følgende bestanddeler, som dog utgjorde en eneste lysstråle, et eneste våpen det guddommelige Forsyn anvendte for å ramme og endelig åpne dette fortvilede barns hjerte: «Hvor lykkelig de mennesker er som tror! Men hvis

det nå var sant? *Det er sant!* Gud er til, han er her. Han er et vesen, en person likesom jeg selv! Han elsker meg, han kaller på meg.» Nå kom tårene og hulken, og den vakre sangen av *Adeste Fideles* gjorde

opplevelsen enda sterkere. En god og mild følelse hvor forskrekkelse og nærmest redsel samtidig blandet seg inn! For mine filosofiske overbevisninger var urokket. Dem hadde Gud i forakt latt bli hvor de var. Det var intet ved dem jeg ville forandre, den katolske tro stod fremdeles for meg som en samling absurde eventyr, prestene og de troende vekket fremdeles hos meg en motvilje som nesten grenset til hat eller i hvert fall til dyp forakt. Mine meninger og tankers byggverk stod oppreist som før, og jeg så ingen feil med konstruksjonen. Det var bare det at dette byggverk hadde jeg nå forlatt. Fremfor meg stod en ny skikkelse, overveldende, som stillet den unge mann og kunstner overfor nye, forferdelige krav, krav som ikke kunne forlikes med noe av det som omgav meg.



Alle som hadde et navn i kunsten, vitenskapen, litteraturen, var ikketroende. Alle de (etter hva de selv sa) store menn i dette døende sekel utmerket seg med sitt fiendskap overfor Kirken.



Foto: Myrabella | Wikimedia Commons CC BY-SA 3.0

Denne tilstand av total forvirring kan jeg bare sammenligne med en eneste ting, et menneskes situasjon hvis det med ett rykkes ut av sitt eget skinn, kastes inni en ny kropp og plantes ned i en fullstendig ukjent verden. De ting som mer enn noe bød mine meninger og smak imot, disse ting var altså sannheten, dem måtte jeg på en eller annen måte forlikes med. Nå vel! Det skulle i hvert fall ikke skje før alle muligheter til motstand var prøvet.

Denne motstand varte i fire år. Jeg våger påstå at jeg forsvarte meg godt, at kampen var oppriktig og total, og at alle våpen ble forsøkt. Men ettersom tiden gikk, måtte jeg strekke det ene våpen etter det annet – de utrettet intet. Dette var den store krise i mitt liv, denne tankens agoni Arthur Rimbaud skildrer: «Sjelens kamp er like voldsom, like brutal som slagmarkens. Uutholdelige natt, fra mitt ansikt damper størknende blod!» De unge mennesker som så lettvtint oppgir troen, vet ikke hvor meget det koster å vinne den tilbake, hvilke lidelser som er dens pris. Det som særlig smertet meg, var tanken på Helvete, samt tanken på de gleder og skjønnhetsopplevelser som – etter hva jeg innbilte meg – var uforenelige med troens sannhet.

Om aftenen denne minneverdige dag gikk jeg hjem langs de regnfylte gater som nå virket så fremmede, der fant jeg en protestantisk bibel min søster Camille⁴ en gang hadde fått fra en tysk venninne. For første gang fikk jeg høre klangen fra denne milde og ubøyelige stemme som aldri siden har opphørt å lyde i mitt hjerte. Historien om Jesus kjente jeg bare gjennom Renan, og, fordi jeg hadde festet lit til denne bedrager, var jeg endog uvitende om at Jesus fortalte at han var Guds sønn. Hvert ord, hvert vers motsa, med opphøyet enkelhet, fornektrens skamløse påstander og rensset mine øyne. Det var dog sant: Jeg måtte likesom høvedsmannen innrømme det. Jesus var Guds sønn. Og det var til meg, Paul, blant

alle, han vendte seg og gav sin kjærlighet. Men samtidig: Hvis jeg ikke fulgte ham, var der ingen annen utgang enn fortapelsen. Åh, ingen behøvde forklare meg hva Helvete var – jeg hadde så visst hatt min tid. Timene i Notre Dame var nok til at jeg visste at Helvete var overalt hvor Jesus Kristus ikke fantes! Og hva betød vel den hele verden mot denne nye, underfulle skikkelse som var blitt åpenbart for meg?

Det var det nye menneske i meg som talte slik, men det gamle stod imot av all kraft og ville ikke oppgi noe av livet som åpnet seg fremfor det. Skal jeg innrømme det? Den følelse som mer enn noe annet avholdt meg fra å gjøre kjent min tro, var tanken på hva folk ville si. Tanken på å fortelle alle om min omvendelse, si til mine foreldre at jeg ville faste om fredagen, at jeg selv var en av disse katolikker vi så ofte hadde harselert over. Denne tanke fikk meg til å kaldsvette, og stundom var jeg opp-

rørt over at noe slikt kunne pålegges meg. Men jeg følte en fast hånd på min skulder. Dog kjente jeg ikke en eneste prest, og jeg hadde ikke en eneste venn som var katolikk.

Studiet av kristendommen var blitt min store interesse. Underlig nok våknet min diktereve på samme tid som min sjel ble vekket til liv. Dette gikk på tvers av mine fordommer og min barnslige frykt. Det var på denne tiden jeg skrev de første versjoner av dramaene *Tête d'or* og *La Ville*. Selv om jeg fremdeles stod fremmed overfor sakramentene, tok jeg likevel del i kirkens liv, endelig pustet jeg fritt, og livet trengte inn i meg gjennom alle porer. De bøkene som hjalp meg mest på denne tid, var først og fremst Pascals *Pensées*⁵, et uvurderlig skrift for den som søker troen – selv om dets innflytelse ofte har vært uheldig, Bossuets⁶ *Elévations sur les mystères, Méditations sur l'Evangile* og øvrige filosofiske skrifter, Dantes *Guddommelige komedie* og Anna Katharina Emmerichs⁷ vidunderlige skildringer. Aristoteles' *Metafysikk* ryddet



Jeg stod oppreist i mengden, like ved den annen pillar ved inngangen til koret, til høyre på samme side som sakristiet. Og da fant den hendelse sted som har preget hele mitt liv.



opp i min tankeverden og ledet meg inn på den sanne fornufts vei. *Kristi Etterfølgelse*⁸ lå fremdeles for høyt, de to første bøker virket på meg forferdelig hårde.

Men den store bok som hadde åpnet fort for meg, og som ble min ABC, det var Kirken. Alltid vil jeg være denne store, verdige Moder uendelig takknemlig, for ved hennes føtter jeg har jeg lært alt! Hver søndag tilbragte jeg i Notre Dame, og også i uken gikk jeg dit så ofte jeg kunne. På denne tid var jeg like uvitende om min religion som en kristen er om buddhismen. Men for mine øyne utfoldet seg et sakralt drama med en prakt som overgikk all fantasi. Åh, dette var ikke lenger oppbyggelsesbøkenees fattige språk! Det var den dypeste og mest storslagne poesi, de verdigste gester et menneske overhode kan tenke seg. Jeg ble aldri trett av å betrakte messen, og alle prestenes bevegelser tok feste dypt inne i min sjel og mitt hjerte. Jeg leste sjele-messen og julemessen, jeg var tilskuer til påskelitur-

gjen, jeg lyttet når *Exultate* ble sunget – selv Sofokles⁹ og Pindar¹⁰ på sitt mest sublime virket kraftløst i forhold – alt dette overveldet meg og fylte meg med age og fryd, med takknemlighet, anger og tilbedelse! Litt etter litt, langsomt og smertefullt, vokste en visshet frem i meg om at også kunsten og diktningen er guddommelige ting og at kjødets gleder langt fra er en forutsetning for den kunstneriske skapelse, men tvert om en hindring. Men hvor misunte jeg ikke de lykkelige kristne når jeg så dem gå til alters! For det var bare så vidt jeg våget blande meg med alle dem som hver fredag i Fasten kom for å kysse Kristi tornekrone.

Årene gikk, og min situasjon ble uutholdelig. I hemmelighet gråt jeg og bad til Gud, men jeg våget ikke åpne min munn. Dog ble mine innvendinger ynkeligere for hver dag som gikk, og Guds krav stadig hårdere. Hvor godt kjente jeg Ham ikke, hvor sterkt rørte han ikke ved

min sjel! Hvorfra fikk jeg så kraften til ennå å stå ham imot?

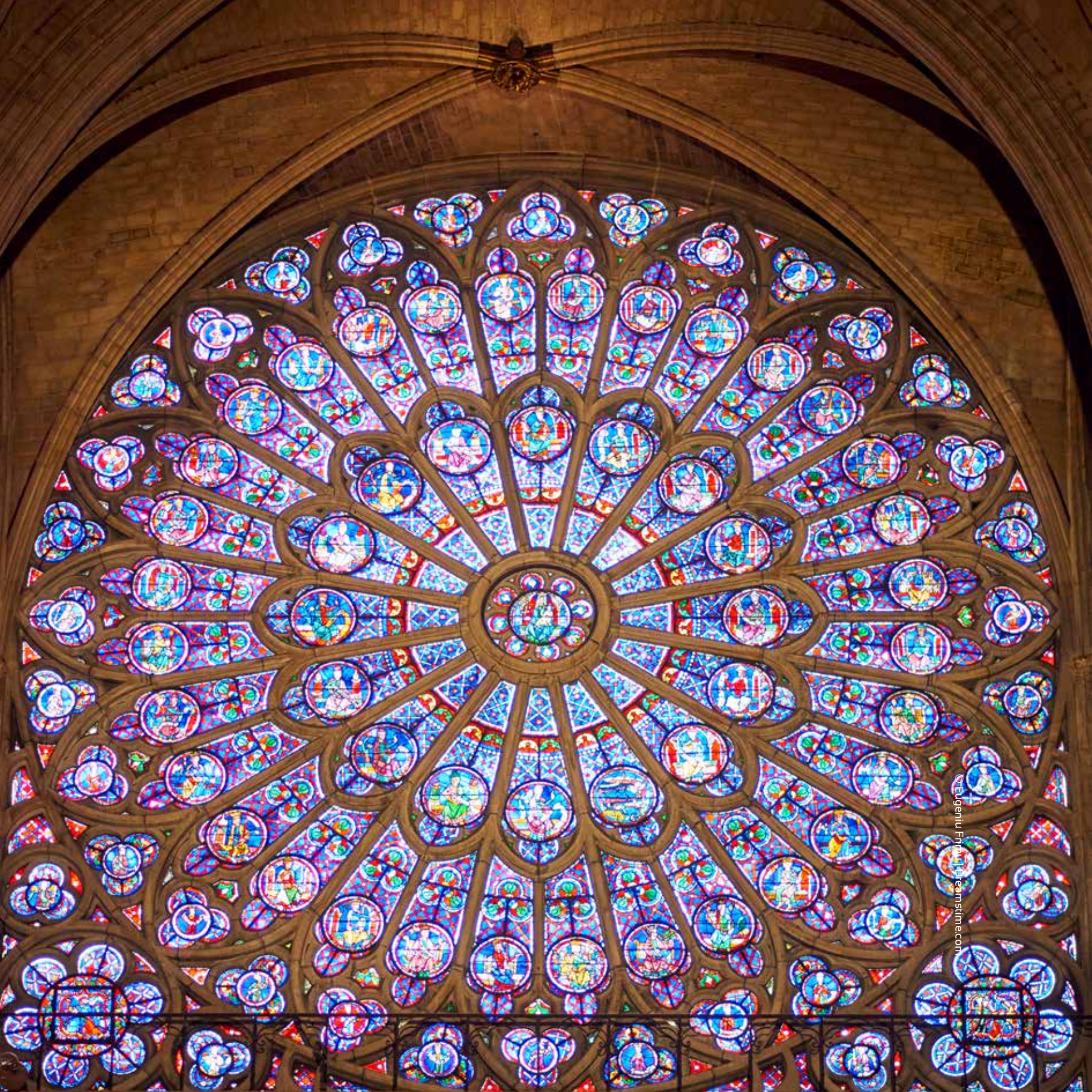
Det tredje året leste jeg Baudelaires *Etterlatte skrifter*, og jeg så at den franske dikter jeg satte høyest, hadde kommet til troen mot slutten av sitt liv og hadde kjempet med den samme angst og de samme selvbekreidelser som jeg. Jeg tok derfor mot til meg og gikk inn i en skriftestol i Saint Médard-kirken, sognekirken der jeg bodde. Minuttene mens jeg ventet på presten, er de bitreste minutter i mitt liv. Presten var en gammel mann som knapt lot seg bevege av min historie – som på meg selv virket svært så interessant. Han talte om «hva jeg husket fra min første altergang» (noe som ergret meg meget) og ville ikke gi meg syndsforlatelse før jeg hadde fortalt mine foreldre og søsken at jeg var kristen. I dag innser jeg jo at dette ikke var galt. Men da jeg forlot boksen, var jeg ydmyket og rasende, og først året etter gikk jeg igjen

til skrifte. Nå var det intet annet jeg kunne gjøre, jeg var fullstendig knekket og ved å bryte sammen. I den samme Saint Médard-kirken traff jeg en barmhjertig og broderlig ung prest, abbed Ménard; gjennom

ham ble jeg forsonet med kirken. Senere lærte jeg her også å kjenne en from og aktverdige geistlig, abbed Villaume, som ble min sjelesørger og høyt elskede fader. Alltid føler jeg – fra himmelen hvor han nå er – hans beskyttelse over meg. Juledag samme år, 25. desember 1890, gikk jeg så, i Notre Dame-katedralen, til alters for annen gang.



... den katolske tro stod fremdeles for meg som en samling absurde eventyr, prestene og de troende vekket fremdeles hos meg en motvilje som nesten grenset til hat eller i hvert fall til dyp forakt.



Noter

- 1 Joseph Ernest Renan (1823–1892), fransk filosof og vitenskapspositivist med en omfattende litterær produksjon. Særlig kjent for sin bok *Vie de Jésus* fra 1863, hvor Jesus skildres som et alminnelig menneske, ikke guddommelig. Medlem av Det franske akademi, som Claudel selv.
- 2 Victor Hugo (1802–1885), fransk forfatter, mest kjent for romanene *Ringeren av Notre Dame* og *Les Misérables*. Fritenker, motstander av institusjonell religion og sterk kirkekritiker. Medlem av Det franske akademi. To millioner mennesker deltok ved hans begravelse i Paris, hvor han etter eget ønske ligger gravlagt i byens Panthéon, gravplassen for mange av Paris' berømtheter.
- 3 Jean Nicolas Arthur Rimbaud (1854–1891), fransk nyskapende og original poet, sentral dekadent og symbolist. Etter et utsvevende liv skrev han de to diktsamlingene *En årstid i helvete*, som var sterkt preget av katolisismen, og *Illuminasjoner*, begge sentrale verk i litteraturhistorien generelt og symbolismen spesielt.
- 4 Camille Claudel (1864–1943), fransk skulptør og malerinne. Elev av og i mange år elskerinne til den berømte Auguste Rodin. Etter farens død i 1913 ble hun innlagt på psykiatrisk klinikk, hvor hun forble til sin død tredve år senere.
- 5 *Pensées*, «Tanker», egentlig *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, «Tanker om kristendommens sannhet», av den franske filosofen Blaise Pascal (1623–1662). Utgitt posthumt, basert på notater Pascal gjorde seg i sine siste leveår, mens han led av sykdom og var sterkt preget av at den kristne retningen han tilhørte, jansenismen, ble forfulgt. Det berømte ordtaket «Hjertet har sin egen forstand som forstanden ikke alltid forstår» er hentet fra denne bok.
- 6 Jacques-Bénigne Bossuet (1627–1704), fransk teolog, forkynner og biskop, hoffprest for Ludvig XIV. Blant historiens fremste stilister og retorikere. Bekjempet protestantismen og holdt frem et ortodoks bibelsyn. Medlem av Det franske akademi. Verkene Claudel refererer til, er «Elevasjoner til Gud over alle den kristne religions mysterier» og «Meditasjoner over Evangeliet».
- 7 Den salige Anna Katarina Emmerich (1774–1824), tysk augustinerinne, mystiker, stigmatiker og visjonær.
- 8 Thomas à Kempis (ca. 1380–1471), tysk augustinermunk i klosteret Zwolle i Nederland. Skrev blant annet den nevnte åndelige veiledningen *De Imitatione Christi* («Kristi etterfølgelse»), kanskje den mest leste kristne bok etter fra Bibelen.
- 9 Sofokles (ca. 497/6–406/5 f.Kr.), gresk tragedieforfatter.
- 10 Pindar (ca. 522–443 f.Kr.), lyrisk poet fra antikkens Hellas.



Foto: © Minsky Møller | SanFoto

Øivind Varkøy

Koblet oss *på* livet

Til minne om Anne Grete Preus

Anne Grete Preus døde sent i august i år, 62 år gammel. For de av oss som fremdeles insisterer på at det er forskjell på kunst og underholdning, uten at vi av den grunn mener at alt kunst er god og all underholdning dårlig, tilhørte hun definitivt kategorien kunstner.

STE En slik påstand kan muligens komme litt overraskende på dem som tenker at rock er rock – og ikke kunst. For Preus var jo uten tvil rockesanger. Men selv sagt kan rock være kunst. Til og med god kunst! Anne Grete Preus skapte (i samarbeid med sine musikere) fremragende musikk og skrev tekster med dypt eksistensielt alvor. Og kunst handler som kjent om livets alvor. I motsetning til underholdningen, som er *avkobling*, kobler kunsten oss *på* livet. Vi trenger begge deler. Men Preus var nok mest opptatt av å koble seg selv og oss andre på.

Anne Grete Preus var en foregangsfigur blant norske kvinnelige rockeartister, svært synlig til stede siden slutten av 1970-tallet da hun startet musikerkarrieren i rockebandet Veslefrikk og deretter med bandet Cancan på 80-tallet. Solokarrieren startet med Bjørneboe-tekster på albumet *Fullmåne* i 1988, og til sammen ble det ti soloalbum. Denne høsten skulle hun på turné med forestillingen *Bjørneboe og jeg*, men det ble altså ikke noe av.

Preus var en tydelig talsperson for mangfold. I et intervju med Knut Olav Åmås i *Aftenposten* i 2012 uttrykte hun glede over å leve i en tid hvor venstresiden ikke lenger dominerer hele det norske kulturlivet, og hvor det er mulig å ha andre referanser og preferanser, samtidig som hun understreket at dette ikke sa noe om hvor hun selv sto politisk; hun var bare en svoren tilhenger av mangfold. Hun var selv en svært bevisst del av dette mangfoldet, både politisk og privat, og hun var en kunstner med en personlig forpliktelse når det gjaldt *opprøret*. Det kunne gi seg atypiske utslag, som f.eks. at hun unngikk å snakke om egen seksuell legning. Hun ga uttrykk for at hun ikke ønsket at homoseksualitet skulle oppfattes som en dominerende del av henne, hun ville heller fremstå som et mangefasettert menneske. Det må være lov å si at hun lyktes med det. Som da hun, til enkeltes store frustrasjon, stilte opp ved tildelingen av Fritt Ords pris til Nina Karin Monsen i 2009, uten at noen bør mistenke

henne for å dele det hun overfor Åmås i *Aftenposten* omtalte som Monsens «morkne menneskesyn».

Preus var et menneske på søken etter noe større enn seg selv – som Ole Paus formulerte det i en av våre aviser ved bortgangen hennes. Det fantes etter hvert også en eksplisitt søken i retning av troen. 54 år gammel konfirmererte hun seg i Uranienborg kirke i Oslo og engasjerte seg i menigheten der. Allerede solodebuten *Fullmåne* peker kanskje i en slik retning. Anne Grete Preus var neppe en person som tonesatte Jens Bjørneboes dikt *Cimabue* rent tilfeldig – og upåvirket:

Så drev de naglene gjennom kjøttet
Som skalv og sitret, knyttet seg. Og klang
av jern mot kobber reiste seg og sang.
De slo. Men tonen sank, til den forødte

seg taust i treet. De la sten til støtte
ved foten. Og en siste moden gang
bar treet frukt- det bar! Og frukten hang
– uendelig forløst hang den og møtte

seg selv befridd og fullbrakt og velsignet
i frøet, fruktens frukt og hjerte. Se!
En meter over dem hang den og lignet
et menneske som spikret til et tre,
har senket hodet og som oppgir ånden.
Mens naglen lyser som en sol i hånden.

Det er fint å tenke hennes egne senere tekster i lys av denne Bjørneboe-teksten, som når hun f.eks. i sangen *Heller tro enn vite* sier:

Jeg vil heller tro
enn å vite ...
Lær meg å se det jeg ser.

Eller i sangen *Ro meg over*:

Ro meg over dit hvor drømmen aldri sover
Før meg dit så jeg kan holde det jeg lover
Gi meg hjertebank og sjelefred!
Ro meg over
Ta meg med

Uten å gi slipp på overbevisningen om at «det ligger en dose ondskap i all skråsikkerhet» (fra *Der veien slutter begynner horisonten*), er hun klar (fra *Når dagen roper*):

Som din dag er skal din styrke være
Hvisket en stemme fra en gammeldags bok
...
Når dagen roper
Skal jeg komme

Nå har hun erfart det hun synger i sangen *Der veien slutter begynner horisonten*:

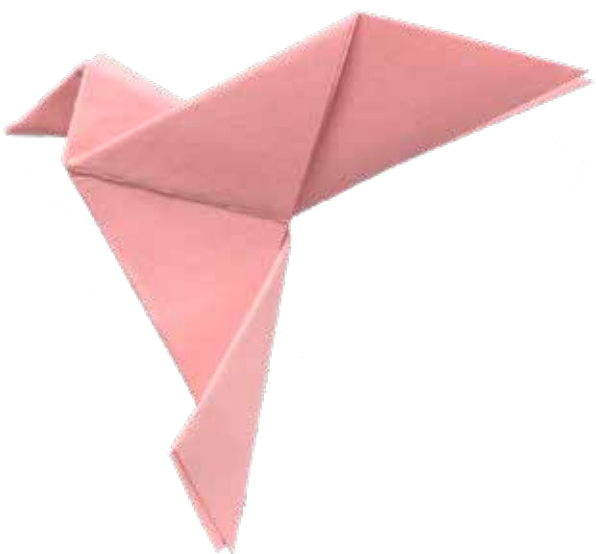
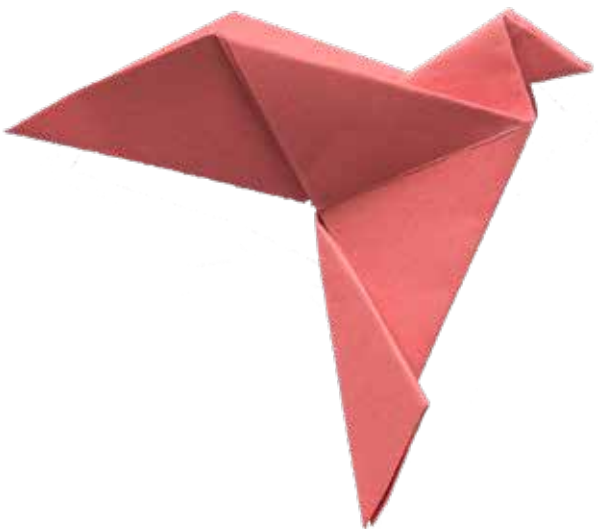
[jeg har] dratt tilbake dit jeg kom fra
– før jeg ble lagt ved døpefonten.

Øivind Varkøy er dr.art. i musikkvitenskap, professor ved Norges musikkhøgskole, professor II i musikk ved OsloMet – Storbyuniversitetet, musikkfaglig forfatter og komponist. Varkøy er redaksjonsmedlem i SEGL.



Dagens største utfordring er hvordan vi kan
skape en hjertets revolusjon, en revolusjon
som må starte med hver og en av oss.

Dorothy Day



Oh, freedom!

Å frigjøre seg er ingen kunst,
det vanskelige er å være fri.

André Gide (1869–1951) | Fransk forfatter



For å tjene freden, respekter friheten!

Fra budskapet til verdens fredsdag 1981

Frihet er en dyp og utbredt lengsel i den moderne verden, dette vises for eksempel gjennom hvor hyppig begrepet «frihet» brukes, om enn ikke alltid i samme forstand, av troende og ikke-troende, forskere og økonomer, dem som bor i demokratiske samfunn og dem som lever under totalitære regimer. Hver enkelt gir begrepet en spesiell nyanse eller sågar gjennomgripende ulik betydning. Idet vi søker å styrke vår tjeneste for freden, må vi derfor klart forstå den ekte frihetens virkelige natur, en frihet som på en og samme tid er fredens rot og frukt.

5 Friheten er i sin essens noe iboende i mennesket; den er uløselig knyttet til den menneskelige person og det karakteristiske kjennetegn ved menneskets natur. Individets frihet finner sitt grunnlag i menneskets transcendent verdighet; en verdighet gitt det av Gud, dets Skaper, og som leder det mot Gud. Siden det er skapt i Guds bilde (jf. 1 Mos 1,27), er mennesket uadskillelig fra frihet, den frihet som ingen ytre kraft eller begrensning noensinne kan frata det, og som utgjør dets fundamentale rett både som individ og samfunnsmedlem. Mennesket er fritt fordi det besitter evnen til selvbestemmelse med hensyn til hva som er sant og rett. Det er fritt fordi det har evne til «bevisst og fritt [å velge] sine handlinger i et personlig engasjement, hverken ledet av en blind indre drift eller under rent ytre tvang» (*Gaudium et Spes*, 17). Å være fri er å være i stand til å velge og å ønske å velge; det er å leve i samsvar med sin samvittighet.

Å fremme frie individer i et fritt samfunn

6 Mennesket må derfor kunne ta sine valg i samsvar med de verdier det har; det er på denne måten det vil vise sin ansvarlighet, og det er opp til samfunnet å fremme dets frihet samtidig som det felles gode tas i betraktning.

Den første og mest fundamentale av disse verdier er alltid menneskets relasjon til Gud slik den uttrykkes gjennom religiøs overbevisning. Religionsfrihet er slik grunnlaget for de andre friheter. (...)

Samfunnets ulike myndigheter må muliggjøre utøvelse av sann frihet i alle dens manifestasjoner. De må anstrenge seg for å garantere hvert individs mulighet til å realisere sitt fulle potensiale. De må gi hver person en juridisk beskyttet uavhengighetssfære, slik at ethvert menneske kan leve, individuelt eller kollektivt, i samsvar med sin egen samvittighets krav.

Dertil kommer at denne friheten også fastslås i store internasjonale avtaler og andre dokumenter, som «Den universelle menneskerettighetserklæringen» og den

Oh, freedom!

internasjonale konvensjonen om samme tema, og også i det store flertall av nasjonale konstitusjoner. Dette er som seg hør og bør, siden staten, som har sitt mandat fra sine innbyggere, ikke bare må anerkjenne individets grunnleggende friheter, men også beskytte og fremme dem. Staten vil spille denne positive rollen ved å respektere rettssikkerheten og søke det felles gode, i overensstemmelse med moralloven. Likeledes vil de mellomliggende frie sammenslutninger på sine vis bidra til å beskytte og fremme disse frihetene. Dette edle anliggendet vedkommer alle vitale krefter i samfunnet.

7 Friheten er imidlertid ikke bare en rettighet man krever for seg selv. Den er også en plikt man påtar seg overfor andre. Hvis den i sannhet skal tjene freden, må ethvert individ og ethvert samfunn respektere andre individers og andre fellesskaps friheter. Denne respekten setter en grense for friheten, men gir den også sin logikk og sin verdighet, siden vi av natur er sosiale vesener.

Noen typer «frihet» fortjener ikke egentlig navnet, og vi må sørge for å forsvare sann frihet mot ulike forfalskninger. For eksempel kan forbrukerkulturen – den overfloden av varer mennesket ikke trenger – på et vis konstituere et misbruk av friheten når den stadig mer umettelige higen etter ting ikke er underlagt rettferdighetens lov og sosial kjærlighet. En slik konsumerisme impliserer en begrensning av andres frihet; og fra et internasjonalt solidaritetsperspektiv påvirker det sågar hele samfunn som ikke makter å anskaffe et minimum av varer for å dekke sine essensielle behov. Det faktum at det finnes områder med absolutt fattigdom, sult og feilernæring i verden, stiller et alvorlig spørsmål til de land som har utviklet seg fritt uten tanke på de landene som mangler selv et minimum, og kanskje til tider på deres bekostning. Man kan sågar si at de rike lands ukontrol-



Friheten er i sin essens noe iboende i mennesket; den er uløselig knyttet til den menneskelige person og det karakteristiske kjennetegn ved menneskets natur.

lerte jag etter materielle ting og alle typer tjenester kun gir en tilsynelatende økt frihet for dem som nyter godt av dette, siden den fremsetter eierskap til ting som en grunnleggende menneskelig verdi heller enn å tilstrebe en viss materiell velstand som forutsetning for og middel til en full utvikling av individets talenter, i samarbeid med og i harmoni med dets likemenn.

På samme vis vil et samfunn som er bygget på en rent materialistisk grunn, frarøve menneskene deres frihet når det lar individuelle friheter komme i annen rekke i forhold til økonomiske lover, når det undertrykker menneskets spirituelle kreativitet i en falsk ideologisk harmonis navn, når det nekter mennesker å utøve sin foreningsfrihet, når det praktisk talt tilintetgjør retten til å delta i det offentlige liv eller på dette området handler på en slik måte at individualisme og manglende deltagelse i det sivile og sosiale liv blir den generelle norm.

Endelig blir ikke sann frihet fremmet i det tolerante samfunn som i frihetens navn forveksler frihet med retten til å gjøre hva som helst, og som i frihetens navn proklamerer en type generell umoral. Det er en karikatur av frihet å påstå at mennesker står fritt til å organisere sine liv uten referanse til moralske verdier, og å si at samfunnet ikke behøver å sikre beskyttelsen og promoteringen av etiske verdier. En slik holdning er destruktiv for frihet og fred. Det er mange eksempler på denne feilaktige frihetstanken, som å avslutte menneskelivet gjennom legalisert eller generelt akseptert abort.

8 Respekt for folkenes og nasjonenes frihet er en vesentlig komponent i fred. Fordi folks eller nasjoners suverenitet ikke respekteres, bryter det stadig ut kriger, og folk og nasjoner ødelegges. Alle kontinenter har opplevd og lidd under kriger og kamper forårsaket av en nasjons forsøk på å begrense andres autonomi. Man kan sågar undres

på om krig ikke kan komme til å bli – eller forbli – en vanlig side ved vår sivilisasjon, med «begrensede» væpnede konflikter som varer over lengre perioder uten at de vekker offentlig bekymring, eller med en rekke borgerkriger. Direkteårsakene er mange og komplekse: territoriell ekspansjonisme, ideologisk imperialismen hvor man vil vinne gjennom å eie flest masseødeleggelsesvåpen, forsettlig og vedvarende økonomisk utnyttelse, manisk opptatthet av nasjonal sikkerhet, etniske forskjeller utnyttet av våpenhandlere og også mange flere årsaker. Uansett hva de er forårsaket av, har disse krigene elementer av urettferdighet, forakt eller hat og angrep på friheten. (...)

9 Uten en vilje til å respektere alle folks, nasjoners og kulturers frihet, og uten en verdensomspennende enighet på dette området, blir det vanskelig å skape betingelser for fred. Men vi må ha mot til å tro at de er mulige å oppnå. Dette forutsetter en bevisst offentlig forpliktelse fra ethvert land og enhver regjering til å avstå fra krav og planer som er til skade for andre nasjoner. Med andre ord: Det forutsetter en avvisning av ethvert doktrine om nasjonal eller kulturell overlegenhet. Det må også foreligge vilje til å respektere andre nasjoners interne prosesser, anerkjenne deres særskilte personlighet i den menneskelige familie, og således stille spørsmål ved og korrigere enhver politikk som faktisk ville kunne forstyrre eller utnytte deres økonomiske, sosiale eller kulturelle sfære.

Et klima preget av tillit og ansvar

10 Den beste garantien for friheten og dens virkeliggjørelse er at enkeltpersoner og folk tar ansvar og yter en innsats der de lever og virker, det være seg i nærmiljøet, nasjonalt eller internasjonalt. For friheten er ikke noe

som er gitt. Den må stadig vinnes. Den går hånd i hånd med den ansvarlighetsfølelsen vi alle må ha. Mennesket settes ikke fri dersom det ikke samtidig blir bevisst sitt ansvar for det felles gode.

For dette formål må man etablere og styrke et klima preget av gjensidig tillit. Uten det kan ikke friheten utvikle seg. Det er åpenbart for alle at dette er en uunnværlig forutsetning for sann fred og det fremste uttrykket for den. Men, likesom frihet og fred, er ikke denne tilliten noe som er gitt; den må oppnås, fortjenest. Når et individ ikke aksepterer sitt ansvar for det felles gode, når en nasjon ikke føler at den er medansvarlig for verdensskjebnet, trues tilliten. Dette er i enda større grad tilfelle dersom noen utnytter andre for å oppfylle et eget egoistisk formål, eller regelrett manøvrerer slik at man setter egne interesser over andres legitime interesser. Bare tillit vunnet gjennom konkret handling til fordel



Friheten er imidlertid ikke bare en rettighet man krever for seg selv. Den er også en plikt man påtar seg overfor andre.

for det felles gode, vil muliggjøre enkeltpersoners og nasjoners respekt for frihet, som er fredens tjener.

Guds barns frihet

11 La meg avslutningsvis henvende meg spesielt til dem som er forenet med meg i troen på Kristus. Mennesket kan ikke være virkelig fritt eller fremme sann frihet hvis det ikke anerkjenner og lever sin relasjon til Gud og det faktum at dets vesen transcenderer verden. For frihet er alltid nettopp friheten til det menneske som er skapt i sin Skapers bilde. Den kristne finner støtte for denne overbevisningen og en dypere forståelse av den i evangeliet. Kristus, menneskenes Frelser, setter oss fri. Apostelen Johannes skriver: «Får Sønnen frigjort dere, da blir dere virkelig fri» (Joh 8,36). Og apostelen Paulus legger til: «...hvor Herrens Ånd er, der er frihet» (2 Kor 3,17). Å bli satt fri fra urettferdighet, frykt, bindinger og lidelse ville være fånyttet dersom vi fremdeles var slaver i dypet

av våre hjerter, slaver under synden. For å bli virkelig fri må mennesket settes fri fra dette slaveriet og forvandles til en ny skapning. Menneskets radikale frihet ligger således på det dypeste plan, i åpenheten for Gud gjennom hjertets forvandling, for det er i menneskets hjerte at man finner roten til all undertrykkelse, all krenkelse av friheten. Og til slutt: For den kristne kommer ikke friheten fra mennesket selv; den manifesteres i lydighet overfor Guds vilje og i troskap mot hans kjærlighet. Det er da Kristi disippel finner styrke til å kjempe for frihet i denne verden. I møte med denne vanskelige oppgaven vil han ikke tillate seg å bli drevet til apati eller mismot, for han har sitt håp i Gud, som støtter og gjør fruktbart det som utrettes i samsvar med hans Ånd.

Frihet er målestokken for menneskets eller nasjonens modenhet. Derfor kan jeg ikke avslutte dette budskapet uten å fornye den presserende appellen jeg kom med innledningsvis: Likesom fred er frihet en bestrebelse som uavlatelig må fornyes dersom mennesket skal få sin fulle menneskelighet. La oss ikke stole på en fred som oppstår av terrorbalanse. La oss ikke akseptere vold som vei til fred. La oss heller begynne med å respektere sann frihet. Freden som da oppstår, vil kunne tilfredsstille verdens forventninger; for det vil være en fred bygget på rettferdighet, en fred basert på det frie menneskets uforlignelige verdighet.



Vi er alle kalt til å bli helgener, og vi må vende oss av med vår borgerlige frykt for betegnelsen først som sist.

Dorothy Day



Erik Varden

Om å være fri

Jeg hadde en gang gleden av å feire jul sammen med Gunnel Vallquist. Ved den anledning fikk jeg signert et eksemplar av hennes *Dagbok frå Rom*, journalen hun førte som observatør ved Det annet vatikankonsil. Til navnetrekket tilføyet hun sirlig følgende ord: *Qua libertate Christus nos liberavit*. Sitatet er fra Galaterbrevet 5,1. I Kirkens leksjonar lyder det slik: «Til et liv i frihet er det Kristus har frigjort oss.»

STE Erik Gunnes har oversatt ettertenksomt, men vel kreativt – kanskje preget av tidens ånd? Biskop Grans *imprimatur* for Gunnes' Nytestamente, det første katolsk-norske, er fra 1968. I dag skal det godt gjøres å forestille seg den altomkalfatrende orkan som på det tidspunkt blåste gjennom Europa, også gjennom Kirken. Kontinentet var ennå under gjenoppbygging etter krigen. Mot Øst hang jernteppet og sendte Vestens opprørske ungdoms slagord tilbake som et dumpt ekko. Fordringen om frihet på alle plan ble derav bare sterkere. Så kom det altså for en dag at løftet om «et liv i frihet» lot seg underbygge av et vaskeekte Pauli ord! Selve kristendommen fikk derved liksom nytt fortegn. En tro som, særdeles i romersk-katolsk uttrykk, av mange var blitt oppfattet som regelbundet, verdensfjern og streng, fremstod med ett forunderlig bejaende i forhold til postmodernismens budskap om menneskers autonomi. Var det «verdslige» samfunns streben forenelig med troens perspektiv allikevel? Var det bent frem en ny æra for menneskeætten

som grydde lik en soloppgang? Spørsmål som disse gestaltet seg i mange noble sinn, berusende løfterikt.

Imøte med slik begeistring må vi manet til forsiktighet, dessverre. Det kan se ut til at Gunnes lot seg rive med til å legge Apostelen ord i munnen. I grunnteksten står det, *τῇ ἡλευθερίᾳ ἡμῶν ἡ Χριστός ἡλευθέρωσεν*. Nøkkelordet «frihet», *ἡλευθερία*, står i dativ. Enhver som har hatt tysk på skolen, vet at dette kasus kan uttrykke *formål*. *Er widmete sich seiner Liebe* = «Han viet seg til sin kjærlighet». Det er slik Gunnes har tenkt, vil jeg tro. Setningens subjekt er Kristus (*Χριστός*). Verbeter «satte oss fri» (*ἡλευθέρωσεν*). Akkusativpronomenet «oss» (*ἡμῶν*) står som objekt. Altså syntes det vel rimelig å tenke seg «frihet» i dativ som det Vårherre frigjorde oss til. Å «frigjøres til frihet» ble så, ved parafrase, til tanken om å nyte et frihetens liv.

Paulus ser ut til å ha tenkt i ganske andre baner. Det fremgår ikke minst fra ordlyden i Vallquists sitat. Hennes referanse var Hieronymus' Vulgata, en tekst hun nærmest kunne utenat; og knapt noen har vel hatt så skarp teft

Oh, freedom!

for språklige nyanser som hun? I Vulgata står «frihet» i ablativ: *qua libertate*. Den norske akademis ordbok forklarer at ablativen brukes for «frastedsbestemmelse, i latin også for middel». Den sier noe, altså, om utgangspunktet for en handling, eller om hvordan handlingen kom til. På gresk har ablativ intet eget kasus. Den dekkes i praksis av dativ, men med uforminsket språklig potens. Utfra dette tolkningsmønster har «friheten» hos Paulus ikke mer med oss, men med Kristus å gjøre. Setningen viser seg å hete: «Ved denne frihet har Kristus frigjort oss».

Kristi egen frihet

Å gå teksten slik i sømmene er ikke overflødig pedanteri. «Frihet» er tross alt en kristen målsetning. Vi skylder oss selv å skjønne hva den peker mot. Utfra skriftstedet vi befatter oss med, handler friheten ikke om subjektiv erfaring. Den beskriver noe objektivt: tilstanden Kristus befant seg i da han virket vår frelse. Vi oppfordres til selv å erfare denne frihet, bevares; men ikke gjennom autonomi, det vil si (bokstavelig talt) ved å bli «selvstyrt». Tvert imot, vi blir frie i den grad vi «hører Kristus Jesus til» (Gal 5,24). Alt Paulus sier om frihet i troen, forutsetter at vi kan bekjenne: «Jeg er korsfestet med Kristus» (Gal 2,20). Å være et fritt, kristent subjekt står for Hedningenes Apostel i forhold til det å være Jesu Kristi trell. Jeg er fri i den grad jeg overgir meg til Kristi formål, slik Kristus overgav seg Faderens.

Kristus bragte korsets offer ikke fordi det var foreskrevet, men fordi han ville. Galaterbrevets pedagogikk går på at frelsen ikke stammer fra et påbud. Friheten Kristus frigjorde oss ved, er farsarven han fritt rådet over som den fribårnes sønn (Gal 4,30). Han bragte sitt offer av lutter kjærlighet. Som kristne kalles vi til innlemmelse i dette offer. Å la viljen settes fri til å ville ta del

i Kristi frelsesdåd med livet, med døden som innsats: Det er friheten som teller!

Jeg har lenge vært både fascinert og forfjamset av et utsagn i Augustin av Hippos *Enchiridion*, hans «Lille håndbok». Augustin skrev dette ultrakompakte verk som et sammendrag av sin teologi da han nærmet seg sytti, altså med grundig gjennomtenkte meninger. Et viktig avsnitt handler om frihet. Augustin fokuserer på et veldig paradoks. Hva var Guds hensikt, spør han, med å skape mennesket fritt? Hva tjener friheten til? Hva er dens bestemmelse? Til svar utlegger han vårt jordiske opphav i forhold til vårt himmelske mål (§ 105):

Sic enim oportebat prius hominem fieri ut et bene velle posset et male, nec gratis si bene nec impune si male. Postea vero sic erit ut male velle non possit, nec ideo libero carebit arbitrio. Multo quippe liberius erit arbitrium quod omnino non poterit servare peccato.

Det sømnet seg derfor at mennesket først ble skapt med evne til å ville både

godt og ondt, ikke uten lønn hvis valget var godt, ikke uten straff hvis det var ondt. Heretter blir det til motsetning slik at [mennesket] ikke mer har evne til å velge det onde. Det mangler ikke derfor fri dømmekraft. Nei, dømmekraften blir langt friere når den slett ikke har evne til å tjene synd.

Sett fra sekulær synsvinkel, forekommer denslags absurd. Er ikke det å være «fri» å ha ubegrenset valg? Det er det som blir oss forkynt i vår reklamestyrte hverdag. Augustin hevder likefullt det motsatte. Ifølge ham er man helt og holdent fri først når man ikke lenger må treffe valg. Ikke at mennesket blir til en marionett. Dets



Augustin påpeker at friheten ikke er et mål, men et middel. Mennesket, formet i Guds bilde, har mulighet, ved nåde, til å bli *lik* Gud. Det trekkes ved sin skapte natur mot det gode, det sanne, det skjønne.

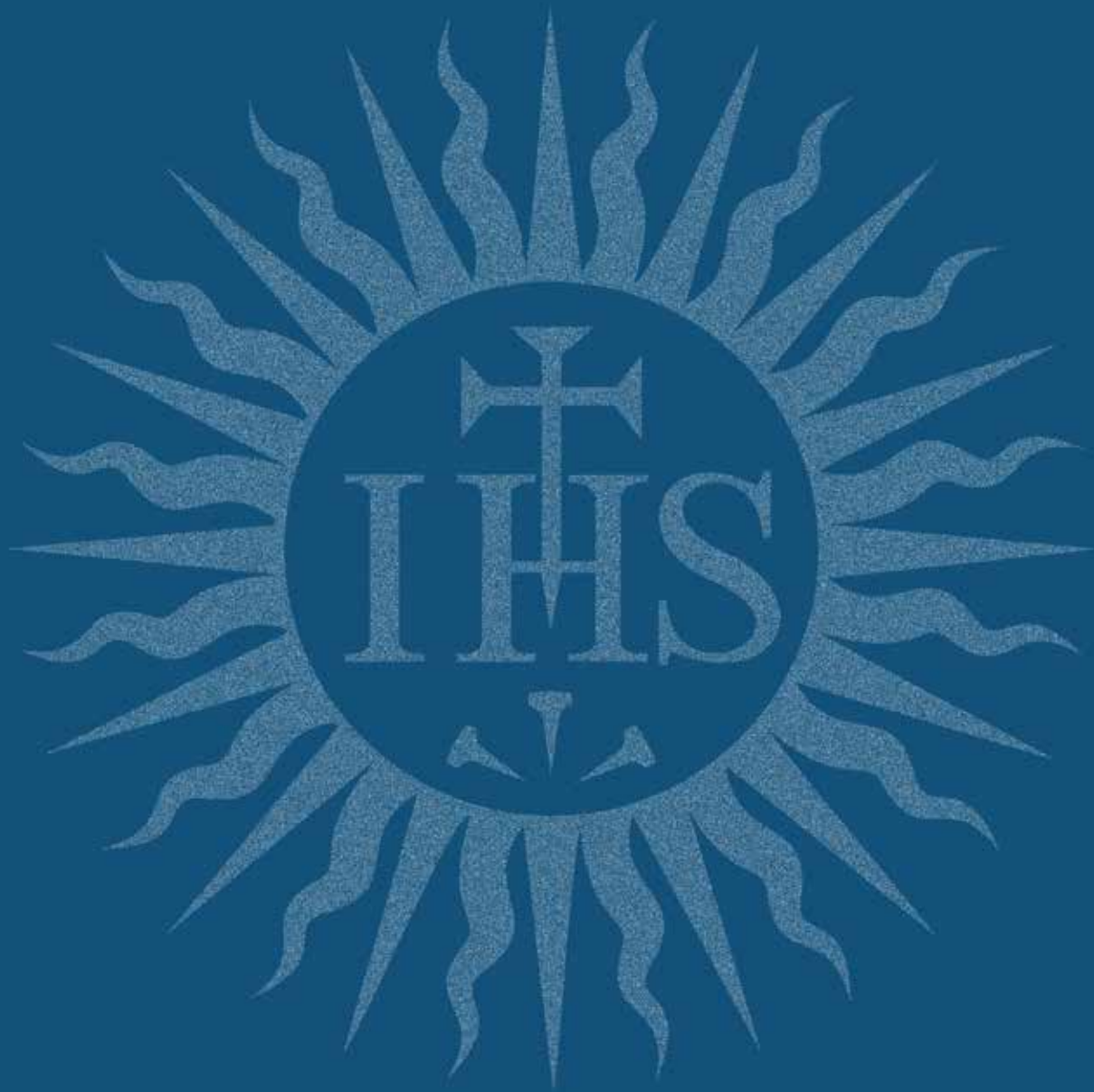
vilje er simpelthen blitt rett orientert. Augustin påpeker at friheten ikke er et mål, men et middel. Mennesket, formet i Guds bilde, har mulighet, ved nåde, til å bli *lik* Gud. Det trekkes ved sin skapte natur mot det gode, det sanne, det skjønne. Å bestå i frihet er fritt å velge veien som fører til salighet. Å gå i motsatt retning, mot fordervelse, kan knapt kalles frihet. Nok kan det skje at jeg *føler* meg fri når jeg villig forføres av instinkt eller vilje til revolt. Resultatet er dog ingen tilstand av frihet, men indre fangenskap. Frihetsfølelsen er ikke en pålitelig kompassnål.

Et par avsnitt etter verset jeg fikk av Gunnel Vallquist til jul, kommer Paulus med et nyttig kriterium for hva det vil si å være vesentlig fri. «Hvem hindret dere», spør han, «i å adlyde sannheten?» (Gal 5,7). Uten sannhet, ingen frihet. Jeg er fri når jeg består utfra det jeg faktisk er ved mitt opphav i Guds bilde. Men det er ikke alt. Jeg må likeledes samsvare med det jeg er kalt til å bli, ved Guds hensikt og kall. I kjølvannet av inkarnasjonen er kallets innebyrd klinkende klar. Den går ut på å leve «i Kristus Jesus» (Gal 5,6), på å «høre Kristus Jesus til» (Gal 5,24), på ikke å rose seg av annet «enn av vår Herre Jesu Kristi kors» (Gal 6,14).

I verdslig språkbruk er det å være «fri» å være frigjort *fra* noe, fra betingende, retningsgivende forhold. For en kristen er det å være fri tvert imot å ha frihet til å binde seg *til*; å la seg modellere av ham som er Veien, Sannheten og Livet; å kjenne det gode inderlig nok til at ondskaper mister sin tiltrekningskraft; å hengi seg en kjærlighet så veldig at alt som ikke lyser med dens evighetsglans, fortoner seg som miserabelt «skrap» (jf. Fil 3,8). En mann eller kvinne som på disse premisser er *fri*, er umiddelbart gjenkjennelig. Han eller hun omgis av en ro som utstråler glede. Han eller hun forskjønnes av stor verdighet. Han eller hun går målbevisst fremad slik Herren bød Israel i ørkenen, uten å vike av til høyre eller venstre (5 Mos 5,32), med lette, energiske skritt. Ved slik frihet satte Kristus oss fri. Ved slik frihet lot helgenene og martyrene sine liv forklares. At samme frihet kan nås

av hver og én av oss, er et løfte som ligger like ved hjertet av Kristi evangelium. Å holde dette løfte i hevd, å bære vitnesbyrd om det, er uendelig viktig nå når så mye som får navnet «frihet», faktisk er begrensende, forkvaklende og degraderende – ja, bare juks.

P. Erik Varden OCSO er cisterciensermunk i Mount Saint Bernard Abbey.



Ingvild Røsok

Frihet i ignatiansk spiritualitet

Menneskets frihet handler dypest sett om en kapasitet til å velge Gud for derved å bli den vi er skapt til å være. Først da finner mennesket sin sanne frihet.

STE Hva er sann frihet? Hvordan skal vi forstå evangelisten Johannes' ord: «Får Sønnen frigjort dere, da blir dere virkelig fri» (Joh 8,36)? Vi skal i denne artikkelen se på forståelsen av frihet i lys av ignatiansk spiritualitet,¹ en spiritualitet som har fått fornyet aktualitet i vår tid, gjennom tilpasset anvendelse innen retrettvirksomhet og åndelig veiledning. Vi skal se at i denne tradisjonen er frihet først og fremst et eksistensielt og relasjonelt begrep. Det handler om å la seg forme til å bli et sant og fritt menneske i en nær relasjon til Jesus Kristus.

Den ignatianske spiritualiteten kan begrunnes teologisk på flere måter. Karl Rahner (1904–1984) er en teolog som var dypt påvirket av denne tradisjonen. Han var selv jesuitt, og mange av hans tekster bærer preg av dette. En kort introduksjon til hans forståelse av eksistensiell frihet vil danne et teologisk bakteppe for å se nærmere på frihet i den ignatianske spiritualiteten.

Mennesket har en grunnleggende søken etter det uendelige, sier Rahner. Dette kommer til uttrykk ved at det stadig stiller spørsmål ved tilværelsens mening, men også mer grunnleggende ved hvordan det oppfatter verden. Ved en analyse av persepsjon og abstraksjon viser Rahner hvordan subjektet er avhengig av å vende seg til den andre (objektet) for å kunne finne seg selv som subjekt.² Samtidig, ved å erkjenne seg selv som subjekt, har mennesket også erkjent Gud som den uendelige horisonten og grunnlaget for menneskets væren. Bevegelsen utad og tilbakevendingen til subjektet er en følge av at mennesket er konstituert til å være i relasjon til både Gud og medmennesker. Mennesket har altså ifølge Rahner en iboende åpenhet for den andre og for Gud. Frihet er for Rahner tett forbundet med denne erkjennelsen av å være et subjekt som står i relasjon til «den andre», og som er avhengig av den andre for å kunne anerkjenne seg selv.

Frihet og ansvar hører selvsagt også nøye sammen. Men for Rahner handler dette dypest sett om å være

Oh, freedom!

ansvarlig for sin eksistens, for sin relasjon til Gud.³ Den eksistensielle friheten er noe langt mer grunnleggende enn det man snakker om i psykologien og i dagliglivet, mener han. Frihet er ikke først og fremst et valg som handler om å gjøre det ene eller det andre i konkrete situasjoner, men om å ta sin åpenhet på alvor og være ansvarlig for sine eksistensielle valg. De videre valgene jeg tar i hverdagen, er selvsagt ikke løsrevet fra det eksistensielle valget – disse to aspektene av frihet er tett forenet og materialiserer seg gjennom livsførsel og konkrete, daglige valg.⁴ En slik forståelse av frihet kan vi også spore i den ignatianske spiritualiteten. Der handler det nettopp om å ta sin lengsel og åpenhet på alvor, slik at Gud ved sin Ånd kan veilede den enkelte til å ta små og større valg som setter mennesket i frihet og derved også fremmer Guds større ære.

Frihet i ignatiansk tradisjon

I ignatiansk spiritualitet er frihet først og fremst forstått som en holdning som vokser fram gjennom daglig bønn og åndelige øvelser, i en god integrasjon med det som er en helt vanlig hverdag. Det handler om å finne en god balanse i livet, der vår lengsel og vår vilje mer og mer innstilles på å søke det som ærer Gud og frigjør oss til å bli mer av det Gud har skapt oss til. Dette er en livslang prosess som ikke foregår i et åndelig lukket rom, selv om perioder med tilbaketrekking og stillhet vil være viktig. Ignatius av Loyola (1491–1556), som grunnla Jesu Selskap – bedre kjent som jesuittordenen, – levde tett på menneskers hverdag og hadde et tydelig kall til å samtale og veilede mennesker i det åndelige livet. Mange av de han veiledet, vurderte å bli hans faste følgesvenner eller på annen måte vie hele livet sitt til Gud. Ignatius skrev ned erfaringer fra disse samtalene og samlet dem i det som nå er kjent som *Åndelige øvelser*. Øvelsene skulle være til hjelp ved viktige veivalg (ÅØ 21):

Åndelige øvelser har som hensikt å overvinne seg selv og innrette sitt liv etter et valg fritt for uordnede tilbøyeligheter.⁵

Selv om teksten er skrevet inn i en slik kontekst, har dette gjennom årenes løp utviklet seg til en form for spiritualitet som gir inspirasjon til et liv i etterfølgelse og frihet.⁶ Øvelsene i sin helhet er tenkt gjennomført under en 30-dagers intensiv retrett, men i vår tid er det vel så vanlig å ta dem som tre 10-dagers retretter over to år, eller som «retrett i hverdagen» over en lengre periode.⁷ Uansett form er veilederens rolle uvurderlig. Gjennom øvelsene får man testet sin vilje til radikal etterfølgelse og øvet seg i å skjelne hva som tjener til Guds større ære. Hensikten er å leve seg inn i hver enkelt tekst/øvelse med hele seg og bruke både tanker, fantasi og følelser. Vi skal nå se nærmere på fundamentet for *Åndelige øvelser* og deretter på noen sentrale begrep som relaterer til den eksistensielle friheten.

Åndelige øvelser

For å få et innblikk i den ignatianske spiritualiteten, er det nyttig å kjenne til strukturen i *Åndelige øvelser*, heretter kalt «øvelsene». Selv om man ikke gjør de konkrete øvelsene, danner de en dynamikk som man kan overføre til det daglige livet og vandringen med Gud.

Øvelsene er delt inn i fire «uker», tilsvarende de drøyt fire ukene man bruker på en 30-dagersretrett. Det er strukturen ved disse fire «ukene» som er det viktige – ikke antall dager eller uker. Selv de som har gjort øvelsene i sin helhet, vil i sitt åndelige liv veksle mellom å være i en av disse «ukene» gjennom hele livet. Første uke er den mest grunnleggende. Den handler om å erfare at man er en elsket synder. Den eksistensielle friheten starter her: Jeg er ikke alene i verden, jeg er del av noe større, jeg er elsket. Men jeg er også en synder. En tilgitt og elsket synder. Først når begge disse erfaringene er der, kan man for alvor følge Jesus og søke Guds vilje

med sitt liv.⁸ Det skjer i andre uke. Man lever seg inn i alle Jesus-fortellingene fram mot hans siste uke. Når man mediterer over alle disse kjente tekstene, skal man bruke fantasien og leve seg inn i fortellingen med alle sine sanser; fornemme stemning, høre stemmene, være en av personene. Denne innlevelsen gjøres med en lyttende holdning, man skal lytte innover: Hva kjenner du, hva beveger seg i ditt indre? Den som ber, vil da ofte oppleve at noe i bibelteksten treffer situasjoner i ens eget liv. Dette snakker man med Jesus om, og mye kan forløses, sår kan bli leget. Man ser seg selv og sine erfaringer i et nytt lys, og veien til frihet har begynt. I løpet av denne «uka» vil man også bli stilt på valg: Er du villig til å følge Jesus videre? Er du klar til å gi slipp på det som hindrer deg i å følge ham? Tredje uke følger når man har kommet til det punktet at man er rede til å følge Jesus i alt: Da lever man seg inn i Jesu lidelseshistorie og går inn i de mørkeste kroker av en selv, sammen med Jesus. Fjerde uke er så viet til å meditere over oppstandelsen og dagene fram til Kristi himmelfart.

Med denne strukturen på plass, skal vi nå se på noen kjernebegrep som jeg relaterer til den eksistensielle friheten.

Prinsipp og fundament

Som navnet tilsier, er denne teksten selve fundamentet for Ignatius' *Åndelige øvelser*.

Den som gjør øvelsene i sin helhet, mediterer over denne teksten før man starter på første uke.

Mennesket er skapt til å lovprise, ære og tjene Gud vår Herre for ved det å frelse sin sjel. De øvrige tingene på jordens overflate er skapt for menneskene for å hjelpe dem til å oppnå det målet de er skapt til.



Menneskets frihet handler dypest sett om en kapasitet til å velge Gud for derved å bli den vi er skapt til å være.

Av dette følger at man må bruke de skapte tingene i den grad de hjelper en å nå sitt mål, og fri seg fra dem dersom de hindrer en fra dette.

Derfor er det nødvendig at vi fristiller oss overfor alle skapte ting, så sant det kommer inn under vår frie vilje og ikke er forbudt. Når det gjelder oss selv, skal vi ikke ønske oss helse framfor sykdom, rikdom framfor fattigdom, ære framfor vanære eller et langt liv framfor et kort. Det samme gjelder for alt annet.

Vi skal bare ønske og velge det som er mest til hjelp for å nå det mål vi er skapt til.⁹

Grunntanken til Ignatius er at menneskets fremste mål er å frelse sin sjel. Så kan det diskuteres hvordan det skal gå til – Ignatius antyder her at det skjer ved å lovprise, ære og tjene Gud. Det vil enkelt si at relasjonen til Gud er

det primære i det livet vi lever. Jeg skal ikke drøfte teorier om frelse og forsoning her, men snarere se på hvilke holdninger Ignatius peker på som viktige

for å kunne tjene og ære Gud. Det er her vi kommer til temaet frihet: Ifølge Ignatius er alt vi omgir oss med, av det gode – så sant vi ikke lar oss binde av det. Vi kan og skal glede oss over gode relasjoner, god mat og drikke, en engasjerende jobb, en kropp som fungerer og alt annet godt som livet byr på. Men dersom noe av dette blir så viktig for oss at vi ikke lenger kan avstå fra det dersom det ikke lenger er i samsvar med formålet vårt, da er vi ikke lenger frie. Derfor sier Ignatius at vi skal søke å bli fristilt fra alt det skapte, en holdning som bare kan skje gjennom å søke Gud i bønn. De åndelige øvelsene er ment å fremme denne friheten.

Det er imidlertid viktig å se at Ignatius legger inn et forbehold: «... så sant det kommer inn under vår frie vilje og ikke er forbudt.» Det er altså visse begrensninger på våre valg. Det kommer fram av de videre øvelsene at

Oh, freedom!

dette blant annet gjelder løfter man har avgitt. Er du gift eller ordinert, er viljen din allerede bundet av dette.¹⁰ Det samme gjelder selvsagt ansvaret som foreldre, og at vi skal overholde lover som er oss pålagt.

Den ignatianske forståelsen av frihet er altså at vi blir frie når vi lar Gud forme oss dag for dag, i tråd med det Gud vet er til det beste. Det skjer ikke uten at vi gir slipp på det som binder oss unødig hardt til det Ignatius oppsummerer som «det skapte», men det skjer først og fremst ikke uten at man først lar seg eksponere for og tar imot Guds kjærlighet.

En slik form for frihet er ikke noe vi kan oppnå ved å følge gitte regler eller ved å ta oss selv i nakken. Riktignok gir Ignatius retningslinjer og øvelser, men det forutsettes et samspill mellom den enkelte og Gud som fordrer både mot og også ukonvensjonell frihet hos den det gjelder. Det er ikke lenger tilstrekkelig å følge ytre regler eller normer vedtatt av andre. Ved å oppriktig søke Guds vilje og sette Gud på førsteplass i livet, vil den enkelte måtte utvikle en trygghet i å skjelne Guds «stemme» og et mot til å handle deretter. Valgene man tar, kan bli møtt av motstand i omgivelsene. Det skal en stor indre frihet til for å følge en slik vei. Når det er sagt, er også friheten noe man finner dersom man er villig til å gå inn i prosessen.¹¹

Det er derfor viktig å begynne i riktig ende – og det vil i den ignatianske spiritualiteten si to ting: for det første å erfare seg selv som en elsket synder, og for det andre å aldri forsøke å være en annen eller på et annet sted enn der man faktisk er.¹² Dette er en livslang prosess, og vi må starte på nytt, gang på gang.

Å kjenne seg elsket

Hvorfor er det så viktig å erfare Guds kjærlighet for å bli satt fri? Noen vil kanskje hevde at fokuset på å *oppleve* kjærlighet er selvisk, naivt romantisk og sentimentalt.

Men i den ignatianske spiritualiteten er *erfaringen* av Guds kjærlighet helt grunnleggende. Den indre friheten springer ut av erfaringen av å kjenne seg elsket. Vi kan ikke ta radikale valg om etterfølgelse eller søke å bli fristilt overfor «alt det skapte» hvis vi ikke først har en dyp erfaring av kjærlighet. Å bli fri og «fristilt» er ikke noe du presterer, det er en gave som følger med Guds særskilte kjærlighet for deg, sier jesuittpater George A. Aschenbrenner. Selv om «fristilthet» som nevnt er et sentralt begrep i meditasjonen, kalt «Prinsipp og Fundament», er selve kjernen i denne teksten erfaringen av Guds kjærlighet, sier han.¹³

Radikal frihet kommer altså av en ektefølt erkjennelse av hva Guds kjærlighet er. Dette vil i sin tur skape en fornyet lengsel etter å erfare mer, ville følge Jesus enda tettere. Viljen blir dermed gradvis formet etter Guds ønske for oss – nemlig å bli den man er, skapt i Guds bilde.

Erfaringen av å være elsket er også helt grunnleggende fordi den skaper en tillit hos den som ber:

tillit til at Gud bare vil en det beste, og at det ikke er en selv det kommer an på. En slik tillit er avgjørende dersom man skal la seg forme til en mer radikal etterfølgelse som beskrevet over. Ingen vil våge å overgi seg fullt og helt til en de ikke stoler hundre prosent på.

La oss vende tilbake til innvendingen at fokuset på å oppleve Guds kjærlighet kan nøre opp under romantiske forestillinger eller sentimentalitet. Ignatius er tilsynelatende ikke bekymret for dette. Han er gjennomgående opptatt av at den som gjør øvelsene, skal lytte innover og kjenne etter hvilke følelser og bevegelser som skjer i sjelen. Det handler om å lære seg å gjenkjenne Guds virke i oss, og ifølge Ignatius virker Gud gjennom våre forestillinger og følelser.¹⁴

Følelsen av å kjenne seg elsket er, sant nok, ofte en varm og god følelse. Men det behøver ikke alltid være slik. Det kan også være en ubeskrivelig følelse av tilhø-



«Vi skal bare ønske og velge det som er mest til hjelp for å nå det mål vi er skapt til.»

righet og lengsel, av å være omsluttet av noe større enn seg selv. Lengselen kan til tider være smertefull, og kjærligheten kan drive mennesket til tøffe valg.

Karl Rahner er av dem som skriver mye om kjærligheten uten å være særlig opptatt av det sentimentale. I boka *Encounters with Silence* finner vi en bønn der Rahner reflekterer over mysteriet at han ikke kan romme Gud med sin forstand, men at han likevel kan erfare Guds kjærlighet. Det ville vært forferdelig å skulle «fatte» Gud, sier han, for da ville han «for all evighet være dømt til sitt eget trange og begrensende fengsel». Nei, det er bare kjærligheten som kan få sjelen til å åpne seg:

I kjærligheten vil sjelens porter åpne seg og la meg trekke inn ny, frisk luft av frihet og glemme mitt eget stakkars selv.¹⁵

Vi ser at Rahner bruker metaforen fengsel for å beskrive hvordan det ville være om Gud ikke var større enn han selv. Å relatere seg til Guds storhet gir mening og en følelse av trygghet og tilhørighet. Mens første del av denne bønningen er preget av mørke og sårbar lengsel, er siste del en hyllest til kjærligheten, og språket er til tider nærmest poetisk. *Kjærlighet* er selve nøkkelen til å komme ut av sitt personlige «fengsel» og bli fri: Den lar deg puste inn frihetens friske luft og glemme deg selv. Det siste, «glemme deg selv», kan imidlertid lett misforstås. Vi skal ikke flykte fra oss selv eller fornekte sider ved oss selv. Da blir vi aldri virkelig fri. Det handler snarere om å se seg selv i lys av Guds kjærlighet. Da er blikket vårt vendt mot Jesus Kristus og hva han har gjort for oss. Det lyset som stråler mot oss fra korset, gjør at vi ser oss selv i dette lyset: som en elsket synder. Ved å feste blikket på ham, glemmer vi oss selv for å oppdage oss selv på nytt – mer sanne, mer menneskelige, mer frie.

I lys av dette kan det å «glemme seg selv» bety å legge til side alt som heter forstillelse og det som noen kaller ditt «falske jeg».¹⁶ I ignatiansk veiledning gis derfor ofte følgende råd: Kom presis som du er til Gud i bønn.

Hvis du forsøker å være en annen enn du er, er du ikke hjemme hos deg selv. *Gud er der, men du er ikke hjemme*. Vil man bli fri, må man ta et oppgjør med sine falske selvbilder og ikke skjule seg for Gud, slik Adam i sin tid gjorde.¹⁷ I neste avsnitt skal vi se hvordan dette henger sammen med evnen til å skjelne, som er et annet sentralt begrep i ignatiansk spiritualitet.

Skjelning

Vi har sett at Ignatius i *Åndelige øvelser* er opptatt av å lytte innover, gjenkjenne Guds hvisken og de følelser det vekker i oss. I noen kristne miljøer er man imidlertid mer opptatt av å lytte til det som kommer utenfra – det være seg en åndelig autoritet eller en bokstavtro tradisjon. Noen hevder at det er tilstrekkelig å lytte til hva for eksempel katekismen sier, og at følelser er upålitelige. Men Ignatius har en urokkelig tro på at Gud virker i mennesket gjennom kroppens følelsesregister. Men fordi vi i stor grad også påvirkes av andres innflytelse og lar disse få makt over oss, trenger vi å bli satt fri til å lytte til Gud framfor den kakofonien av stemmer som vil binde oss. Et menneske som underkuer og fornekte sitt indre, er ikke fritt til å lytte til Gud, sier Magnus Malm i sin siste bok *Fri til å tjene*:

Det berøves i stedet alle dets muligheter til å kunne skjelne, enten det er den gode eller den onde ånden – ettersom påvirkningen alltid skjer gjennom det menneskelige registeret.¹⁸

Vi må altså øve oss i å lytte til vårt indre for å kunne skjelne Guds stemme. Dette er ikke gjort over natten, det er en livslang frigjørende prosess.

Noen ytre forutsetninger vil være avgjørende for å komme i gang: For det første må vi legge til rette for å kunne lytte. Vi må bokstavelig talt skru av bråket, koble oss fra nettet og oppsøke stillheten regelmessig. Det innebærer å ikke flykte fra det ubehaget og rastløsheten

Oh, freedom!

som gjerne følger med. Dette er helt normalt og en del av prosessen. Bli værende, observer følelser og uro, bruk tid. «Bønn er å sitte i stillheten til den gjør oss stille», sier Richard Rohr.¹⁹ For det andre trenger vi en god veileder eller sjelesørger å snakke med om det som beveger seg i ens indre. Gitt disse forutsetningene, kan vi gå videre til å se nærmere på Ignatius' veiledning for å skjelne.

Ignatius bruker ordparet *consolation* og *desolation* når han veileder om skjelning. Det oversettes gjerne til «trøst» og «mistrøst»/«mistrøstighet». Det er mange varianter av disse følelsene som oppstår under bønn, men jeg kan her bare gjengi grunntanken. Trøst er en positiv følelse eller en innsikt som primært er oppbyggende, for eksempel glede, håp, økt tro eller større kjærlighet. I enhver valgsituasjon, kan man overveie ulike alternativ i bønn og kjenne etter hva som blir ettersmaken. Dersom ettersmaken av bønnetiden og refleksjonen kjennetegnes av trøst, sier Ignatius

at det er Gud som virker dette. Hvis man derimot opplever at man er nedstemt eller mistrøstig under eller etter bønningen, er

det et tegn på at man er på feil spor eller at den Onde har fått innpass med sin negative «stemme». Man må imidlertid være oppmerksom på at begge kategorier kan framstå som en falsk følelse: Fristeren kan lokke med gode følelser, mens negative følelser også kan være fra Gud dersom de fremmer en innsikt som er nødvendig. Fordi disse bevegelsene kan være både subtile og komplekse, er det avgjørende å snakke med en veileder eller medvandrer. Da er åpenhet og ærlighet helt avgjørende, alt må fram i lyset.

... jo mer fortrolig et menneske blir med sitt indre (bakgrunn, sår, sorg, frykt, lengsel, vrede, synd, bindinger, vurderinger og så vi-

dere) og lærer seg å lytte til og tolke følelsene, viljen, tankene og kroppen – desto friere står det til å samarbeide med Guds Ånd.²⁰

Hensikten med å øve seg i å lytte innover og lære seg å skjelne Guds stemme er ikke bare for å ta de store valgene. Det handler om å etablere en daglig rytme som gjør oss årvåkne for det som skjer dypere inni oss, bakenfor den støyen som legger seg som et slør over de dypeste tonene i vårt indre, der Gud bor. David Lonsdale beskriver skjelningsprosessen som en dans der mennesket og Gud beveger seg dynamisk i takt med hverandre:

Sann frihet og evnen til å skjelne kommer til uttrykk når vi, med øynene festet på ham, sammen skaper våre egne bevegelser i takt med Åndens musikk. De som virkelig lytter til

musikken, har frihet til å finne på egne trinn og bevegelser, og når de improviserer fritt, vil de oppdage at det er nett-

opp det som gjør at de danser i fullkommen harmoni med hverandre.²¹

Den som vil bli virkelig fri, må ta seg selv og sine dypere lengsler på alvor, bli stille og lytte etter Åndens musikk. Når Gud selv inviterer til dans, er det ikke for å binde oss fast, men for å sette oss fri – fri til å ta gode valg, til Guds større ære og til menneskets frelse.

Ingvild Røsoh er ph.d. i teologi på en avhandling om Karl Rahner. Hun er forlagsredaktør i Verbum forlag.

Noter

- 1 Spiritualiteten har navn etter Ignatius av Loyola (1491–1596), som regnes som grunnlegger av jeusittordenen. Han sto i spissen for en større gruppe som tok initiativet til å etablere «The Society of Jesus», som er ordenens offisielle tittel. Joseph de Guibert SJ: *The Jesuits: Their Spiritual Doctrine and Practice - a Historical Study* (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1964), s. 42.
- 2 Karl Rahner: *Spirit in the World* (New York: Continuum, 1994).
- 3 Karl Rahner: *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity* (New York: Crossroad, 1978), 35.
- 4 Ibid., 37.
- 5 Ignatius av Loyola: *Pilegrimens beretning og Åndelige øvelser*, red. Ingvild Røsok (Oslo: St. Olav forlag 2015), ÅØ 21.
- 6 Foruten St. Josephsøstrene tilbyr flere norske retrettsteder ignatianske retretter, se retreater.no; Kompass er en svensk forening som organiserer kurs og retretter innen ignatiansk spiritualitet; mange norske lytter til den ignatiansk inspirerte appen «Pray as you go».
- 7 Ignatius selv antyder en slik fleksibilitet i en av sine anmerkninger før selve øvelsene. *Åndelige øvelser*, anmerkning 19, s. 113
- 8 «Guds vilje» må ikke forstås som en absolutt fasit, men som et uttrykk for at Gud ved sin Ånd frigjør oss fra bindinger som hindrer oss i å bli det vi dypest sett er kalt til å bli: et sant menneske. Se David Lonsdale: *Dansa til andens musik – om konsten att välja* (Örebro: Libris, 1996), s. 58–61.
- 9 Ignatius av Loyola, ÅØ 23.
- 10 Ignatius av Loyola, ÅØ 189.
- 11 Mer om dette i Margaret Hebblethwaite: *Way of St Ignatius. Finding God in all things* (London: Founts, Harper Collins, 1999), s. 20–21.
- 12 *Åndelige øvelser* har en dynamikk der man først mediterer over Guds kjærlighet og alt det gode i livet, dernest over synden. Et viktig vendepunkt er å erfare seg selv som en elsket synder.
- 13 George A. Aschenbrenner SJ: *Stretched for Greater Glory* (Chicago: Loyola Press, 2004), s. 47.
- 14 Se f.eks. Ignatius av Loyola, ÅØ 48.
- 15 Karl Rahner: *Encounters with Silence* (South Bend: St. Augustine's Press, 1999), s. 7–8.
- 16 Om dette, se Marilyn Vancil: *Ditt sanne jeg* (Oslo: Verbum, 2018), s. 29–36.
- 17 1 Mos 3,8.
- 18 Magnus Malm: *Fri til å tjene. Lederskap i Jesu fotspor* (Oslo: Verbum, 2019), s. 89.
- 19 Richard Rohr: «Daily meditations», 2. mai 2019, www.cac.org.
- 20 Magnus Malm: *Fri til å tjene*, s. 89–90.
- 21 Lonsdale, 61.



Juan de la Abadia (~1498): Erkeengelen Mikael veier sjeler. Museu Nacional d'Art de Catalunya.

Fri vilje og predestinasjon

Denne artikkelen ser på spørsmålet om hvordan vi kan forene Guds suverene og utvelgende nåde med den menneskelige frihet, særlig med tanke på hvordan Kirken forstår Guds frelsesplan som et nådens verk fra begynnelse til slutt. Jeg drøfter forholdet mellom natur og nåde, den menneskelige frihets natur og frihet og utvelgelse i dialog med den protestantiske franske reformatoren Jean Calvin (1509–1564) og den katolske tyske 1800-tallsteologen Matthias Joseph Scheeben (1835–1888).

STE Katolikker gir gjerne inntrykk av at predestinasjon er et produkt av den protestantiske reformasjon og noe kun den reformerte (i særdeleshet den kalviniske) tradisjon bryr seg om. Men den katolske teologen Margaret H. McCarthy påpeker ganske riktig: «Predestinasjonen er ikke fremmed i den katolske tradisjon.» «Faktisk», sier hun, «var det Augustin, grunnleggeren av den vestlige teologi, og ikke Calvin, som først rettet oppmerksomheten direkte mot spørsmålet om predestinasjonen slik den er å finne i de paulinske skrifterne, og som først artikulerte en genuin predestinasjonslære.»¹

Om vi starter med det bibelske grunnlaget for predestinasjonen, kan vi ta noen eksempler fra Det nye testaments tekster: «Dere har ikke utvalgt meg, men jeg har utvalgt dere og satt dere til å gå ut og bære frukt, en frukt som varer. Da skal Faderen gi dere alt dere ber om i mitt navn» (Joh 15,16). «Da hedningene hørte dette, gledet de seg og lovpriste Herrens ord, og alle som var bestemt til evig liv, kom til tro» (Apg 13,48). «I Kristus

utvalgte han oss før verdens grunnvoll ble lagt, til å stå for hans ansikt, hellige og uten feil. I kjærlighet og etter sin egen gode vilje avgjorde han på forhånd at vi skulle få rett til å være hans barn ved Jesus Kristus, til lov og pris for hans herlighet og nåde, som han overøste oss med i ham som han elsker så høyt» (Ef 1,4–6; se også 1,11). «Men vi må alltid takke Gud for dere, søsken, dere som Herren elsker. For Gud utvalgte dere til å bli frelst, som sin førstegrøde, og dere ble helliget ved Ånden og trodde sannheten» (2 Tess 2,13). «Han har frelst oss og kalt oss med et hellig kall, ikke på grunn av våre gjerninger, men etter sin egen vilje og nåde, som er gitt oss i Kristus Jesus fra evighet av» (2 Tim 1,9). «Ingen kan komme til meg uten at Faderen som har sendt meg, drar ham, og jeg skal reise ham opp på den siste dag» (Joh 6,44; se også 1 Joh 4,10). Kort sagt, utvelgelsen er Guds valg, ikke synderens valg.

Selv om vi må yte disse bibelske tekstene rettferdighet, må vi samtidig ta med de delene av Det nye

Oh, freedom!

testamentet som bekrefter Guds universelle frelsesvilje. Slike tekster er for eksempel (med mine uthevinger): «for så elsket Gud *verden*» (Joh 3,16); «Guds lam som tar bort *verdens* synd» (Joh 1,29); «For det var Gud som i Kristus forsonet *verden* med seg selv» (2 Kor 5,19); «Han er en soning for våre synder, ja, ikke bare for våre, men for hele *verdens*» (1 Joh 2,2); «vi vet at han virkelig er *verdens* frelser» (Joh 4,42); «frelser for *alle mennesker*» (1Tim 4,10); «han som vil at *alle mennesker* skal bli frelst» (1 Tim 2,4); «han vil ikke at noen skal gå fortapt» (2 Pet 3,9); «For Guds nåde er blitt åpenbart til frelse for *alle mennesker*» (Tit 2,11).

I denne artikkelen vil jeg drøfte hvordan den katolske tradisjonen forener disse to linjene i sin refleksjon over predestinasjonen.

Natur og nåde

Hva er forholdet mellom natur og nåde? Natur har å gjøre med de grunnleggende strukturene i virkeligheten, i særdeleshet den menneskelige virkelighet, som kort fortalt handler om de dypeste betingelsene i Guds skaperverk. Hvordan har synden endret disse grunnleggende betingelsene i skaperverket? Har skapelsens *natur* blitt forvrengt eller fullstendig ødelagt av synden? Det som har blitt hetende det augustinske prinsipp, bekrefter at menneskets *natur* består også etter fallet. Augustin skriver: «Den naturen der det onde eksisterer, så langt som det er natur, er god. Og det onde blir tatt bort, ikke ved å ta bort naturen eller deler av naturen, men ved å helbrede og gjenopprette det som har blitt forvrengt og fordervet.»²

I motsetning til dette står et syn på forholdet mellom natur og nåde som avviker fra Augustins prinsipp og forstår begrepene som motsetninger til hverandre på grunn av syndens destruktive virkning på naturen. Ved syndefallet har naturen blitt likt et knust kar, som ved nåden trenger å bli fullstendig erstattet av noe nytt. Den menneskelige natur duger ikke til annet enn synd, vil-

jens naturlige evne til å gjøre godt, eller å kunne velge riktig moralsk mellom godt og ondt, er gått tapt eller ødelagt. Ut fra dette perspektivet er de grunnleggende strukturene i Guds skaperverk ikke lenger mulig å opprettholde i den falne verden. Calvin representerer dette synet, og derfor avviker han fra Augustins prinsipp, men på en inkonsistent måte.³

På den ene side uttrykkes fallet hos ham som «den uforanderlige forvrengingen av *vår natur*», «den ruinerende ødeleggelsen av *vår natur*», «slik at *vår natur* [er] fullstendig tapt», og derfor «er det nytteløst å søke noe godt i *vår natur*.» *Vår natur* «er ikke bare tynget av laster, men er fullstendig blottet for alt godt.»⁴ På den andre side gjør Calvin det klart i sin respons til den nederlandske katolske teologen Albert Pighius (1490–1542), som hadde kritisert Calvin for å identifisere det onde med den menneskelige natur slik den opprinnelig var skapt, at han refererer til menneskets stilling *etter* fallet når han taler om mennesket natur som ødelagt, og ikke til den menneskelige natur i sin opprinnelige konstitusjon.⁵ Gud skapte menneskets natur god, med evne til å skille godt fra ondt, rett fra galt,⁶ og selv om mennesket nå lever som en fallen skapning, er denne falne stilling aksidentell i forhold til menneskets vesen. Det betyr at det er «en utenfra-kvalitet som har rammet mennesket, ikke en substansiell egenskap som har blitt lagt ned i mennesket fra begynnelsen av.»⁷ Med andre ord, Calvin avviser på det sterkeste det syn som sier at «mennesket er ondt, ikke på grunn av fallet eller egne feil, men gjennom selve skapelsen.» Han legger til at han avviser det syn som sier at «forvrengningen ikke er aksidentelt knyttet til *vår natur*, men er en del av *vår substans*, slik at substansen selv er ond og ødelagt.»⁸ I stedet sier Calvin: «Mennesket må vurderes fra to sider. Først i sin uskyldige stilling, slik det ble skapt. For det andre i sin elendighet, slik det har blitt gjennom fallet og egne feil.»⁹

I motsetning til Calvin mener Scheeben at det ikke er slik at den falne viljen, som en konsekvens av fallet og menneskets falne stilling, er «ute av stand til noe som

helst unntatt [...] ondsinnet, tom selviskhet [...] og i] besittelse av en uoverkommelig tilbøyelighet til ondskap».¹⁰ I tråd med katolsk teologisk tradisjon, i særdeleshet Tridentinerkonsilet, som med legitimitet kan spore sin lære tilbake til St. Augustin, holder Scheeben frem at viljens frihet ikke har blitt ødelagt, totalt tapt eller er blitt tatt bort ved den opprinnelige synd.¹¹ Kanon 5 i Tridentinerkonsilets dekret om rettferdiggjørelsen stadfester: «Hvis noen etter Adams synd sier at menneskets frie vilje er tapt eller utslettet, eller et innholdsløst begrep, et uttrykk uten virkelig mening, ja en forestilling innført i Kirken av Satan, la ham være anatema.» Skapelsens *natur* har blitt forvrengt, men ikke fullstendig ødelagt av synden. Scheeben støtter det augustinske prinsipp, nemlig at menneskets *natur* og den naturlige frihet vedvarer også i menneskets falne stilling. Den forblir Skaperens verk, god i seg selv, og står ikke i direkte motsetning til nåden, selv om den er blitt alvorlig skadet og virkelig forstyrret av synden.

Scheeben sier at dette er grunnen til at mennesket, på tross av synd, skyld, fiendskap og opprør mot Gud, virkelig fremdeles er i stand til å motta nåden og derfor velge det gode, uansett om det skjer på en fragmentarisk og fordreid måte.¹² Fallet utsletter ikke enhver tilbøyelighet i viljen til godhet, ei heller enhver kapasitet til moralske valg mellom godt og ondt, det vil si dens evne til å velge godt fremfor ondt, eller vice versa. Scheeben sier: «Naturen er noe godt, en sann, uavhengig faktor som er i stand til å utvirke noe godt.» Samtidig hevder Scheeben at den falne viljen ikke har evne til å vende tilbake til Gud uten nåden.

Viljens naturlige evner har blitt forvrengt ved fallet, noe som resulterer i vår misbruk av friheten. Dette misbruket er rotfestet i vår nåværende tilbøyelighet til det onde. I tillegg har de overnaturlige Guds nådegaver blitt fratatt den falne viljen. Uten denne overnaturlige frihet, er det falne menneskets vilje uten makt til å be-

vege seg henimot Gud. Og dermed forutsetter viljen i sin falne stilling en annen årsak, nemlig Guds overnaturlige kraft og tiltrekning «for å frembringe et høyere gode».¹³ Dette overnaturlige godet er begynnelsen på viljens omvendelse til Gud.

Slik omfavner Scheeben det augustinske prinsipp, ved at nåden forutsetter naturen. Nåden virker ikke i et absolutt vakuum ved å gjenskape viljen som en fullstendig ny vilje, uten noen tilknytning til den naturlige viljen. Som Robert Sokolowski riktig poengterer:

Det som er godt av natur, forblir godt også i den situasjonen der nåden trengs. Dets godhet er i en slik sammenheng i virkeligheten forbedret, ikke forvrengt. (...) Det som er godt av natur, står ikke i motsetning til det som er godt av nåde, men er integrert i det. Og det

som er godt av nåde, er ikke et spørsmål om konvensjon eller en vilkårlig beslutning, det bygger på naturen og har del i

den fornuftsmessigheten som hører naturen til.¹⁴

Slik helbreder og fullkommengjør nåden den falne naturen ved å vende naturen fra innsiden mot dens guddommelige mål. At nåden gjenreiser naturen, er det grunnleggende prinsipp bak Scheebens tenkning: «Gud ser seg ikke fornøyd med å løfte mennesket opp til et liv som er over naturen», som om den gjenfødende nåden skaper viljen på ny. Det er i stedet slik at Guds overnaturlige gaver gjør at «livet virkelig er menneskets eget, og livsutøvelsen er avhengig av menneskets egen selvbestemmelse». Slik er selve viljen som Gud skapte, men som nå har falt, ved Guds nåde igjen gjort i stand til å utøve de overnaturlige nådegavene tro og kjærlighet til Gud, som den utøvde før fallet.



Det som har blitt hetende det augustinske prinsipp, bekrefter at menneskets *natur* består også etter fallet.

Oh, freedom!

Frihetens natur

Calvin og Scheebens vurdering av frihet kan best forstås ved å skille mellom tre ulike syn på frihet: (1) Libertarisk frihet (evnen til å velge mellom godt og ondt, der den handlende selv er herre over sine valg); (2) Determinisme (den handlende er ikke herre over sine valg, de er forutbestemt); (3) Kompatibilisme (myk determinisme). Videre kan problemet omkring frihet og determinisme behandles i tre teser: «(1) Noen menneskelige handlinger er frie. (2) Alle menneskelige handlinger er til syvende og sist bestemt av årsaker [f.eks. psykologiske, genetiske, sosiale] som den handlende ikke selv er herre over. (3) Det er ikke mulig at en fri menneskelig handling til syvende og sist kan være årsaksbestemt av hendelser som den handlende ikke selv er herre over.»¹⁵ Samlet sett er disse tre tesene inkonsistente. Kobler vi to av utsagnene, må det tredje være usant.

Sett at vi avviser (1) og holder fast på (2) og (3). Gjør vi det, vil vi komme til å hevde at menneskelige handlinger er forutbestemte, og derfor ikke

kan regnes som frie. Konsekvensen av det, er at det ikke finnes frie menneskelige handlinger. Dette synet er kjent som determinisme. Scheeben avviser determinismen i Guds forhold til mennesket fordi den utelukker at mennesket kan være genuint handlende i relasjonen mellom Guds nåde og menneskets handlinger. Ifølge teologisk determinisme er altså enhver hendelse nødvendiggjort av en guddommelig årsak. Med andre ord, det er stor forskjell på å si:

«(A) fordi Gud har determinert en person til å gjøre en handling gjennom å gjøre ham villig til å gjøre den, er personen i stand til å gjøre den», og «(B) Gud har satt en person i stand til å gjøre en gerning, men det er opp til personen om han gjør det som det er tale om, eller ei».¹⁶ Scheeben avviser det første, men hevder det siste.



Slik helbreder og fullkommengjør nåden den falne naturen ved å vende naturen fra innsiden mot dens guddommelige mål.

Sett så at vi holder fast på (1) og (3), men avviser (2). Konsekvensen av det vil være at det finnes frie menneskelige handlinger. Slike handlinger kan ikke i siste instans være styrt av en ytre forutbestemmelse, i så fall ville de ikke vært frie. I henhold til dette synet vil en persons handlinger være utvirket av personen selv, en selvdeterminert frihet, der handlingene er forårsaket av fornuft og egne motiver. Dette synet er kalt for libertarianisme (eller inkompatibilisme). Dette er Scheebens synspunkt. Han fastholder en form for libertariansk frihet eller inkompatibilisme i den forstand at han beskriver «menneskets frihet *in abstracto* som en iboende egenskap ved viljen, der kraften til beslutning hviler i personen selv». «Dette», tilføyer han, «blir kalt selvbestemmelse, fordi det er en beslutning som kommer fra personen selv, et valg som inntil dette punkt ikke var avgjort».¹⁷ Valget er ikke fritt i den forstand at det er ubestemt. Å si at et

valg er uavgjort inntil det punktet det blir fattet, er å si at det en fri handling ikke har en tilstrekkelig betingelse eller årsak før den finner sted. Dette er

«frihet fra en forutgående, nødvendig bestemmelse av handlingen.»¹⁸ Dette betyr ikke at toppen av frihet er tilfeldig, vilkårlige eller uforutsigbare handlinger, slik et indeterministisk syn på frihet impliserer.

Det å nekte at frie handlinger ikke har noen avgjørende forutgående betingelser eller årsaker, betyr ikke at de *de facto* er helt uten årsaker eller betingelser, altså faktorer som arv og miljø, intellektuell utvikling, vaner samt arvesynden og dens konsekvenser. Scheebens syn på frihet vil unngå både determinisme og indeterminisme. Scheeben forstår dette som en forskjell mellom et tvunget valg og et bestemt valg.¹⁹ Denne distinksjonen kan uttrykkes som forskjellen mellom «en kunne ikke gjort det annerledes», og «en ville ikke gjort det annerledes». Den siste sier implisitt at den handlende ikke ville gjort handlingen annerledes på grunn av sin natur, egne

forutsetninger og motiver. Men det at den handlende ikke ville gjort noe annerledes, betyr ikke det samme som at han ikke kunne gjort det annerledes, dersom han ønsket å velge x fremfor y. I denne forstand er den frieste handling ikke årsaksløs, men det er snakk om en *agerendes* kausalitet, hvor handlingen er bestemt av grunner og motiver. Siden en tilstrekkelig årsak er fraværende, er en menneskelig handling ikke nødvendig. Dette benekter determinismen.

La oss til slutt avvise (3) og bekrefte (1) og (2). Det betyr at noen av våre handlinger er frie, men samtidig determinert på en bestemt måte. Dette synet kalles kompatibilisme (eller myk determinisme). Ifølge dette synet er en handling fri dersom den oppfyller tre betingelser. «[1] Den handlende er ikke tvunget eller påvirket av andre ytre årsaker. [2] Den handlende er likevel påvirket av indre psykologiske årsaker som tro og begjær, eller mer presist, en kombinasjon av de to. [3] Den handlende kunne ha handlet annerledes, dersom han ønsket å gjøre det.»²⁰ Kan vi si at mennesket er virkelig fritt om det forholder seg slik med den menneskelige friheten?

Ifølge Scheeben kan man svare nei på det spørsmålet. En myk determinisme er fremdeles deterministisk idet den stadfester eksistensen av tilstrekkelige betingelser eller årsaker for en handling som går forut for handlingen selv. Selv om en persons handlinger kommer fra hans indre, fra hans ønsker, lengsler, tro og behov og så videre, som er handlingens direkte årsaker, er likevel forutsetningen for hans handlinger i siste instans styrt av en ytre årsak, nemlig av Gud.

Ifølge Calvin kan vi derimot svare ja. Han avviser at vi kan velge fritt i den libertarianske betydningen av fri vilje, hvor vi fritt kan velge mellom godt og ondt, og der det handlende subjekt selv er årsaken til sitt valg. Mennesket er ikke «i stand til av egen kraft å vende seg mot verken godt eller ondt», men vender seg med nødvendighet mot det onde, fordi dets vilje er bundet, og likevel gjør det dette uten tvang.²¹ Mennesket handler, sier Calvin, «med hjertets dype begjær, beveget av sin egen lyst

og ikke av ytre tvang». Så føyer han til: «Så fordervet er menneskets natur, at det bare kan bli drevet og beveget til å gjøre det onde. Men hvis dette er sant, er det et klart uttrykk for at mennesket visselig er underlagt synden, og med nødvendighet må synde.»²² Calvin skiller deretter mellom frihet fra tvang og fri vilje (i den libertarianske mening). «Hvis frihet står i motsetning til tvang, både anerkjenner jeg og fastholder menneskets frie valg, og jeg anser enhver som tenker annerledes, for å være en heretiker. Hvis jeg sier at handlingen blir kalt fri i den mening at den ikke er blitt tvunget frem av en ytre makt eller impuls, men kun beveget ut fra egne betingelser, da har jeg ingen innvendinger.»²³ Calvin oppfordrer oss til ikke å sammenblande *tvang* og *nødvendighet*.²⁴

På den ene side hevder Calvin: «Vi sier at den [viljen] er selvbestemmende når den leder seg selv i den retningen den tar, når den ikke er drevet av makt mot sin vilje.» Det vil si ved årsaksforhold utenfor viljen. Så tilføyer han:

Vi tilkjenner mennesket valget og at det er selvbestemt, slik at dersom det gjør noe ondt, skal skylden tillegges det selv og dets eget frie valg. Vi rydder av veien tvang og makt, fordi dette motsier viljens natur og ikke kan sameksistere med selvbestemmelse. [På den andre side] fornekter vi at valget er fritt [i en libertariansk mening]. Mennesket kan med nødvendighet ikke søke noe annet enn det onde på grunn av sin medfødte ondskap.²⁵

Slik tenker Calvin at viljen frivillig og med nødvendighet velger det onde.²⁶ Sakt på en annen måte: Frihet er konsistent med determinisme, ifølge Calvin. Derfor er Calvin en teologisk kompatibilist i spørsmålet om viljens frihet.

Oh, freedom!

Fri vilje og predestinasjon

Hvordan har den katolske tradisjon reflektert og kommet til rette med de to ulike synene på predestinasjon? Tradisjonen avviser den såkalte *predestinarianismen*. I forbindelse med behandlingen av dekretet om rettferdiggjørelseslæren ved Tridentinerkonsilet (1547), ble dette fastslått i kanon 17. Der heter det: «Hvis noen sier at den rettferdiggjørende nåde bare er gitt til de som er forutbestemt til livet, og at alle andre som er kalt, i sannhet er kalt, men likevel ikke mottar nåden, fordi de er forutbestemt av den guddommelige makt til å gjøre ondt, la ham være anatema.» Et annet navn for denne predestinarianismen er «den doble utvelgelsen», noe som betyr en likeverdig symmetri eller parallellitet mellom utvelgelse og forkastelse. Også i epilogen til kanonene fra [den reformerte] synoden i Dort (1618–1619) blir dette synet kategorisk avvist:

At den samme læren [om predestinasjon] lærer at Gud av ren vilkårlighet, uten det minste hensyn til noen synd, har utvalgt størsteparten av verden til evig fortapelse, og har skapt dem med denne hensikt; og at utvelgelsen på samme måte er kilden og årsaken til tro og gode gjerninger som forkastelsen er årsak til vantro og ugudelighet; og mange andre ting av samme slag som de reformerte kirker ikke bare avviser, men til og med avskyr av hele sin sjel.²⁷

Avvisningen av denne forståelsen av predestinasjonen er et kjennetegn både ved reformert og romersk-katolsk teologi. Både Dort og Tridentinerkonsilet bekrefter en «essensiell asymmetri» som fornekte en parallellitet eller symmetri i forholdet mellom utvelgelse og forkastelsen. Spesifikt: Gud utvelger ikke de ugjenfødte eller forkastede til fortapelsen. Dette er vesentlig for å fastholde en «essensiell asymmetri» mellom utvelgelse og forkastelse. Dette punktet blir gjentatt i Den katolske

kirkes katekisme §1037: «Gud forutbestemmer ingen til å gå i helvete.» Men menneskets synd fører fremdeles til fortapelse:

Mennesket eier den grunnleggende mulighet til i full frihet å begå en dødssynd, slik som det forholder seg med kjærligheten. Den fører til tap av kjærligheten og den helliggjørende nåde, det vil si nådens stand. Dersom den ikke sones gjennom anger og Guds tilgivelse, fører den til utelukkelse fra Kristi rike og den evige død i helvetet; for vår frihet har mulighet til å treffe endelige valg, uten mulighet for å omgjøres (§ 1861).

Likevel kan man være unnskyldt for å tenke at Calvin og synoden i Dort bekrefter en likeverdig symmetri (*eodem modo*) mellom utvelgelse og forkastelse i kraft av at noen blir forbigått (*praetertio*). Skillet mellom de som er utvalgt og de som blir forbigått, har sitt utgangspunkt i Guds evige bestemmelse. Kanon 1.6 fra Dort-synoden sier: «Det som på en spesiell måte illustrerer og henviser oss til den evige, ufortjente og utvelgende nåde, er Skriftens eksplisitte vitnesbyrd som sier at ikke alle, men bare noen, er utvalgt, mens andre er forbigått i [Guds] evige valg.» Denne «forbigåelsen» er uten vilkår, Gud «forbigår» ikke mennesker fordi han har forutsett deres synder og vantro, dermed er den en betingelsesløs negativ forkastelse. Gud *dømmer* mennesket på grunn av dets synd og vantro, han «*tilsidesetter*» ikke mennesker på grunn av deres synd. Vi finner den samme tankegangen hos Calvin, der Gud «forbigår» noen mennesker:

Vi vil aldri bli fullt overbevist, slik vi burde være, om at vår frelse strømmer ut fra Guds nådes frie kilde, før vi lærer hans evige utvelgelse å kjenne. Den opplyser Guds nåde gjennom kontrasten: at han ikke uten forskjell

opptar alle i håpet om frelse, men gir noen det han nekter andre.²⁸

Kort oppsummert sier Calvin at: «Gud velger noen, og forbigår andre i henhold til sin egen beslutning. Gud har alltid vært fri til å gi sin nåde til hvem han vil.»²⁹ Dersom negativ forkastelse er betingelsesløs, synes den vanskelig å forene med Guds universelle frelsesvilje og Kristi universelle forsoningsverk. Det ser også ut til å motsi Guds rettferdighet og har ingen plass for at menneskets eget ansvar i avvisningen av evangeliet.

Videre er også positiv forkastelse betingelsesløs, siden Gud ikke dømmer mennesket til evig fortapelse fordi han har forutsett dets synd og vantro. Det er en uforløst spenning her hos Calvin. På den ene siden forsvarer han seg mot anklagen om determinisme i forhold til Guds dom over mennesket, slik denne anklagen kommer fra blant annet Albert Pighius. Dette gjør han ved å vise til den umiddelbare årsaken til synd, som er mennesket selv, og insisterer på at Guds dom er betinget av menneskets synd.³⁰ På den andre side sier Calvin:

Predestinasjonen kaller vi Guds evige beslutning, der han bestemte med seg selv hva han ville det skulle komme ut av hvert menneske. For alle er ikke skap med like vilkår. Tvert om. Evig liv er forordnet for noen, evig fortapelse for andre. Derfor taler vi om mennesket som enten utvalgt til liv eller død, alt ettersom hvilket endemål mennesket er skapt til å nå.³¹

Disse avsnittene gir klart uttrykk for at predestinasjonen er parallell og dermed dobbel i strikt mening, når både utvelgelsen og forkastelsen er symmetrisk (*eodem modo*) hva angår måten den guddommelige kausaliteten virker. Dette er *predestinarianisme*-heresien.

Calvin ser ut til å forutsette et *decretum absolutum* (en absolutt beslutning), der Guds utvelgelse synes løsrevet fra Jesus Kristus, skilt fra og utenfor hans kjærlighet og

barmhjertige nåde. Dette betyr at Guds forutbestemmende beslutning er løsrevet fra hans «ja» til mennesket, der han viser sin universelle frelsesvilje ved å forene alle mennesker i Kristus gjennom forsoningsverket. «Gud sendte ikke sin Sønn til verden for å dømme verden, men for at verden skulle bli frelst ved ham» (Joh 3,17). Når vi sier at det er en grunnleggende asymmetri mellom utvelgelsen og forkastelsen, det positive og negative «dekretet», kommer vi da egentlig til selve kjernen i hvorfor symmetri og parallellitet er feil her? Nei! Den dypeste grunnen til å avvise likeverdig symmetri mellom utvelgelsen og forkastelsen er ikke bare å slå fast en vesentlig asymmetri. Den er Guds «ja» i Kristus (2 Kor 1,19–22), at Gud elsket verden (Joh 3,16), at han ikke sendte sin Sønn for å dømme verden (Joh 3,17), men for at verden kunne bli frelst ved ham.

Dette synet finner vi hos Scheeben. Han legger vekt på den avgjørende betydningen Kristus har i Guds frie og betingelsesløse kjærlighet, og han forbinder Jesus Kristus, verdens frelser og evangeliets innhold med predestinasjonen. Forutbestemmelsen er i Kristus, og slik er predestinasjonen det ytterste uttrykk for Guds kjærlighet (1 Tess 1,4; Kol 3,12; Ef 2,4–5; Joh 13,1; Jer 31,2–3; Sal 103,17).

Kristus er sentrum, grunnlaget, bildet på og målet for hele den orden som Gud styrer verden etter, og som han besluttet å frembringe verden ved. I ham henter Guds valg sin storhet, sin virkning, sin universelle karakter. Alle mennesker er predestinert ved utvelgelsen i Kristus. For ved å ikle seg sin egen kropp, har Kristus tatt hele menneskeheten som sin kropp.³²

Blir dermed alle mennesker frelst i Kristus? Er Scheeben en universalist som mener at Gud nødvendigvis kommer til å frelse alle mennesker?

Nei! Scheeben skiller mellom universell og partikulær predestinasjon, eller som han selv vil kalle det, «vir-

Oh, freedom!

tuell predestinasjon og effektiv predestinasjon.» Han føyer til: «Ifølge en lære som vi finner enstemmig hos alle katolske teologer, er den guddommelige frelsesvilje tosidig. På den ene side er den universell, og har adresse til alle mennesker, også til dem som i realiteten mislykkes i å motta frelsen. På den andre side er den partikulær, og viser til dem som faktisk når sitt forutbestemte mål.»³³ Disse distinksjonene antyder at Kristi frelsende verk er tilstrekkelig for alle menneskers synder, og av den grunn er det universelt i sitt omfang, men det er ikke virksomt for alle menneskers synder. I så fall ville det vært universelt i sin utstrekning. Forsoningen er universell i sitt omfang og eier en iboende tilstrekkelighet til å forsone alle mennesker, fordi Kristus døde for alle mennesker. I dekretet om rettferdiggjørelsen sier Tridentinerkonsilet: «Selv om «Kristus døde for alle» (2 Kor 5,15), kommer likevel ikke hans død alle til gode, bare dem som får del i fortjenesten fra hans lidelse.»³⁴ Oppsummert kan vi si at Kristi forsoningsverk er *tilstrekkelig* til frelse for alle mennesker, selv om det ikke *virker* til alles frelse. Det er virksomt bare for de mange, Guds utvalgte.

Med tanke på forsoningens virkning, er dermed Kristi verk forbeholdt de mange. Og likevel, i sin uendelige og altomfattende kjærlighet sørger Gud for tilstrekkelig nåde, en forutgående nåde, til alle mennesker, slik at de har muligheten til å vende seg til ham og bli frelst. Den katolske tradisjon avviser påstanden om at vi kan forårsake eller ta det første skritt til vår egen frelse. Frelsen er Guds verk av nåde, fra ende til annen.

Om den forutgående nåden, sier katekismen: «Menneskets forberedelse på å ta imot nåden er allerede et verk av nåden. Dette er nødvendig for å få oss til å samarbeide i rettferdiggjørelsen ved tro og støtte oss i dette, og for at vi skal helliggjøres i kjærligheten» (§2001). Derfor er frelsen en gave av Guds nåde ved Kristus Jesus og Den hellige ånd. Menneskets vilje er ikke den virksomme årsak til frelsen. «Den virkende årsak er den nådige Gud som ufortjent renser og helliggjør (jf. 1 Kor 6,11), salver og besegler (jf. 2 Kor 1,21f), 'I ham ble dere merket med

seglet: Den hellige ånd som var lovet oss, han som er pantet på vår arv'» (Ef 1,13f).³⁵

Men katolikker er ikke kalvinister. Mennesket er ikke rent passivt, og den menneskelige handling er ikke redusert til noe verdiløst i lys av Guds nåde. Den forutgående nåden setter mennesket i stand til fritt å elske og lyde Gud og til å samvirke med ham, og derfor delta i Guds rettferdiggjørende og helliggjørende nåde i Kristus Jesus, til vår frelse. Scheeben gir en redegjørelse som hvordan predestinasjon og frihet kan forenes som er innenfor rammen av konfesjonell katolisismes lære om nåde og frihet. I *Katekismen* heter det: «For Gud er ethvert øyeblikk i tiden nærværende og aktuelt. Han fastla derfor sin evige, forutbestemte plan ved å ta med i den hvert menneskes frie svar på Hans nåde» (KKK §600). Dette avsnittet reiser spørsmålet om den guddommelige nådes natur i *sin relasjon* til mennesket. Tridentinerkonsilet fastslår at det er et samvirke mellom nåden og friheten, men «måten dette samvirket skal forstås, er overlatt til den frie diskusjonen å definere nærmere.»³⁶ I lys av det augustinske prinsipp er i det minste ett syn utelukket. Bernhard Bartmann forklarer:

[At Gud lar] nåden bevege vår vilje til det gode på en aktiv og fullkomment sikker måte, [kan ikke bety at] Gud kan gjøre dette bare ved å ødelegge denne viljen i det som er dens naturs mest edle privilegium, nemlig dens frihet, og [at Gud] leder den som et dødt objekt mot Guds mål.³⁷

Bartmann sier at teologer som Scheeben i særdeleshet betoner friheten «uten å gi den forrang over nåden på en pelagiansk måte».³⁸ Her er dilemmaet vi står igjen med: «Enten å akseptere det romersk-katolske konseptet hvor menneskets frie vilje samvirker [med nåden], eller en deterministisk utslettelse av ethvert menneskelig bidrag i hele det kristne livet.»³⁹

Tridentinerkonsilet konkluderer: «Konsilet (...) erklærer at (...) rettferdiggjørelsens utgangspunkt må til-

skrives Guds forutgående nåde ved Jesus Kristus (kanon 3). Det betyr at Hans kall er rettet til dem, uten noen forutgående fortjenester fra deres side.»⁴⁰ Kall er et aspekt ved den forutgående nåden. Det er også andre aspekter, slik som «dom», «opplysning» og «forberedelse».⁴¹ Ifølge Scheeben beveger ikke den forutgående nåden den menneskelige viljen slik at den ikke kan stå imot og avvise den frelsende nåden. Nåden er mulig å motstå, samtidig som den forbereder, myndiggjør og beveger viljen til å samarbeide med Guds nåde i Jesus Kristus, i Den hellige ånds kraft.

Eduardo Echeverria er professor i filosofi og systematisk teologi ved Sacred Heart Major Seminary i Detroit. Hans siste bokutgivelse er *Pope Francis: The Legacy of Vatican II* (utvidet utgave 2019).

Oversatt for SEGL av Dag Øivind Østereng

Noter

- 1 *Recent Developments in the Theology of Predestination*, STD-avhandling, Lateran-universitetet, Roma, 1994, 1.
- 2 St. Augustine: *City of God*, bok XIV, kap. XI, online: <http://www.newadvent.org/fathers/120114.htm>.
- 3 Den underbyggende argumentasjonen for min fortolkning av Calvins og Scheebens syn, er å finne i min studie av guddommelig utvelgelse. Eduardo Echeverria: *Divine Election: A Catholic Orientation in Dogmatic and Ecumenical Perspective* (Pickwick Publishing, 2016), s. 35–125.
- 4 Calvin: *Institutes of the Christian Religion*, 2.3.2; min utheving. Online: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/institutes>.
- 5 Calvin: *Institutes of the Christian Religion*, 2.259, s. 263–264.
- 6 Calvin: *Institutes of the Christian Religion*, 1.15.8
- 7 Calvin: *Institutes of the Christian Religion*, 2.1.11.
- 8 Calvin: *Bondage and Liberation of the Will*, Edited by A.N.S lane, Translated by G.I. Davies (Grand Rapids, MI: Baker, 1996), 2.263.

- 9 Calvin: *Bondage and Liberation of the Will*, 2.263.
- 10 Scheeben: *Nature and Grace*, Translated by Cyril Vollert, SJ (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2009 [1861]), s. 308.
- 11 Denzinger: §1555.
- 12 Scheeben: *Nature and Grace*, s. 332.
- 13 Scheeben: *Nature and Grace*, s. 320–321.
- 14 *The God of Faith & Reason* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1982), s. 70, 83.
- 15 Flint: *Divine Providence* (Ithaca: Cornell University Press, 1999), 22–24. Jeg følger Flint nært.
- 16 Crisp: *Deviant Calvinism: Broadening Reformed Theology* (Minneapolis: Fortress, 2014), s. 80.
- 17 Scheeben, *Nature and Grace*, 318n6.
- 18 Scheeben, *Nature and Grace*, 318n6.
- 19 Scott R. Burson og Jerry L. Walls: *C. S. Lewis and Francis Schaeffer* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1998), s. 100–101.
- 20 Jerry L. Walls og Joseph R. Dongwell: *Why I am not a Calvinist* (Downers Grove, Illinois, 2004), s. 108.
- 21 Calvin: *Bondage and Liberation of the Will*, 2.2.7.
- 22 Calvin: *Bondage and Liberation of the Will*, 2.3.5.
- 23 Calvin: *Bondage and Liberation of the Will*, 2.279.
- 24 Calvin: *Institutes of the Christian Religion*, 2.3.5.
- 25 Calvin: *Bondage and Liberation of the Will*, 2.279.
- 26 Calvin: *Institutes of the Christian Religion*, 2.4.1.
- 27 “The Canons of Dort (1618–1619)”, i *Reformed Confessions of the 16th and 17th Centuries*, Vol. 4, 1600–1693, 120–153, og Conclusion, s. 152.
- 28 Calvin: *Institutes of the Christian Religion*, 3.21.1.
- 29 Calvin: *Institutes of the Christian Religion*, 3.22.1.
- 30 Calvin: *Concerning the Eternal Predestination of God*, Translated by J.K.S. Reid (Louisville: Westminster John Knox, 1997), s. 100, 116.
- 31 Calvin: *Institutes of the Christian Religion*, 3.21.5.
- 32 *The Mysteries of Christianity*, Translated by Cyril Vollert, SJ (London: Herder, 1946), s. 730.
- 33 *The Mysteries of Christianity*, s. 702.
- 34 Denzinger, §1523.
- 35 Denzinger, §1529.
- 36 Bartmann: *Lehrbuch der Dogmatik*, II, 69, sitert i G.C. Berkouwer: *Conflict met Rome* (Kampen: Kok, 1949), s. 116.
- 37 Berkouwer: *Conflict met Rome*, s. 118.
- 38 Berkouwer: *Conflict met Rome*, s. 112.
- 39 Berkouwer: *Conflict met Rome*, s. 112.
- 40 Denzinger, §1525.
- 41 Olson: *Arminian Theology, Myths and Realities* (Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2006), s. 160.



Romersk bronsemynt, ca. 152–53 e.Kr.
Foto: Jens Mohr | Skoklosters slott | CC BY-SA 3.0

Trond Berg Eriksen

Friheten

Et overblikk

I samtidens etikk, politikk, psykologi og en rekke vitenskaper finnes det en moderniseringsvilje som forveksler rasjonalitet med entydighet. Om vi undersøker nærmere hvordan språket har vært brukt i historien – og hvilke deler av språket som har satt håndfaste spor etter seg – er det åpenbart at det vi kan kalle den justerte og kontrollerte flertydighet, har kunnet gi dyktige språkbrukere gevinster. Begrepet «frihet» er slik sett i faresonen. De som krever entydighet, overser det dramatiske spillet omkring ordet som agn for motstridende posisjoner.

STE Nøkkelord gjør kanskje mest nytte for seg når de kan fange opp semantisk løse og sette dem inn i rimelige sammenhenger. Men det er ofte umulig å fastslå og avgrense ordenes betydning én gang for alle.

Hver gang man er ute i definisjonsærender og krever at x skal bety bare x og ikke noe annet, amputeres språkets muligheter for å bære tanken videre. Flertydighet kan etablere opplysende forbindelser mellom ideer: metaforer, analogier og assosiasjoner. Særlig i historisk perspektiv gjelder det at språket ikke bare er noe vi tenker med, men at det ofte tenker og har tenkt for oss lenge før vi åpner munnen. Språket som betydningsbærer tar nemlig farge av sin historie. Man kan si at språket har en egen hukommelse som består av oppsamlede erfaringer og arbeidstegninger. At store begrepers betydning er avhengig av den sammenhengen de brukes i, gjør det nødvendig å tenke på nytt når verden forandrer seg. Språket hjelper oss videre så lenge tvetydighetene er under kontroll.

De appellative ordene i språket har, som kjent, en unik evne til å trosse de lokale språkforskjellene på et kulturområde. Om vi sier *libertas*, *liberté*, *eleutheria*, *Freiheit*, *freedom* eller et annet ord for saken, mobiliserer vi mange av de samme affektene på tvers av morsmålene. Hvis perspektivet er historisk, ser vi lett betydnings-tråder som løper fra århundre til århundre, fra livsområde til livsområde, og på den måten distribuerer tap og vinning.

Den skogen av ord som omgir «friheten», er dessuten avhengig av et tablå av motsetninger. «Trelldom», «tvang», «slaveri», «diskriminering», «utbytting» og en rekke andre ord tegner frihetens portrett ved å minne om hva friheten *ikke* er og hva den *ikke* tåler. Friheten er kanskje på sitt beste der hvor den savnes, og ikke der hvor man mener at man har fanget dens vesen en gang for alle.

Folk har nok alltid hatt sine ideer om hva friheten er, og hva som fortjener navnet. Det første som faller

Oh, freedom!

meg inn som en nøkkel til frihetens fødsel i vår egen historie, er Katarina av Siena og skjoldet på fronten av hennes dåpskirke, med den triumferende innskriften *Libertas*. Fra det samme stedet ser vi bymurene omkring det gamle Siena som lokket dem som slet på markene under føydalherrenes vilkårlige regime, fra landet til byen. *Libertas* betød på 1300-tallet i Italia den friheten som var beskyttet av bymurene og laugene som satte grenser for føydalherrenes maktbrynde. Byen var lovlydighetens arena. I ly av bymurene kunne man puste fritt.

Byportene var stengt mellom solnedgang og soloppgang. Ingen røvere kunne trosse tårnene, portene og beskyttelsesverkene. Der hadde alle borgere en riktignok begrenset, men rimelig grad av medbestemmelse gjennom laugsorganisasjonene og valgte representanter. Friheten lå i en ny orden med regler som forhindret overgrep. Maleren Ambrogio Lorenzetti har tematisert den trivselen og gleden som fulgte med en rasjonell, lovstyrt forvaltning fra rådhusalen i Siena – bilder fra selve det rommet hvor politikken ble utformet. På veggene blir det velordnede og det anarkiske stilt opp mot hverandre i freskene. Den nye friheten lå nettopp i det regelbundne, ikke i det hemningsløse. I byens mikrokosmos var det loven som hersket. Landet utenfor bymurene var til sammenligning vilkårlighetens terreng. Fred og frihet var beslektet for så vidt som det ene ikke fantes uten det andre.

Hellas og Roma

Likhet for loven (*isonomia*) og medbestemmelsesgarantier (*demokratia*) var allerede de gamle grekeres stolthet under oppgjøret med tyranniske perserkonger. Grekerne lot seg ikke styre som kveg. Muligheten for å protestere var frihetens opsjon. «Byen er fri der hvor folket hersker», sier dikteren Euripides. Allerede Platon advar-

te mot å blande begrepene om anarki og frihet. Mer av det ene innebærer ikke uten videre mer av det andre. Å herske er ikke det samme som å herse med andres håp. *Akrasia* eller anarki var en trussel både mot fellesskapet og den enkeltes autonomi. Aristoteles definerer et fritt menneske som en som ikke lever for andres skyld, men som lever og arbeider for sin egen skyld. Et fritt individ og en fri stat lot fremfor alt også de andre forfølge sine drømmer. Allerede hos de gamle grekerne ble frihet brukt som en metafor for den individsentrerte uavhengigheten vismannen dyrket som sitt kjennemerke.

Friheten var derfor en metafor for det som skilte slaven fra dem som bestemte over seg selv. Frihetslengsler og frihetsdrømmer var bakteppet for en politisk retorikk som stadig følte seg truet av angivelige motstandere. Frihetsdrømmene pekte på en kamp som ikke kunne vinnes én gang for alle. Man skrudde i Sokrates' og Platons

generasjoner rutinemessig opp frykten for et tilbakefall til tyranniet for å mistenkeliggjøre politiske motstandere. Konkurransen mellom forskjellige

frihetsdrømmer som kjempet om scenen, har vært et gjennomgangstema i den politiske historien i Vesten.

Slaveriet ble aldri avskaffet i Roma. Det store riket ekspanderte i flere retninger og matet bysentrene med fremmede krigsfanger som jo måtte ha noe å bestille. De som forsvarte slaveriet i arbeidslivet, nølte med å kalle slaven for et menneske. I rettslig forstand var slaven bare en eiendel for den praktiske jussen i den romerske republikken og senere i keisertiden. Kritikken av slaveriet ble imidlertid en hovedsak for de stoiske filosofene. Men det er ikke alltid klart om vismennene kritiserer slaveriet i bokstavelig eller metaforisk mening. Utydeligheten, mangelen på entydighet, gir et eksempel på den kontrollerte og justerte betydningsvandringen som gjorde friheten til noe som kunne befolke alle menneskers drømmer, alt etter hvor skoen trykket.



Friheten er kanskje på sitt beste der hvor den savnes, og ikke der hvor man mener at man har fanget dens vesen én gang for alle.

Er naturen og dens fornuft en krok vi kan henge etikken på? Er vi ikke strengt tatt slaver alle sammen om vi får øynene opp for våre sjelelige begrensninger? Hvorledes skal man bygge frihetens tempel hos personer og i organisasjoner? Hvordan skal vi fortjene den friheten vi ikke har, når vi misbruker den friheten som vi faktisk har? Slike spørsmål er både Markus Aurelius, Seneca og Epiktet opptatt av. Stoikerne gjorde naturen til appellinstans og ville legge statens lover inn under de naturgitte ordensregler. I abstrakt forstand var alle mennesker likeverdige, mente de. Den enkeltes indre frihet kunne ingen frata ham eller henne om de lyktes å finne støtte i naturens evige orden eller i verdensfornuften (*logos*).

En foreløpig frihet

Kristentroen betød en radikal fornyelse og forvandling av frihetstenkningen. Johannesevangeliet (8,32f.) sier:

Hvis dere blir i mitt ord, er dere virkelig mine disipler. Da skal dere kjenne sannheten, og *sannheten skal gjøre dere fri ...* Den som gjør synd, er syndens trell. En trell blir ikke i huset for alltid, men en sønn blir der for alltid. *Får Sønnen frigjort dere, da blir dere virkelig fri.*

Her er det ikke naturens orden som er den evige referansen for friheten, men historiens løp og den levende Guds planer. Romerbrevet (6,22): «Men nå er dere frigjort fra synden og er blitt tjenere for Gud.» Det vi legger merke til, er at den kristne friheten betyr frihet fra synden. Bare i tjeneste for Gud og i kjærligheten kan det gjøres en ny pakt, sier Paulus. Slik kan døden selv miste sitt overtak.

Det vi også noterer, er at slaveri og frihet blir den metaforiske nøkkelen til å beskrive menneskets lodd før og etter frelserens komme. Det som før var frihet, er nå ufrihet. Det som før var ufrihet, er nå frihet. Metaforen peker tilbake på den konkrete, sosiale virkeligheten og

setter det faktiske slaveriet i et nytt lys med betydelige historiske konsekvenser. Hos Augustin dukker denne omkalfatringen av frihetsbegrepet opp i hans ordrike diskusjoner av forholdet mellom forutbestemmelse og frihet i et kristent perspektiv. Frihetsideen metaforiserer hos flere av kirkefedrene friheten fra affekter og lidenskaper. Slik blir uttryksmåten innhentet av sin stoiske fortid. Men den kristne teologien fremhever alltid beslutningenes relative betydning for den enkeltes forløsning og dermed nådens og frihetens samvirke.

Vestens forståelse av mennesket som fritt, har fjerne aner, og ikke alle har med kristentroens seiersgang å gjøre. Men mange har det. Det finnes imidlertid ikke bare én kristen lære om friheten. Augustin og Pelagius, Frans av Assisi og Thomas Aquinas, Luther og Erasmus – disse legger trykket på forskjellige steder av frihetens idé. Men alle sammen utlegger den kristne tro. Noen ganger har én og samme forfatter flere komplette sett av ideer om frihetens betingelser. En kraftindividualist som Macchiavelli, for eksempel, holder seg både med forestillingen om at det er viljens styrke som gjelder i livskampen, samtidig som han beholder en barnslig tro på astrologiens forklaringer, uten å føle at han motsier seg selv.

Moralsk sett må mennesket være fritt for å kunne gjøres ansvarlig for sine handlinger. Men den frie viljen er likevel noe mer enn enkeltmenneskets selvbestemmelse. Viljen må være fri for å kunne være seg selv. Denne friheten omfatter både rettigheter og plikter. I den moderne historien etter renessansen er postulatet om friheten en forutsetning for demokratiets og vitenskapenes fremvekst. Både den politiske friheten og den vitenskapelige krever muligheter for en fri debatt – det frie ord. Friheten krever armslag både som samvittighetsfrihet, ytringsfrihet og pressefrihet. Frihetstanken ble, som kjent, ideologihistorisk produktiv både i Amerika i 1776, i Frankrike i 1789 og gjennom FN i 1948. Det store løftet for å gjøre statsløse flyktninger til borgere i våre dager, hviler både på kristne og stoiske verdier. Når vi

Oh, freedom!

taler om frihetstanken i Vesten, frister det til unøyaktighet. Utrykket betyr ikke at Østen i alle sammenhenger behandler mennesket som ufritt. Postulatet om den frie viljen og dens åpenbare begrensninger er like viktig for alle bibelske religioner, og ikke fullstendig fraværende i noen religiøs tradisjon. At drømmen om friheten skulle være europeisk særeie, er nok et fjernt minne om de antikke grekernes ideologiske opprustning til oppgjøret med perserkongen.

Hele den moderne utviklingen fra 1500-tallet av forutsetter frie aktører. Det moderne støtter seg til en omfattende individualisering og fremmer den samme. Det er en velkjent sannhet at den moderne individualismen ikke reproducerer tradisjonssamfunn, men bruker enhver anledning til å fremme fornyelse, forandring og såkalt fremskritt. Der hvor den kollektive tankegangen var enerådende, som den var i Vesten i store deler av middelalderen, er det slike tanker som reproducerer seg med gjentagelsen av vaner og skikker. Der hvor enkeltmennesket frigjøres, tar utviklingen imidlertid helt uforutsette veier.

Som kjent finnes det ingen gratis lunsj. Man må alltid betale for seg på den ene eller andre måten. Det kleber alltid noe uønsket ved realiseringen av det man med rent hjerte har håpet på og ønsket seg. Nisser har en tendens til å følge med på lasset. Friheten er ingen unntagelse. Et utvilsomt gode vil alltid være etterspurt. Alle vil nyttiggjøre seg den prestisjen som følger med et ord som omfavnes av mange. Om vi tenker på «friheten», svever ordet langt høyere i de mytologiske luftlag enn dets konkrete innholdsbestemmelser.

Kirkefaderen Augustin kastet seg ut i de problemene som omgir den gamle stoiske og den nye kristne frihetstenkningen. Teologien har selvsagt særlig bruk for en oppklaring når det gjelder synd og nåde, pluss de mysterier som omgir viljens frihet. Augustins tanker om saken ville korrigere den optimistiske Pelagius, som jo

var havnet i en moralisme med altfor høye tanker hva mennesket selv kan utrette for sin egen frelse. Augustin må derfor utrede hvilke forventninger man kan stille til mennesket som foreløpig lever under arvesyndens svøpe. En fullstendig frihet må vente til dommedag, mener han. Først da kan alle troende finne hverandre i den samme viljen. Det finnes ingen enkel, politisk eller moralsk løsning på det teologiske problemet. Man må ta tiden til hjelp.

Før dommedag er alle ordninger foreløpige. Menneskenes stater og samfunn må leve i bevisstheten om at det bare finnes en eskatologisk løsning på problemet med den fri vilje. Augustins store diskusjon om Gudsstaten er nettopp et forsøk på å dempe alle forventninger til å realisere friheten på annen måte enn som pant på det som skal komme etter historiens slutt. Den nye pakt er nemlig noe annet enn den gamle pakt (2 Kor 3,17). En

gang skal sløret fjernes og sannheten vise seg. Hvor Herrens ånd er, der er det frihet. Martin Luthers tekst «Om kristenmen-

neskets frihet» (1520) er for så vidt ute i samme ærend som Paulus og Augustin, men i reformasjonsstridighetene var det mange nyanser som forsvant.

Frihet og/eller orden

De teologiske stridighetene om frihetsbegrepet bante veien for en rekke sekulære varianter. I den moderne frihetstenkningen om naturretten vender de antikke, stoiske utkastene tilbake i form av krav om samvittighetsfrihet og naturgitte menneskerettigheter. Men like påfallende er det at antallet spesifikasjoner av «friheter» som eksploderer, preger den moderne utviklingen. «Friheten» blir et appellativ som kan brukes til hva det skal være. Begrepet blir en nødvendig og etterspurt forkledning for alskens interesser.



Viljen må være fri for å kunne være seg selv.

På en rekke fagområder må man først etablere virkelige eller imaginære frihetsgevinster før man i det hele tatt får adgang til diskusjonene om hva som burde skje. Den som kan anklage meningsmotstandere for å være fiender av friheten, har sitt på det tørre. Friheten i dens billigste varianter dukker opp som et spøkelse i all endringsteknologi. Der hvor den ideologiske forbindelsen til antatte frihetsgevinster først er etablert, går resten av seg selv. Filosofien har ikke vært noe unntak. Bare sjelden blir frihets- og ordensutopier balansert i forhold til hverandre. Langt oftere spilles de to utopiske grunnformene ut mot hverandre, slik at ordensridderne og frihetsridderne undergraver hverandres posisjoner.

I den *postmoderne* verden, som noe håpefullt også kalles «senkapitalismen», er forbruket omgitt av lykkeforestillinger som banaliserer frihetens velsignelser. Forbruket er blitt paradigme for nesten alle former ønskeoppfyllelse.

Ikke minst de frihetsgevinstene som angivelig realiseres gjennom forbruket, slik det angriper både de bevisste ønsker og de ubevisste drømmer, har gjort det tradisjonelle alvoret ubegripelig for de fleste. Det må sies tydelig og klart at det ikke er sant at friheten alene er nøkkelen til all lykke. Uten tilsvarende ordensdrømmer er friheten bare et billig triks. Platon, Epiktet, Paulus og Augustin visste det. Blant de relativt moderne ser vi en beslektet innsikt hos Luther, Pascal, Kant og John Stuart Mill. Også Søren Kierkegaard kan være verd å stanse ved. Han er ikke bare en utypisk 1800-tallsfilosof. Det utypiske eller atypiske er et program for ham. Nietzsches begrep om *das Unzeitgemässe*, «det utidssvarende», sammenfatter både hans eget og Kierkegaards ønske om å synliggjøre en krise som har gått de fleste hus forbi.



Postulatet om den frie viljen og dens åpenbare begrensninger er like viktig for alle bibelske religioner og ikke fullstendig fraværende i noen religiøs tradisjon.

Kierkegaard: krisens åpning

Kierkegaard og Nietzsche er nettopp ikke filosofer i egne øyne. De tenker ikke bare med pannebrasken, men med hele seg – med kropp, sanser og et selvvlaget språk. Kierkegaard, for eksempel, var ikke videre versert i kristen tenkning. Han sto ikke i en ubrutt teologisk tradisjon. Han endrer selve begrepene om «teologi» og «filosofi». Jeg vil snarere kalle ham en krisetenker. Søren henter alle avgjørende erfaringer fra seg selv, fordi han griper dypere enn sin samtid og starter fra et nytt utgangspunkt.

«Krise» brukt om historiske situasjoner er en metafor som er så innarbeidet at de fleste av oss har glemt at det dreier seg om en metafor. Det historiske opphavet er medisinsk. «Krisen» inntreffer på det punktet i et sykdomsforløp hvor det enten går helt galt eller kroppen nedkjemper oppløsningstendensene og vinner tilbake

livskreftene. Krisen er selve vippepunktet hvor feberen enten henter en kropp tilbake til det uorganiske eller hvor feberen gir seg og kroppen etter hvert gjenopptar sin na-

turlige funksjoner. Tilstanden er altså labil, og resultatet er fremdeles åpent.

Krisis er et gresk ord som også ligger til grunn for ordet «kritikk». *Krinein* betyr nettopp å bedømme, skjelne eller sortere. Metaforen er gjennom en lang historie heftet på og støtter seg til andre metaforer, slik det gjerne skjer. «Dekadanse», for eksempel, befinner seg innenfor den samme familien. Dekadensen er forfallstegnene i den store kroppen som ikke kan helbrede seg selv med egne krefter. Dekadensen eller krisen forutsetter at det foreligger en kropp som kan være syk eller frisk. Hvilken kropp er det man tenker på? Om man kaller Søren Kierkegaard «kulturkritiker» eller «krisetenker», leser vi hans anliggende inn i en hel metaforfamilie som

Oh, freedom!

gjørne har romantiske røtter når den tematiserer en sykdomsrammet og sårbar organisk enhet.

Kierkegaard er en av de første etter Rousseau som snakker om kulturen som menneskeskapt og varsler om at det er noe galt på ferde. Kulturen er syk, og det er selvforskyldt. Til tross for sine latinske røtter er «kultur» – i betydningen «alt det som ikke er natur» – et relativt nytt ord på Kierkegaards tid, og forutsetningen for hans advarsler er nettopp trusselen om en «kulturkrise». Temaet hans er altså ikke historiens planlagte gang eller menneskets uforanderlige natur, men krisen – den historisk betingede krisen i den vestlige kulturen. Selv får Kierkegaard 1848, det vil si februarrevolusjonen, i fanget og lurert sterkt på hvordan det enkelte menneskes avgjørelsesmyndighet skal overleve i den moderne – sekulære, disiplinerte og likerettete – verden. Ved siden av Rousseau er Kierkegaard den som tydeligst reklamerer for filosofien som et organ for kulturkritikk.

Når det gjelder Kierkegaard, oppstår det spesielle vanskeligheter fordi han synes å avvise at det han sier, skulle være begripelig utfra konteksten alene. Man kan bare i begrenset grad avlede hans tanker fra, eller redusere hans posisjoner til, samtidens rutiner. Han er en krisetenker i kamp med sin egen samtid, og han er overbevist om at han selv er en stor unntagelse. Han mener at han har noe nytt å si som hver enkelt leser må bedømme utfra sin egen evne til livsalvor. Slik besverger han frihetens talerstol. Angivelig har «Styrelsen» – det vil si Gud eller skjebnen – brukt ham på en slik måte at han ikke engang selv visste hva som var poenget med forfatterskapet før det forelå ferdig.

At frihet er et uklart begrep som er omgitt av paradokser, er Kierkegaards utgangspunkt. Han skaffet seg en ekstra frihet ved å gjøre seg til talerør for «Styrelsen». Dermed kunne han ikke la seg hefte av dem som tenkte

annerledes. Den friheten han tar seg, er individuell og usynlig, ikke kollektiv og iøynefallende. For Kierkegaard selv er friheten ingen dominerende norm eller verdi. Han trer et skritt tilbake – også gjennom bruken av pseudonymer – for å sette en parentes omkring seg selv og sitt eget. For ham er frihet og identitet ikke garantister for hverandre. Men Kierkegaard har fått et oppdrag som krever at han stiller seg selv i skyggen. På den måten blir han et paradoks, og krisetenkningen forfremmer ham selv fra kjensgjerning til symbol.

Kierkegaard er på mange vis en umoderne tenker, fordi han er mer opptatt av kvaliteter enn av kvantiteter. Som Nietzsche er han «utidssvarende». Det er alvoret og det de kan stå inne for, som er driften i Kierkegaards og Nietzsches erkjennelsesreiser. Spørsmålene omkring frihet og ufrihet hører hjemme i dette selskapet. Friheten skjuler seg jo i det som ikke kan objektiviseres, men snarere i det man bare kan

oppdage ved å satse både kropp og sjel. Fri eller ufri er noe man *er*. Friheten ikke noe man skaffer seg. Moderne samfunnspraksis, forvaltning og vitenskap

mistenkeliggjør det kvalitative og er som besatt av å telle, måle og veie. Den moderne tenkningen vil ikke forstå, men bare forklare. Den tidssvarende tenkningen vil ikke meditere, men åpne scenen for geskjeftigheten. Makten i det moderne vil på død og liv standardisere for å beholde kontrollen. Den ser knapt noen verdi i å gjenkjenne og analysere unntakene fra regelen. Slik sett er friheten vingestekket og underkjent allerede i utgangspunktet, fordi den ekte frihetserfaringen ligger i en ganske annen løype enn trangen til å telle, måle og veie.

Motvekt og motkultur

Her muliggjør først og fremst det religiøse feltet en pilgrimsferd tilbake til tapte verdier. Det fantastiske ved



«Friheten» blir et appellativ som kan brukes til hva det skal være. Begrepet blir en nødvendig og etterspurt forkledning for alskens interesser.

religionens fortellinger er en sti gjennom skogen som fører fra den ene lysningen til den andre. Her er menneskelivets paradokser og helhet bevart. Her ligger muligheten for å inkluderes i et fellesskap uten å overgi seg til geskjeftigheten. Det kan bare lykkes om man avstår fra å forhandle frem mellomløsninger, mente Kierkegaard. For friheten og dens trosoverbevisninger er ikke dekorasjoner på den standardiserte kontrollen. Friheten er snarere en motvekt og en motkultur som skaper ny og overraskende mening der vi våger å slippe den til uten å kreve platt entydighet. Et ord som «frihet» har etterlatt seg stort rabalder gjennom århundrene. Vel å merke: Det er ikke entydigheten, men den justerte og kontrollerte flertydigheten som har forårsaket revolusjoner, opprør og gitt selverkjennelsen nye brikker å spille med. «Frihet» er et ord som ikke bare styrer oppmerksomheten, men som kan mobilisere krefter som også overrasker språkbrukeren selv.

Trond Berg Eriksen er professor emeritus i idéhistorie ved Universitetet i Oslo. Blant de mange bøkene han har redigert og forfattet, kan nevnes *Vestens tenkere* (1993), *Roma: verdensteater og kulturresevat* (2009) og *Søren Kierkegaard: den fromme spotteren* (2013).



Olav Rune Bastrup

Frihetens paradokser

Frihet er et fellesmenneskelig anliggende, som sådan et politisk anliggende som angår alle, helt uavhengig av tro. Men kategorier som *liberal* og *illiberal* er fra katolsk side egentlig irrelevante. Den katolske kirke er verken liberal eller illiberal. Den er katolsk, den har sin egen fortolkningstradisjon, sin egen ihukommelse, og begrunner sine verdier på egne premisser.

STE I skuespillet *Caligula* (oppført på Det norske Teater **GLE** i 1998) stiller Albert Camus dette spørsmålet: Hvilke konsekvenser får en absolutt frihet hos den som har anledning til å virkeliggjøre den uhindret? Uhyggelige, svarer Camus. I sorgen over sin elskerinnens død faller keiser Caligula i tanker om livets forgjengelighet. At ingenting har varighet, er det samme som at ingenting har mening, konkluderer han. Og at ingenting har mening, er ensbetydende med at mennesket er fritt til å ta livet i egen besittelse og skape sin egen mening. Det ender på frykteligste vis: i en mordorgie.

Caligula fremstilles som en oppriktig sannhetssøker som krever en mening av tilværelsen. Men stilt overfor dødens realitet innser han at tilværelsen er taus overfor hans spørsmål, kravet om mening er like umulig å innfri som å nå stjernene. Idet han erkjenner dette, undergår han en mental forvandling der selv sorgen over hans elskedes død mister mening og som til sist munner ut i nihilisme og likegyldighet overfor livet.

Caligula er en intelligent og rasjonell person. Bevisst at han som keiser uhindret kan skape sin mening som han vil, er valgene han tar, konsekvente. I utgangspunktet har de også et edelt motiv: «Jeg vil gi dette århundre likhetens gave. Og når alt er utjevnet, (...) da endelig vil ikke menneskene dø og de vil være lykkelige». Men underveis mot realiseringen av målet blir nettopp menneskene forstyrrende elementer. De står i veien. Så henretter han dem én etter én; først alle sine nærmeste, der nest får hele folket lide. Bare noen få sparer han livet på. Det er i dialogene med disse at Camus utvikler stykkets idéinnhold og formulerer sin kritikk av nihilismen som «likegyldighet overfor livet».

Det er lett å se referansene til Stalins «Moskvaprosesser», som ble innledet kort tid før Camus skrev stykket (1938). *Caligula* handler likevel ikke om politisk tyranni først og fremst. I mer fundamental forstand er det en refleksjon over frihetens paradoks: at den alltid synes å bære på sin egen selvmotsigelse. Friheten, så forlokkende

Oh, freedom!

den enn er, nærer en demon ved sitt bryst. Som Camus påpeker annetsteds, har intet århundre vært mer desperat i sin frihetslengsel enn det 20. århundre, men intet århundre har heller mer blindt vært villig til å underkaste seg tyranniet. «Vi har pisket oss selv til frihet», skriver Camus i et av sine essays. La det nemlig ikke være tvil om dette: Det 20. århundres totalitære ideologier sprang alle ut av lengsel etter frihet. Hvordan endte de da som sine egne vrengebilder?

Det liberale janusansikt

Vi trenger ikke gå til ytterliggående eksempler som stalinisme og nazisme for å beskrive frihetens paradoks. Den seirende ideologi i vestlig kultur er verken kommunisme eller fascisme, men en doktrine som tvert imot har sin opprinnelse i kamp mot alle former for totalitarisme: liberalismen. Mange av liberalismens kritikere, som Hannah Arendt i sitt klassiske verk *Origins of Totalitarianism* (1951), har pekt på hvordan den bærer på sin egen selvmodsigelse. Når friheten når sitt fulle mål, konverterer den til sin motsetning og blir totalitær. Senest har den svensk-amerikanske historikeren Helena Rosenblatt beskrevet paradokset i en fersk bok.¹ «Det går en tynn linje mellom liberalisme og totalitarisme», skriver hun. Det sammenfaller med Den katolske kirkes kritikk av liberalismen slik pave Pius XII formulerte den i sin julepreken i 1945, et halvt år etter verdenskrigens slutt. Liberalismen var selve opphavet til totalitarismen, sa paven. Ved at den har forvist Gud fra tilværelsen og gjort mennesket og dets selvutfoldelse i verden til sin egen hensikt og sitt eget mål, har liberalismen blitt en destruktiv kraft som har ført verden ut i barbari og moralsk havari.



Den seirende ideologi i vestlig kultur er verken kommunisme eller fascisme, men en doktrine som tvert imot har sin opprinnelse i kamp mot alle former for totalitarisme: liberalismen.

Lignende kritikk kom fra protestantisk hold, med særlig styrke fra teologen Reinhold Niebuhr, som i boken *Moral Man and Immoral Society* rettet en flengende kritikk mot så vel sekulær som religiøs liberalisme. Boken skapte atskillig røre ved utgivelsen i 1932. Med utviklingen i Tyskland som bakteppe, ble den gjennom 1930-tallet et av de mest leste antifascistiske skrift i USA. En av Niebuhrs sentrale teser er at liberalismen er uforenlig med menneskets natur og bygger på en farlig illusjon om at mennesket er godt og streber etter det felles beste. Det underliggende premiss om at samfunnets beste er en maksimert, oppskalert versjon av individers egoistiske interesse for sitt eget beste, bygger på falske forutsetninger og savner empirisk grunnlag. Sekulære liberalismekritikere i etterkrigsårene formulerte sin kritikk langs de samme baner. Sterkest var kritikken fra dem som klarte å flykte fra det tyske naziregimet, både jø-

der og ikke-jøder. Hannah Arendt taler for dem alle når hun i en artikkel beskrev liberalismen som «såkorn fra helvete».

Frihet og konformitet

Vårt bakteppe er ikke verdenskrigene, men en sekularisert samtid der liberalismen har vunnet alle skanser. Dagens kritikere av liberalismen er drevet ut på flankene. Mediene har en tendens til å fremstille dem som ekstreme og deres meninger som mindre moralske. Et eksempel er reaksjonene mot professor Terje Tvedts angrep på det såkalte «godhetstyranniet» i 2016, som ikke var et angrep på godhet, men på det problematiske i å tilsløre makt med moralske begreper. Tvedt påpekte at dette ikke bare var et hinder for fornuftig debatt, men i siste instans en trussel mot demokratiet.

Tvedt er ikke alene om å mene dette, det har vært hyppig fremholdt av mange liberalismekritikere: Liberalismens ambisjon er egentlig ikke frihet, men konformi-

tet. Dette er en sentral tese hos to av de mest taleføre representanter for dagens liberalismekritikk, jusprofessor og ekspert på forfatningsrett ved Harvard University Adrian Vermeule, og professor i statsvitenskap og tidligere polsk utdanningsminister Ryszard Legutko, begge praktiserende katolikker.

Felles for begge og mange andre samtidige kritikere er at de ser politikken som en arena for vedvarende konflikt. Der politikken i sentrum søker konsensus og pragmatiske allianser, søker disse konfrontasjon for å vekke folk opp og skyve endringsprosesser i gang. De har en polemisk stil som bevisst stiller seg i motsetning til liberalismens harmonisøkende retorikk, som beskrives som et maskespill for å skjule autoritære tilbøyeligheter bak vakre ord om fremskritt og frigjøring.

Effekten av denne konfronterende stilen er naturlig nok kraftige motreaksjoner og krav om sanksjoner mot dem som avviker fra den liberale diskursen. Dagens debatt om *no platforming* av stemmer man misliker i samfunnsdebatten, gir påstanden om at liberalismen har et autoritært janusansikt, en viss troverdighet. Det har på absurd vis rammet flere akademikere, bl.a. den canadiske psykologiprofessoren Jordan Peterson da han avviste et pålegg om å tiltale transpersoner i sitt auditorium med kjønnsnøytrale nyord. Det ble oppfattet som krenkelse av en minoritet, dermed også som lovstridig, og førte til at en invitasjon til et gjesteprofessorat ved Cambridge University ble trukket tilbake. Et eksempel fra vår hjemlige sfære er reaksjonene etter tilløpet til en ny abortdebatt høsten 2018. Saken ble erklært for ferdig debattert på linje med at det ikke lenger hersker tvil om at jorden er rund. Vi som tenker annerledes om saken, ble nærmest fremstilt som en glemt stamme i Amazonas-jungelen som hadde forvillet oss inn på sivilisasjonens enemerker.



Selv om liberalismekritikken ofte er treffende, er den også problematisk. Aversjonen mot liberalismen er undertiden så sterk at man overser de udiskutable goder som liberale fremskritt har brakt oss på mange områder.

Liberalisme og reaksjon

Selv om liberalismekritikken ofte er treffende, er den også problematisk. Aversjonen mot liberalismen er undertiden så sterk at man overser de udiskutable goder som liberale fremskritt har brakt oss på mange områder. Ikke minst overser man hva det har kostet å kjempe slike goder frem. Legutko er medlem av Europaparlamentet, hvor han har forsvart utviklingen i autoritær retning i land som Polen og Ungarn. Det samme gjør Vermeule i sin blogg på nettstedet *firstthings.com*. Konfrontert med den liberale kritikken mot innskrenking av presse- og ytringsfrihet og svekkelse av rettsvesenets uavhengighet, forsvarer de seg med å vise til verdier de mener er mer overordnede, som at et samfunn har en selvstendig rett til å beskytte seg mot nedbrytende ideologier og moraloppløsning. På samme vis forsvarer man at Den katolske kirke skal ha et prerogativ som moralsk autoritet i

samfunnet. Forståelsen av presse- og ytringsfrihet og rettsvesenets uavhengighet som uoppgivelige sivilisasjonsgoder, er på vikende front. Det bør bekymre oss dypt.

Et vanskelig begrep

Liberalisme er vanskelig å definere på en fullt ut dekkende måte. Historisk omfatter begrepet svært mye alt etter hvor bredt eller smalt man velger å definere det. Det vekker også høyst ulike assosiasjoner i ulike deler av verden – i USA med sosialisme, i Europa med kapitalisme, i Latin-Amerika med fascistiske diktaturer, som i Pinochets Chile. I sin bredeste definisjon omfatter det kommunisme og fascisme. I Skandinavia liker vi helst å definere det som sosialliberalisme og fremhever sentrale verdier som demokrati, likeverd, toleranse og tros- og ytringsfrihet.

Oh, freedom!

Men liberalisme har ikke nødvendigvis noe med slike verdier å gjøre. Liberalisme er også ideer om klassens, rasens, folkets eller nasjonens eksklusive frihet og retten til å herske, det er *laissez-faire*-liberalismen som ser frihet for de få på vegne av de mange som et naturbestemt gode og som forakter alt som smaker av samfunn og stat. Og det er den selvtilstrekkelige individualismen og moralske relativisme som er toneangivende i dagens sekulære samfunn. Klassiske liberale tenkere som den tyske teolog Johann Salomo Semler, den franske adelsmann Charles de Montalbert eller de engelske filosofer John Locke og John Stuart Mill, stod fjernt fra alle slike avarter av liberalismen. Klassiske liberale dyder har tvert imot vært samfunnsplikt og samfunnsansvar. Likevel har alle disse utløperne et felles referansepunkt i liberalismens grunnleggende aksiom: *menneskets suverene eierskap til seg selv*.

Liberalisme og moralisme

Helena Rosenblatt hevder i *The Lost History of Liberalism* at et av de mest typiske trekk ved liberalismen

i alle dens historiske avskygninger er dens moralisme. Skjønt moralen aldri ligger fast, har liberale saker alltid blitt kjempet igjennom ved å proklamere dem som moralsk overlegne. Det ligger i selve ordet *liberalisme*, det er i seg selv et moralsk begrep. Følgelig blir alt som havner på den andre siden av streken, av lavere moralsk verdi. Det blir illiberal. Men, hevder Vermeule, når liberalismen på ulike stadier skal identifisere dette illiberale andre, faller den i sin egen grav og blir selv illiberal – den blir illiberal overfor dem som drar dens selverklaerte overlegenhet i tvil. No *platforming*-epidemien og reaksjonene på Terje Tvedts kritikk, synes å bekrefte dette.

Vermeule ser dette som en selvforsterkende og til sist selvdestruerende mekanisme som følger av liberalis-



Der liberalismen hvileløst og utålmodig søker å frigjøre seg fra historien, er katolisismen en vedvarende påminnelse om at historien kan vi aldri frigjøre oss fra. Katolisisme handler om *ihukommelse*.

mens natur. Dens jag etter konformitet fører til at den før eller siden vil kollapse under sine egne selvmotsigelser. Den er alltid urolig, alltid i ekspansjon, det er alltid en ny skanse som skal vinnes, alltid noe eller noen som skal frigjøres, alltid noe som skal tilbakelegges og fornektes, nye markeder som skal skapes, og nye innbilte behov som skal fylles. Den er i en hvileløs flukt fra det den er programforpliktet til å fornekte, totalitarismen, men i virkeligheten jager den sin egen skygge.

Historiens ark

Om liberalismen historisk sett er en temmelig flytende størrelse, har noe ligget konstant: dens motsetningsforhold til Den katolske kirke. For liberalismen har Den katolske kirke alltid vært sett på som den store motstanderen av liberale verdier. For Kirken har liberalis-

men vært sett på som den brede vei til ateisme og sivilisasjonsoppløsning.

Kirkens forhold til liberalismen og modernismen i det hele er et langt og komplisert stykke historie der min kompetanse

kommer til kort. Jeg begrenser meg derfor til enkelte poenger jeg synes det er verd å understreke, da først av alt liberalismens forhold til historien.

Min påstand er at liberalismen ikke bare er historieløs eller uhistorisk, men enda mer at den er *anti-historisk*. Den fornekte historien som reservoar for positiv innsikt og erkjennelse. Liberalismens jag etter nye skanser for fremskritt og frigjøring er dypest sett et forsøk på å frigjøre seg fra historien. Historien ses på som et lik vi beklageligvis drar med oss, og som ligger som en evig brems på fremskrittet.

Kirkens konfliktfylte forhold til liberalismen skyldes ikke nødvendigvis prinsipiell motstand mot liberale kampsaker, som Kirken i mange tilfeller kan bejæ, i an-

dre tvert avviser. Jeg tror det dypest sett bunner i det ulike synet på historien. Der liberalismen hvileløst og utålmodig søker å frigjøre seg fra historien, er katolisismen en vedvarende påminnelse om at historien kan vi aldri frigjøre oss fra. Katolisisme handler om *ihukommelse*. Dette er et helt sentralt begrep i katolsk teologi og i selve messens struktur. Messen er anamnetisk – fortiden tar bolig i nåtiden og blir fremtid. Fortid = nåtid = fremtid. Dette er den liturgiske akse, livets akse, historiens akse.

Den katolske kirke forholder seg ikke til historien som noe som skal tilbakelegges og fornektes. Tvert imot. Historien er det som igjen og igjen bekreftes, det man alltid står i og øser av som en uuttømmelig kilde til kunnskap og erkjennelse. Der liberalismen jager fremover mot stadig nye virkelige og imaginære fremskritt, seiler Den katolske kirke som historiens ark gjennom våre landskaper med en evig ihukommelse av hvem vi er, hvor vi kommer fra og hvor vi skal. I denne historiens ark bærer Kirken med seg alle menneskehetens velsignelser og forbannelser gjennom århundrene, den vet alt og glemmer intet, men bærer det alt fremfor Faderen: «Se ikke på våre synder, men på din kirkes tro.» Like sikkert som mennesket ikke kan flykte fra seg selv, kan det flykte fra historien. For liberalistiske frigjøringsdoktriner av enhver avskygning er dette en provokasjon.

Mennesket er politikens sentrum

Det ulike synet på historien indikerer også en tempo-forskjell. Kirken iler langsomt gjennom tiden, som regel for langsomt. Liberalismen på sin side er alltid utålmodig, som regel for utålmodig. Kunne de ha funnet en felles grunn om de justerte tempoet etter hverandre? Da må det først presiseres at kategorier som «liberal» og «illiberal» fra katolsk side egentlig er irrelevante. Det er et fortolkningsskjema fastsatt av liberalismen selv. Den katolske kirke er verken liberal eller illiberal. Den er katolsk, den har sin egen fortolkningstradisjon, sin egen ihukommelse. Katolsk tro står ikke per definisjon i

motsetning til liberale verdier enkeltvis, men begrunner dem på egne premisser. Det vil i gitte tilfeller føre Kirken inn i steil konflikt med liberalismen, i andre vil verdiene sammenfalle fullt ut.

Abortspørsmålet er stjerneeksemplet på hvordan en typisk liberalistisk idé kommer i grunnleggende konflikt med katolsk tro. På den annen side forsvaret Den katolske kirke iherdig en liberal verdi som eiendomsretten; den forsvaret individets rett til frihet, autonomi, selvutfoldelse og representasjon. Ingen har mer utholdende forsvart alle menneskers likeverd, tros- og ytringsfrihet forsvares som grunnleggende forutsetninger for overhodet å kunne søke sannhet. Lenge før Karl Marx hadde Kirken kritisert kapitaleiernes utnyttelse av arbeiderne som midler for egen fortjeneste, lenge før noen av de etablerte konservative og liberale politiske partiene forsvarte Kirken arbeiderklassens rett til å danne fagforeninger – ikke fordi Kirken var liberal, men katolsk.

Dette er ikke ment som en skryteliste. Det er ikke vanskelig å finne eksempler på at Kirken ofte har vært for tålmodig med urett og stått i veien for liberale fremskritt vi i dag holder som gode. Kirken var sent ute med å anerkjenne det liberale demokrati som et sivilisatorisk fremskritt. Men igjen må det presiseres: Det skyldtes ikke prinsipiell motstand mot demokratiet som idé. Om så var, får man problemer med å forklare Kirkens tidlige forsvar av arbeidernes rettigheter. Det ble begrunnet antropologisk: Retten til representasjon henger organisk sammen med synet på menneskets verdighet og autonomi. Tanken om at «det som angår alle, skal avgjøres av alle», har røtter tilbake til dannelsen av tiggerordenene i middelalderen. Påstanden om at demokratiet er liberalismens oppfinnelse, er et eventyr for voksne, skriver p. Per Bjørn Halvorsen OP i boken *Dominikus. En europeers liv på 1200-tallet*.² Det som derimot er sant, er at Kirken har sett med dyp mistro på politiske doktriner som har påberopt seg demokrati og frigjøring for å drive endringer i samfunnet frem. Om mistroen ofte har vært

Oh, freedom!

velbegrunnet, har den ofte også vist seg å feile på målet fordi Kirken for sent forstod sin tid.

Den katolske posisjon uttrykkes godt i et utsagn av den tsjekkiske humanist, forfatter og tidligere president Vaclav Havel. I sitt politiske bekjennelsesskrift *The Power of the Powerless* (1978) skriver han blant annet dette: «Et bedre system vil ikke automatisk sikre et bedre liv. Det motsatte er faktisk tilfelle: Bare gjennom å skape et bedre liv kan et bedre system utvikles.»

Den omvendte orden som her beskrives, var uttrykk for Havels egen dype og velbegrunnede mistro mot politiske systemers evne til å tjene mennesket. Dette samsvarer godt med katolsk sosiallære: Mennesket er politikkens eneste formål. Mennesket, som en totalitet av kropp, sjel og ånd, er en singulær realitet som ikke trenger å legitimere sin eksistens annet enn ved sin tilstedeværelse i verden. Som sådan skal mennesket ved sin blotte eksistens være beskyttet mot alle former for krenkelser. Dets rettigheter og ukrenkelighet krever ingen begrunnelse, det er gitt gjennom menneskets skapte natur og kommer forut for alt annet. Politiske systemer som søker hegemoni over mennesker og samfunn, har derimot en iboende tendens til å ekspandere utover sitt formål; systemet blir sitt eget formål og mennesket middel for formålet.

Er ikke Vaclav Havels poeng like mye uttrykk for en liberal verdi som en katolsk? Jo, innen noen liberale tradisjoner, som sosialliberalismen, gir det mening å hevde det. Men under en bredere definisjon av liberalismen er det en sannhet med store modifikasjoner. Den katolske kritikken av liberalismen bygger på en slik bred definisjon.

Er en slik grovmasket definisjon egentlig hensiktsmessig? Rammer den ikke da nokså tilfeldig og urettferdig? Jo, men for ett formål er en slik bred definisjon likevel nyttig: Den synliggjør et fellestrekk som for katolsk tro blir selve anstøtsstenen: *antropologien*, den grunnleggende forståelse av hva mennesket er. Det felles anstøt innen alle utløpere av liberalismen er nettopp det svake

vern menneskets autonomi har, tross forsikringer om det motsatte. Menneskets autonomi står under angrep hver gang mennesket gjøres til middel og ikke mål. I et kapitalistisk system er mennesket middel for produksjonen og med uendelig fortjeneste som mål. Individets frihet og autonomi er knyttet til dets tilgang til goder det kan forsvare og opprettholde sin frihet gjennom. I sosialismen er mennesket et middel for kollektivets interesser, individet har ingen egenverdi utover sin nytteverdi for staten.

Frihet – et åndelig og skapende prinsipp

Det kristne utgangspunkt er at mennesket er skapt i Guds bilde som en totalitet av ånd, kropp og sjel, med frihet som førstefødselsrett skrevet inn i vårt DNA med Guds finger i unnfangelsens øyeblikk. Menneskets identitet ligger ikke i partikulære utenforliggende identiteter som rase, klasse, nasjonalitet eller kultur, men i at vi på underfullt vis har mottatt livet som gave fra Gud med frihet til selvutfoldelse og selvrealisering innen de grenser livet naturlig setter. Friheten er menneskets fulle eiendom, det forvalter den helt og holdent selv og under eget ansvar gjennom redskaper gitt oss av Gud: fornuft og samvittighet.

I Karol Wojtylas filosofiske arbeid før han ble pave Johannes Paul II, *The acting person*,³ er en sentral tese at friheten er en virksom kraft som vokser når mennesket velger det gode, fordi den bringer oss i dypere forening med Gud og våre medmennesker. Tilsvarende innebærer det onde at friheten går tapt, fordi det onde atskiller oss fra Gud og våre medmennesker. Frihet er hos Wojtyla noe mer enn et formalt prinsipp, noe man har eller ikke har, men en åndelig, skapende og selvutfoldende kraft. Friheten er spirituell, en i seg selv virksom kraft som vokser eller avtar gjennom våre valg. Å følge Guds vei og gjøre det gode er å la friheten vokse. Gjennom å gjøre det gode realiserer vi vår guddommelige bestemmelse: å

være medmenneske. Sagt med andre ord er frihet ensbetydende med å la Den hellige ånd virke i og gjennom oss.

Dette er det katolske begrep om frihet. Frihet er livet som utfolder seg i retning mot Gud. Frihetens fulle mål er da i ytterste konsekvens å forstå som menneskets frie overgivelse til Gud og hans vilje. Paradoksalt nok kan det innebære at man avstår sin frihet i lydighet til Guds kall, det kan innebære friheten til for kjærlighetens skyld å påta seg andres lidelse og smerte, det kan innebære friheten til å gå under korset og gjøre det med glede. Den kristne frihet er en korsets frihet. Å være troende handler om alltid å være åpen for Guds inngripen, ja, først i denne fulle åpenhet mot Gud er mennesket virkelig fritt.

Frihet som et åndelig og skapende prinsipp forut for alt, betyr også at frihet ikke er noe som kan innvilges oss. At friheten er der fra unnfangelses øyeblikk, betyr at menneskets mest grunnleggende rettighet også er fastsatt der: *retten til liv*.

Her er katolsk tro i grunnleggende konflikt med liberalistiske frihetsideer. Faktorenes orden er nemlig ikke likegyldig. Der frihet i kristen tro kommer først, kommer den innen alle liberale systemer tidligst som nummer to og alltid som resultat av en bestemt progresjon som friheten vinnes og erobres gjennom. I kapitalismen er fortjenesten frihetens akkumulerte verdi, marked og produksjon midlene til å nå den. I kommunismen erobres friheten gjennom samfunnsomveltning og proletariats diktatur. I fascismen erobres friheten i den sterkeste utfoldelse av egen styrke og makt. Innen sosialliberalismen forstås frihet som fravær av ytre barrierer som hindrer menneskets mobilitet og selvutfoldelse. Innen den sekulære individualismen består friheten i den enkeltes større eller mindre evne til å skape seg selv gjennom ulike metoder for selvrealisering. Felles for alt dette er at



Dette er det katolske begrep om frihet. Frihet er livet som utfolder seg i retning mot Gud. Frihetens fulle mål er da i ytterste konsekvens å forstå som menneskets frie overgivelse til Gud og hans vilje.

frihet kommer som resultat av noe mennesket på ulikt vis bemektiger seg, den var der ikke først.

Den katolske kirke taler om frihet i en essensiell og prinsipiell forstand, om frihet som en åndelig og gudgitt gave og skapelsens grunnleggende prinsipp. Sekulære definisjoner av frihet har nødvendigvis et annet perspektiv. Liberalismen definerer frihet som et bestemt mål og strategier for å nå målet. Kirken tenker ikke slik. Frihet er ikke en endelig størrelse som materialiserer seg i en altomsluttende ideologi eller i en bestemt politisk tilstand. Kirken har ikke et politisk program som skal realiseres, i sitt forhold til politisk makt er den udogmatisk og fleksibel. Dens oppgave ligger på et annet plan: å være en tjener for sannhet, kjærlighet og rettferdighet.

Ulike forståelser av hva frihet er er ikke det samme som at de utelukker hverandre. Det betyr bare at tilnærmingen skjer fra ulike hold. Det betyr igjen at katolsk og

sekulær forståelse av frihet like gjerne kan krysse hverandre og sammenfalle som å utelukke hverandre. Det er sak og kontekst som avgjør. Frihet er et fellesmenneskelig anliggende som angår oss

alle på samme basis, helt uavhengig av tro.

Fra troens ståsted er faktorenes orden likevel aldri likegyldig. Det troende menneske må alltid ta i betraktning Guds vilje. Å være åpen for Guds inngripen betyr jo at det uventede alltid kan skje, at retning og vei endres, at alt snus på hodet. Guds veier er uransakelige, hvert menneske jeg møter et mysterium, hver ny erfaring en mulig endring. Frihet er ikke minst dette: å kunne la seg overraske og istemme med historiens mest overraskede kvinne, Guds og Kirkens mor: «Det skje med meg som du har sagt!»

Oh, freedom!

En ny liberalisme

Helena Rosenblatt hevder i *The Lost History of Liberalism* at det store vendepunktet i liberalismens historie kom med USAs inntreden som dominerende verdensmakt i årene etter andre verdenskrig. Inntil dette punkt hadde amerikansk liberal tenkning kretset rundt temaer som betonte forholdet mellom individets autonomi og dets plikter som samfunnsborgere. Etter krigen fant det sted en forskyvning i favør av individets frihet og rettigheter i opposisjon til samfunnet. Samfunn og stat ble mer og mer sett på som en trussel mot individets frihet. Ifølge Rosenblatt er den kalde krigens frykt for kommunismen et viktig bakteppe for å forstå utviklingen mot det som preger dagens sekulære liberalisme: en ekstrem, selvtilstrekkelig individualisme frakoplet samfunn, historie og objektive moralbegreper.

Denne liberalismen introduserte seg selv med full styrke på 1980-tallet gjennom Ronald Reagans og Margaret Thatchers omveltning av den økonomiske politikken. «There is no such thing as society», proklamerte Thatcher. Dette la grunnlaget for en helt ny type kapitalisme, der forholdet mellom subjekt og objekt er snudd på hodet. Det liberale frihetsideal er ikke lenger det selvstendige og uavhengige ego, men snarere egoets avsjeling og forsvinning inn i markedsproduserte objekter for identifikasjon. I tråd med dette forstås frihet ikke lenger bare som tilgang til goder som sikrer oss frihet. Viktigere enn alt annet er individets evne til å kunne presentere seg med bestemte attributter som gjør en attraktiv i et fluktuerende marked.

Økonomen, filosofen og for en kort stund gresk finansminister Yanis Varoufakis har behandlet liberalismen under denne synsvinkel i et essay med tittelen *Liberal Totalitarianism*.⁴ Vår tids liberalisme bygger på en grunnleggende selvmotsigelse, hevder Varoufakis. Det moderne, urbane menneske, den yngre generasjon mer

enn den eldre, som insisterer på sin rett til fri utfoldelse og grenseoverskridende selvrealisering, er i virkeligheten mindre selvstendig og fri enn noen gang. I samme åndedrett som det insisterer på sin frihet og selvstendighet, underkaster det seg kritikkløst markedets narrativer om hvem vi er og bør være, og lar disse tyrannisere og til sist sluke oss. «Det personlige rom for autonomi og selvstendig utvikling er nesten helt borte», skriver Varoufakis.

Klassisk liberalisme bygger på prinsippet om menneskets suverene eierskap til seg selv. Selv om individet avgir noe av sin frihet ved å leie sin tid og arbeidskraft ut til en arbeidsgiver for en avtalt pris, kan eierskapet til en selv som person aldri kjøpes eller selges. Dette prinsippet forutsetter at det alltid finnes et autonomt rom som gir individet mulighet til fri selvutvikling og samhandling med verden utenfor en selv. Med dette prinsippet



Klassisk liberalisme bygger på prinsippet om menneskets suverene eierskap til seg selv.

på plass la liberalismen til rette for at det autonome rommet rundt individet kunne vokse og bli stadig større. Gjennom handel og produksjon fikk vi til-

gang til nye goder som i tillegg til å dekke våre primære behov, utvidet vårt autonome rom.

Med den nye kapitalismen er denne dynamikken mellom personlig autonomi og den ytre verden brutt, hevder Varoufakis. Bruddet har ikke kommet plutselig, det har utviklet seg langsomt i en full omdreining fra liberalismens historiske utgangspunkt tilbake til en ny feudalisme.

Ifølge Varoufakis ble siste fase i denne utviklingen innledet da industrien gikk over fra å produsere gjenstander med nytte- eller nytelsesverdi til å produsere merkevarer hvis primære verdi ligger i merkevarens symbolkraft. Merkevarer ble besjelet med transcendent egenskaper som symboliserte bestemte livskvaliteter eller en livsstil som mennesker begjærer å identifisere seg med.

Siste stadium i denne feudaliseringsprosessen er at merkevaren (objektet) invaderer individet (subjektet) fullstendig slik at mennesket selv blir objektet, det vil si merkevaren som selges eller kjøpes. Dette er dagens tilstand i vestlige liberale demokratier, hevder Varoufakis. Han beskriver situasjonen i arbeidsmarkedet i land etter land i Europa og gjør seg dystre tanker om det fjell av krav om tilpasning og konformitet som unge mennesker står overfor. Begreper som florerer i jobbannonser, som «fleksibel», «dynamisk», «pågående», «utadvendt» og så videre, er parametere på individets merkevareverdi, men i virkeligheten er slike liberale honnørord en maskering av en totalitær ambisjon om konformitet og kontroll. Rundt dette har det vokst opp en hel industri av coacher, rådgivere og selvutviklingsteknikere som skal hjelpe oss til å bli «oss selv» – oss selv som attraktiv merkevare.

Frivillig, tilsynelatende uten å forstå hva man er viklet inn i, har det moderne, frigjorte mennesket som insisterer på sin autonomi, overgitt seg og latt seg sluke av et ytre objekt: markedet. Liberalismen har i kraft av sin egen iboende dynamikk pervertert til sin motsetning og blitt totalitær. Samtidig som reklamen beslaglegger selvet med stadig nye innbilte behov, lyder det fra liberalismens terapeuter: Vær deg selv!; Vær tro mot din indre stemmel; Følg din egen vei!; Lev dine drømmer!; Vær fri!

Jeg skal ikke spekulere videre rundt hva det påfører samfunn, kultur og mennesker enkeltvis av skader å være viklet inn i en slik runddans av uforenlige forventninger og krav. Men det er fristende å sitere et utbrudd fra en flokk norske skoleungdommer i et oppslag i Aftenposten for en tid siden. «Hør skrikene våre», lød overskriften:

Hør skrikene våre! Hvorfor kan dere ikke høre det? Vi ungdommer har det så sykt vanskelig. Vi trenger mer tid, mindre press, mer frihet, mindre lekser. Vi trenger så inderlig forandring!

Det lyder riktig dramatisk. Men det er altså ungdommer i verdens antatt lykkeligste land som sier dette. Det er for lett vint å avfeie dem med at de er bortskjemte. Statistikken forteller om betydelig økning i stressrelaterte sykdommer blant ungdom, som spiseforstyrrelser, angst og depresjon, personlighets- og relasjonsskader, adferdsproblematikk, muskel- og skjelettlidelser. Hvordan årsak og virkning forholder seg til hverandre, ligger det utenfor min kompetanse å si noe om.

Glem deg selv

Mennesket er neppe biologisk designet for å være så selvbeskuende og selvopptatte som vår tids forestillinger om frihet og selvrealisering forutsetter. Når vi tvinges til å iakttå oss selv, stresser vi også oss selv, vikles vi inn i oss selv, blindes vi av oss selv og mister til slutt troen på oss selv. Da plages vi. Er jeg verd noe? Ser jeg bra nok ut? Er jeg elsket? Er jeg for fet? Er jeg akseptert? Har jeg sommerkroppen nå? Under vekten av slike spørsmål synker vi. Dette er ikke banale spørsmål. De er dypt alvorlige og i stand til å drive ungdom i dag til sammenbruddets rand.

Biologisk synes mennesket heller å være designet for å glemme seg selv, for utadvendthet, struktur og fellesskap. Det er en biologisk determinert selvglemsel, en forutsetning for stammens overlevelse i den evolusjonære stafetten. Derfor er kanskje den frihet det moderne mennesket jager etter, en fiksjon, et ord uten egentlig innhold som i mangel av andre ord blir et diffust synonym for alt vi savner: fellesskap som bærer, relasjoner som forplikter, tradisjoner som inkluderer, religion som gir håp, autoriteter å se opp til – alt dette vi barn av 1968 forkastet fordi vi trodde de stod i veien for sann frigjøring. Ja, kanskje er den frihet vi dypest sett begjærer, friheten til å overgi oss og la oss omslutte?

Psykoanalytikeren Erich Fromm skrev mye om dette, blant annet i en bok som var litt av en kultbok i det

Oh, freedom!

kristne ungdomsmiljøet jeg vanket i på 1970-tallet: *Om kjærlighet* (1956). Der heter det:

Mennesket i alle tidsaldre og kulturer står overfor det samme problem: Hvorledes skal det overvinne sin atskilthet; hvorledes skal det nå frem til en gjenforening, hvorledes skal det sprengne individualismens snevre sirkel og gå opp i en transendental enhet.

Ja, hvordan? Det finnes ingen enkle svar. Kanskje er det derfor vi må bli som barn igjen? Det sies nemlig at et av tegnene på sjelelig sunnhet hos barn er evnen til å glemme seg selv i leken og gå helt og fullt opp i den.

Skulle det forholde seg vesentlig annerledes for det voksne mennesket? Neppe. Forskjellen er at den voksne leken er så mye farligere og vanskeligere. Ingen kommer helt uskadd fra den. Det er lett å si «glem deg selv» når alt jeg ser, er meg selv og det ikke finnes noe sted å dra. Det ultimate problemet for det moderne, frihetsbegjærende menneske er jo at det til sist må innse at det finnes ingen steder å flykte. Det er *dømt* til å være seg selv. I jaget etter frihet finnes en siste hindring vi ikke kan komme forbi: *meg selv*. Kroppen jeg bor i, er et fengsel jeg aldri kan slippe ut av. Frihetens eneste gjenværende sjanse er da døden, selvets endelige fornektelse av seg selv.

Forestillingen om døden som den siste befrier er dypt ukristelig. Den impliserer at livet er det vi skal frigjøres fra. Men som T.S. Elliot lar komme til uttrykk i skuespillet *The Cocktail Party*, er dette snarere en definisjon på helvetet enn på livet. Skuespillet beskriver mann og kone i et kjærlighetsløst ekteskap. De har begge sveket hverandre, de har nådd et punkt der det ikke er mer å gi. Men gjennom en smertefull prosess finner de ut at det likevel er bedre å holde sammen enn å skilles. For

helvetet, lar Elliot ektemannen si til sin kone, er meg selv, helt alene:

There was a door
And I could not open it.
I could not touch the handle.
Why could I not walk out of my prison?
What is hell? Hell is oneself,
Hell is alone, the other figures in it
Merely projections.
There is nothing to escape from
And nothing to Escape to.
One is always alone.

T.S. Elliot beskriver kjærligheten som en dør som må åpnes. Hvordan åpner vi den? Elliot svarer ved å peke på mann og kone som i ruinene av sitt ekteskap tar de van-

skelige skrittene tilbake til hverandre. Døren som åpnes, er den som fører ut av ens eget fengsel og tilbake til fellesskapet, så spedt og skjørt dette enn måtte være. Til det som er

oss gitt og som forplikter. Frihet i sin ytterste realisasjon er å kunne avstå fra sitt eget for kjærlighetens skyld. Det er dyp, dyp visdom i dette. Det er ved å glemme seg selv at man finner seg selv.



Frihet i sin ytterste realisasjon er å kunne avstå fra sitt eget for kjærlighetens skyld. Det er dyp, dyp visdom i dette. Det er ved å glemme seg selv at man finner seg selv.

Olav Rune Bastrup (f. 1956) er forfatter og kirke-
musiker, tidligere domkantor i St. Olav domkirke
og nå kantor i Grønland kirke i Oslo. Han har utgitt
flere bøker om sosial- og lokalhistoriske emner og
er medlem av liturgikommisjonen i Oslo katolske
bispedømme.

Noter

- 1 Rosenblatt, Helena: *The Lost History of Liberalism from Ancient Rome to the Twenty-First Century* (NJ: Princeton University Press, 2018).
- 2 Se nærmere Per Bjørn Halvorsen: *Dominikus. En europeers liv på 1200-tallet* (Novus, 2002).
- 3 Wojtyła, Karol: *The acting Person* (Dordrecht: D. Reisel, 1979).
- 4 Varoufakis, Yannis: *Liberal Totalitarianism* (2018), <https://www.yannisvaroufakis.eu/2018/05/15/liberal-totalitarianism-project-syndicate-op-ed-30-apr-2018/>



Magdalene Thomassen

Menneskets menneskelighet

Frihet og ansvar i Emmanuel Levinas' filosofi

Det på én og samme tid enkle og kompliserte spørsmålet «Hva er et menneske?» går som en rød tråd gjennom filosofen Emmanuel Levinas' rikholdige verk. Hvordan er det særegent menneskelige å forstå? Levinas' bidrag til en tenkning om menneskets frihet innskrives i denne spørsmålstillingen. Møte med den Andre – det andre menneske – viser seg som frihetens uomgjengelige forutsetning.

STE Født 12. januar 1906, død 25. desember 1995, levde den litauisk-franske filosofen Emmanuel Levinas gjennom hele det forrige århundre med sine mange dramatiske politiske hendelser. Det 20. århundres katastrofer rystet modernitetens tro på «fornuften, vitenskapen og fremskrittet». I fremskrittets tidsalder – hvordan kunne det gå så galt? Hvordan var *Holocaust* mulig? Mye av etterkrigstidens filosofi har prøvd å arbeide seg gjennom disse spørsmålene. Hos Levinas, selv jøde, ligger *Shoa* som en klangbunn for hele hans videre filosofiske arbeid. Formuleringen av en *modernitetskritikk* inngår hos Levinas som del av en mer omfattende kritikk av trekk ved hele den vestlige filosofiske tradisjon. Troen på den teoretiske fornuft som eneste kilde til sannhet, hevder han, er blitt til en form for herredømmetenkning, en totaliserende tenkning som står i fare for å glemme – og hva verre er: undertrykke – de primære betingelsene for et menneskelig liv.

Modernitetens villfarelser

I modernitetens humanisme er begrepet om *frihet* nært knyttet til tanken om menneskets *autonomi*: Det autonome, selvstyrende¹ subjektets evne til å foreta frie, selvstendige valg ut fra rasjonelle vurderinger, er blitt oppfattet som det særegne ved mennesket, det som skiller mennesket fra ren natur. Troen på at et fritt og autonomt subjekt i kraft av sin fornuft kan oppnå uttømmende *kunnskap* om verden, har gått hånd i hånd med troen på at vi gjennom den teoretiske, vitenskapelige fornuft kan *underlegge* oss verden. Begge disse premissene utfordres av Levinas. Spesielt stiller han seg kritisk til hvordan denne filosofien setter *subjektet* i sentrum for så vel *viten* som *væren*.

Frihets-ideologien, hevder Levinas, oppstår når tenkningen utfolder seg som om der ikke fantes noe forut for meg selv, som om et omnipotent *ego* skulle ha vært der fra begynnelsen av, til stede ved sin egen frembringelse. Man resonnerer som om jeg «i navn av min egen

Oh, freedom!

frihet var til stede ved verdens skapelse, og som om jeg bare kan være ansvarlig for en verden som springer ut av min frie vilje».² Modernitetens menneskeoppfatning er grunnleggende *ego-sentrert* – Levinas, derimot, utvikler en subjektstenkning som er *andre-sentrert*. I et intervju påpeker han at ...

... det menneskelige ved bevisstheten ligger ikke i hva den makter, men i dens ansvarlighet; i passivitet, i velkomst, i forpliktelsen overfor den andre. Den andre kommer først, og da er ikke spørsmålet om min suverene bevissthet lenger det først spørsmålet. Jeg forsvaret, som i tittelen på en av mine bøker, «den Annens humanisme».³

Jeg'et, den Andre og friheten

For å utforske Levinas' alternative fortolkning av det grunnleggende ved den menneskelige eksistens, må vi gå veien om nettopp hans utlegning av «den Andre» og hva møte med det Andre menneske kan innebære. Hans arbeider åpner mangfoldige dimensjoner som kunne være relevante for spørsmålet om mennesket og friheten. Jeg vil i det som følger, begrense meg til *først* å skissere hvordan møte med den Andre innsetter jeg-et i et ubetinget ansvar, *dernest* hvordan dette ansvaret mottas forut for ethvert valg og enhver aktiv frihetsutfoldelse fra min side, for *så* å løfte frem hvordan det Levinas beskriver som «subjektets passive posisjon», åpner for det Godes mulighet, betingelsen for menneskets menneskelighet. *Til sist* vil jeg oppsummerende peke på hva som synes å være kjernepunkter i Levinas' refleksjoner rundt det menneskelige, friheten og ansvaret.



Modernitetens menneskeoppfatning er grunnleggende *ego-sentrert* – Levinas, derimot, utvikler en subjektstenkning som er *andre-sentrert*.

«Ansiktet»

Den sosiale relasjonen, møte med det Andre menneske, er selve omdreiningspunktet i Levinas' filosofi. Han beskriver møtet med den Andre som en situasjon hvor vi står overfor noe som bryter ut over, transcenderer, alt vi kan erkjenne, noe som unndrar seg alle våre forsøk på å definere og kategorisere. Levinas er altså ikke primært opptatt av det ved den sosiale relasjonen som etablerer fellesskap i betydningen samforståelse og samvær, – det er møtet slik det *sprenger* det kjente, som står i fokus. Det overskridende ved den Andre er hva Levinas kaller *Ansiktet*. «Ansiktet» betegner det ved den andre som forblir fremmed og absolutt ukjent, det som «hvert øyeblikk overskrider den idé om den Andre jeg kan ha i meg».⁴ Det «*Uendelige*» som nettopp ikke kan underlegges noe begrep, avtegner seg i den Andres Ansikt. Ved dette møte – en erfaring som jeg selv umulig kan romme eller

være opphav til – settes jeg-et i en *mottakerposisjon* i tilværelsen.

En «ekstraordinær og dagligdags hendelse»

Å møte den Andre som Ansikt, betegner altså at jeg står overfor noe(n) som bryter med alle mine kategorier: Jeg møter ikke først og fremst et annet eksemplar av den felles arten «menneske» som vi begge er – en annen *lik* meg. Jeg møter det absolutt fremmede, *forskjellig* fra meg. Med andre ord er møte med Ansiktet ikke et møte med den andre slik vi omgås som likeverdige i ett og samme sosiale fellesskap. Ansikt-metaforen peker tvert imot på en absolutt forskjell mellom meg og den andre som ikke noe møte kan oppheve. Ansiktet «bryter med den verden som kan være vår felles verden», og uttrykker «en total motstand mot å bli grepet».⁵ Den andre er alltid *annen-enn* og *mer-enn* og kan slik aldri reduseres til noe jeg kan kjenne eller erkjenne. Den Andre er *det unikt singulære*, det eneste eksemplar av sin art.

Men om Levinas løfter frem forskjellen mellom meg og den Andre og viser til møte med den Andre som møte med det ukjente, så fastholder han samtidig at møte med et «Ansikt» er del av vår daglige og dagligdagse virkelighet. Det han beskriver, dreier seg om møte med den konkrete andre personen slik han eller hun stadig *kommer i min vei*, bokstavelig talt – «ikke noe er så besværlig som den Andre», kommenterer Levinas.⁶ Møte med Ansiktet har altså en dobbelt karakter: Det *både* overskrider det nære og kjente og møter meg i den daglige konkrete erfaring – er på én og samme tid «en ekstraordinær og en dagligdags hendelse».⁷ Et uendelig og ubetinget ansvar pålegges meg ved dette møte.

Å besvare den andres sårbarhet

Ansiktet beskrives som nakent, sårbart og utsatt, og deri ligger en henvendelse: Ansvarer er det *umiddelbare svaret* i møte med denne henvendelsen. I ren lydhørhet og i ubetinget åpenhet bevegges jeg til å svare, uten å kunne formulere verken hva eller hvordan, og før jeg overhode får tenkt meg om. Den andres anrop «rammer meg» forut for vurderinger, skjønn og overveielser. Jeg er utsatt for denne Andre som kommer inn i livet mitt, ubedt, der ved er jeg innsatt i ansvaret forut for ethvert valg fra min side: «Nærhetsrelasjonen (...) er å allerede være stilt til ansvar, i største hast – forpliktet forut for ethvert engasjement.»⁸

Ansvarer treffer meg som en *hendelse*, ikke som en erkjennelse. Ansvarer er ikke noe jeg tenker meg frem til eller bestemmer meg for. Likesom andre grunnleggende hendelser i livet, som kjærlighet, fødsel og død, kommer ansvaret til meg utenifra som noe som *skjer* med meg. Å se at jeg ikke er alene i verden og hva dette kan bety, er en innsikt jeg ikke selv kan frembringe. Når jeg møter

den andre, oppdager jeg at jeg ikke er selvtilstrekkelig; jeg er ikke lenger alene, jeg blir tatt ut av meg selv og må stå til rette for en annen. Forut for enhver vurdering og ethvert valg innsetter den Andre meg i det etiske rommet som all sosial samhandling utspiller seg innenfor. Ansvarer som svar har slik sitt utgangspunkt i *et initiativ fra en annen enn meg selv* – det ansvarlige subjektet blir til i en grunnleggende *passivitet*.

En sanselig mottakelighet

Den Andre, har vi sett, er den jeg bare kan åpne meg for å motta – i det øyeblikk jeg definerer, kategoriserer eller på andre måter (be-)griper den andre, unnslipper han eller hun meg som nettopp Annen, som den unike, singulære personen han eller hun er. Subjektets passive posisjon er en posisjon av mottakelighet.

Levinas peker på denne passiviteten først i beskrivelsene av subjektet som *sansende* og *sanselig* i sin omgang med verden. Det er i den kroppslige, konkrete sanseopple-

velsen vi mottar tingene vi lever av.⁹ Og nettopp denne sanseligheten – min egen kroppslige sårbarhet og utsatthet – blir inngangsporten som åpner meg og lar meg bli berørt av *den andres* sårbarhet og utsatthet:

Det er fordi subjektiviteten er sanselighet – utsatt for de andre, sårbarhet og ansvar i de andres nærhet (...), og fordi subjektet er av kjøtt og blod, et menneske som er sulten og som spiser, som er hudens følsomhet, at det er tilbøyelig til å *gi* brød fra sin munn eller å risikere skinnet.¹⁰



Jeg møter ikke først og fremst et annet eksemplar av den felles arten «menneske» som vi begge er – en annen lik meg. Jeg møter det absolutt fremmede, forskjellig fra meg.

Oh, freedom!

Å bli inntatt av den andre

Levinas radikaliserer tanken om subjektets passive posisjon når han i sitt sene forfatterskap utdyper hvordan personen blir til som subjekt i ansvaret overfor den andre: Sårbarheten blir å være såret av den andre; å være berørt blir å være *besatt*; det umiddelbare svaret forut for enhver bevisst handling blir å være den andres *gissel* og *forfulgt* av den andre. *Passivitet* blir *pasjon* og ansvaret *substitusjon*, stedfortredelse; å ta den andres lidelse på seg. Ikke bare er jeg ansvarlig for mine egne handlinger og deres konsekvenser, jeg er ansvarlig like til *soning for den andres skyld*. Ikke bare er jeg underkastet den Andre i ansvaret for hva som måtte ramme ham eller henne; jeg har ansvar like til å sette meg i den *andres sted*.¹¹ Ansvaret som er der fra opphavet av, betyr at når jeg blir til som subjekt, er jeg allerede inntatt av den Andre. Forut for all aktivitet og forut for enhver gjensidig utveksling, forståelse og fellesskap er

jeg underkastet den Andre i ansvaret. Språkbruken her er «besk, hard og skarp som en sandstorm mot huden», bemerker en kommentator.¹² Hva kan

det være Levinas prøver å formidle ved slike voldsomme formuleringer i det han selv betegner som «kampen og smerten ved uttrykket»?¹³ Hjørnesteinen i dette «byggverket av begreper»¹⁴ er nettopp *en absolutt passivitet* betegnet som selve kjernen i det å bli til som subjekt.

Et heteronomt subjekt

Passiviteten i subjektets svar på anropet fra den andre er først og fremst et uttrykk for at ansvaret, slik Levinas fremsetter det, er *absolutt*. Ansvaret kan ikke på noe vis relativiseres, det er ikke relativt til – altså: er ikke avhengig av – min erkjennelse eller mitt frie initiativ. Ansvaret kan slik sett umulig ha sitt *utspring* i meg. I den forstand er ansvaret noe som pålegges meg utenifra og oppfyl-

les i mitt betingelsesløse svar. Ansvaret kan heller ikke tilbakeføres til prinsipper, begreper eller begrunnelser; ansvaret er *ureduserbart*. Ansvaret er uten noen identifiserbar opprinnelse og uten noe fundament, det er grenseløst, *uendelig*. Ansvaret slik beskrevet – absolutt, ubegrenset og uendelig – står ikke i noe menneskes makt å påta seg. Jeg er innsatt i ansvaret forut for ethvert valg, det vil si *forut for min frihet*, påpeker Levinas.¹⁵ Samtidig er det bare jeg og jeg alene som kan besvare anropet fra Ansiktet. Ingen kan svare i mitt sted. Anropet fra den Andre gjør meg til den unikt ansvarlige, eller ganske enkelt: *unik*. Det er den Andres anrop som gjør meg til *meg*, individualiserer meg som person. Likesom den Andre er konkret og enestående og ikke representant for en allmenn menneskehet, er jeg som subjekt også enestående, singulær. Ansvaret er absolutt fordi *den enkelte* er absolutt:



Likesom andre grunnleggende hendelser i livet, som kjærlighet, fødsel og død, kommer ansvaret til meg utenifra som noe som skjer med meg.

... før jeg kommer til syne, før jeg tar plass (...) ved at et ansvar forut for aktivt engasjement oppstår i meg (...), er jeg én og

uerstattelig – én ved å være uerstattelig i ansvaret.¹⁶

Jeg beveges til å svare forut for ethvert veloverveid valg, og i denne bevegelsen forflyttes sentrum for mitt *jeg*: Subjektivitetens dypeste struktur – det Levinas kaller «psyke» eller «sinnelag» – er ikke å være et autonomt, selvberoende subjekt, absolutt utgangspunkt for fri selvtfoldelse, initiativ og handling. I svaret på et ansvar jeg aldri har valgt, avtegner det seg et subjekt som er *heteronomt*, andrestyrt. Det avgjørende i min eksistens som menneske er ikke det jeg yter, mestrer og makter, men noe jeg undergår, noe jeg ikke selv produserer, noe som jeg *lar* skje med meg.

Forut for frihet: det Gode

I Levinas' utlegninger er det altså ansvaret, ikke friheten, som er subjektivitetens grunnleggende struktur. I den sosiale verden – i *menneskenes* verden – åpner ansvaret det spesifikt menneskelige og innsetter meg i det menneskelige fellesskapet. Levinas vil vise at ansvaret som mulighet ikke bare konstituerer subjektet, men er mulighetsbetingelse for den menneskelige verden overhode: «forrangen til det etiske – det vil si til relasjonen menneske til menneske [er] forrangen til en ureduserbar struktur som alle andre strukturer hviler på.»¹⁷ Levinas beskriver den primære strukturerende bevegelsen i menneskelivet gjennom situasjoner som viser til det *gode som en mulig menneskelig hendelse*.

Å bli vekket av den Andre

Levinas' filosofi er ikke en etikk i betydningen en moral-filosofi. Det han beskriver og analyserer, er på et nivå forut for regler og prinsipper for handling og forut for moralske begrunnelser. Møtet med den Andre er en etisk relasjon, fremhever han fortløpende, men ikke fordi møtet gir grunnlag for overbevisende moralske argumenter, heller ikke fordi det fremkaller min egen velvillighet eller min velgjørenhet. Relasjonen er etisk ved at den Andre i møte treffer meg før jeg vet ordet av det, så å si, og åpner meg for å svare på en absolutt fordring utover alle naturlige, fornuftige og fornuftsbestemte overveielser. Når Levinas beskriver et passivt subjekt, et subjekt som forut for valget og friheten tar ansvar like til offeret, like til å gi sitt liv for en annen, så beskriver han en mulighet som kommer til meg forut for ethvert moraliserende «bør» ved at den andre *vekker* meg.¹⁸ Selve denne muligheten, svarets og ansvarets mulighet, er det *Godes* mulighet som gjør en *menneskelig* verden mulig. Det er denne situasjonen hvor et jeg setter den andres liv høyere enn sitt eget, Levinas kaller «den etiske hendelse».

Et sitat fra en av Levinas' siste bokutgivelser oppsummerer denne tankegangen på vakkert vis:

Værens hendelse ligger i en anstrengelse for å være. (...) Det dreier seg på et vis i værenshendelsen bare om selve denne væren. (...) de levendes liv i kampen for livet; menneskenes naturlige historie i krigens blod og tårer (...) det å være lukket-om-seg-selv.¹⁹

Utgangspunktet er altså vårt naturlige liv i verden, en eksistens hvor vi er engasjert i å opprettholde våre livsmuligheter, våre liv. Det er ikke noe galt i denne naturlige væren, den er nettopp *naturlig* – men den er ikke *endegyldig*. Lukketheten om seg selv er på den ene siden *ikke nok* for den menneskelige lengsel; på den andre siden er det denne lukketheten som i siste instans kan danne rasjonale for *voldens* mulighet. En åpning av en slik klaustrofobisk væren tvinger seg frem:

Og se, så bryter det frem, i livet levd av mennesker, det å vie-seg-til-den-andre. Og det er strengt tatt der det menneskelige begynner, ren mulighet, men fra første stund ren og hellig mulighet. Innenfor den allmenne værenshorisonen spent om seg selv; en bekymring for den andre inntil offeret, inntil muligheten av å dø for ham; et ansvar for min neste. Annerledes enn væren!²⁰

Den etiske hendelse

Åpningen av den naturlige værenshorisonen skjer ved subjektets absolutte svar – *jeg gir deg mitt liv* – på den andres absolutte henvendelse – *det står om mitt liv*. Dette svaret er ikke avhengig av egenskaper ved subjektet, men oppstår nettopp som en hendelse «annerledes enn væren» – en hendelse, altså, hvor det transcendent bryter inn i immanensen. Og dette er ikke en utopisk drøm; det er noe vi *ser skje*, rett og slett og rett som det er. Tankefiguren for svaret som innsetter det menneskelige i verden, er ekstremsituasjonene, kan vi si, der hvor livet står

Oh, freedom!

på spill og hvor mennesker trår til med livet som innsats. Men den samme bevegelsen kan gjøre seg gjeldende på *alle* nivåer av menneskelig samkvem. Det finnes stadig handlinger som bryter med jeg-ets kamp for å opprettholde sin væren, det vil si situasjoner hvor det ikke lenger er egen overlevelse og selvoppholdelse som dominerer. Mennesket kan sette seg utover den aktiviteten det er å være til – og det er da det spesifikt menneskelige i livet åpner seg. Den etiske hendelse «utover væren» er nettopp *utover* væren; den er ikke noe som *er*, den er noe som stadig *skjer*. Svaret og ansvaret er det som *bryter opp* vår væren, det er selve *muligheten* for og higenen etter det Gode som ikke står i vår makt. Det er «dette bruddet med likegyldigheten – om så likegyldigheten skulle være statistisk dominerende –, muligheten av den-ene-for-den-andre, som er den etiske hendelse». ²¹

Vi så at *det etiske*, hvor mennesket blir til i sin menneskelighet, ikke hvi-
ler på noe jeg *erkjenner*, men er noe som *hender*; det er fordi denne transcendent-hendelsen – anropet fra den Andre hvor jeg blir til som an-svarlig – langt overskrider alle våre begrensninger som mennesker, at den bare kan inntreffe ved subjektets passive respons, i svaret på den Andres nærhet og hans eller hennes sårbarhet som påkaller meg. Ansvaret slik vi har sett Levinas fremstiller det som absolutt, ureduserbart og uendelig, går utover enhver rimelig målestokk. I det øyeblikk jeg begynner å vurdere, overveie og velge, er det ureduserbare ansvaret allerede redusert, det er tatt inn i *rimelighetens* orden. Ved det passive svaret, derimot, blir subjektet *innfanget* av det Gode så å si, tross alle odds, uvilkårlig, ja, til og med motvillig. Den etiske hendelse hvor det transcendent bryter inn i immanensen, skjer bare slik; ved et subjekt som, i Levinas' ord, inntas eller besettes av det

Gode, som «underlegges det godes orden». Dette er *passivitetens* ytterste betydning; å åpne for muligheten av at «det godes godhet» kan finne rom, å være selve stedet der det Godes transcendens berører immanensen. ²²

Den enkelte

I denne tenkningen rundt *menneskets menneskelighet*, beskrives det særegne ved det menneskelige som muligheten av å bli passivt inntatt og innfanget av det Gode i øyeblikkets hendelse. Levinas bestreber seg i disse beskrivelsene på å unngå en såkalt essensialistisk menneskeforståelse: Det er ikke en eller annen allmenn og abstrakt «menneskenatur», en uforanderlig og universell *essens*, som gir mennesket dets særpreg og verdi og forbinder menneskene i et fellesskap. Som vi så inn-

ledningsvis, stiller Levinas seg kritisk til modernitetens karakteristikk av mennesket som autonomt utgangspunkt for handling; at den frie utfoldelse av subjektets fornuft og vilje skulle være sentrum for menneskets verdi og moralske engasjement. Det er faktisk overhodet ikke i kraft av *egen natur* at men-



Subjektivitetens dypeste struktur – det Levinas kaller «psyke» eller «sinnelag» – er ikke å være et autonomt, selvberoende subjekt, absolutt utgangspunkt for fri selvutfoldelse, initiativ og handling. I svaret på et ansvar jeg aldri har valgt, avtegner det seg et subjekt som er heteronomt, andrestyrt.

neskets menneskelighet blir til, hevder Levinas. Den har sitt grunnlag bare i en opprinnelig mottakelighet eller følsomhet for det Gode, i et ansvar som er pålagt meg, uten at jeg vet hvorfra. Det ligger derved i denne tenkningen at vår menneskelighet er oss *gitt*, den *kommer til meg utenifra*, ikke bare ved at den Andre påkaller meg, som vi så herover, men ved at jeg selv allerede i utgangspunktet, på tross av og utover meg selv, er i stand til å *motta* og *besvare* dette anropet.

En samklang med det Gode

Å tenke det menneskelige universalistisk, altså ut fra upersonlige allmenne strukturer, tilbakevises av Levinas under henvisning til den *enkelte*: Utover enhver artstilhørighet er jeg knyttet til min neste i ansvaret hvor jeg – enkeltstående, enestående, unik – svarer på anropet fra den andre, likeledes enkeltstående, enestående og unik. Å tenke den menneskelige personen er for Levinas å tenke et enkeltstående *jeg* som berøres av en enkeltstående *annen*, de eneste i sitt slag i verden. Samtidig ligger det jo noen fortolkninger i disse beskrivelsene – for hvordan forstå denne lydhørheten for det Gode uten å anta noen kjennetegn ved mennesket, altså en viss *felles* menneskelighet?

Selve muligheten for det menneskelige, har vi sett, ligger i subjektets *mottakelighet for å bli berørt* av den andres anrop. En slik følsomhet lar seg bare tenke hvis vi antar at mennesket – altså generelt og i sin alminnelighet (*sic!*) – er i en form for *samsklang* med det Gode. I Levinas' tenkning er forbindelsen mellom det Gode og det menneskelige subjektet alltid allerede etablert: Godhet går forut for frihet og ufrihet.²³ Det dreier seg ikke her om aksept eller avvisning, det dreier seg om at *muligheten* for det Gode er *gitt* meg. Det Gode har alltid allerede inntatt selve min frihet:

[Før] todelingen mellom godt og ondt foreligger som et valg, har subjektet innlatt seg med det Gode ved passivt å utholde og bære. Skillet mellom frihet og ufrihet er antakelig ikke det ultimate skille mellom menneskelighet og umenneskelighet.²⁴

Godhetens gåte

Menneskets *humanitet*, hevder altså Levinas, består ikke i frihet, men i at det er mulig for mennesket å besvare, adlyde og stå ved kallet til godhet. Om godheten ikke står i min makt – «ingen er gode i kraft av sin egen vilje» – er

det heller ingenting som tvinger meg til godhet – «ingen er det Godes slave».²⁵ Friheten består i at muligheten er åpen for meg; at jeg kan velge å besvare påkallelsen fra den Andre. *Ansvar og frihet* befinner seg på forskjellige nivåer: Ansvaret kommer alltid først – deretter kommer friheten til å bære dette ansvaret eller ikke. I det menneskelige fellesskapet er ansvar, forpliktelse og fordring alltid allerede der:

Denne måten å svare uten noe forutgående engasjement – ansvar for den andre – det er selve det menneskelige fellesskapet, forut for friheten.²⁶

Levinas benekter selvfølgelig ikke ondskaper i verden eller at det er mulig å velge bort både ansvar og godhet. Men nettopp stilt overfor verdens grusomheter, er det forut for friheten at den forunderlige *godhetens gåte* ligger; det at «på en jord så ubarmhjertig som vår, godhetens mirakel har kunnet vise seg».²⁷

Magdalene Thomassen er førsteamanuensis i filosofi ved VID vitenskapelige høyskole (Diakonhjemmet), Oslo. Hun tok sin doktorgrad i filosofi ved Sorbonne-Paris IV med en avhandling om gudsspørsmålet i Levinas' filosofi, utgitt som bok på Les Éditions du Cerf, Paris, i 2017.

Litteratur av Emmanuel Levinas

Totalité et Infini (La Haye: Nijhoff, 1961); (Paris: Kluwer, Le Livre de Poche, 1990).

Humanisme de l'autre homme (Paris: Fata Morgana, 1972; Livre de Poche, 1990).

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (La Haye: Nijhoff, 1974).

De Dieu qui vient à l'Idée (Paris: Vrin, 1982; 2.éd.aug. 1986; édition de poche, 1992).

Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre (Paris: Grasset, 1991).

Annet

Cohen-Levinas, D. (red.): *Levinas* (Paris : Bayard 2006).

Greisch, J.: «Heidegger et Levinas. Interprètes de la facticité», i J.-L. Marion/E. Levinas: *Positivité et transcendance* (Paris: PUF, 2000); s. 181–207.

Marion J.-L, et Levinas, E.: *Positivité et transcendance* (Paris: PUF, 2000).

Petitdemange, G.: «Éthique et transcendance» (1976), i Cohen-Levinas, D. (red.): *Levinas* (Paris: Bayard, 2006), s. 107–137.

Petrosino, S.: «D'un livre à l'autre. Totalité et Infini – Autrement qu'être», i Rolland, J. (red.): *Emmanuel Levinas, Cahiers de la Nuit Surveillée* nr.3 (Lagrasse: Verdier, 1984), s. 194–210.

Robbins, Jill: *Is it Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas* (Stanford University Press, 2001).

Rolland, J. (red): *Emmanuel Levinas, Cahiers de la Nuit Surveillée* nr.3 (Lagrasse: Verdier, 1984).

Thomassen, M. «'Vi er tre når vi er to' – Ansvar og rettferdighet i Emmanuel Levinas' filosofi», i *Fontene forskning* 2–2016, s. 68–79.

Thomassen, M.: *Traces de Dieu dans la Philosophie d'Emmanuel Levinas* (Paris: Cerf, 2017).

Noter

- 1 Mer direkte: selv-lovgivende, av gresk *auto*, selv og *nomos*, lov.
- 2 *Autrement qu'être*, s. 156. Dette og alle videre sitater er oversatt til norsk av undertegnede.
- 3 Levinas i J. Robbins 2001, s. 173.
- 4 *Totalité et Infini*, s. 43.
- 5 *Totalité et Infini*, s. 211, s. 215–216.
- 6 *Autrement qu'être*, s. 111.
- 7 *Autrement qu'être*, s. 77. Se også M. Thomassen 2016.
- 8 *Autrement qu'être*, s. 127.
- 9 Sml. *Totalité et Infini*, s. 112ff.
- 10 *Autrement qu'être*, s. 97.
- 11 Levinas understreker ofte at han arbeider som filosof og ikke som teolog. Det er menneskelige situasjoner og erfaringer han vil belyse, ikke gudsoppfatninger eller religionenes verdensanskuelser. Han gjør imidlertid bruk av begreper og tanker fra jødisk tradisjon i sine filosofiske arbeider: Vi gjenkjenner her, i formuleringene av subjektiviteten, det *messianske* som tankefigur for det menneskelige.
- 12 G. Petitdemange 1976, s. 108.
- 13 *Autrement qu'être*, note 19, s. 148.
- 14 S. Petrosino 1984, s. 203f.
- 15 *Autrement qu'être*, s. 12.
- 16 *Autrement qu'être*, s. 131.
- 17 *Totalité et Infini*, s. 77.
- 18 Sml. *De Dieu qui vient à l'Idée*, s. 46ff og *Autrement qu'être*, s. 209.
- 19 *Entre Nous*, s. 10.
- 20 *Entre Nous*, s. 10.
- 21 *Entre Nous*, s. 10.
- 22 Sml. *Humanisme de l'Autre Homme*, s. 86.
- 23 Sml. M. Thomassen 2017, s. 152f.
- 24 *Autrement qu'être*, s. 157.
- 25 *Autrement qu'être*, s. 13.
- 26 *Autrement qu'être*, s. 148 ff.
- 27 Levinas i en samtale gjengitt i J. Greisch 2000, s. 206f.



Vi elsker Gud like høyt
som vi elsker dem vi elsker minst.

Dorothy Day



Freuds berømte divan, nå i Freud Museum, London. Foto: Ukjent.

Den gode avhengigheten

Et psykoanalytisk blikk

Mennesket lever så å si i gapet mellom harmoni og disharmoni, mellom forutsigbarhet og trygghet kontra savn og oppløsning. Selve kraften i dette spennet kan i et psykoanalytisk perspektiv sies å være en evig lengsel etter igjen å forenes i symbiosen med morsobjektet. Kanskje er det dette utstrakte rommets mettetthet – spennet mellom savnet og fraværet av morsobjektet – som skaper opplevelse av mening. Et modent selv er i dette perspektivet ikke fritt fra psykisk avhengighet – det modne selv aksepterer heller et pågående, usikkert samspill der vi interagerer med hverandre og trenger hverandre.

STE La oss illustrere dette med et bilde fra den musiske verden og se for oss hvordan Miles Davis og hans medmusikere i en konsertsituasjon går fra det stødige, trygge og oversiktlig hvilende til det usammenhengende, såre, ukjente og oppløsende – hele tiden i forvissning om at disharmonien som oppstår mellom dem, nettopp kan tillates fordi det basale er så innprentet i akkordrekken. Musikerne backer hverandre, utfordrer hverandre til oppløsende improvisasjon og samles igjen i det som var stammen fra starten av. Alt viser tilbake til og skal igjen finne tilbake til dette felles kjente. Musikken treffer oss ikke bare fordi musikerne teknisk sett er briljante, men fordi spenningen som oppstår noen minutter, nettopp gjenspeiler noe dypt menneskelig.

I psykiatriens diagnosemanual ICD-10 finnes en diagnose kalt «avhengig personlighetsforstyrrelse». En person med avhengig personlighetsforstyrrelse vil ha lav evne til opplevd egenverdi, lav selvfølelse, og vil strekke seg svært langt for å få andres støtte. Det kan handle om

store vansker med å ta en beslutning om hva han skal handle til middag, grunnet sterk tvil og lav opplevelse av hva han vil eller hva andre måtte tenke om det han måtte velge. En sterk avhengighet kan dels handle om at løsrivelse ikke har fått foregå på normal måte; noe har hindret en god selvstendiggjøring av selvet. Det finnes mange eksempler på at for sterk avhengighet skaper strev. Denne artikkelen fokuserer imidlertid på hva som kan skje dersom man tidlig hindres i å være avhengig, altså hva som skjer ved *mangel på avhengighet* i et liv.

Grunnleggende livsvilkår

Som mennesker er vi henvist til visse grunnvilkår. Disse kan benevnes som avhengighet, sårbarhet, dødelighet, ensomhet og relasjoners skjørhet. Ronald Fairbairn (1889–1964) hevdet at balansen mellom avhengighet og autonomi nok er den mest grunnleggende konflikten vi står i som mennesker. Dette at mennesket er avhengig,

Oh, freedom!

er innlysende når vi tenker på det nyfødte barnets absolute avhengighet av omsorg. I psykoanalytisk teori finner man bekreftelse på hvor dypt vi trenger hverandre i enhver relasjon og hvordan et modent selv ikke står i en uavhengig selvstendighet, men tvert om i en gjensidig avhengighet i nære relasjoner. Fra den biologiske sammensmeltetheten fra før fødselen av, skal barnet gradvis individueres eller selvstendiggjøres. Kroppslig sett greier vi oss etter hvert selv. Målet med denne modningsprosessen er dog ikke fullstendig frakobling i psykisk forstand. Tvert om vil det her være snakk om en avstemming der sårbarhet og avhengighet balanse- res opp imot selvstendighet, autonomi og avgrensning. Full frihet er altså ikke frakobling i psykologisk forstand, men tvert imot en tålbar opplevelse av å være adskilt, men sårbar; den virkelige frihet kan sies å være frihet til å kjenne mulighet for å stole på andre. Frihet er å tåle å ta imot det ukjente i et annet menneske. Frihet er å hengi seg, altså i tillit. Dette er et utfordrende prosjekt for oss, og sterke krefter forsøker å holde sårbarhet unna. Og hva skjer der avhengigheten hemmes eller fortrenses? La oss først se på spedbarnets avhengighet til, eller symbiosen med mor:

Psykisk fødsel

Vi fødes ikke som ferdige, selvstendige mennesker. Når vi blir født, er vi ikke født i psykisk forstand. Vi kommer inn i verden som fragmenter, holdt sammen av mors blick og en fysisk kropp. Dramatikeren Luigi Pirandello skrev i 1921 stykket *Seks personer søker en forfatter*, et skuespill som er blant de første til å beskrive dette fra en kunstners synsvinkel. Her tematiseres hvordan mor er det vordende barns forfatter. Stykket finner stor gjengklang innen psykoanalytisk tenkning, der vektlegging av morsbindingen er sterk.

Donald Winnicott (1896–1971) har beskrevet tidlig tilknytning mellom barn og mor på en måte som tydeliggjør hvordan det å bli et menneske med et opplevd selv, skjer gradvis. Spedbarnet er fortsatt en del av mor i sin spede bevissthet. En baby aner eksempelvis lite om at denne kroppsdelen som alltid følger med meg, er min egen fot. Den blir til en del av barnet etter hvert som det gjentatte ganger opplever seg speilet, forstått, repetert som kropp, som enhet, som menneske. Mellom barnet og foreldrene dannes et bånd, og dette knytter barnet sterkt til foreldrene, og i første omgang til mor. Foreldrekontakten skaper barnets følelsesliv på en så kraftig måte at det bestemmer hvilke følelsesmessige erfaringer barnet senere vil ha i livet.

Winnicott beskriver det slik:

Der er lange tidsstrekke i et normalt spedbarns liv hvor barnet ikke aner om det er i mange biter eller om det er en samlet væren, om det lever i sin mors øyne eller i sin egen kropp, forutsatt at det fra tid til annen kommer sammen og føler noe.

I begynnelsen veksler altså spedbarnet mellom å være fragmenter av kropp og sanselige opplevelser og å være ett med mor. Sitatet bærer også i seg hvor viktig barnets erkjennelse av at det *føler* noe, nettopp er det som skaper en opplevelse av å *være* noe. Barnet er totalt prisgitt omsorgsgiveren for å erkjenne dette. Symbiosen med mor er psykisk sett helt reell for det nyfødte barnet. Gradvis skal disse ekstreme motsatsene avstemmes og vi fødes sakte som en psykisk entitet, med etter hvert et eget selv. Det er som om den opprinnelige symbiosen mellom mor og barn etterlater seg strenger av avhengighet og sårbarhet når barnet får økende selvstendighet og større bevegelsesfrihet. Disse strengene av utveksling mellom



Frihet er å tåle å ta imot det ukjente i et annet menneske. Frihet er å hengi seg, altså til tillit.

mor og barn blir etter hvert barnets indre struktur for å forstå verden.

Wilfred Bion (1897–1979) omtaler prosessen som *containing*, som vil si å bli rommet, holdt, sett og forstått. La oss ta et eksempel: Spedbarnet kjenner sult og gråter. En omsorgsgiver må kunne se og høre barnet, forstå hva gråten uttrykker, tåle den, besvare den på en adekvat måte ved å gi melk, trøst, oppmerksomhet, slik at barnet får tilfredsstilt de behov det ikke selv vet svaret på enda. I denne omdanningen av barnets smertefølelse (sult) til gråt, via mors forståelse, fortolkning og til slutt mating, skjer en symboldannning (som etter hvert blir til språk) av barnets sanseinntrykk i mor. Mor blir altså den som tenker for barnet, og det er et grunnleggende prinsipp at barnet må dele sine primitive sanseinntrykk med mor for å overleve. Mor tenker for barnet, hun gir disse fragmentene tilbake til barnet i en annen form, og melken (og mors *tenkning*

om barnets sult, behov for omsorg og varme) gir barnet mulighet til å danne egen tenkning, drøm, indre sammenheng, og

barnet kan ved dette kjenne en egen eksistens. Denne spede symboldannelsen via mor, i barnet, er første trinn i utviklingen av et eget selv. Denne initielle totale avhengigheten av mor, med den basale tilliten som her forhåpentligvis finner sted, legger grunnlaget for all videre utvikling. Mors fininnstilte fornemmelse av barnet gjenfinnes i hennes tilsvarende i hele hennes kropp: ømheten i stemmen eller hendene, tempoet, stemmens toneleie, blikkets varhet og ikke minst hennes tenkning og opplevelse av *mening* i relasjon til barnet. Her er det som om mor har mulighet til å lære barnet utallige variasjoner av samspillstema; dette blir grunnlaget for de relasjoner barnet senere kan begi seg ut i. Og det er nettopp dybden, eller rikdommen, i denne relasjonen som blir så essensiell. Og ikke minst er det helt grunnleggende her at mor opprettholder barnets mulighet til å være avhen-



... balansen mellom avhengighet og autonomi er nok den mest grunnleggende konflikten vi står i som mennesker.

gig. Barnet må kunne «bruke» mor i sin dannelselse. Det er gjennom det personlige blikket mellom disse to individene, preget av mors innerste vesen, som i utallige repetisjoner spilles tilbake til barnet som respons. Barnet lærer således at dette er mor; og ved det også at «dette er meg», siden barnet i første omgang identifiserer seg med mor. I spenningsfeltet mellom den opprinnelige avhengigheten og barnets etter hvert økende selvstendiggjøring dannes følsomheten og de basale kunnskapene om hvordan man er seg selv. Dersom dette ikke skjer, vil barnet kunne utvikle et for sterkt, dominerende «falskt selv». Winnicott beskriver hvordan vi alle har utviklet et slikt falskt selv som respons på de tilpasninger vi gjør til omverdenen når sanseinntrykk som ikke får gjenklang hos omsorgsgiver, blir omdannet til sosialt akseptable uttrykk. Barnet holder tilbake det som ikke tåles, og oppfører seg slik det er forventet av omgivelsene.

Mangel på avhengig utveksling

I en normal omsorgssituasjon vil barnet ha en ut-

adrettet orientering mot ekte mennesker i den ytre verden som kan gi ekte respons og utveksle kontakt. Barnet kjenner impulser innenfra, som for eksempel sinne eller gråt, og disse indre opplevelsene må møtes med respons som aksepterer dem, slik at de kan bli en del av også en ytre virkelighet som samstemmer med barnets indre. Når barnets behov i for stor grad ikke blir møtt av foreldrene, vil barnet vende seg bort fra ytre virkelighet og inn i seg selv. I stedet for normal samhandling med andre i den ytre verden, vil den indre fantasien ta over som en erstatning for den manglende ytre responsen på søket etter andres bekreftelse.

Med Melanie Klein (1882–1960) fikk psykoanalysens teori i midten av forrige århundre en dreining fra en – i utgangspunktet – mer naturvitenskapelig modell hos Freud, til en mer omfattende teori som i større grad

Oh, freedom!

kunne romme begreper som «mening», «verdi». Hun understreker at vi lever våre liv også i en indre verden (følelser, tanker, fantasier, drømmer; det «ubevisste») som er like viktig som den ytre verden (faktiske hendelser og relasjoner). Kleins teorier er rike på begreper som omhandler nettopp hvordan barnet *gir fra seg* gode og vonde følelser og erfaringer *til* mor og *tar imot* det samme *fra* mor. I en situasjon der de gode kreftene er sterkere enn de destruktive kreftene som bryter kontakt, vil barnet etter hvert tåle at mor både har gode og dårlige sider, at mor er et eget vesen, og samtidig vil det tåle at det selv er både godt og dårlig. Barnet vil tåle at mor også elsker far eller andre søsken, barnet vil tåle at verden er som den er: kompleks.

Dersom mor i liten grad greier å speile barnet, vil barnet altså heller oppsøke sin indre virkelighet, eller sin fantasi. Barnet opplever en avvisning fordi det ikke blir lest/speilet/forstått og utvikler en selvstendig barn-mor-relasjon inni seg som erstatning. Når barnet for eksempel opplever et sinne i seg som ikke aksepteres av mor, vil barnet kunne justere sitt forhold til sin virkelige mor gjennom heller å vende følelsen av sinne inn mot barn-mor-fantasi i seg selv, og da hemme eller fortrenge et naturlig uttrykt sinne. Når barnet slik føler seg forlatt og separasjonsangsten blir for høy, kan forsøket på å bli forstått ute i den ytre verden kollapse. For å overleve vil barnet gi seg selv næring ved å fantasere om at det har mor i seg. I fantasien opprettholdes altså den opprinnelige, sterke bindingen til en total avhengighet til eller sammensmelting med mor, nettopp fordi barnet i det ytre ikke kan ta mor i bruk. Dette mennesket blir selvtilstrekkelig og er dermed tilsynelatende ikke i behov for den Andre. På denne måten søker det å «opphæve» avhengighetsfølelsen av den reelle mor. Som barn kan disse menneskene oppføre seg som små voksne: De



Denne initielle totale avhengigheten av mor, med den basale tilliten som her forhåpentligvis finner sted, legger grunnlaget for all videre utvikling.

tilpasser seg andres forventningene og er ofte svært gode til nettopp det. De er ofte «mønsterbarn», men tilpasningen er bare overfladisk. De kan også ha en tendens til å bryte ut i sterke raseriutbrudd dersom noe blir for mye for dem, særlig i relasjon til jevnaldrende. Donald Meltzer (1922–2004) kaller dette for «pseudomodenhets». Vi kunne også kalle det «pseudofrihet».

Når avhengighet blir benektet

Når det falske selvet dominerer i høy grad, kan en splittelse av selvfølelsen oppstå. Selvfølelsen vår varierer innenfor aksene selvovervurdering–selvdevaluering. De fleste av oss vil kjenne på begge disse ytterligheter gjennom et vanlig liv. Stort sett balanseres dette noen lunde av seg selv; motpolene påvirker hverandre når de er i kontakt. Når selvfølelsesreguleringen derimot er split-

tet, og kontakten mellom ytterpunktene er brutt, vil denne avstemmingen ikke svinge på samme vis. En person som idealiserer seg selv (som ved selvtilstrekkelighet), kan ha

manglende evne til samtidig å kjenne på eller ha en viss fornemmelse av tidvis lav selvfølelse. Han vil da spalte av for eksempel selvforakt og selvdevaluering. Eller motsatt: Personen havner i konstant selvforakt der det ikke er noe kontakt med opplevelse av gode tanker om en selv eller rom for gode selvopplevelser. Når det falske selvet dominerer mye over det sanne selvet, vil en slik splittelse av selvfølelsesregulering kunne finne sted. Denne selvtilstrekkeligheten og mangelen på å kjenne på avhengighet vil også medføre en psykisk smerte som ofte er uforklarlig for en selv. En person med dårlig selvregulering kan særlig ha vansker med å komme i kontakt med den virkelige dødsangsten hos seg selv, da den er så godt pakket inn. Her kan det være til stor hjelp å forstå at enhver person også samtidig har barnlige utgaver av seg

selv i seg. Den altoppslukende fortvilelsen over den opprinnelige avhengigheten av mor er antageligvis svært sterk hos et menneske som har måttet fortrenge nettopp disse dragningene, da de var umulige å innfri. Denne følelsen av å ikke henge sammen («fragmentert selv», som hos Winnicott), angsten for å være frakoplet alt liv eller å bli utslettet, kan ofte være det som ligger bak den uforklarlige psykiske smerten. Med en økt forståelse og aksept av hvordan det en gang ble umulig å fortsatt være sårbar, hvordan det ble umulig å fortsatt «bruke» mor, kan det imidlertid vekkes til live en opplevelse av å igjen kunne hengi seg i tillit til en annen.

Avhengigheten som meningsskapende rom

Lengselen etter den opprinnelige sammensmeltningen med mor, og det vakuum eller livsrom som her virker etter den opprinnelige avhengigheten, er svært sentralt i menneskets opplevelse av mening. Jeg tenker ikke bare på dette med at det er viktig å ha hatt en trygg oppvekst hos en kjærlig mor (noe som slett ikke er alle forunt). Viktigere er det at vi innehar mulighet, eller evne, til å forholde oss til at vi alle var totalt avhengige av en annen; at vi kjenner strenger i oss som fortsatt er i kontakt med dette opprinnelige, sårbare, som trekker oss mot noe større enn oss, kanskje tilbake til et fellesskap med andre, eller med «altet». Nettopp når vi kan gi oss hen til denne utilstrekkeligheten og vissheten om dødeligheten, da kan mer komplekse relasjoner opprettholdes og spilles ut i vårt virkelige liv og gi opplevelse av mening. Det å henvende seg ærlig til den Andre uten å fullt ut å forstå eller vite sikkert, er en livskunst.

Motsatsen til den opprinnelige avhengigheten av mor er altså ikke full frihet eller frakoplethet fra andre, men tvert imot en aksept av et pågående samspill der vi interagerer med hverandre og trenger hverandre. Et modent selv er ikke bare klar over sin opprinnelse og forgjengelighet, men erkjenner samtidig en respektfull psykisk avhengighet av den Andre.

Torunn Landrø (f. 1973) er overlege i psykiatri ved Seksjon for personlighetspsykiatri, Oslo Universitetssykehus, og har sin psykoanalytiske videreutdanning fra Institutt for psykoterapi.



... men fri oss fra det onde!

Det er ikke til å komme forbi at moderne frihet ikke bare oppfatter seg som kontrast til overleverte normer, tro og standpunkter. I fraværet av ytre autoriteter opphøyer den i tillegg den frihetssøkende til en slags normativ sisteinstans. Men én ting er å erkjenne at rådende frihetsidealer har sine klare begrensninger. En helt annen ting er å erstatte dem med frihetsideal som er bærekraftige, det vil si tankemessig holdbare, og som i tillegg kan *oppleves* som frigjørende. Ekte frihet må kunne kjennes på kroppen. Den må gi en fornemmelse av at ting har falt på plass på en måte som er god og riktig på samme tid.

STE «Frihet» er et av de vakreste ordene jeg kjenner til.
GL Hver gang jeg sier det, smaker jeg på en form for fullbyrdelse. Det gir en fornemmelse av tilfredsstillelse, lykke og mening på én og samme tid. Men hva betyr det? Ja, det er ikke godt å si. Når en tenker seg om, oppdager en raskt at ordet kan bety mye forskjellig. Så mye at det er vel verd å bruke tid på å undersøke det.

Don Giovanni

Det kan være lurt å starte med den franske revolusjonen, om vi vil orientere oss i det moderne kulturlandskapet. Den franske revolusjonen hadde jo frihet som sitt fremste ideal. Revolusjonen skulle bringe frihet fra alle de formene for undertrykkelse som på denne tiden preget det franske samfunnet. Frihet fra kongelig maktmisbruk. Frihet fra kirkelig tvang. Frihet fra alle former for sosial undertrykkelse. Men vi skal merke oss at selv om den friheten som det her var tale om, representerte et

oppbrudd fra overleverte tankemønstre og væremåter, befant den seg ikke i løse luften. Det var tvert imot snakk om en frihet som skulle bidra til å skape likhet og brorskap. En skulle bruke friheten til å berede vegen for likestilling og solidaritet menneskene imellom. Friheten var altså samordnet med noen andre idealer som det var umulig å løsrive den fra.

Det er imidlertid ingen selvfølge at frihet ble oppfattet på denne måten på slutten av 1700-tallet. To år før det store revolusjonsåret, i 1787, skrev Mozart operaen *Don Giovanni*. Operaen handler som kjent om en livsnyster som bare er opptatt av sine forføreriske evner. I slutten av første akt inviterer han til selskap under mottoet *Viva la libertà*. Den friheten som Don Giovanni hyller, åpner for latter og lystighet, for god mat og drikke, men først og fremst for et hensynsløs misbruk av kvinner. Det er det siste som fører ham lukt inn i fortapelsen. Alle vet at adferden hans er klanderverdig, også han selv. Likevel fortsetter han som før i et selskap som fra første

Oh, freedom!

øyeblikk av er fullt av uro og usikkerhet. Den yndefulle festmusikken som ledsages av innsmigrende ord, erstattes da også etter hvert av krasse ordskifter, høylytte skrik og tordenskrall. Slik blir det åpenbart for enhver at den lykken Don Giovanni kan by på, støtter seg på en misforstått frihet, fordi den er koblet sammen med livsholdninger som er uakseptable.

Fra revolusjon til liberalisme

Scenen fra Don Giovanni er viktig fordi den foregriper holdninger som er lett gjenkjennelige i vår kultur. Hvis jeg sier at frihet i dag gjerne er ensbetydende med en oppløsning av alle former for normer, først de etiske, der nest alle andre, og så føyer til at frihet innebærer at en avsverger enhver form for tro og at den i tillegg gir avkall på tradisjonelle synspunkter på blant annet maktmidler og oppdragelse, da er ikke dette å forstå som påfunn som jeg har diktet opp på egen hånd, men snarere uttrykk for frihetsidealer som bare er der, og derfor forfektes med den største selvfølgje i den moderne kultur, så som hos en av personene i novellen *Tredve* av Ingeborg Bachmann.

Hvis jeg føyer til at en slik frihetsforståelse lener seg mot et overordnet ideal, nemlig retten til personlig livsutfoldelse, som gjerne kan være både ekstravagant og utagerende, da har vi i det minste fått en referanse til samtidens frihetsidealer som i alle fall amerikansk influert popkultur er proppfull av. Og som utvilsomt har noe allment ved seg. For det er ikke til å komme forbi at moderne frihet ikke bare oppfatter seg som kontrastfull i forhold til overleverte normer, overlevert tro, gjerne i det hele tatt til overleverte synspunkter og standpunkter. I fraværet av ytre autoriteter opphører den i tillegg den frihetssøkende til en slags normativ sisteinstans. Friheten i dag er derfor ofte selvsentrert. Dessuten er den eksperimenterende, rettet mot slikt som er ukjent,



Det er jakten på rom uten vegger som preger det moderne frihetsbegrepet.

uprøvd og nettopp av den grunn forlokkende. Den vil bryte med det som har vært, fordi det som har vært, har blitt opplevd som for trangt. Det er jakten på rom uten vegger som preger det moderne frihetsbegrepet.

Liberalismen som politisk ideologi, som plattform for økonomisk tenkning, men også som verdimessig forankringspunkt, har med alt dette å gjøre. Med liberalisme mener jeg her noe så allment som ønsket om å gjøre handlingsrommet for den enkelte større. Vi støter på det overalt. Problemet er bare at denne livsholdningen hos folk flest blir tatt som en selvfølge. Dens forkjempere har langt på veg lykkes med å framstille sine idealer som så selvinnslysende at vi knapt stiller spørsmål ved dem lenger. En er fri når en gjør det som en har lyst til i øyeblikket. Eller i beste fall det som en regner som viktig for en selv.

Slik har det vært, aller mest i de siste førti til femti årene. Men jeg fornemmer at noe er i ferd med å endre seg. *Me too*-kampanjen overrumplet mange ved at den plutselig utfordret

den rådende seksualmoralen. Langsomt er det i ferd med å gå opp for folk flest at den økonomiske liberalismen skaper økte sosiale forskjeller, og vi blir stadig oftere minnet om at økonomiske strategier ikke blir til av seg selv, men alltid er forankret i politiske vedtak.

I det hele tror jeg det er lettere å kritisere de rådende frihetsidealene i dag enn for bare noen år siden. En ny årvåkenhet overfor liberalismens begrensninger er blitt påskyndet av klimakrisen, som jo krever et ransakelsens blikk på hele vårt levesett. Flere og flere spør seg om de frihetsidealene vi har tilsluttet oss, er så selvfølgelig som vi lenge har trodd.

Alt dette skaper forlegenhet. Stor forlegenhet. For vi blir nødt til å spørre: Hva gjør vi så med den friheten som vi er så glad i? Og som vi aldeles ikke kan tenke oss å gi slipp på? Ja, skal vi finne ut av det, står vi overfor en formidabel oppgave. For én ting er å erkjenne at rådende

frihetsidealer har sine klare begrensninger. En helt annen ting er å erstatte dem med frihetsideal som er bærekraftige, det vil si tankemessig holdbare, og som i tillegg kan oppleves som frigjørende. For jeg kan ikke si jeg er fri uten at jeg samtidig erfarer en form for frihet i det livet jeg lever. Ekte frihet må kunne kjennes på kroppen. Den må gi en fornemmelse av at ting har falt på plass på en måte som er god og riktig på samme tid.

Paulus og friheten

Skal vi komme videre, må vi undersøke friheten på ny. For egen del velger jeg meg Paulus som ledsager, rett og slett fordi han var så opptatt av frihet. Ikke først og fremst for sin egen del. Det kan godt tenkes at Paulus opplevde en form for frihet om han befant seg på en fjelltopp eller på tempelets tinde for den del. Her er det snakk om noe som er mye mer krevende, nemlig hva som skaper frihet mennesker imellom. Der hadde han rikelig materiale å øse av, ettersom det raskt oppsto alvorlige konflikter i flere av de menighetene han holdt kontakt med. Paulus oppfattet det slik at disse konfliktene dypest sett handlet om frihet.

Hvis vi går til Galaterbrevet, treffer vi der på en menighet som støtter opp om en særdeles restriktiv livsholdning. Den vil følge loven til punkt og prikke. For Paulus blir det ganske umulig. Også han oppfatter loven som uttrykk for Guds vilje, men ikke på samme måte som i denne menigheten. Paulus søker nemlig etter intensjonen bakenfor ordene, den overordnende hensikten med alle de ulike påbudene han støter på i loven. Hva denne hensikten skulle være, skal vi komme tilbake til. I første omgang er det viktig å påpeke at han foretar et oppgjør med en lovforståelse som binder, legger i lenker. Det er frihet fra loven, forstått på denne måten, som får Paulus til å utbryte: «Til frihet har Kristus frigjort oss. Stå

derfor fast, og la dere ikke tvinge inn under slaveåket igjen.»

Paulus mener altså at den som med den største omhu forsøker å etterleve de foreskrevne reglene, kan komme til å bryte med deres egentlige hensikt. Han bruker omkjærelsen som eksempel, men jeg tror vi får lettere tak i poenget hans om vi ser hva Jesus sier om fariseerne i Matteusevangeliet. Der er det de tunge bøkene som ikke er til å bære, som en skal styre unna, i religionen som ellers i tilværelsen. Utfordringen for både Matteus og Paulus er altså å få menighetene til å forstå at frihet er en frihet fra knugende regler som baster og binder. Når religionen framstår som undertrykkende, er det noe som er riv ruskende galt med den – det er det de sier.

Likevel må en kunne si at utfordringen i Galaterbrevet er for ingenting å regne sammenlignet med utfordringen i Det første korinterbrev. For der praktiserer

menigheten en frihet som grenser til det tøylesløse. Frihet blir her forstått som en frihet til å gjøre omtrent hva en vil. Når

Paulus skal veilede en menighet som praktiserer grenseløs frihet, får han store problemer nettopp ved å sette grenser. Det er veldig interessant og lærerikt å se nærmere på Paulus' resonnement. Det er så tydelig at han prøver seg fram, at han ikke sitter med et ferdig fasitsvar. Derfor er han også lite bastant i sin veiledning. Han kan henvise til sin egen praksis, men han prøver også å leve seg inn i den enkeltes livssituasjon. Ja, han prøver i det hele tatt å være rimelig og imøtekommende. Og ut ifra disse tentative innspillene utleder han noen overordnede retningslinjer. Det er selve sammenfatningen som kommer til uttrykk gjennom formuleringen:

Jeg har lov til alt, men ikke alt tjener til det gode. Jeg har lov til alt, men jeg skal ikke la noe få makt over meg.



Så enkelt er det altså. En blir fri av å leve for andre.

Oh, freedom!

Derved har vi kommet til et nøkkelpunkt i Paulus' frihetsforståelse. Frihet for ham er både en frihet fra tvang og en frihet fra tøyelsløshet. I begge tilfeller dreier det seg om ikke å la fremmede få makt over seg. Den er fri som har makt over seg selv.

Så er spørsmålet: Hvordan forhindrer en et fremmed herredømme over seg selv? Paulus svarer ved å henvise til Kristus. Det høres umiddelbart forunderlig ut. Men om en nå skulle tenke seg at Kristi oppgave er å føre mennesket tilbake til seg selv, så gir en slik tilnærming mening. Dette er helt i tråd med evangelisk tenkemåte: Kristi oppgave er jo nettopp å avdekke Guds vilje overfor menneskene. Og gudsviljen igjen, den er nettopp å føre mennesket tilbake til genuint, ekte liv, slik det var ment å skulle være.

Når Paulus skal fortelle oss hva som er godt liv, da henviser han oss til hverandre: «For hele loven blir oppfylt i dette ene budet: *Du skal elske din neste som deg selv.*» Den som Kristus har makt over, vender seg mot medmenneskene. Det samstemmer godt med det bildet vi har av Jesus fra evangeliene. Her finnes ingen positiv interesse for ubrytelige påbud som skal overholdes for sin egen del. Det er heller ikke tale om personlige utfoldelsesmuligheter som frittstående realiseringsprosjekt. Bare menneskelighet.

Oppsummerende kan vi si: Så enkelt er det altså. En blir fri av å leve for andre.

Det betyr ikke at vi er kommet i mål. Problemet er nemlig at vi har hørt dette så mange ganger at vi ikke hører det. Nestekjærlighet og humanitet er blitt talemåter som er så selvsagte at de knapt går under huden på oss. Det har sin forklaring, etter som vi daglig stilles overfor så mange humanitære utfordringer, at vi nærmest påtvinges en form for likegyldighet for å opprettholde den mentale balansen.

Det er ikke enklere med friheten. Hva gjør vi for eksempel med alt det overfladiske og selvopptatte frihetspreiket? Og hvilke erfaringer har vi med frihet i forbindelse med nestekjærlighet? Er ikke den humanitære utfordringen mer å forstå som en tung plikt enn som en frigjørende kraft? Her er vi nødt til å finne fram til en form for svar dersom det vi sier skal vinne troverdighet. Igjen foreslår jeg vi støtter oss til Paulus, som faktisk inviterer til videre refleksjon over sammenhengen mellom egenerfaring, frihet og nestekjærlighet.

Frihet som erfaring

Det siste spørsmålet blir derfor: Er det mulig å erfare at et liv for andre kan oppleves som personlig frigjørende? Og hvilke konsekvenser får det for Don Giovanni-en i oss?

For meg har nestekjærligheten fått en ny dimensjon i de aller siste årene. Det henger sammen med to forskjellige ting. Det ene har med de erfaringene jeg har gjort med klimakrisen. Jeg innser på en helt ny måte at det eneste

prosjektet som kan redde meg, er det samme prosjektet som kan redde mine medmennesker. Klimakrisen har noe overveldende ved seg. Den plasserer hele menneskheten i samme bås. Den tydeliggjør at vi er avhengige av hverandre på nye måter. Jeg opplever at klimakrisen driver fram en ny form for årvåkenhet og engasjement for den andre som nesten forundrer meg.

I tillegg har jeg de siste årene erfart på en ny måte hva avhengighet er for noe. Altså ikke å være den som skal elske nesten, men selv å befinne meg i rollen som neste. Det har å gjøre med en alvorlig sykdom jeg har fått, og som til sist vil tar fra meg enhver mulighet til å bevege meg. Det kalles en motornevron sykdom, for det er nervene som styrer motorikken, som svekkes.



Også våre frieste øyeblikk er som oftest omkranset av både ytre og indre konflikter; av valg som på ingen måte var selvfølgelige.

At jeg etter hvert mister så mye kropp, fører ikke til at jeg kan rose meg av å leve i Ånden, slik som Paulus foreskriver. Men det sier seg selv at når kjøtt og blod blir satt ut av funksjon, får Pauli ord om begjæret i kjødet, som kommer i veien for friheten, en ny klangbunn. Rommet blir ganske enkelt ommøblert med henblikk på de godene som Paulus knytter til frihet.

I min avmakt skimter jeg tydeligere enn før de Åndens frukter som Paulus taler om. Og jeg ser på en ny måte for meg hva han mener med et liv i frihet. Heldigvis oppdager jeg også at livet i frihet ikke er slik som mitt. Det er ikke tale om et kroppsløst liv. Snarere synes det å likne ganske mye på slikt vi alle verdsetter når vi er friske.

Det gode liv hos Paulus forutsetter nemlig ikke at vi blir mindre kropp, men det forutsetter at kroppen brukes på en måte som tjener fellesskapet. For det er i fellesskapet all den gode livsutfoldelsen som Paulus omtaler, hører hjemme:

kjærlighet, glede, fred, overbærenhet, vennlighet, godhet, trofasthet, ydmykhet og selvbehersekelse. Alle disse egenskapene er relasjonelle; ingen av dem vedkommer bare meg selv.

De attraktive væremåtene hører altså hjemme i fysiske fellesskap. Men det innebærer ikke at kropp blir viktig som isolert størrelse. Paulus hadde sin «torn i kjødet» som begrenset hans fysiske spillerom. Og jeg er «lenket» til en rullestol. Men det oppleves merkelig nok ikke som fundamentalt frihetsberøvende. Selvsagt innebærer det et utall fysiske begrensninger. Jeg kan for eksempel ikke reise som før. Ja, jeg kan snart ikke gjøre noe som helst. Men jeg er ikke fratatt muligheten til å være verken trofast eller selvbehersket i mitt samvær med andre mennesker. Jeg kan også være glad og vennlig når jeg er sammen med andre. Ja, jeg er kan hende gladere

og vennligere enn før. Jeg verdsetter i alle fall det gode samværet mer enn før.

Når Paulus sier at «verden er blitt korsfestet for meg og jeg for verden», må det ha med dette å gjøre. Det betyr neppe at livet som ny skapning er livsfornektende. Godt liv realiseres jo hos Paulus nettopp i det positive samspillet med andre. Men vi har også sett at det forutsetter en tydelig avgrensende bevissthet i møte med omgivelsene. Her finnes det først mange ja. Jeg kan godt gjenta at ekte frihet hører hjemme der hvor likhet og søskenskap rår. Men frihet impliserer også et nei til ulikhet og undertrykkelse. Jeg kunne like godt sagt nei til alt som er ondt. For det er det onde som truer friheten.

Når jeg opplever tilfredsstillelsen ved å kunne utfolde meg innenfor disse rammene, da tror jeg at jeg med hånden på hjertet kan si at jeg er fri. Da er det viktig å presisere at når jeg tenker i disse banene, da refererer

jeg alltid til konkrete hendelser som jeg kan hente fram og erindre ned i den minste detalj. Jeg tror altså at ingen av oss noen gang er frie i generell forstand, én gang for alltid.

Derfor er da også våre frieste øyeblikk som oftest omkranset av både ytre og indre konflikter; av valg som på ingen måte var selvfølgelig. Men når jeg tenker tilbake, kan jeg likevel se at strevet noen ganger faktisk ledet fram til lykkelige øyeblikk da det ytre presset vek til side og det ble mulig å være seg selv. Da det var mulig å virkeliggjøre seg selv som menneske fylt av menneskelighet. Da fornemmelsen av å være i overenstemmelse med «Mesters mening» gjorde seg gjeldende.

Slike øyeblikk impliserer så vidt jeg kan forstå, alltid medmennesker. Og disse relasjonserfaringene endrer seg alt etter hvilken rolle en selv innehar. For meg har de blitt mer og mer uoversiktlige på en temmelig uventet måte. Jeg har opplevd at selv når en er hjelpetrengende,



Det er nå min nokså dyrekjøpte erfaring at selv avhengigheten, livsbyrden, strevet bærer i seg et potensial for mer menneskelighet, som igjen kan være fylt av frigjørende kraft.

Oh, freedom!

er det mulig å være en sosial aktør i positiv forstand. Jeg mottar mye hjelp, men det innebærer ikke at jeg selv er blitt fratatt muligheten av å kunne bidra til å skape noe som er godt. Det er nå min nokså dyrekjøpte erfaring at selv avhengigheten, livsbyrden, strevet bærer i seg et potensial for mer menneskelighet, som igjen kan være fylt av frigjørende kraft. Jeg tror Paulus bakser med noe av det samme i de to siste kapitlene av Galaterbrevet. Der strever han nettopp med å sette ord på det merkelige, men ugjennomtrengelige samspillet mellom frihet, medmenneskelighet og livskamp.

Historien etter den franske revolusjonen viser oss hvor vanskelig det er å realisere en slik frihet. Og jeg merker fortsatt at jeg er noe vaklende i min tilslutning til prosjektet, ettersom fristelsene også i vår kultur vet å skjule seg bak lokkende forkledninger. For all del: Det er ikke noe poeng å svartmale vår kultur. Poenget må snarere være å insistere på at friheten er alltid noe en må kjempe for. Jeg tror at Paulus hadde skjönt det avgjørende. Derfor førte han disse innbitte kampene med sine menigheter. Her viser han hva som er frihetens kjerne. Men han viser også at frihet aldri kan bli en besittelse, selv om en aldri så mye har Kristus med på laget. Kristus frigjør, men friheten blir bare til i de valgene en selv hele tiden er nødt til å foreta – mellom underkastelse og ansvarsfraskrivelse. Det er mellom disse to fristelsene at friheten befinner seg. Hvis det er der friheten fra det onde befinner seg, da må friheten til det gode begynne seg i det samme rommet.

En kan til sist komme til å tenke at det faktisk er frigjørende kraft i tanken om at vi alltid vil måtte kjempe for friheten, akkurat som de paulinske menighetene. Kanskje er det nettopp det ufullbyrdede ved friheten som gjør den så forlokkende?

Geir Hellemo (f. 1950) er professor emeritus i kirkehistorie ved Det teologiske fakultet og tidligere rektor på Det praktisk-teologiske seminar ved Universitetet i Oslo.



Jeg tåler ikke religiøse romantikere. Jeg ønsker meg religiøse realister. Jeg ønsker meg folk som ber for å se tingene som de er og for å gjøre noe med dem.

Dorothy Day



– Hold deg i folden!

Om negativ sosial kontroll

De siste årene har det blitt satt stadig sterkere fokus på fenomenet negativ sosial kontroll. Følgende artikkel omhandler i første del fenomenet generelt: hvordan det har blitt re-aktualisert, noen sosiologiske perspektiver, ulike oppfatninger av fenomenet samt kritikk av begrepsbruk, forståelse og definisjoner. I andre del er fokus på hvordan negativ sosial kontroll foregår og opprettholdes i dag og kan bekjempes. Artikkelen er ikke ment å være uttømmende om temaet, men et forsøk på å sammenstille noe av kunnskapen vi har, samt bidra med refleksjoner rundt perspektiver og nyanser.

STE Regjeringen har laget handlingsplanen «Retten til å bestemme over eget liv»,¹ og en rekke instanser jobber i dag med temaet negativ sosial kontroll. For eksempel har Bufdir² og IMDi³, i samarbeid med Helse- og omsorgsdepartementet, ansvar for å koordinere arbeidet med regjeringens handlingsplan. RVTS,⁴ «Født Fri»,⁵ «Hjelpeskilden»⁶ og «Prosjekt frihet»⁷ er andre som jobber systematisk mot negativ sosial kontroll. Alle eksempler og alt grunnlagsmateriale i artikkelen refereres til som sluttnoter.

Kontekstualisering

Fafo-forsker Jon Horgen Friberg hevder at begrepet «sosial kontroll» var lite brukt i offentligheten frem til for få år siden, da det «eksploderte».⁸ Dette må antas å ha sammenheng med at vårt samfunn har blitt mer kulturelt og religiøst mangfoldig. En relativt stor andel av befolkningen har bakgrunn fra miljøer der kollektiv tilhørighet,

som storfamilie og religiøse fellesskap, står sterkt, mens individets frihet og selvstendighet er blant de sterkeste verdiene i Norge i dag. Dette innebærer brytninger, oftest mellom generasjonene, som synliggjøres for utenforstående som en type sosial kontroll vi ikke kjenner oss igjen i. Det må understrekes at det i dagligtalen ofte ligger implisitt at man med sosial kontroll mener *negativ* sosial kontroll. I sosiologien er imidlertid «sosial kontroll» et veletablert faguttrykk, i seg selv verken positivt eller negativt. Det beskrives ved hjelp av begreper som «sosialisering», «normer», «integrasjon» og «avvik» og benyttes for å forstå og beskrive hvordan sosiale fellesskap etableres, organiseres og opprettholdes.

«En viss grad av sosial integrasjon er en livsnødvendighet for mennesket som artsvesen», hevder Dag Østerberg i boken *Sosiologiens nøkkelbegreper – og deres opprinnelse*.⁹ Det kan forklares som at ethvert samfunn må holdes sammen fordi ethvert individ trenger opplevelsen av tilhørighet og rammer. Derfor intensiveres kontrollen

Oh, freedom!

«ved sosialitetens grenser»,¹⁰ når frykten øker for at individet utfordrer eller forlater kollektivet. Sosial kontroll er således et svar på latent eller manifest sosialt avvik¹¹ – i betydningen brudd med normer og praksiser i miljøet man tilhører. Kontrollen kan være sterk og synlig eller nærmest usynlig og umerkelig ligge i omgangsformer og atferdsnormer.

Sosialisering som sosial kontroll

Sosialisering er en prosess der samfunnet besørger sin egen integrasjon. Er samfunnets opprettholdelse hovedhensikten, blir målet at mennesker skal innordne seg rammene av konformitet og normalitet,¹² ifølge *Sosiologisk leksikon* kort sagt: «... lære å oppføre seg i pakt med de eldre generasjonenes sentrale forventninger og normer».¹³ Men sosialisering omtales også samme sted som en «prosess av formidling og innlæring av ferdigheter som medfører at individene formes til en personlighet».¹⁴ I essens handler det enten om å tre inn i en gitt rolle definert av gitte variabler som kjønn, alder, slektskap, religion osv., eller om å bygge et autonomt og ansvarlig selv og selv finne ut hvem man er og ønsker å være.

Sosial kontroll er altså både nødvendig og ofte positivt for samfunn og individ. Dette er det imidlertid tilsynelatende lav bevissthet om – kanskje fordi verdier som individets menings- og valgfrihet er så sterkt rotfestet, og all sosial kontroll anses å undergrave disse?

Sosialiseringsprosesser omtales ofte som vekselvirkning av forventninger, krav, konsekvenser og sanksjoner mellom individet og kollektivet, men prosessene varierer avhengig av kulturen den finner sted i. Fafo-forskeren Jon Holger Friberg¹⁵ konkluderer med at familie og religion er sentrale strukturerende prinsipper i sam-

funn der staten tilbyr lite sosial trygghet. Der handler sosialiseringen i stor grad om å tre inn i ferdigdefinerte roller. Der staten er sterk, vil sosialiseringen i større grad ha form av en vekselvirkning mellom individet og kollektivet med mål om at individet ikke bare skal *finne* sin plass, men i like stor grad *skape* den. Med dette som bakteppe er det forståelig at personer med bakgrunn i samfunn der nære kollektiv representerer sterke fellesskap, utfordres når de skal etablere et nytt liv i et samfunn der staten og enkeltindividets frihet står langt sterkere. Individuelle ønsker om frihet vil kunne oppfattes som en avvisning av familien og fellesskapet som sådan. Slik øker konflikten og potensialet for negativ sosial kontroll.

Det er viktig å være oppmerksom på at negativ sosial kontroll verken er forbeholdt minoritetskulturelle miljøer eller bestemte religiøse miljøer. At fenomenet til en viss grad har vært oversett til nå, har antakelig

sammenheng med at det har vært lettere å se og omtale når det handlet om «de andre». Når vi nå har adressert det en stund, har imidlertid bevisstheten om at det også forekommer hos oss selv, gradvis blitt større. «Hjel-

pekilden» peker for eksempel på negativ sosial kontroll i lukkede, kristne miljøer i Norge,¹⁶ som ofte har et fiendebilde av staten. Her vil sosialiseringen ha fokus på individets innordning. I slike miljøer vil sosial kontroll kunne være særlig effektiv. Mennesker trenger og ønsker tilhørighet, anerkjennelse og tillitsbaserte relasjoner. Mange frykter å skille seg ut og også å bringe skam over fellesskapet. Når sosial kontroll samvirker med slike behov, utgjør det en sterk motvekt mot individets eventuelle ønske om større grad av frihet.



Det må understrekes at det i dagligtalen ofte ligger implisitt at man med sosial kontroll mener *negativ* sosial kontroll. I sosiologien er imidlertid «sosial kontroll» et vel-etablert faguttrykk, i seg selv verken positivt eller negativt.

Begrepsavklaring

Som nevnt er hverdagsbruken av begrepet «sosial kontroll» upresis, idet «negativ» ofte ligger implisitt. Dette er faktisk også tilfellet i noe av informasjonsmaterialet enkelte av de seriøse aktørene på feltet har produsert. Enerhaugen familievernkantor påpeker direkte det problematiske ved at begrepet er uklart definert.¹⁷

Når «negativ» ikke presiseres, gis det inntrykk av at all sosial kontroll er negativ og at det kun finner sted i andre kulturer. Slik bidrar upresisheten til å opprettholde et stigma som i stor grad hefter ved minoritetskultur og -religion. *Store norske leksikon* definerer «negativ sosial kontroll» som følger:

Negativ sosial kontroll har vi når grunnleggende rettigheter til å bestemme over eget liv blir brutt. Vold, trusler og/eller psykisk press kan brukes for å utøve negativ sosial kontroll.¹⁸

Regjeringens definisjon lyder slik:

Negativ sosial kontroll forstås som ulike former for oppsyn, press, trusler og tvang som utøves for å sikre at enkeltpersoner lever i tråd med familiens eller gruppens normer. Kontrollen kjennetegnes ved at den er systematisk og kan bryte med den enkeltes rettigheter i henhold til blant annet barnekonvensjonen og norsk lov.¹⁹

Begge disse definisjonene er nyanserte og får tydelig frem hva *negativ* sosial kontroll kjennetegnes av: *systematisk* kontroll for å presse enkeltindividet til et liv innenfor rammene av familiens tradisjoner og/eller religionen og kulturen generelt, i den grad at det hindrer individet fra å bestemme over eget liv.

Negativ sosial kontroll i dag

Negativ sosial kontroll utøves i Norge i dag gjennom kontroll over barnas fritid ved strenge krav til innetid og oppgaver i hjemmet; begrensning av fritiden; kontroll med bekledning og mobilbruk; begrensninger av barnas omgangskrets, ofte ved av at jenter ikke får omgås gutter; begrensninger i studievalg; overvåkning gjennom venner, familie og menighet; samt tvungne utenlandsreiser og -opphold og arrangerte ekteskap.²⁰ Angående sistnevnte skriver Solveig Horne i et avisinnlegg:

I 2017 var det en dramatisk økning av personer som er etterlatt i utlandet mot sin vilje. Blant annet blir fire av ti norsksomaliere sendt på skole til utlandet.²¹

Påstandene er ikke bekreftet, men både nyhetsbildet og ungdommers egne fortellinger til ulike deler av hjelpeapparatet vitner om at trusler om tvunget utenlandsopphold er effektive grep for å justere ungdoms atferd etter foreldrenes ønsker.

Kontrollen rammer begge kjønn, om enn ulikt. Brødre og kjærester kan føle seg tvunget til å delta i kontrollen. En gutt forteller for eksempel om følgende beskjed fra sin far:

Du vet at vi passer på jentene i vår familie. Det er en del av jobben din som mann å passe på at hun kommer seg trygt til skolen.²²

Å oppdra barn som lever krysskulturelle liv, er i stor grad en løype mange må gå opp selv, og flere opplever det vanskelig.²³ Mange lar ønsket om å ta vare på og videreføre egen kultur få forrang på en måte som tvinger barna til lydighet. Samtidig erkjenner også en del at oppdragelsesnormene fra egen oppvekst ikke gjelder i samfunnet de er foreldre i, og at de mangler rollemodeller og gyldige metoder for en oppdragelse som kan videreføre

Oh, freedom!

det beste fra egen bakgrunn med det beste fra en ny kultur. En informant forteller:

Autoritær barneoppdragelse fungerer dårlig her. Vil vi at barna skal ta gode valg, må jeg tune opp dømmekraften deres.²⁴

Frykt for barnevernet og andre deler av hjelpeapparatet bidrar også til at få ber om hjelp. Foreldre kan også utsettes for forventninger fra miljøet rundt samt fra familie i hjemlandet. Frykt for sladder og rykter om egne barn påvirker deres eget foreldreskap negativt.²⁵

I det offentlige ordskiftet antydes innimellom en mistanke om at minoritetsforeldre ikke ønsker det beste for barna sine, basert på eksempler på negativ sosial kontroll. Dette er en kortslutning. Kontroll kan nettopp være et uttrykk for at man ønsker noe bedre for barna enn det man ser i det nye samfunnet.²⁶ Det som fremstår som kontroll, kan også være ment som omsorg for å beskytte en bror eller søster mot sterkere og mer negative reaksjoner fra miljøet ellers.

Ungdom har ulike strategier i møte med negativ sosial kontroll. *Tilpasning* innebærer å undertrykke sitt eget og gjøre som foreldrene sier. *Dobbeltliv* handler om at man *tilsynelatende* følger foreldrenes bud, men lever etter eget ønske i skjul. Her ligger en stor kilde til sårbarhet; frykten for å bli avslørt gir store personlige belastninger. *Dialog* er en tredje vei – samtale med foreldrene om verdier, mål, egne ønsker osv. For noen blir *opprør* eneste mulighet – en avvisning av egen bakgrunn, med tilhørende personlige omkostninger.



Brudd med forventninger i et miljø preget av sterk integrasjon, innebærer fare for stigmatisering og tap av relasjoner, og sanksjonene kan være langt hardere enn vi er kjent med.

Forebygging

Brudd med forventninger i et miljø preget av sterk integrasjon, innebærer fare for stigmatisering og tap av relasjoner, og sanksjonene kan være langt hardere enn vi er kjent med. Skal samfunnet bidra til at flere tør å bryte med negativ sosial kontroll, kan god integrering bety mye. Gode relasjoner utenfor miljøet man ønsker å utfordre, kan styrke evnen og motet, da man har mindre å tape. Er man derimot sett som avviker i storsamfunnet, blir det desto tyngre å risikere et tilsvarende stempe i eget miljø.

Sosial kontroll utøves i nettverk. Nære familiemedlemmer, storfamilien, miljøet og menigheten man tilhører, tar del i det, noe som vanskeliggjør identifiseringen av både aktører og ofre. Regjeringen understreker at særlig unge mennesker fra minoritetsmiljøer kan være utsatt for negativ sosial kontroll.²⁷ Selv om det ikke gjelder

alle i disse miljøene, har vi altså kunnskap som bør legge føringer på fremgangsmåte for å motarbeide fenomenet.

Flere fagmiljøer har økt sin bevissthet om hvordan kommunika-

sjonen omkring negativ sosial kontroll blir best mulig. Man må bli kjent med miljøer, kultur og verdier og lære å forstå de sosiale mekanismene i miljøet. Et langsiktig perspektiv og helhetlig oppfølging av familien er viktig, gjerne ved hjelp av en «link-person». Dette er en familien har tillit til og som kjenner både minoritets- og majoritetskulturen. Generelt må man oppøve kultursensitivitet og migrasjonskompetanse.²⁸

I en migrasjonssituasjon blir mange mer religiøse og mer opptatt av egne kulturelle tradisjoner enn de var i hjemlandet. Man er sårbar, mister troen på egen mestringsevne og mangler kunnskap og sosialt nettverk i samfunnet man har kommet til. Det medfører ofte at man som foreldre tar i bruk mer av det storsamfunnet

i Norge anser som negativ sosial kontroll.²⁹ Imidlertid medvirker visse forhold til at slik kontroll avtar: gode karakterer på skolen, økt botid i Norge, foreldrenes bevissthet om barneoppdragelse i en ny kultur samt mindre hjemlandsorientering – som ofte samvarierer med grad av religiøsitet og oppholdstid i Norge.³⁰ Tilsvarende medvirker økt botid i Norge til å redusere graden av foreldreinvolvering i ekteskapsbeslutninger, andelen henteekteskap og søskenbarneekteskap; ekteskapsalderen øker, og fertiliteten og graden av sosial kontroll synker.³¹ Den negative sosiale kontrollen er dessuten sterkest overfor de første i en søskenflokk.

Alt tyder på at det tar noe tid før man finner en måte å leve på i en ny kultur, men at en tilvenning skjer. Man blir tryggere og mindre sårbar som foreldre og anlegger kanskje et sunt utenfrablikk på egen kultur – og ser noen fordeler i den nye. Likevel er det nødvendig med tiltak overfor gitte miljøer for å motarbeide negativ sosial kontroll.

En del av Regjeringens handlingsplan er å arbeide for endring av holdninger og praksis i miljøer samt styrke kunnskapen i tjenestetilbudet.³² Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn (STL) arbeider med dette i form av kurs om å leve med tro og livssyn i Norge, med fokus på livssynssensitivitet i Barnevernet og ved utarbeidelse av informasjonsvideoer om negativ sosial kontroll i religiøse miljøer. STLs livssynskompetanse, store nettverk og unike innpass i en rekke livssynsgrupper må anses som en stor ressurs i dette arbeidet. Det gir mulighet til åpne samtaler preget av respekt og tillit om hvordan man kan bevare egen tro og kultur og samtidig gi enkeltmennesker frihet og selvstendighet til å ta egne valg. Her kan flerkulturalitet anerkjennes som en ressurs, og utfordringer knyttet til religion og livsstil tas på alvor.



Sosial kontroll utøves i nettverk. Nære familiemedlemmer, storfamilien, miljøet og menigheten man tilhører, tar del i det, noe som vanskeliggjør identifiseringen av både aktører og ofre.

Avsluttende betraktninger

Jeg har her forsøkt å sammenstille noe av kunnskapen vi har om negativ sosial kontroll. Feltet er omfattende, og det har vært viktig å få frem både at negativ sosial kontroll forekommer, også i etnisk norske miljøer, og at konsekvenser av slik kontroll kan være dramatiske. Samtidig må begrepsbruken kritiseres og nyanseres parallelt med at kunnskapen om fenomenet og hvordan det kan imøtegås, styrkes.

En vei å gå kan være å løfte frem at barn og foreldre med minoritetsbakgrunn til en viss grad står overfor samme utfordring: De står i et krysspress, men fra ulikt hold. Foreldre presses av det nye storsamfunnet de lever i, og av slekt og venner i hjemlandet. Barna presses av sine foreldre og av miljøet de blir en del av gjennom skole og lignende. For begge er målet, og behovet, å finne seg til rette i en ny kultur der de kan ivareta det de ønsker fra

sin opprinnelseskultur, og kombinere dette med mulighetene de ser i et nytt samfunn. Tilsvarende utfordringer kan etnisk norske foreldre også kjenne på – for eksempel i ønsket om at barna skal finne seg

til rette i menigheten de selv har vokst opp i og deltar i. En slik parallell kan være et nyttig perspektiv for å skape god kommunikasjon om et vanskelig emne.

Det norske samfunn er liberalt med stor vekt på individuell frihet. Det skal være rom for mangfold og forskjellighet, og betegnelser som «avvik» er i stor grad gjort avleggs. Dette er positivt, men kan det bli så åpent og liberalt at ønsker om rammer for liv og fellesskap, fra noe utenfor en selv, mistenkeliggjøres? Kan vi få et liberalt tyranni? Og hvem har den endelige makt til å definere hva som er negativ og hva som er positiv sosial kontroll? Enhver ungdom som utfordrer foreldrene og storsamfunnets normer og regler, møter konsekvenser

av det – ofte med krav om innordning i en eller annen form. Hvem avgjør at det *ikke* er negativ sosial kontroll?

Fenomenet negativ sosial kontroll – og dets «snille fetter» sosial kontroll – må det forskes mer på, gjerne i sammenheng med begreper som «avvik», «integrasjon», «sosialisering» og «sanksjoner». Det vil kunne bidra til økt innsikt og forståelse samt et mer kultur- og livssynskompetent offentlig apparat.

Niels Fredrik Skarre er prosjektkoordinator i Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn. Han er sosiolog fra Universitetet i Oslo, med tilleggsutdanning i emnet «Menneskerettigheter, flerkulturell forståelse og konflikthåndtering» fra Universitetet i Sørøst-Norge.

Noter

- 1 «Retten til å bestemme over eget liv. Handlingsplan mot negativ sosial kontroll, tvangsekteskap og kjønnslemlestelse 2017–2020»: https://www.regjeringen.no/contentassets/e570201f283d48529d6211db392e4297/handlingsplan_rettet-til-a--bestemme-over-eget-liv.pdf.
- 2 Barne-, ungdoms- og familiedirektoratet: https://bufdir.no/Barnevern/Fagstotte/Negativ_sosial_kontroll_tvangsekteskap_og_aresrelatert_vold___en_veileder_til_barnevernstjenesten/Fenomenforstaelse/
- 3 Integrerings- og mangfoldsdirektoratet: <https://www.imdi.no/sok/?q=negativ+sosial+kontroll>
- 4 Regionalt ressurscenter om vold, traumatisk stress og selvmordsforebygging: <https://rvts.no>
- 5 Født Fri: <http://www.fodtfri.no/> og <https://www.facebook.com/fodtfri/>
- 6 Hjelpeskilden: <http://www.hjelpeskilden.no/>
- 7 http://prosjektfrihet.no/prosjektet/om-prosjektet/#ID_BAKGRUNN Det er Grimstad kommune og organisasjonen LUNAR som står bak Prosjekt Frihet.
- 8 Jon Horgen Friberg, forsker ved Fafo, i forelesning på seminaret «Negativ sosial kontroll – er det noe å snakke om?», 21.05.19.
- 9 Dag Østerberg: *Sosiologiens nøkkelbegreper – og deres opprinnelse* (Trondheim: Cappelen Akademisk, 1994), s. 24.
- 10 Ibid.
- 11 Becker, H.S.: *Outsiders. Studies in the sociology of deviance* (New York: The Free Press, 1963).
- 12 Ugelvik, Thomas: *Sosial kontroll* (Universitetsforlaget, 2019), 14. Referanse oppgitt i Fafo-presentasjonen «Migrasjon, foreldreskap og sosial kontroll» av Jon Horgen Friberg. *Sosiologisk leksikon* har denne definisjonen: «(...) sosial kontroll er først og fremst innprenting av normene i systemets medlemmer (gjennom sosialisering og internalisering), og sanksjonering når normene brytes.»
- 13 Korsnes, O., Andersen, H. og Brante, Th.: *Sosiologisk leksikon* (Universitetsforlaget, 1997), s. 299.
- 14 Ibid.
- 15 Jon Horgen Friberg, forsker ved Fafo, i forelesning på seminaret «Negativ sosial kontroll – er det noe å snakke om?», 21.05.19.
- 16 Hjelpeskilden i foredraget «Det religiøse perspektivet» ved Hilde Langvann, holdt på seminaret «Negativ sosial

- kontroll – er det noe å snakke om?», arrangert av RVTS-Øst 21.05.19 i Oslo.
- 17 Påpekt av Enerhaugen familievernkontor i deres presentasjon «Hvordan familievernkontoret kan jobbe med negativ sosial kontroll», på seminaret til RVTS-Øst 21.05.19.
 - 18 Sosial kontroll – *Store norske leksikon*, https://snl.no/sosial_kontroll
 - 19 <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/arbeidet-mot-negativ-sosial-kontroll/id2584087/> (hentet 30.07.19).
 - 20 Nettstedene www.rettentil.no, drevet av RVTS-Øst og rettet mot de som arbeider med ungdom mot negativ sosial kontroll i ulike varianter, og www.imdi.no/dittegetvalg, rettet mot ungdom som opplever negativ sosial kontroll, peker på disse eksemplene.
 - 21 Solveig Horne (politiker for Fremskrittspartiet): «Én tom pult er én for mye». Leserinnlegg i Dagen 21.08.19.
 - 22 www.imdi.no/nora/historier/passe-lillesøster
 - 23 Fribergs informanter spør seg om det ikke finnes grenser i Norge og om visse elementer i russefeiringen og tv-program som «Paradise Hotell» er den standarden de må akseptere for sine barn.
 - 24 En informant referert i J.H. Fribergs presentasjon 21.05.2019.
 - 25 Dette illustreres tydelig i Iram Haqs prisbelønnede film «Hva vil folk si», 2017.
 - 26 Som påpekt kan sosial kontroll også være nødvendig og positivt, ikke minst for barn og unge.
 - 27 I brev sendt fra regjeringen til ulike instanser som jobber med barn og unge i forbindelse med handlingsplanen nevnt tidligere.
 - 28 «Hvor går grensene?» Informasjonsfilm fra politiet, vist på RVTS-Øst sitt seminar 21.05.19, samt innspill fra barnevernet og Enerhaugen familievernkontor på samme seminar.
 - 29 På siden www.rettentil.no, under kapitlet «Til ettertanke», finner vi en refleksjon om bruk av vold, men som også er relevant i sammenheng med negativ sosial kontroll: «Ikke all vold som skjer i minoritetsfamilier, kan knyttes til kultur eller religion. Migrasjonsstress, flukterfaringer, tap av språk, status og kjente referanserammer er risikofaktorer. Også utfordringer knyttet til det å komme til et nytt land, manglende inkludering, diskriminering, sosioøkonomisk status og helsetilstand vil spille inn. Også vold i majoritetsfamilier kan handle om opplevd tap av ære, ansikt og anseelse. Men det snakkes sjelden om på den måten. Dermed fremstår det ofte i den offentlige debatten som at det kun er andre som har kultur, og at såkalte familietragedier kun hender med dem som har etnisk norsk bakgrunn.»
 - 30 Hvorvidt man har flyktningstatus, er også en faktor som har vist seg å ha betydning, men det vil trekke for langt å redegjøre for det her.
 - 31 Friberg, J.H. og Bjørnset, M.: «Migrasjon, foreldreskap og sosial kontroll». Fafo-rapport delt på www.imdi.no. Her er negativ sosial kontroll målt ved om man får være sammen med noen av motsatt kjønn på fritiden.
 - 32 «Norsk lov setter rammer for alle innbyggere i Norge. Alle skal være kjent med sine rettigheter. Alle skal få bestemme over egen kropp og eget liv. Slik er det ikke for alle i dag. Praksis som bryter med norsk lov og norske verdier, aksepteres ikke. Skal vi klare å endre holdninger og ulovlige praksiser, må alle berørte miljøer bidra og delta i innsatsen.» «Det er fortsatt mange ansatte i tjenestene som møter utsatte personer, som ikke har nødvendig kompetanse til å kjenne igjen tegn på negativ sosial kontroll, tvangsekteskap og kjønnslemlestelse. Kunnskap er viktig for å spørre og forstå, og for å kunne gi rett hjelp, til rett tid.» Fra www.imdi.no/nora/handlingsplan-og-tiltak/



Dorothy Day i 1916.

Dorothy Day

(1897–1980)

«Heltinne og helgeninne»

Jeg så ingen som tok av sin kappe
og ga til de fattige.
Jeg så ingen som holdt gjestebud
og ba inn de lamme, halte og blinde.

Dorothy Day



Dorothy Day ved Catholic Worker-kontoret i New York, 1965. Foto: Urjent.

Laila Njåstad

Dorothy Day

Pasifist og sosial radikaler – og (selvsagt?) katolikk

«Hun var ivrig kommunist i mange år, så ble hun katolikk, og nu har hun et settlement nede i New Yorks verste slumkvarter og en farm oppe i Westchester County hvor hun skaffer arbeidsløse arbeide på jorden og hvor jeg skal ut å se på stedet en av dagene. Dorothy Day var en opplevelse. Jeg kunne ikke se meg mett på henne – uten å være det minste vakker, i sin enkle, nesten fattigslige lille selkapskjole, er hun noe av det skjønneste jeg har sett – heltinne og helgeninne, det føler man hele tiden man er i nærheten av henne. Hun er verdt hele Amerika-reisen – å ha møtt henne.»

Sigrid Undset | 8. mars 1941

STE Dorothy Day var nok ukjent for de aller fleste her hjemme da Sigrid Undset den 6. april 1940 – kun tre dager før den tyske invasjonen av Norge – holdt et begeistret foredrag i Det norske studentersamfunn om hennes omfattende religionsfilosofiske forfatterskap. I USA var Day allerede velkjent både i og utenfor katolske miljøer som en kontroversiell og urredd skribent og debattant. I et brev til sin søster i mars 1941, mens Undset var flyktning under krigen, beskriver hun Day som en «heltinne og helgeninne». «Hun er verdt hele Amerika-reisen», slår hun sågar fast etter å ha møtt henne. Hvem var denne kvinnen, som sågar regnes blant USAs mest innflytelsesrike kvinner gjennom tidene?

Hele Days virksomhet hadde utgangspunkt i en avis, *The Catholic Worker*, som hun startet sammen med den franske emigranten Peter Maurin. Den kom ut første gang i mai 1933, i 2500 eksemplarer, og Dorothy Day solgte den selv på gaten for én cent per stykk. Hvem hun henvendte seg til?

Til dem som sitter på parkbenkene og varmer seg i vårsolen. Til dem som kryper i ly for regnet. Til dem som går gatelangs på en nesten håpløs jakt etter jobb. Til dem som tror at det ikke er noe håp for fremtiden, at ingen ser deres vanskeligheter – til dem er det denne lille avisen henvender seg.

Og i den første lederartikkelen kunne man lese:

Det er på tide at det kommer en avis for de arbeidsløse. Målet for de fleste radikale blad er å omvende leserne til radikalisme og ateisme. Men er det ikke mulig å være radikal og ikke ateist? Er det ikke mulig å protestere, avsløre, klage, peke på utnyttning og kreve reformer uten å ville skyve bort religionen?

At en katolsk avis med dette programmet vakte en viss nysgjerrighet midt i den verste depresjonstiden i Amerika, og at den ble etterspurt, er ikke rart. Men den eksplosjonsartede utbredelsen de første årene er helt påfallende: Den kom ut bare én gang i måneden, og ett år etter oppstarten, i mai 1934, var opplaget 35 000; i mai 1935 110 000.

I dag, over 80 år senere, har avisen fremdeles over 100 000 abonnenter. Den koster fremdeles én cent, har samme utseende og typografi, tett trykkede spalter, ikke fotografier, men illustrasjoner – tegninger, tresnitt – som noen ganger er stor kunst.

Men viktigere enn det ytre er at avisen hele tiden har bygget på samme filosofiske grunnholdning: en kristen personalisme, frivillig fattigdom, pasifisme og ikkevold.

Dette var radikale og ekstreme holdninger i amerikansk katolisisme på den tiden. Kirken var naturligvis opptatt av emigrantenes åndelige behov. Men den etablerte delen av Kirken var også opptatt av å bli mest mulig assimilert i det amerikanske samfunnet. Så det var hverken tid, krefter eller interesse for en politikk som fremmet sosial rettferdighet. Det amerikanske militærvesen hadde dessuten en av sine beste støttespillere i Den katolske kirke fordi den i sin iver etter å bli assimilert, var mer patriotisk enn de fleste. Utad virket den også rik, selv om ikke dens lemmer var det.

Days holdning var radikal, men i ordets egentlige betydning: tilbake til røttene. Som en av hennes medarbeidere sa det:

Dette er ingen ny filosofi, men en meget gammel filosofi, så gammel at den ser ny ut.



... viktigere enn det ytre er at avisen hele tiden har bygget på samme filosofiske grunnholdning: en kristen personalisme, frivillig fattigdom, pasifisme og ikkevold.

Filosofien er direkte basert på Jesu liv og lære, definert i Det nye testamentet. Dette var og er det viktigste i Catholic Worker-bevegelsens fundament.

I tillegg var grunnleggerne påvirket av franske filosofer, særlig Emmanuel Mounier, som etablerte den filosofiske retningen personalisme. Denne legger vekt på at enhver forandring av samfunnet må begynne med individet.

De var også godt kjent med de pavelige encyklikaer om sosiale spørsmål, *Rerum Novarum* og *Quadragesimo Anno* (siste var utkommet to år før grunnleggelsen). De ville gjøre disse kjent for å få dem omsatt i praksis, noe de skriver om allerede i det første nummeret av avisen.

Dette var altså grunnholdningen i alt Dorothy Day skrev – hele tiden i forkant av utviklingen, har hun vært med på å påvirke den. Hun var ikke bare forut for sin tid, men flere tiår foran: I hennes artikler fra tredveårene

finner vi igjen Kirkens sosiallære slik Den annet vatikankonsil og senere pavelige encyklikaer har formulert den.

I 60-tallets kamp mot den inntil da ikke offent-

lig erkjente fattigdom i USA, kan vi føre en direkte linje til *The Catholic Worker*, idet presidentene Kennedy og Johnsons «krig mot fattigdom» var direkte inspirert av en bok skrevet av Michael Harrington, som hadde vært medarbeider hos Day i en årrekke, med den tilgang til stoff og tanker om emnet som det medførte.

På 60-tallet vokste det frem en bred fredsbevegelse i USA, påskyndet av Vietnamkrigen. Mange av de mest kjente aktivistene har erkjent sin store gjeld til Dorothy Days utrettelige kristne vitnesbyrd for at de startet og utviklet fredsbevegelsen videre. Og i de amerikanske biskopers hyrdebrev fra 1983, hvor de blant annet fordømmer bruk av atomvåpen, lovprises Dorothy Days store eksempel som fredsaktivist i forordet.



Dorothy Day taler til demonstranter mot Vietnamkrigen. Union Square, New York, 1969. Foto: Ulfjert

Herberger

Det var ikke bare på avisapiret at Dorothy Day ga liv til de fattige og undertrykte; hun delte deres fattigdom og ga dem mat og husrom. For samtidig med avisen startet også *bevegelsen* Catholic Worker og var et vitne om solidaritet med de fattige.

Det første *House of Hospitality* («gjestfrihetshus», herberge) ble opprettet i etasjen under redaksjonslokalet. Det var snakk om noen få rom hvor man ga husly, i alle fall en seng, og et måltid mat om dagen til hjemløse og arbeidsledige, ofte mennesker syke i både kropp og sinn. Det kunne gå hardt for seg: Slåsskamper ved bordet, inventar slengt i gulvet og glimt av kniver hørte til dagens orden.

Men her ble alle mottatt med verdighet, til og med møtt i døren med et «Good morning, Sir» eller «Good morning, Madame» – det kunne ofte virke helt absurd. Men de hjemløse foretrakk *St. Joseph's house* fremfor mer offentlige hjelpeorganisasjoner, selv om maten var mye mer sparsom, nettopp fordi de ble behandlet som mennesker.

Catholic Worker-bevegelsens virksomhet vokste i takt med opplaget på avisen, og det ble raskt etablert herberger i flere storbyer og også på mindre steder, særlig på industristedene og i de fattigste distriktene i USA – og også andre steder i verden.

Til disse husene har det i over 80 år strømmet tusenvis av unge mennesker villige til å dele de hjemløses ytterste fattigdom – de har «gitt sultne å spise, de tørste å drikke, kledd de nakne, gitt husrom til de hjemløse, besøkt fanger og syke og trøstet de sørgende». De frivillige har tjenestegjort både ett og flere år i herbergene før de har gått ut i vanlig arbeid og virksomhet, ofte i sosialarbeid, presse, fagforeningsvirksomhet, skoleverk eller helsevesen – og ikke minst i Kirken. En spesiell betydning hadde voluntørtjenesten for dem som siden reiste til menigheter i Mellom- og Sør-Amerika med den grunnholdningen de hadde med seg fra Catholic Worker-bevegelsen.

Gjennom hele sitt liv var altså Dorothy Day en sterk stemme i det amerikanske samfunnet og i Den Katolske Kirke. Etter hennes levetid har både verden generelt, USA og Kirken forandret seg, og hennes stemme har kanskje derfor de siste tiårene ikke i like stor grad blitt lyttet til. Men den har vært der og er der fremdeles og taler på vegne av de fattige og undertrykte og om ikkevold. Og den blir hørt: Da pave Frans holdt sin tale i den amerikanske kongressen 24. september 2015, fremhevet han fire amerikanere som representerer det beste i amerikansk kultur og historie: Abraham Lincoln, Martin Luther King jr., Dorothy Day og Thomas Merton. Om Day sa han:

Hennes sosiale aktivisme, hennes lidenskapelige engasjement for rettferdighet og for de undertrykte var inspirert av evangeliet, hennes tro og helgenenes eksempel.

Vita

Det sto ikke akkurat skrevet i stjernene da Dorothy ble født 8. november 1897, at hun skulle bli Kirkens sosiale samvittighet og fremste fredsaktivist i fem årtier. Men at hun skulle bli journalist, kunne man kanskje ane. Hennes far var nemlig skribent, mer spesifikt sportsjournalist og senere redaktør. For øvrig likte han whisky og mislikte utlendinger, radikalere og «svarte». Moren fremstår som varmere og mer åpen.

Dorothy ble født i New York og rakk så vidt å begynne på skolen før familien i 1904 flyttet til San Francisco på grunn av fars nye avisjobb. Det store jordskjelvet i 1906 gjorde imidlertid brått slutt på denne, da redaksjonslokalene raste sammen og brant opp. Familien flyttet så til Chicago, hvor de bodde resten av Dorothys oppvekst. Vi ser allerede her en viktig faktor i hennes liv: Hun var fra første stund og hele sitt liv et storbymenneske.

Hva så med det religiøse liv i barndomshjemmet? Man hadde nok respekt for religion, men Gud var ikke

noe man snakket om, og hjemmet var like meget preget av farens skeptisisme som at moren hadde en viss, men liten tilknytning til Den episkopale kirke.

De religiøse impulser Dorothy fikk i sine barneår, kom således fra venninner og naboer. I San Fransisco tok en venninne henne med til metodistenes søndagsskole, og hun beskriver selv at hun en stund i åtteårsalderen var uutholdelig(!) from, sang salmer og ba uendelige kveldsbønner. I Chicago fortalte en katolsk venninne henne om en helgen, og med glød gikk da også Dorothy inn for å bli hellig.

To av hennes brødre ble overtalt til å synge i koret i den episkopale menigheten, og Dorothy gikk dit hver søndag for å høre dem. Et resultat av påvirkningen derfra fra tiårsalderen av, var en livslang kjærlighet til Salmenes bok og Kirkens store hymner.

Dorothy var i hele sin barndom en lesehest. En av de mest betagende beskrivelser i hennes erindringer er av hele familien samlet rundt et stort bord i biblioteket, hvor de satt og leste praktisk talt med ryggen til hverandre for at alle skulle få lys fra den ene lampen midt på bordet.

Bare god klassisk litteratur, som for eksempel Hugo, Dickens, Stevenson, var tillatt av faren, men romantiske «ukebladromaner» ble også smuglet inn når faren ikke så.

I slutten av skoletiden, ved 15–16 årsalderen, tok imidlertid leseinteressen en skarp venstresving. «Kropotkin», Jack Londons essays om klassekampen og ikke minst Upton Sinclairs sosialrealistiske romaner kom i første rekke nå. Sistnevnte foregikk i Chicago og drev Dorothy ut på lange spaserturer i byens verste slumstrøk for å se nøden med egne øyne. Og hun følte der hun gikk – 15 år gammel – at fra da av var hennes liv bundet

til arbeiderne, til de fattige; hun hadde fått et kall, livet hadde fått retning.

Retningen gikk dog ikke mot noen kristen kirke. Kirkens måte å møte urettferdighet og fattigdom på var å være «snill», gi almisser, men den åpnet ikke sine dører for de fattige. Den protesterte ikke mot dem som gjorde seg formuende på deres bekostning. Hun skriver:

Jeg så ingen som tok av sin kappe og ga til de fattige. Jeg så ingen som holdt gjestebud og ba inn de lamme, halte og blinde.

Med en god eksamen fra gymnasen, særlig i latin og gresk, fikk Dorothy et lite stipend slik at hun kunne begynne på universitetet. Det viktigste for henne var nok å være uavhengig, ikke utdannelsen som sådan. Hun gikk ikke på andre forelesninger enn dem hun var mest inter-

essert i, men leste ustopelig, blant annet de store russerne. Dostojevskij ble en forfatter hun kom tilbake til hele sitt liv. Hun leste også taler og skrifter fra den gryende arbeiderbevegelsens historie.

Ved siden av studiene hadde hun flere jobber fordi hun måtte – stipendet var ikke stort, – men også av solidaritet med jenter på hennes egen alder som allerede lenge hadde stått ved samlebåndet. Hun fikk også publisert sine første avisartikler disse årene.

Alle inntrykkene, fra litteraturen, fra arbeidslivet, fra diskusjoner med radikale studentvenner, resulterte i flere vanskelige spørsmål: Hvorfor ble det kun arbeidet for å utjevne sosiale skjevheter, ikke for å unngå dem i utgangspunktet? Hvor var rettferdigheten i et system som tillot at mor og barn ble syke på grunn av matmangel, eller hvor arbeidere med yrkesskader måtte leve på almisser alene resten av sitt liv? Hvor, spør hun, er helgenene som prøver å *forandre* samfunnet; ikke bare



Kirkens måte å møte urettferdighet og fattigdom på var å være «snill», gi almisser, men den åpnet ikke sine dører for de fattige. Den protesterte ikke mot dem som gjorde seg formuende på deres bekostning.



Kvinnesaksforkjemperen og fredsaktivisten Dorothy (i midten) under første verdenskrig. Foto: Uthjent.

hjelpe slaveene, men *avskaffe* slaveriet? Hun fant ikke svaret i kirken og kuttet med vitende og vilje ut alt som het religion.

Da Dorothy hadde vært to år på college, flyttet familien til New York. Hun sluttet da på universitetet og flyttet sammen med dem. Mer utdannelse tok hun aldri.

I New York gjorde imidlertid konflikter med faren det umulig å bli boende hjemme, da han var en innbitt motstander av kvinner med yrkeskarriere generelt og i journalistikken spesielt. Hun klarte å overtale redaktøren i den sosialistiske avisen *Call* til å gi henne en reporterjobb slik at hun kunne flytte hjemmefra. Hun dekket streiker, demonstrasjoner og fredsmøter, intervjuet Trotskij og refererte radikale møter med flere av de mest veltalende tilhengerne.

Etter et års tid byttet hun arbeidssted til et radikalt månedsmagasin, *Masses*, hvor hun var redaktørassistent og somme tider ble overlatt hele ansvaret. Dette var ingen liten jobb for en 19-åring; magasinet hadde noen av tidens beste skribenter. Etter et halvt år ble imidlertid magasinet stoppet under henvisning til en spionparagraf – dette var i 1917, og USA var nettopp kommet med i krigen.

Arbeidsledig og fri som hun var, ble hun så med en gruppe kvinner til Washington for å demonstrere utenfor Det hvite hus til støtte for kvinners stemmerett. De ble arrestert og fikk varierende fengselsstraffer, Dorothy 30 dager. Dette var første gang av i alt syv som hun satt i fengsel, de fleste andre gangene i forbindelse med pasifistdemonstrasjoner.

Det var en ren tilfeldighet at det var kvinnefrigjøringen som ble årsak til hennes første fengselsopphold. En venninne dro henne med på demonstrasjonen. Dorothy engasjerte seg aldri i kvinnebevegelsen, hun var tvert imot ganske kritisk til den. Hun mente at stemmeret-

ten bare ga kvinnene anledning til å delta i et samfunn med fordreide verdinormer: materialisme, vold, urettferdighet. Hun ville øke rettferdigheten i verden ved å legge vekt på ansvar, ikke frigjøring. Selv brukte hun aldri stemmeretten sin. For Dorothy var ikke kvinnebevegelsen radikal nok, den omfattet bare hvit, utdannet middelklasse og hadde lite å gjøre med erfaringene til kvinnene i slummen. Da kvinnebevegelsen ekspanderte også utenfor hvit middelklasse i 70-årene, var Dorothy gammel og etterhvert syk.

I fengselet startet hele gruppen en sultestreik for å oppnå rettigheter som politiske fanger. Dorothy ble svært nedfor og skriver selv om sine reaksjoner:

Jeg mistet all følelse av egen identitet. Jeg tenkte på fattigdommens trøstesløshet, på sykdom og synd. At jeg ville bli satt fri etter

30 dager, betydde ingenting for meg. Jeg kom aldri til å bli fri igjen, aldri fri når jeg visste at bak gitter overalt i verden var det kvinner og menn, unge piker og

gutter som led under straff og tvang og isolasjon for forbrytelser som vi alle var medskyldige i.

Hun ba om en Bibel og fant trøst i Davidssalmene, som hun hadde hatt så nært forhold til tidligere. Likevel benektet hun for seg selv sin avhengighet av Gud. «Jeg ba, men visste ikke selv at jeg ba», forteller hun. Etter seks dagers sultestreik fikk fangene sine krav innfridd og derfor lettere betingelser under resten av fengselsoppholdet. Salmenes bok ble igjen glemt, men fengselsoppholdet ble en viktig stasjon i hennes utvikling.

Tilbake i New York var Dorothy nå en stund freelancer, med vekt på *fri*. Mye av tiden ble brukt på kaféer og



Hvor, spør hun, er helgenene som prøver å *forandre* samfunnet; ikke bare *hjelpe* slaveene, men *avskaffe* slaveriet? Hun fant ikke svaret i kirken og kuttet med vitende og vilje ut alt som het religion.

kneiper og på endeløse spaserturer rundt i byen sammen med radikale venner. De tilhørte ikke noen enhetlig bevegelse, men flere grupper med forskjellige røde nyanser. Det er en overdrivelse og forenkling å si at Dorothy var kommunist, slik bl.a. Sigrid Undset gjorde. Hun var ikke medlem av noe parti, og hadde hun i det hele tatt noen preferanse, måtte det være *Industrial Workers of the World*. Dette var en upolitisk sammenslutning av arbeidere fra en hel industri, som for eksempel bilindustrien, som ønsket å motvirke trustdannelse og internasjonalisering av industrien.

En god venn i denne perioden var Eugene O'Neill, som var helt i begynnelsen av sin karriere som dramatiker. De hadde mye til felles, blant annet sin tiltrekning til samfunnets stebarn og livets skyggesider. Ikke minst fornemmet de Guds nærvær hos hverandre, men dette hadde de vanskelig for å innrømme åpent. Han var den eneste som skjønnte hvorfor de endeløse nettene i røkfylte kneiper ofte endte med at Dorothy oppsøkte morgenmessen i nabolagskirken. Hun forteller selv:

Jeg visste ikke hva som foregikk ved alteret, men ble varmet og trøstet av lysene og stillheten, de knelende menneskene og atmosfæren av tilbedelse.

Livet hun førte, ble allikevel for tomt for Dorothy, og hun begynte derfor som praktikant ved et sykehus i slumstrøket. Selv om hun likte arbeidet, ble hun der bare ett år, for nå kom bevisstheten om at det var journalist hun skulle være. På sykehuset ble hun imidlertid voldsomt forelsket i en reporter av den typen som ikke ville heftes med kone og barn. Han gikk dog med på å bo sammen med henne så lenge det passet ham – hvis hun vasket hus og stoppet strømper og ikke snakket med andre menn.

Hun ble gravid og så ingen annen utvei enn illegal abort. Ikke desto mindre reiste kjæresten fra henne like etter.

I desperasjon giftet hun seg med en 20 år eldre mann, og i likhet med så mange i den tapte generasjon, reiste de til Europa. Ekteskapet varte like lenge som Europa-reisen: et snaut år.

Kjærligheten, morskapet og Kirken

De neste par årene var Dorothy på stadig flyttfot med diverse freelancejobber. Begynnelsen til noe nytt kom i 1925, da hun fikk en god slump penger for en filmrettighet og kjøpte et lite hus ved strandkanten på Staten Island i New York, en landlig idyll bare en kort ferjereise fra Manhattan.

Omtrent på same tid traff hun mannen som ble hennes store kjærlighet og som hun inngikk et papirløst ekteskap med. Forrest Batterham var engelskmann av avstamning, biolog av utdanning og rasjonalist og anarkist av overbevisning. De første årene som fulgte, var nok de mest ukompliserte og

lykkelige i Dorothys liv. Batterham lærte henne, storby-mennesket, å sette pris på naturen. Hun tok inn syn og lyd og lukter på lange turer langs stranden og i skogen rundt og nøy stillheten og arbeidsroen.

Naboene var en fargerik forsamling av innvandrere fra de fleste europeiske land, vennlige og nøysomme, og alle merkverdigheter ble unnskyldt med nasjonaliteten, det være seg om det gjaldt russiske jøder eller italienske katolikker.

Freden og lykken hun følte, satte i gang mange tanker og reaksjoner. Til sin egen forbauselse begynte hun å be – noen ganger med fryktelig tvil, noen ganger skamfull, og hele tiden med setningen «Religion er opium for folket» i bakhodet.



De ble arrestert og fikk varierende fengselsstraffer, Dorothy 30 dager. Dette var første gang av i alt syv som hun satt i fengsel, de fleste andre gangene i forbindelse med pasifistdemonstrasjoner.

Når hun i sin selvbiografi *The Long Loneliness* ser tilbake, mener hun at det var den naturlige lykken i livet sammen med ektemannen, som brakte henne til Gud. Hans brennende kjærlighet til det skapte førte henne til Skaperen. Men det var umulig å snakke religion eller tro med ham, da var det som en vegg skilte dem med det samme. Han var konsekvent motstander av alle institusjoner, Kirken ikke minst.

Etter to års samliv fikk paret en datter. Dorothys glede kjente ingen grenser under svangerskapet, fødselen og i livet som nybakt mor. Hun skriver:

Ikke noe menneskelig vesen kunne motta eller holde på en slik overflod av kjærlighet og glede som jeg ofte følte etter barnets fødsel. – Hvilken drivkraft gleden er! Det var gleden over å ha født et barn som fikk meg til å gjøre noe definitivt.

Det definitive var at hun ville ha barnet døpt, koste hva det koste ville – det var det største hun kunne gjøre for barnet. I første omgang førte det til at mannen forsvant i flere dager. Han ville ikke gå på akkord med sine prinsipper, så han tok ikke bare avstand fra Kirken, men også fra ekteskapet. Dorothy forsto at hun måtte velge mellom å bli katolikk og å leve sammen med den mannen hun elsket.

Det var ikke bare mannen hun måtte gi avkall på. Også kjærligheten til hele den radikale bevegelsen som hittil hadde vært livet hennes, måtte lide. Hun gikk så å si over til «fienden», for Kirken sto for den på samme side som kapitalismen, staten og alle reaksjonære krefter.

Tross alt dette valgte hun å bli opptatt i Kirkens fulle fellesskap. Det gav henne ingen umiddelbar glede; i et helt år var alt en kamp, og selv om hun etterhvert følte fred og glede ved å delta i Kirkens sakramentale liv, følte hun seg likevel som en fremmed, hun var stadig på



Til sin egen forbauselse begynte hun å be – noen ganger med fryktelig tvil, noen ganger skamfull, og hele tiden med setningen «Religion er opium for folket» i bakhodet.

leting. Og hele tiden måtte hun som alenemor forsørge datteren og seg selv i et Amerika som gikk stadig dypere inn i depresjonsårene.

I desember 1932 dekket hun den store hungersmarsjen til Washington for en avis. Dorothy opplevde det der ekstra vanskelig å stå utenfor sitt tidligere fellesskap. Hun gikk inn i en kirke og ba, oppløst i tårer, om at det på en eller annen måte allikevel måtte være mulig å bruke talentene hennes til beste for de fattige.

Hjemme i New York ventet den franske emigranten Peter Maurin på henne i kjøkkenet hennes. Fra den dagen av og nesten 50 år fremover, til hennes død 29. november 1980, er Catholic Worker og Dorothys liv én og samme historie.

Peter Maurin og begynnelsen

Det ville være vanskelig å finne to samarbeidspartnere med mer forskjellig bakgrunn enn Dorothy Day og Peter Maurin. Dorothy var fra middelklassen, med røtter i tidlig angelsaksisk, protestantisk innvandring til Amerika;

Peter kom fra en gammel fransk bondefamilie, var født i Languedoc i 1877 og vokste opp på landet som den eldste av en flokk søsken og halvsøsken på 24. Dorothy var utdannet ved offentlige skoler i amerikanske storbyer; Peter fikk sin utdanning og ble selv en stund novise i en katolsk kongregasjon som hadde som apostolat å være lærere for fattige. Dorothys radikalisme fant næring i forskjellige sosialistiske og kommunistiske grupper, og hun så streikevåpenet som beste fremgangsmåte for å bedre forholdene for de fattige; Maurins holdninger var først og fremst preget av utstrakt lesning av franske og engelske filosofer og forfattere, som Peguy, Maritain og Chesterton. Hans løsning på samfunnsproblemene var å gå tilbake til jorden, til kooperativene, til de små,

desentraliserte samfunn – da ville vi få en verden hvor det var lettere å være god.

Maurin emigrerte i 1909 og var i 1925 kommet til New York, hvor han antagelig hadde en religiøs krise. Han snakket aldri direkte om den, men fra da av hadde hans liv et fransiskansk preg; han levde i frivillig fattigdom og hadde ingen personlig eiendom. Han levde nærmest som en gatepredikant eller agitator, og det var på denne tiden han utviklet den stilen som skulle bli så velkjent for *The Catholic Workers* lesere: de såkalte *Easy Essays*, en blanding av dikt og manifest hvor hans idéer fikk slående uttrykk.

Da Peter dukket opp på kjøkkenet til Dorothy og begynte å snakke ustopkelig, ble hun betatt av alle de tanker han la frem for henne. Dog, skriver hun:

Det var naturligvis det å utgi en arbeideravis som først og fremst fanget interessen; det å popularisere Kirkens sosiallære, bringe en kristen løsning på arbeidsløshetsproblemet til mannen i gata, en måte å gjenoppbygge sosial rettferdighet.



Mange andre bidragsytere ble knyttet til avisen. Blant de mest kjente er Jacques Maritain, Martin Buber, Maria Montessori, Danili Dolci og ikke minst Thomas Merton. Sistnevnte har uttalt at hadde det ikke vært for *The Catholic Worker*, hadde han ikke vært katolikk – og da langt mindre trappist.

Hvordan starter vi, hvor får vi penger fra? spurte Dorothy. «I helgenenes historie», svarte Peter, «skaffes kapital ved bønn. Gud sender det du trenger når du trenger det. Du vil nok kunne betale trykkeriet. Bare les om helgenenes liv.»

Og ved hjelp av tigging, små gaver, samt utsettelse av betalingen av strømregningen, skrapte de sammen de 57 dollar som var nødvendige for å trykke 2500 eksemplarer av avisen – for «dem som gikk gatelangs på jakt etter jobb, som ikke hadde noe håp for fremtiden». Og 1. mai 1933 var første nummer til salgs.

1 mai 1933 marsjerte én million soldater og arbeidere inn på Den røde plass og hyllet Stalin, allerede på

høyden av sin karriere. Mer enn én million møtte opp i Berlin for å høre den nye kansleren Adolf Hitler tale på Tempelhof. I USA hadde folk flest nok med å holde hodet over vannet i den økonomiske katastrofetilstanden og var ikke særlig oppmerksomme på diktaturene som truet Europa – unntatt ca. 50 000 venstreorienterte som demonstrerte på Union Square (New Yorks «røde plass»), og som til sin forbauselse ble tilbudt en katolsk avis som kjempet for de samme saker som dem.

Temaene i første nummer var blant annet arbeidsløshet, barnearbeid i New York og utnyttelse av «de svarte» i Sydstatene, og artiklene var nok mest preget av Days perspektiver. Maurin var meget betenkt over vektleggingen av streiker, lønninger og arbeidsvilkår på bekostning av hans radikale kristne personalisme. Allerede fra annet nummer trakk han seg som medredaktør og var resten av sitt liv (han døde i 1949) heller lære-

mesteren og rådgiveren i bakgrunnen for bevegelsen. Han fortsatte å skrive sine *Easy Essays*, meningsytringer i nesten bunden form; korte setninger som var lette å forstå og fulle av mening. De ble stadig trykket i avisen også etter hans død.

The Catholic Worker var helt og fullt Dorothy's avis. Det var hun som valgte stoff, og hun produserte mye selv. Blant annet skrev hun gjennom hele livet spalten *On Pilgrimage*, med kommentarer til så vel verdensbegivenheter som eget dagligliv.

Mange andre bidragsytere ble knyttet til avisen. Blant de mest kjente er Jacques Maritain, Martin Buber, Maria Montessori, Danili Dolci og ikke minst Thomas Merton. Sistnevnte har uttalt at hadde det ikke vært for *The Catholic Worker*, hadde han ikke vært katolikk – og da langt mindre trappist.



The Catholic Worker



VOL. 1. No 1.

NEW YORK CITY

PRICE 1 PENNY

The Listener

BEER

TODAY everybody is hilariously drinking beer and on the roads from the farms the dairy farmers are dumping milk.

THIRTY HOUR WEEK

THE thirty-hour week bill passed by the Senate exempts farm workers, domestic help, officers, executives, superintendents and their personal and immediate clerical assistants. Also there is an amendment to exempt canneries and establishments engaged in preparing fish, fruits and vegetables of a perishable nature. The Secretary of Labor is given power to grant further exemptions.

Senator Hugo Black (D), of Alabama, author of the bill, declared that as a result of the bill 6,000,000 unemployed would be put back to work. And then there are about eleven million left, not to speak of those who are on part time.

SCHOOL PUPILS STRIKE

IN Chicago 12,000 pupils are showing unusual consideration for their teachers. They went on strike to protest unpaid salaries. Some of the teachers blandly said that the walkout was due to spring fever, and other teachers not in favor of being struck for, claim that "reds" are agitating, as they doubtless are. Whether or not the strike is due to Communist agitation, teachers should receive their pay, and there should be no reduction in the budget of the board of education just at this time when so many young boys and girls who would work if they could get jobs are going back to school to try to fit themselves for jobs when jobs are available. Schools have never been so crowded, and all over the country schools are closing, not paying their teachers, and cutting their budgets.

Negro Labor on Levees Exploited by U. S. War Dept.

Much publicity but nothing done. Seven 12-hour days a week at 10 cents an hour. Workers charged for water.

The unbelievable misery and exploitation of some 5,000 Negro workers in the Mississippi Flood Control project which is undertaken and financed by the War Department of the United States Government has been given a great deal of publicity in the papers since the summer of 1932, but as yet nothing has been done about it, according to Roy Wilkins, Assistant Secretary of the National Association for the Advancement of Colored People.

Two private investigations have been made and the following conditions have been revealed. Negroes on levee work in both private and Government camps have been worked seven days a week for as much as twelve hours and in many cases fourteen and sixteen hours a day, and have been worked nights in addition to overlong daytime hours without overtime pay.

TEN CENTS AN HOUR

The rate of pay has been ten cents an hour and even less, and in many cases men have only received a fraction of the pay stipulated and also have been

(Continued on page 2, column 1)

Attention Police!

This is for the Police Department of New York City.

THIS first issue of THE CATHOLIC

Less Child Labor Due to Present Low Wage Scale

Grown people work for wages formerly paid children, says Labor head.

Despite current opinion, there are less children in industry now than ever before, according to Clare Lewis, director of the Junior Placement Division of the State Department of Labor.

"Employers can get grown people to work for the wages they used to pay to children," she said the other day, "so they do not need to employ children who generally are inexperienced."

"Whenever the general interest of any particular class suffers, or is threatened with evils, which can in no other way be met, the public authority must step in to meet them."—Leo XIII.

In regard to the work of placing young people in jobs she said:

"The trouble is the educational system on the one hand and both the employers and the unions on the other. It is only in the last few years that there have been vocational councillors going around to the schools advising young people about trades, telling them where to go. And a boy who wants to learn printing, for instance, will find that there is a limited number of openings in the schools. He has difficulty

(Continued on page 2, column 3)

Easy Essays

By
PETER MAURAIN

INSTITUTIONS— CORPORATIONS

JEAN JACQUES ROUSSEAU says:

"Man is naturally good, but institutions make him bad, so let us overthrow institutions."

I say man is naturally bad, but corporations, not institutions, make him worse.

"An institution," says Emerson, "is the extension of the soul of man."

When institutions are no longer the extension of the soul of the founder they have become corporations.

Institutions are founded to foster the welfare of the masses.

Corporations are organized to promote the wealth of the classes.

So the question is not to organize bigger corporations, but to found better institutions.

ETHICS AND ECONOMICS

LINCOLN STEFFINS says:

"The social problem is not a political problem; it is an economic problem."

Kropotkin says:
"The economic problem is not an ethical problem."
Argand, utgåve 1, 1933.

Thorstein Veblen says:
"There are no ethics in modern society."

R. H. Tawney says:
"There were high ethics in society when the Canon Law was the law of the land."

The high ethics of the Canon

**Do Something! Join
Catholic League for
Social Justice,
Now!**

Dorothy Day

På trykkeri- og distribusjonssiden var det en fargerik forsamling originaler som hjalp til, for eksempel Big Dan, som gikk rundt i New Yorks gater og solgte avisen fra hest og kjerre. Hesten kalte de «Katolsk aksjon», og det ble sagt at den var så from at den knelte foran St. Patrick-katedralen.

Pasifismen

Avisen fortsatte utover i 30-årene å rapportere om urettferdighet og utnyttelse, men alltid for å peke på kristne løsninger på problemene. Day forklarer, som i en programerklæring:

Hvis en katolsk avis skal ha noen eksistensberettigelse, er det for å gi næring og for å vise troens ånd. Den skal gjøre kjent de store sannheter i vår religion og vise eksempler på Guds nærvær i vårt hverdagsliv.

I en oversikt over alle avisartiklene fra 1933 til

1981, inndelt etter kategorier, kommer det frem at det er like stor andel av åndelige artikler som artikler om urettferdighet eller antikapitalisme. Men mer enn noe annet er temaet pasifisme.

Kirken var i sin spede begynnelse en samling mennesker uten våpen eller tanker om å bruke våpen, men det varte ikke lenge før den gikk i forbund med herskeren og hæren og til og med erklærte hellig krig. I etterreformatorisk tid hadde det oppstått flere «fredskirker» (brødremenigheten, kvekerne), men for katolikker i det 20. århundres USA var et pasifistisk standpunkt utenkelig. Så da *The Catholic Worker* i 1935 brakte sin første store artikkel med pasifistisk innhold, var det nok mange sjokkerte miner; enkelte anså det som rene heresien. I artikkelen heter det:



En fredsbevegelse som *Catholic Worker* var mistenkelig per definisjon, og allerede i 1940 kom Dorothy Day og virksomheten på FBIs lister, hvor de sto oppført helt til 1970.

Vi er motstandere av imperialistisk krig. Vi er også motstandere av krigsberedskap, en beredskap som finner sted som aldri før, og som utvilsomt vil føre til krig. Vi må være tapre og modige nok til å gi et eksempel. (...) Pasifister må i neste krig være forberedt på martyriet. Vi oppfordrer ungdommen til å være forberedt.

Den spanske borgerkrigen var den første utfordringen for avisens pasifistiske redaksjon. For amerikanske katolikker var saken klar: Gud var på Francos og opprørernes side. *The Catholic Worker* var imidlertid – som eneste katolske publikasjon – konsekvent nøytral og pasifistisk gjennom hele krigen.

I tillegg var avisen en av de få publikasjoner i tiden som så antisemittismen i fascismen og advarte mot den,

både i artikler og gjennom demonstrasjoner ved den tyske ambassaden og tyske skip. Også dette vakte bestyrtelse, for antisemittismen blomstret i

Den katolske kirke i USA i 30-årene. Vinden snudde først da landet kom med i den andre verdenskrig. Dorothy Day var konsekvent i sin holdning gjennom hele verdenskrigen. Selv etter japanernes angrep på Pearl Harbour skrev hun:

Vi vil trykke Kristi budskap: Elsk deres fiender, gjør godt mot dem som hater dere, be for dem som forfølger dere. Vi er fremdeles pasifister. Vårt manifest er *Bergprekenen*, hvilket betyr at vi vil være fredsskapere.

Selv om avisen ikke forholdt seg nøytral gjennom andre verdenskrig, støttet den kun barmhjertighetshandlinger, ikke krigshandlinger. Det var imidlertid mange av medarbeiderne og tilhengerne som ikke kunne følge Day



Dorothy Day som 76-åring under demonstrasjonen til støtte for jordbruksarbeidernes kår og deres rett til å organisere seg, 1973.
Dette var siste gang hun ble arrestert. Foto: Ukjent.

så langt, og som forlot arbeidet i avisen og i herbergene for å slutte seg til hæren i Europa. Og mens det pasifistiske standpunktet ikke gikk særlig ut over opplaget under den spanske borgerkrig, sank det nå fra 190 000 i 1938 til 50 000 i 1945.

Så kom den kalde krigen og McCarthy-æraen, hvor det ikke skulle mye til for å bli erklært «rød» eller iallfall «lyserød», med de konsekvenser dette fikk: alt fra en kald skulder i nabolaget til henrettelse, som for ekteparet Rosenberg. En fredsbevegelse som Catholic Worker var mistenkelig per definisjon, og allerede i 1940 kom Dorothy Day og virksomheten på FBIs lister, hvor de sto oppført helt til 1970. Som en kuriositet kan nevnes at det grundige arbeidet som ble gjort, førte til at en bok med tittelen *Helgenenes liv* ble vedlagt mappen med saksdokumenter! Peter Maurin ville ha frydet seg!

Ved tre anledninger var FBI-direktør John Edgar Hoover på nippet til å åpne sak mot Dorothy Day, men den påkjenningen slapp hun. Fengslet i forbindelse med fredsdemonstrasjoner og menneskerettighetsdemonstrasjoner, ble hun imidlertid flere ganger. Siste gang var i 1973, da hun var 76 år gammel, og da for en sak som også hadde fulgt bevegelsen i alle år: jordbruksarbeidernes kår og deres rett til å organisere seg.

I 1962 hadde Cesar Chavez etablert den første fagforeningen for jordbruksarbeidere, The National Farm Workers Association. Ganske langsomt vant den frem med rettigheter for en vanskeligstilt gruppe; arbeiderne var i stor utstrekning fattige meksikanske immigranter og hadde ikke fast tilholdssted, men beveget seg med innhøstningen. Derfor hadde de heller ingen innflytelse på samfunnet og egen situasjon. Day støttet alle initiativ for å danne fagforeninger, men Cesar Chavez var av spesiell betydning for henne fordi han, som henne, la stor

vekt på sin kristne tro og sto for en ikkevoldelig linje; boikott og fredelige streiker var hans våpen.

Den sosiale visjonen

Avisen og alt engasjement som sprang ut fra denne, er bare én side ved Catholic Worker-bevegelsen. Allerede fra starten av i 1933 hadde Peter Maurin et langsiktig sosialt program: Han ville opprette herberger hvor barmhjertighet kunne utøves gjennom personlig ansvar fra den enkelte. Han ønsket også å opprette jordbrukskommuner for at arbeidsløse skulle få jord, hjem og arbeid.

Herbergene vokste opp omkring avisen nesten før noen visste ordet av det. De første månedene ble mange arbeidsløse og hjemløse trukket med i arbeidet rundt avisen, og en så å si uuttømmelig kaffekjele og suppegryte sto alltid på Dorothys vedkomfyr. Sengeplass

trengtes også, og et par leide rom ble snart for lite.

Før vinteren kom hadde de fått leie et gammelt hus hvor både frivillige og gjester kunne bo i samme bygning som redaksjonslokalene.

Dorothy skriver i det syvende nummeret av *The Catholic Worker*:

Inntil nå har vi fått bare seks senger, selv om vi trenger femten. Vi har også fått fire teppe – to av dem gitt av en kvinne med arbeidsløs familie. En annen av våre lesere har sendt to lakener, en tredje har sendt gardiner og et teppe, enda hun er mor i en stor familie og kunne ha god bruk for dem selv. Vinteren er kommet, og vi kan ikke vente lenger. Selv uten møbler har vi åpnet dørene. Vi vil låne teppe foreløpig, og bruke redaktørenes. De kan dekke seg med frakker og med aviser, som gir mye



Kirken i Amerika på 1920-tallet, da Dorothy Day konverterte, var svært konservativ, til dels reaksjonær. Dorothy var alltid lojal mot den offisielle Kirken, men også en respektfull kritiker.

varme, skjønt de bråker sikkert mye. Vi klammer oss til troen på at alle disse tingene, som tepper, vil bli oss gitt, så vi er ikke mismodige.

På denne måten vokste bevegelsen frem av seg selv – snart behøvdes enda større lokaler. I 1936 var det omtrent 400 som daglig oppsøkte dem for et måltid suppe, brød og te; to år senere var det dobbelt så mange.

Peter Maurin ønsket seg også en «grønn revolusjon», og en av hans drømmer var å opprette små samfunn på landsbygda, nesten som «familieklostre»: landsbyer med familier rundt en kirke med daglige gudstjenester, og hvor folk «spiste det de produserte og produserte det de ville spise». Flere forsøk på opprettelser ble gjort, men de hadde ikke samme livskraft som herbergene i byene, ikke minst fordi beboerne var mer interesserte i å spise enn å produsere. Noen få overlevde, men har til dels fungert mer som retrettsteder.

Enda et aspekt av Maurins visjon må nevnes avslutningsvis: Han ville ikke bare gi de fattige mat og husly, men også næring for intellektet. Helt

fra starten av ble det i St. Joseph-huset i New York holdt såkalte rundbordsamtaler hver fredag kveld, og disse finner fremdeles sted. Maurin mente at disse diskusjonene skulle «klarne tanken», de skulle medvirke til at deltagerne definerte egne standpunkter og utviklet bevegelsens idégrunnlag. Emnene var varierte og omfattet alt fra borgerrettigheter til skattenekt, verdens revolusjoner og opprør og frelsens natur.

Bønn og plikten til glede

Man skulle tro at en virksomhet som dette krevde en stor og god organisasjon. Catholic Worker-bevegelsen har imidlertid aldri vært en klassisk organisasjon. Den har aldri mottatt offentlig støtte, ei heller hatt et definert

styre eller ledelse – bortsett fra Day selv, som en slags godmodig «enehersker» over både avisen og virksomheten forøvrig. Regler og retningslinjer fantes ikke, bortsett fra to uskrevene: 1) Ikke ta med alkohol inn i husene; og 2) Vi tilkaller aldri politiet. De fleste av de frivillige bodde sammen med gjestene og delte de enkle måltidene med dem. Dorothy beskrev ofte bevegelsen som et samfunn av martyrer og helgener – martyrene var de som forsøkte å leve sammen med helgenene.

Dorothy selv bodde i et rom i et av husene i New York. Hennes dør var alltid åpen, og hun deltok i arbeidet sammen med de andre. Men samtidig var hun mye på reise rundt til de mange herbergene overalt i statene, både for å støtte og inspirere de frivillige og for å holde foredrag og på andre måter skaffe penger til virksomheten. Det var heller ikke rent få fredelige demonstrasjoner hun deltok i landet rundt, om det var for å peke på urettfer-

dige sosiale forhold eller til støtte for pasifisme og fredsarbeid. Flere ganger ble hun arrestert og satt i fengsel for deltagelse i slike demonstrasjoner, fra et par dager til flere uker.

Hun skrev mye: i *The Catholic Worker* hver måned, innlegg i andre aviser og dessuten flere bøker. Og hun skrev utallige brev. I dagboken hennes (som ofte er rene referater fra dagen) anføres det at hun kunne skrive både ti og tolv brev en enslig ettermiddag.

Hvor tok hun styrken sin fra til denne intense virksomheten? Svaret er gitt av pave Frans: fra evangeliet, fra troen og fra helgenenes eksempel.

Det som ga henne eksplisitt styrke gjennom dagene, var bønn og Kirkens sakramenter. Hun gikk daglig til messe så sant det var mulig, ba tidebønnene og fulgte mye annet av tradisjonell og formell andaktspraksis. Hun gikk heller ikke av veien for å be om helgeners forbønn for anskaffelse av 25 dollar til betaling av leie for et hus.



Dorothy beskrev ofte bevegelsen som et samfunn av martyrer og helgener – martyrene var de som forsøkte å leve sammen med helgenene.



Dorothy gikk daglig i messen, og det var bønn og sakramentene som gav henne styrke gjennom krevende dager. Foto: Ukjent.

Hennes favoritthelgen var Thérèse av Lisieux. Dorothy var, likesom som henne, overbevist om at hver enkelt gjerning gjort i kjærlighet og barmhjertighet økte summen av kjærlighet i verden og førte til hellighet. Hun overførte også dette til sitt sosiale og pasifistiske engasjement: Protester og demonstrasjoner som kunne se helt nytteløse ut, kunne som ringer i vannet forandre verden.

Kirken i Amerika på 1920-tallet, da Dorothy Day konverterte, var svært konservativ, til dels reaksjonær. Dorothy var alltid lojal mot den offisielle Kirken, men også en respektfull kritiker. Da pave Johannes den XXIII annonserte Det annet vatikankonsil, ønsket hun det velkommen med glede. Hennes engasjement omfattet flere av områdene som ble behandlet, blant annet liturgien, legfolkets rolle, økumenikk og andre religioner, da spesielt jødedommen. Hun gjorde to pilegrimsreiser til Roma under konsilet, delvis for å fremme pasifistiske synspunkter for konsilfedrene. Noe ulykkelig ble hun etter konsilet over at så mye av både tradisjoner og autoritet ble forkastet, over at så mange prester og nonner frafalt sine løfter og over de forandrede holdninger til seksualiteten.

Også viktig for å makte det harde arbeidet og alle frustrasjoner på veien, er det hun kaller *The Duty of Delight*, «plikten til glede». Uttrykket går igjen i alle dagbøkene hennes, og hun tenkte å bruke det som tittel på en av bøkene sine. Det tjente som en påminnelse om å finne Gud i alle ting, både sorgene og gledene i dagliglivet.

Sorgene og bekymringene var mange, og de kom av seg selv hver dag: økonomiske utfordringer, deadlines og ikke minst fattigdommen hun delte sammen med beboerne i herbergene – her var dårlig mat, stank og psykisk sykdom. Dessuten hadde hun i lange perioder dårlig helse. Men man skal *oppsoke* gledene, mente hun, og gjorde så: naturen, liturgien, som talte til alle sanser, operaen

i radioen lørdag ettermiddag, den gode samtalen over en kaffekopp, bøker – mange bøker. Det går ikke mange dagene mellom hver nye bok hun leser. Hun er ganske altetende i så henseende; i dagboken nevnes både teologi og annen religiøs litteratur, nyere amerikansk litteratur og kjente klassiske forfattere, og hun kommer ofte tilbake til de store russerne. Overraskende nok var hun også glad i kriminalromaner, men ikke minst leste hun Sigrid Undset. Hun kommer tilbake til *Kristin Lavransdatter* og *Olav Audunsson* flere ganger gjennom livet og anbefaler dem til andre. Siste gang hun nevner dem, er når hun som 80-åring og skriver i dagboken sin: «Sto opp tidlig og leste Kristin.» Undsets respekt for Day er nevnt tidligere, og respekten gikk altså også andre vei: I et brev til datteren Tamar anbefaler hun henne å lese *Kristin Lavransdatter* på ny og slår fast: «Hun har stor visdom, Sigrid Undset.»



Hun gikk daglig til messe så sant det var mulig, ba tidebønnene og fulgte mye annet av tradisjonell og formell andaktspraksis.

Catholic Worker i dag

Hvor står så Catholic Worker i dag, nesten 40 år etter Days død? Avisen kom-

mer fortsatt ut med en frekvens på ti nummer i året og koster én cent. Fremdeles finansieres virksomheten av private gaver alene. Det finnes ca. 250 herberger, de fleste i USA, men et tredvetall i andre land. Hva det enkelte herberge tilbyr, varierer. Noen er kriseherberger, andre er dagsentre som tilbyr mat, dusj og legetjenester, atter andre arrangerer retretter eller bønnegudstjenester. Som på Dorothy's tid er det fremdeles en hovedregel at herbergene har en kjernestab, men også unge mennesker som gir et år eller to av sin tid.

Deler av bevegelsens virksomhet har vokst mer enn andre. Gårdsbrukene, Peter Maurins hjertesak som aldri slo helt an i hans egen levetid, er nå oppe i nitten, og mange av herbergene i byene har også hagebruk. Mange av husene har et rent katolsk grunnlag, noen er eksplisitt

Dorothy Day

økumeniske, og noen få drives av andre kirkesamfunn – dog er Catholic Worker-navnet i alle tilfeller beholdt.

Heltinnen og helgeninnen

Nye problemstillinger og interessefelt har nok kommet til og forandret bevegelsen etter Dorothy Days død, men grunnlaget er hele tiden det samme: en kristen personallisme. *Bergprekenen* er fremdeles manifestet.

Sigrid Undset kalte Dorothy Day «en heltinne og helgeninne». I den første boken av Day som undertegnede lånte på et bibliotek i USA på 1980-tallet, sto det skrevet med pen håndskrift tvers over innsiden av permen: «Saint Dorothy, pray for us.» Når noen ymtet frempå til henne om at hun var en helgen, svarte hun irritert: «Ikke kall meg helgen, jeg vil ikke bli avvist så lett.»

Day var nok for kontroversiell til at noen helligkårsprosess kunne bli igangsatt umiddelbart etter hennes død. Det er jo heller ikke vanlig. I år 2000 ble første skritt mot kanonisering tatt av daværende erkebiskop O'Connor av New York, og siden har saken gått fremover med små skritt, kanskje med noe større tempo de siste årene. Fremdeles er hun nok kontroversiell i visse miljøer, så prosessen vil kunne ta tid. At hun vil ha betydning som helgen, er hevet over tvil; et moderne menneske med et liv bak seg som mange vil kjenne seg igjen i.

Vi lar «heltinnen og helgeninnen» selv få det avsluttende ordet:

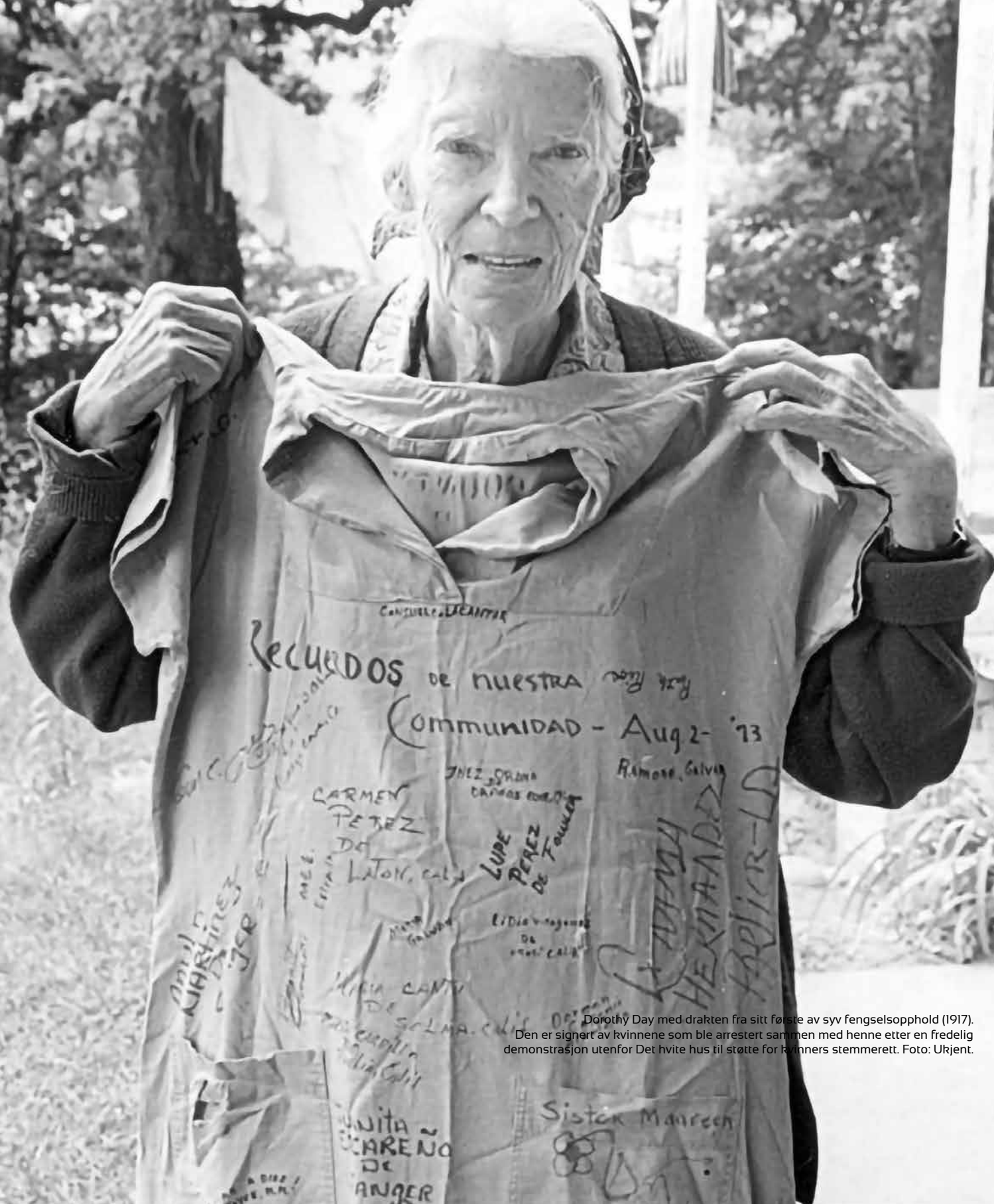
Det vi gjør, er veldig lite, men det er likt den lille gutten med noen få brød og fisker. Kristus tok det lille og mangfoldiggjorde det. Han vil gjøre resten. Det vi gjør, er så lite at vi synes at vi hele tiden mislykkes. Han mislyktes tilsynelatende totalt på korset. Men uten at kornet faller i jorden og dør, blir det ingen høst. Og hvorfor må vi se resultater? Vårt arbeid er å så. En annen generasjon vil høste.

Laila Njåstad (f. 1935) ble kjent med Dorothy Day og Catholic Worker-bevegelsen under et opphold i USA i 1973/-74, og har ved flere opphold på -80 og -90-tallet og senere fulgt opp denne interessen.



Messen er det viktigste arbeidet i løpet av dagen. Om jeg bare kan utføre det på en god måte – så godt jeg evner – tar alt annet hånd om seg selv.

Dorothy Day



Dorothy Day med drakten fra sitt første av syv fengselsopphold (1917). Den er signert av kvinnene som ble arrestert sammen med henne etter en fredelig demonstrasjon utenfor Det hvite hus til støtte for kvinners stemmerett. Foto: Ukjent.

Helgen eller kjerringa mot strømmen?

Om å ha mot til å gjøre det umulige mulig

Under en reise til USA for flere år siden, så jeg en statue av Dorothy Day. Hun stod plassert blant flere for meg mer kjente menneskerettsforkjempere, og jeg undret meg over å aldri ha hørt om henne. Historien hennes grep meg umiddelbart. Dorothy Day er en av de første forkjempere for og mest betydelige utøvere av Kirkens sosiallære.

STE **GJL** *Menneske først – kristen så* het en bok dominikanerpater Rieber-Mohn utgav i 1976. Grundtvig-sitatet i tittelen burde etter min mening ligge til grunn for enhver tanke om hva som er religionens rolle i et samfunn. Dorothy Day er et eksempel på et liv og et livsverk som avspeiler dette.

Dorothy begynner sine universitetsstudier i 1914, men avslutter disse og flytter til New York. Som student er hun nesten asosial i forhold til det glade studentliv på campus, og hun utvikler tidlig en meget enkel livsstil. I New York bosetter hun seg på Manhattans østkant, *Lower East Side*, hvor hun arbeider i den sosialistiske presse. Hun lever det vi i dag vil kalle et bohemliv, og en av hennes venner, Abbie Hoffman, skulle senere kalle henne «verdens første hippie». En lang og svært kronglete spirituell vandring fører henne til Den katolske kirke, og hun opptas i Kirkens fulle fellesskap i 1927.

Religion er aldri en akademisk eller abstrakt øvelse i etikk, ei heller dreier det seg om et liv med et ulaste-

lig moralsk nivå. Religion og utøvelsen av denne er kjærlighet til medmennesket, våre medvandrere på jorden. *Ubi caritas et amor, Deus ibi est – Hvor kjærlighet og miskunn finnes, der er Gud.*

Dorothy Days liv er motsetningsfullt og fengslende, kontroversielt, motstrøms og langt, langt forut for sin tid. Hun er en person som forstyrrer, uroer og besværer både sitt samfunn, sin kirke og oss. Hun har en intuitiv tilnærming til evangeliene og budet om nestekjærlighet. Dette er katolsk sosiallære i praksis.

Å forandre verden

I likhet med store helgener som Frans av Assisi og Charles de Foucauld, og ikke minst vår egen tids Mor Teresa, har Day mystikerens blikk på og nærhet til de fattige og utstøtte. Hun bærer en helgens trekk; hun utfordrer, ergrer og maner til handling. «De som ikke ser Kristi

ansikt i den fattige, det er de som er ateister», er et av mange legendariske Dorothy Day-utsagn.

Pave Johannes Paul II åpnet for hennes saligkårsprosess i mars 2000. Kirken kanoniserer de mennesker som i sine gjerninger viser oss veien mot Gud. Men en helgenstatus kan også medføre at det ekte mennesket mistes av syne. Days venninne Abbie Hoffmann bemerket syrlig:

Selv om jeg er sikker på at Dorothy Day ville ha ønsket at det det enn måtte koste å kanonisere henne, heller skulle gis til de fattige, kan jeg ikke vente på kortene som vil komme til kanoniseringen. Den psykedeliske fargede 3D-typen som følger deg med øynene. Eller disse fuktighetsfølsomme, som kan få bilder av Catholic Workers-hus til å skifte fra rosa til blått etter som været endrer seg. Tro meg, hellighet kan sette igang virkelig kitschy saker.¹



«De som ikke ser Kristi ansikt i den fattige, det er de som er ateister», er et av mange legendariske Dorothy Day-utsagn.

Den ekte Dorothy Day er langt fra *kitschy*, hennes evne til å forstyrre og uroe oss er en egenskap som ofte finnes hos helgener. Helgenlik er nettopp den som tør å stå rakygget mot de populære vinder som til enhver tid blåser. Den helgenlike er en sann revolusjonær, den som står last og brast på troens og den svakes side. I et sitat fra *Catholic Worker*-avisen skriver Day:

Det vi ønsker, er å forandre verden – gjøre det litt lettere for mennesker å kunne spise, kle seg og bo slik Gud vil.

Og, ved å kjempe for bedre vilkår ved konstant å kjempe for menneskers rettigheter for arbeiderne, de fattige, de aller fattigste (...), ja, da kan vi til en viss grad forandre verden.

Vi kan jobbe for å skape en oase, den lille cellen av glede og fred i en umild verden. Vi kan kaste stenen vår i vannet og være sikre på at sirkelen, den som hele tiden utvider seg, etter hvert vil nå ut til hele verden.

Vi kan ikke si dette for ofte: Det er ikke noe annet vi kan gjøre enn å elske, og – kjære Gud: Utvid våre hjerter slik at vi kan elske hverandre, elske vår neste, elske også vår fiende like høyt som vår venn.²

Dette er sannelig ikke noe småskårent prosjekt, det er en helgens prosjekt. En helgens prosjekt er, og vil alltid være, å ville forandre noe fullt ut, grunnleggende og radikalt, og i så måte vil en helgen alltid være en form for «kjerringa (eller karen) mot strømmen».

I vår tid og ikke minst i vårt protestantiske hjemmemiljø har vi kanskje vanskelig for å se hvem som er helgenlik, og sentimentale helgenbiografier og glorete helgenbilder hjelper sannelig ikke. Helgenlik er bare den som radikalt følger i Kristi fotspor, og som til og med kan ofre sitt eget liv for troens sak.

Konsekvent radikal

I etterkrigstiden, og særlig i 1960-årene, blir Day kjent og omfavnet av mange i det katolske miljøet. Dette er årene hvor de mange radikale bevegelser ser dagens lys; blant disse hippiebevegelsen/*Flower People* og med denne den seksuelle revolusjon. Innenfor Den katolske kirke følger alle endringene i kjølvannet etter Det annet vaticankonsil. Dorothy Day viser stort mot ved å seile motstrøms nok en gang. I sitt tidligere bohemliv hadde hun talt varmt om kvinners rettigheter, fri kjærlighet og fødselskontroll, nå taler hun like engasjert mot det samme. Hun

begrunner dette med alle de uheldige bivirkningene hun så etter den seksuelle revolusjon i 1920-årene. Dorothy Day etablerer en attityde som er radikal og progressiv i alle spørsmål som angår sosial rettferdighet og økonomisk likeverd, og klarer å knytte dette sammen med en temmelig streng og ortodoks katolsk moral.

Hennes kirkelige engasjement er like ukonvensjonelt som hun selv er det, hun står imot falangistlederen Franco i Spania og blir fra kirkelig hold kritisert for sin holdning. Erkebispedømmet New York ber henne, som et resultat av dette, om å endre navn på avisen fordi ordet *Catholic* kunne vise til at avisens og hennes holdning var den offisielle kirkes. Men hun får også kirkelig anerkjennelse og mottar i 1971 utnevnelsen «Pacem in Terris»³ og året etter Laetare-medaljen fra *University of Notre Dame*.

Dorothy Day står for meg som ubetinget helgenlik, det kan ikke være særlig tvil om at hun i sitt liv nettopp fulgte i Kristi fotspor.

Hun var en annerledes katolikk, hun hadde en fortid som ateist og ble omvendt. Hennes fortid og egne erfaringer ledet henne mot den forståelsen av sosial rettferd som skulle forme hennes livsverk.



Dorothy Day etablerer en attityde som er radikal og progressiv i alle spørsmål som angår sosial rettferdighet og økonomisk likeverd, og klarer å knytte dette sammen med en temmelig streng og ortodoks katolsk moral.

Men jeg hadde et annet spørsmål. Hvorfor blir det gjort så mye for å bøte på det onde i stedet for å unngå det i utgangspunktet? (...)

Hvor er den helgen som vil endre den sosiale orden ikke bare for å hjelpe slaven, men for å få slaveriet til å forsvinne?

Det hver enkelt av oss kan gjøre, er lite, men det er som den lille gutten med noen brød og fisker. Kristus tok det lille og gjorde det stort. Han vil gjøre resten.⁴

Day gjør Skriftens ord til sine, og den overstående lille parafraseringen over brødunderet samler hele hennes livsfilosofi. Det vi som enkeltmennesker kan gjøre, er begrenset, men Kristus tar tak i det som er lite, og gjør det stort.

Gjennom hele sitt liv og sin gjerning vitner Day om i hvilken grad et enkeltmenneske faktisk *kan* utføre noe, og at det *alltid* nytter; det er alltid en fattig stakkar som mangler det mest essensielle og basale for å få en smule verdighet. Våre små gjerninger kan Gud omgjøre til store under.

«Her er jeg»

Dorothy Days kontakt med benediktinerklosteret Saint Johns Abbey i Collegeville, Minnesota, var viktig for henne. Saint Johns var ledende i det liturgiske arbeidet

før annen verdenskrig. Det åndelige vennskapet med flere av brødrene i Saint Johns gir grobunn for de rammer som skulle bli lagt for Catholic Worker Movement. En monastisk og benedik-

tinsk dagsrytme, *Ora et Labora*, med tidebønner, messe, *Lectio Divina*, arbeid og felles måltider danner rammen omkring kommuniteten. Messen er selve navet i kommunitetens aktivitetshjul, og Dorothy Day forteller ved flere anledninger at hun hver eneste dag i messen spør: «Herre, hva vil du jeg skal gjøre? Herre, her er jeg.»

På mange måter kan man si at denne måten å organisere sosialt arbeid på minner sterkt om måten apostoliske ordensøstre i Den katolske kirke har organisert sitt virke gjennom de siste 200 år.

Retningslinjene for Catholic Worker-medlemmene om å leve en form for benediktinsk fromhets- og bønneliv er krevende, og dagsordenen det enkelte medlem har,

Dorothy Day

tillater dem ikke alltid å gjennomføre det idealistiske programmet.

En av Dorothy Days store helter, Eugene Debs,⁵ uttalte en gang i en radiotale:

Jeg er ingen Labour-leder, jeg vil ikke at du skal følge meg eller noen andre; hvis du leter etter en Moses som skal lede deg ut av denne kapitalistiske villmarken, får du heller holde deg akkurat der du er. Jeg ville ikke føre deg inn det lovede landet hvis jeg kunne, for *hvis jeg ledet deg inn, ville noen andre lede deg ut*. Du må bruke hodet så vel som hender, og du må selv få deg ut av din nåværende situasjon.

Dorothy Day lar disse ordene bli en del av grunnregelen for sitt eget arbeid. Å virkelig hjelpe andre er ikke å passivisere dem. Å virkelig se den minste er å gi ham eller henne en identitet; blir man sett, da *er* man noen. Det er så altfor lett å gå forbi, som presten og levitten i evangeliet om den barmhjertige samaritan. Dorothy ser disse aller minste og forhutlete blant oss, hun gjør som den barmhjertige samaritan: forbinder sår og sørger for pleie, gir dem en plass i sitt hjerte og lar dem få et medmenneskes verd.

Det oppmerksomme blikket hører sammen med sansen for det konkrete. Dorothy henvender seg ofte til velgjørere, og det hun ber om, er gjerne svært så håndfast, det kan være noe så enkelt som gammelt, men brukbart tøy:

Det spiller jo ingen rolle hvor gammelt plagget er. En opprevet genser, utslitt i ermene, har fremdeles mye varme i seg, og varmen av takknemlighet den blir mottatt med, bør føles

av våre gode lesere som husker oss på denne måten.⁶

Sosiallære i praksis

Dorothy Day dør i 1980, mange år før pave Benedikts XVIIs rundbrev om sosiallæren, *Caritas in Veritate*, publiseres (2009), desto mer slående er det i hvor stor grad pavens og hennes tanker sammenfaller. Days utrettelige kamp for de små i samfunnet og menneskeverdighet er en konkretisering av tankene i *Caritas in Veritate*. Rundbrevet på sin side er en videreføring av tidligere budskap, ikke minst *Rerum Novarum* (1891), hvor selve grunnen for katolsk sosiallære blir lagt. Felles for de rundbrev som følger, er bevisstheten om likhet, økonomisk balanse og vårt ansvar som kristne.

Katolsk sosiallære dreier seg imidlertid i liten grad om skrevne encyklikaer, men i stor grad om menneskelighet, menneskeverdighet og kjærlighet. Å sette katolsk sosiallære ut i praksis er våge spran-

get – ta i bruk det vi har til rådighet i øyeblikket, om det så bare er fem brød og to fisker for fem tusen. Gud vil gjennom vår oppriktige vilje til å handle, utføre under. Selve den åndelige nøkkelen til dette ligger i å tro på at dette underet faktisk kan skje, uten å tenke rasjonelt.

En Maria Magdalena for vår tid?

Som Maria Magdalena gråter Dorothy Day over og angrer sine synder for så å følge sin Herre og Mester på veien mot hellighet. Hun ser utfordringene med et troens blikk, hun gjenkjenner Kristus i den elendige og lar ham eller henne få sin opprinnelige verdighet tilbake. Sett med mystikernes blikk, blir den fattige og elendige transparent, lasene han bærer, blir til en konges kledebon, og det forkomne og slitne ansiktet et gudsikon.



Gjennom hele sitt liv og sin gjerning vitner Day om i hvilken grad et enkeltmenneske faktisk *kan* utføre noe.

Som Maria Magdalena påskemorgen utbryter Dorothy Day: «Rabbuni!» – «Mester!» – når hun i den fattige ser den oppstandne Kristus. Hun ser at det som sett med menneskelige øyne er ugjennomførlig og uoverkommelig, er gjørlig om man lar Gud ta roret og gir slipp på grepet i egen selviskhet.

Dette burde vår oppgave i samfunnet være, dette er religionens rolle;

Ubi Caritas et Amor Deus ibi est.

Sr. Ragnhild Marie Bjelland OP (f. 1956) tilhører dominikanerinnenenes kommunitet på Katarinahjemmet i Oslo.

Noter

- 1 Sitert i Rose Marie Berger: «Don't Call Me a Saint!», i *Sojourners Magazine*, juli-august 2000.
- 2 *The Catholic Worker*, 1946.
- 3 *Pacem in Terris Peace and Freedom Award* er oppkalt etter pave Johannes XXIIIs rundbrev *Pacem in Terris* fra 1963, og deles siden 1964 ut av bispedømmet Davenport. Seks mottakere av denne har også mottatt Nobels Fredspris.
- 4 Dorothy Day: *From Union Square to Rome* (Silver Spring: Preservation of Faith Press, 1938).
- 5 Amerikansk politiker og sosialist.
- 6 *The Catholic Worker*, 1936

MOIRA KELLY

MARTIN SHEEN

*Her passion gave
them hope.*

*Her commitment
changed their lives.*



ENTERTAINING
ANGELS

THE DOROTHY DAY STORY

Emma Ulrikke Weiglin Eriksen

Engler på Sagene

Da Dorothy Day fant meg

På Sagene, det gamle arbeiderstrøket på Oslos østkant, var det på 90-tallet en videobutikk av den klassiske sorten. Tre trappetrinn opp fra fortauet befant det seg åtte kvadratmeter butikklonale. Det hadde beige vegg-til-vegg-teppe, smågodt i løsvekt av litt tvilsom kvalitet samt et utrolig utvalg av filmer, nett dandert i hvite hyller fra gulv til tak.

STE Ved disken sto det tilsynelatende til alle døgnets tider en lyslugget ung mann. Det er mulig han bodde der, blant VHS-ene. Han hadde t-skjorte med varierende type flekker, som nesten dekket maven, og kjempepeiling på film.

«Den der burde du prøve», samtykket han da jeg som sedvanlig hadde ruslet innom for å låne to filmer à 50 kroner for helgen. Mannen min, som den gangen var min forlovede, var stasjonert i Stavanger mens jeg gikk på Bibliotekarhøgskolen, og han med flekkene (jeg tror det var mest sennep) var på hils med meg som ofte lånte *chic flicks* og kjøpte ostepop og rosa marshmallowsputer til lørdagsgodt. Nå nikket han anerkjennende mot det glansede VHS-coveret jeg sto med i hånden – han kjente filmsmaken min: drama med kvinnelig hovedrolle fra New York på 1920-tallet og fine kostymer. Og noe om engler i tittelen.

«Det er drit flinke skuespillere», sa han vennlig og rakte meg posen over disken. «God helg'a.» Jeg gikk hjem

til den lille leiligheten min med heklegardiner på Sagene, så filmen om Dorothy Day og konverterte til Den katolske kirke.

Min vei til å bli katolikk hadde begynt 25 år tidligere. Jeg hadde aldri hørt om Dorothy Day og var heller ikke særlig fortrolig med det engelske uttrykket *to entertain angels* – og langt mindre bibelverset det er hentet fra: «Glem ikke å være gjestfrie, for på den måten har noen hatt engler som gjester, uten å vite det.» Filmen *Entertaining Angels: The Dorothy Day Story* kom likevel til å bli helt avgjørende for at jeg endelig våget å følge veien hjem til Den katolske kirke.

Dorothys vei

Filmen ble lansert i USA i 1996 etter åtte års dedikert arbeid. Den er produsert av Paulist Pictures, en katolsk organisasjon med pater Edmund Keiser, som kjente Dorothy Day personlig, i spissen. Det samme teamet har også

produsert filmen om erkebiskop Óscar Romero, en annen velkjent katolsk aktivist.

Manus er skrevet av John Wells, som siden er blitt mest kjent som en av manusforfatterne bak seriesuksessen *The West Wing*, om livet i Det hvite hus. Også de to hovedrolleinnhaverne i filmen om Dorothy hadde siden bærende roller i *The West Wing*.

Martin Sheen spiller Peter Maurin, en rolle han hadde et helt spesielt nært forhold til. Sheen – kjent fra blant annet filmen *Apocalypse nå!* og altså hovedrollen som president Bartlett i *The West Wing* – er selv katolikk, demokrat, pasifist og aktiv *prolife*-forkjemper. Som ung mann lånte han penger av en katolsk prest for å dra til New York og prøve seg som skuespiller. Der traff han Dorothy og arbeidet for henne i Catholic Worker-bevegelsen, hvor hans livslange sosiale engasjement ble vekket.

Moira Kelly ble castet til rollen som Dorothy, et valg som ifølge regissør Michael Rhodes var mer vellykket enn om man hadde fått tak i en av de største stjernene man i utgangspunktet hadde i tankene. Den unge og den gang relativt ukjente skuespillerinnen fikk en umiddelbar og dyp forståelse av rollefiguren hun skulle fremstille, og spiller henne med stor respekt og hengivenhet.

Den knapt to timer lange filmen viser et fortettet sammendrag av Days liv som voksen. Fortellingen begynner i tiden rundt arrestasjonene som suffragette i New York, og i den «bohemske» og intellektuelle kretsen rundt forfatteren Eugene O'Neal. Gjennom arbeidet som journalist i radikale aviser på Lower East Side, forholdet til mannen hun blir gravid med – som overtaler henne til abort og siden forlater henne – skildres den unge Dorothy som en glødende idealist og forkjemper for de svakeste. Vi følger henne i det lille huset på Staten Island, hvor hun bor alene og søker til strendene og den lille kirken

for finne klarhet i hva Gud vil med hennes liv. De fattige hun møter, og hennes tilnærming til den katolske tro i møte med sr. Aloysias, er fint skildret i samspillet med Melinda Dillon.

Dorothy møtte kjærligheten på nytt, ble gravid og fikk en datter med Forrest Batterham. Vi blir vitne til Dorothys lykke over å bli mor, til hennes ønske om å døpe datteren Tamar og bli katolikk. Batterham var ateist, og i likhet med kretsen av venner og kollegaer rundt Dorothy, så han med mistenksomhet og fiendtlighet på den veien hun etterhvert valgte for seg selv og datteren. Han var negativ til religion i alminnelighet og katolisisme i særdeleshet og valgte å forlate den lille familien.

Dorothy flyttet i 30-årene tilbake til New York sammen med datteren og så med fortvilelse på fattigdommen og nøden som møtte henne overalt. I møtet med Peter Maurin ble hennes ønske om å gjøre en forskjell og

forandre verden utfordret og omskapt til konkrete handlinger for de svakeste og mest hjelpeløse.

... og min vei til «troens sødme»

Days liv og historie begynte selvfølgelig lenge før filmens dramatiske skildringer. Hun vokste opp i et borgerlig, amerikansk hjem hvor religion ikke hadde særlig betydning. Hun forteller hvordan hun som liten pike trodde, men ikke visste hva hun trodde på – *the sweetness of faith*, «troens sødme», kaller hun det. Venninner fra nabolaget med ulike trosbakgrunn og små episoder av tro og bønn skulle feste seg sterkt ved henne, som den dagen hun så moren til en venninne ligge på kne og be rosenkransen. Hun ble så fylt av kjærlighet over dette synet at hun fortsatt mange tiår siden kjente glede og takknemlighet overfor denne kvinnen som hadde kommet til å vise henne hvordan man ba.



«Det er drit flinke skuespillere», sa han vennlig og rakte meg posen over disken. «God helg' a.» Jeg gikk hjem til den lille leiligheten min med heklegardiner på Sagene, så filmen om Dorothy Day og konverterte til Den katolske kirke.

Selv vokste jeg opp i en kunstnerfamilie med tre generasjoner av billedkunstnere, arkitekter og musikere. I familien min er ingen troende eller medlem av noe kirkesamfunn, og på 70-tallet var jeg den eneste i klassen som ikke var døpt. Men jeg har trodd på Gud så langt tilbake som jeg kan huske. Som liten pike snek jeg meg til å gå på diakonissenes søndagsskole og gjemte på øyeblikkene fra den grønne fløyelssofaen og de milde ansiktene under de hvite kysene. Jeg hadde vært på flere kunstutstillinger, jazzkonserter og prøveforestillinger i operaen enn de fleste barn på min alder, hørt Händel til frokost og besøkt gamle kirker over halve Italia, men hadde aldri vært i en barnedåp eller konfirmasjon før jeg ble voksen. Og Jesus-bildet med sauene i tornebusken måtte gjemmes bort i en hemmelig eske under sengen. Min familie har delt av sin overflod, og når det ikke var overflod (og det hendte ganske ofte), delte de likevel; de besøkte de syke og tok vare på dem som var lei seg. Jeg visste at religion var noe som ble brukt for å kue folk og holde dem nede, religion var fordummende og diskriminerende og noen ganger til og med vulgært – og likevel klarte jeg ikke slutte å tro.

Da jeg var 14, bad jeg om å bli døpt. Hverken dåpsdagen eller det lille gullkorset jeg fortsatte å gå med, var særlig populært hjemme. Men det jeg hadde fått på diakonissenes søndagsskole, var blitt borte for meg. Jeg satt i knestrømper og penkjole på bakerst benk i nesten tomme kirker og savnet noe som var større og vakrere og mer betydningsfullt enn de moderne arbeidskirkene med stygge glassmalerier – en kirke som hadde *the sweetness of faith*. Minnet fra nattverden, den lille diakonissen i sort kjole og sølvkors, alvoret i øynene hennes over sølvkannen: «Dette er Jesu blod.» Hvor fantes det?

Jeg besøkte St. Olav bokhandel i smug og forsøkte å be rosenkrans i mange år før jeg turte å melde meg til



Som liten pike snek jeg meg til å gå på diakonissenes søndagsskole og gjemte på øyeblikkene fra den grønne fløyelssofaen og de milde ansiktene under de hvite kysene.

undervisning for å bli tatt opp i Kirken. Hvordan kunne jeg svikte familien min og det jeg hadde lært hjemme? Det måtte en amerikansk intellektuell, radikal og hengiven katolsk kvinne til. Det var hun som viste meg veien, og hennes livshistorie ble overlevert meg av en vennlig mann i en videobutikk på Sagene, bydelen hvor familien min har bodd i fire generasjoner. Det finnes engler overalt.

Dorothy var ikke født katolikk, hun valgte Den katolske kirke med utgangspunkt i sin sosiale samvittighet. Hun elsket sin kirke – hun var klar over dens svakheter og sår – og likevel elsket hun den og var stolt over å være katolikk.

Man er heldig hvis man er gitt en tro som ikke lar seg bortforklare eller gjemme, en tro som behøver, på sin stille insisterende måte, å bli tatt alvorlig. Jeg er takknemlig for Dorothy Days tro og livsgjerning og for

at hun har skrevet om veien dit. For menneskeligheten hennes – seirene, sårbarheten og ensomheten – gjør også storheten ved arbeidet hennes enda tydeligere. Dette arbeidet

har gjort henne kjent og elsket. Men som filmen også skildrer: Det bød på store utfordringer for henne selv, hennes nærmeste og forholdet til Gud. Kanskje kommer dette tydeligst frem i filmens mest intense scene, hvor Dorothy tramper opp til alteret i en nesten mørklagt kirke og skriker sin fortvilelse og maktesløshet opp mot den korsfestede Kristus:

Disse brødrene og søstrene dine, dem du vil at jeg skal elske, la meg fortelle deg noe: De lukter vondt. De har lus og tuberkulose. Skal jeg finne deg i dem? Vet du hva? Du er stygg. Du drikker. Du tisser på deg og kaster opp. Hvordan kan noen noensinne elske deg?

Dorothy Day

Filmen tar oss med når Dorothy i sin motløshet oppsøker en gammel venn og kollega i en kommunistavis. Hun er mismodig og skuffet over seg selv og hvor lite hun har utrettet. Han lytter til henne, vel vitende om at heller ikke han og partiet har lyktes i å forandre verden for de menneskene som lider mest. Han minner Dorothy på alt hun faktisk har klart å gjøre for de fattigste av de fattige, og sier med stor ømhet:

Du har kanskje ikke forandret verden, men du har gjort den litt mer levelig for dem som lider mest. Det er ikke så verst. Ikke verst for en katolikk.

Kanskje var det en trøst. Kanskje må det også være vår trøst når vi står tilsynelatende maktesløse og overveldet overfor en verden full av lidelse.

Forleden diskuterte jeg med noen bekjente hvordan man kan finne sin fermingshelgen. Vi var flere som hadde opplevet det samme: Det er ofte helgenene som finner oss. Dorothy Day er ingen kirkelig anerkjent helgen enda, men jeg tror likevel at hun er blant de himmelske herskarer som finner oss. De knytter oss nærmere til seg selv og til himmelen.

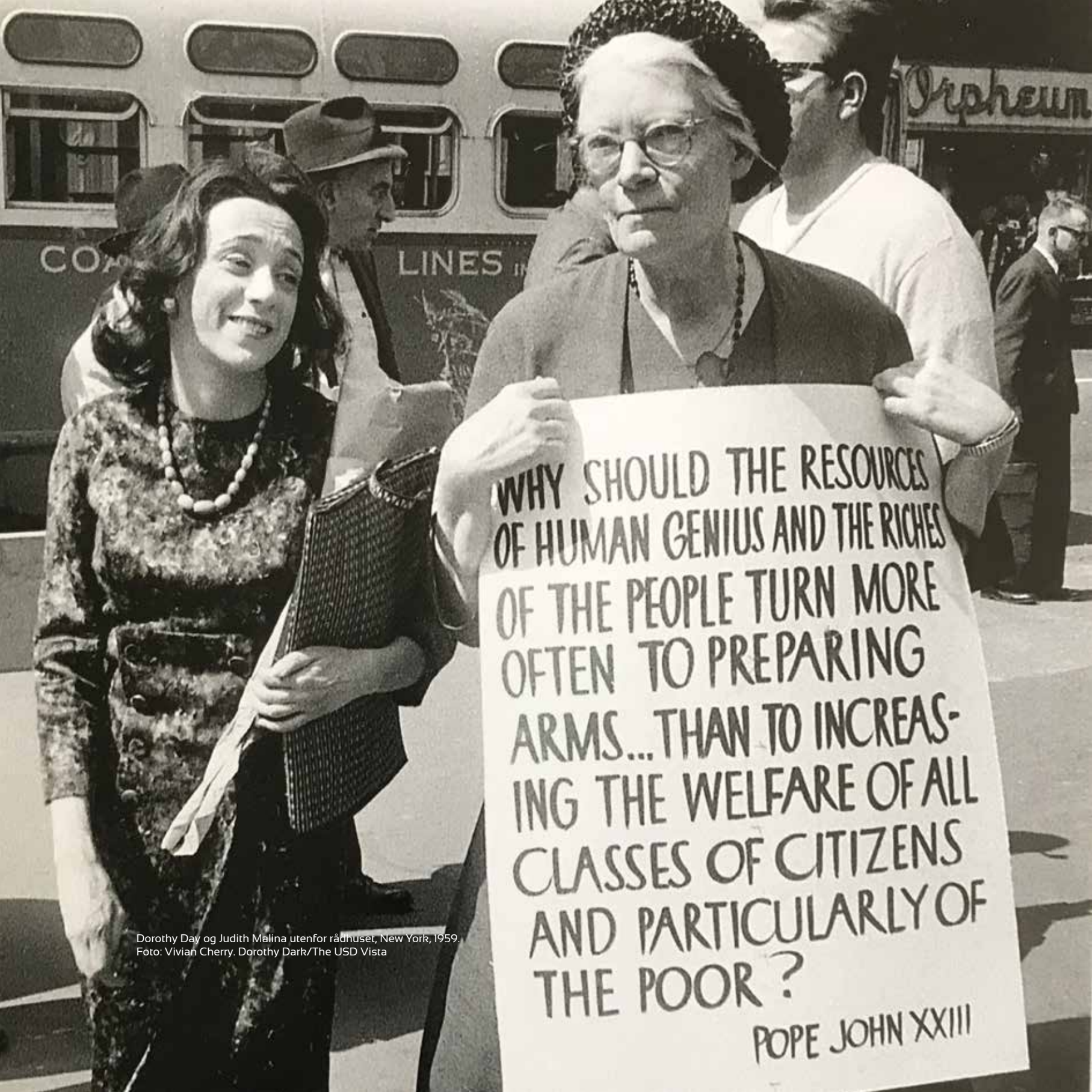
Det er mange veier som fører til Roma. En av dem begynte i Arendalsgata på Sagene, i Oslos gamle arbeiderstrøk.

Emma Ulrikke Weiglin Eriksen (f. 1967) er forfatter av boken *Den gyldne dagene – kirkeåret og katolske festdager med barn* (St. Olav forlag 2012).



Intet menneskelig vesen kunne motta eller romme en så stor flom av kjærlighet og glede som jeg ofte følte etter at barnet mitt var født. Med dette kom behovet for å lovprise, tilbe.

Dorothy Day



WHY SHOULD THE RESOURCES
OF HUMAN GENIUS AND THE RICHES
OF THE PEOPLE TURN MORE
OFTEN TO PREPARING
ARMS... THAN TO INCREAS-
ING THE WELFARE OF ALL
CLASSES OF CITIZENS
AND PARTICULARLY OF
THE POOR?

POPE JOHN XXIII

Dorothy Day og Judith Malina utenfor rådhuset, New York, 1959.
Foto: Vivian Cherry. Dorothy Dark/The USD Vista

Av Peter Maurin

Spreng kirkens dynamitt!

Et Easy Essay

I 1930-årene, under den store depresjonen og geopolitiske omveltning og usikkerhet, skrev Catholic Worker-bevegelsens medgrunnlegger Peter Maurin en samling «Enkle essays» for å hjelpe mennesker med å forstå og leve den katolske sosiallære. Følgende «enkle essay» ble publisert i 1936, under tittelen *Blowing the Dynamite of the Church*.



En radikal skribent
skrev en gang
om Den katolske kirke:
«Roma må gjøre mer
enn å leke en ventelek;
hun trenger å bruke
noe av den iboende dynamitten
i sitt budskap.»
Å spreng
et budskaps dynamitt
er den eneste måten
å gjøre et budskap dynamisk på.
Dersom Den katolske kirke
ikke i dag
er den dominante sosiale, dynamiske
kraft,
er det fordi katolske lærde
har mislyktes i å spreng
Kirkens dynamitt.

Katolske lærde
har tatt
Kirkens dynamitt
og pakket den inn
i pene fraser,
puttet den i en hermetisk beholder
og satt på lokket.
Det er på tide å spreng lokket
av
slik at Den katolske kirke
igjen kan bli den dominante sosiale, dynamiske
kraft.

Oversatt for SEGL av Kristine Dingstad



Sigrid Undset ved skrivebordet, hotel Margaret, New York. Foto: Lofman, Jacob

– Jeg er henne svært takknemlig

Dorothy Day om Sigrid Undset

I brev hjem fra sitt USA-eksil under krigen uttrykker Sigrid Undset stor respekt for Dorothy Day. Respekten var gjensidig. Day var en livslang reflektert og kresen leser av skjønnlitteratur, og beundret forfatteren Undset. Møtene under krigen fikk henne til å verdsette mennesket og katolikken bak bøkene, noe vi får glimt av i hennes faste dagbokaktige spalte i *The Catholic Worker*.

SE 29 januar, middag hjemme hos Rambusch med **GL** Sigrid Undset. Pater LaFarge, herr O'Loughlin og dr. Sullivan fra Fordham var der, foruten familien. Hun er en høy, bredbrystet kvinne med lange armer og ser sunn og levende ut. Hun har bred panne og store, usedvanlig vakre og klare øyne velplassert i ansiktet. Det er vanskelig å huske hva folk snakket om. Amerikansk litteratur, skandinavisk. Livet på en fjellgård der hun skulle skrive *Olav Audunssøn i Hestviken* og jobbet til klokken tre om morgenen og hjalp til melking av de tjuefem kyrne. De ble værende på denne sommergården til slutten av oktober, og det kom tre snøstormer, og dyrene kunne ikke gå ut. De måtte få mat og vann, og fru Undset hjalp til hele dagen og fikk ikke skrevet noe. «Men vi drakk mye kaffe og spiste mye kake.»

Hun hadde holdt foredrag om boken min *Fra Union Square to Rome* og om *The Good Pagan's Failure* noen kvelder før tyskernes invasjon.

Så mange av våre egne kvinner i bevegelsen, så vel som så mange av leserne våre, er blitt styrket og opplyst av fru Undsets bøker, så jeg kan ikke tro at jeg fikk dette personlige lille glimtet av henne. Hun kommer for å besøke oss, sa hun, og jeg har advart husholdningen om at det da må skrubbes og vaskes en hel uke på forhånd.

Dorothy Day
The Catholic Worker, 1941

Kort tid før jeg ble katolikk, leste jeg Sigrid Undsets to store historiske romaner. Jeg bodde ved strandkanten på Staten Island da, og hadde tid til å lese og tenke. Jeg var på den tiden lykkelig lenket til en liten baby og kunne ikke dra noe sted, ingenting annet gjøre enn å holde meg hjemme og ta meg av pliktene mine. Det gjorde bøkene hennes intenst interessante for meg, for også de handlet om småbarnsmødre. Jeg husker en liten episode i Kristin

Dorothy Day

[Lavransdatter] der hun er ute og plukker urter og sitter i den varme solen på toppen av en liten ås, og plutselig kommer ordene til henne: «I sannhet verdig og rett er det at vi alltid og alle steder takker deg, hellige Herre, allmektige Far, evige Gud.»

Dette har jeg ofte tenkt på siden. Sigrid Undset levendegjorde ordene for meg, og de var ikke lenger bare ord i et missale, alene en del av seremonien for ofringen av brød og vin, Kristi legeme og blod. Måtte hun hvile i fred! Jeg er henne svært takknemlig, så vel som vår Herre og Gud. Denne måneden hvor vi feirer alle sjeler, står hun skrevet på vår liste over kjære avdøde, lagt på alteret i Maryfarm, Newburgh, og pater Faley vil be for dem til Vår Herre hver dag når han feirer den hellige offerhandling. Fru Undset kom en rekke ganger for å besøke oss da hun bodde her i landet i førtiårene, og hun pleide å ha med seg klær til de fattige. Hun fortalte at hun foreleste over boken min, *From Union Square to Rome*, den natten tyskerne invaderte Norge. Lite ante jeg, da jeg leste bøkene hennes før jeg var katolikk, om at vi skulle bli venner og at krigen skulle føre oss sammen. Å være katolikk gjør oss til én familie, ett legeme.

Dorothy Day
The Catholic Worker, 1950



Har Gud en bestemt måte å be på, en måte som han forventer at hver enkelt av oss følger? Det tviler jeg på. Jeg tror noen mennesker – mange mennesker – ber gjennom sitt livs vitnesbyrd, gjennom arbeidet de gjør, vennskapene de har, kjærligheten de tilbyr mennesker og får fra mennesker. Når ble ord den eneste akseptable formen for bønn?

Dorothy Day



Kleio, musen for historie-
skrivning og heltediktning.
Gravering av Crispijn van de Passe |
wellcomecollection.org | CC-BY-4.0

Historie

En gang trodde jeg at historien var en elv, at alt var en elv som beveget seg fremover, majestetisk, rolig som en veldig fortelling, der alt ubønnhørlig førte fremover, til havet.

Men det fullstendig uforenlige, det som gir den tyngste og vanskeligst tilgjengelige innsikten, det er ingen elv, det fører ikke ubønnhørlig fra det ene til det andre.

Det må betraktes med årvåkenhet, til, plutselig.

Per Olov Enquist | *Styrtet engel*

Missale pro usu toti⁹ regni Noruegie:
scdm̃ ritus sancte Metropolitane
Aidrosiensis ecclesie. Corre-
ctū atq; cū diligētia visus
castigatū et reuisus In
cipit in nomine do
mini.



Sigurd Hareide

Norges første trykte bøker

Nidarosprovinsens siste

Bokåret 2019 har vært en nasjonal feiring av boken, lesingen og leserne. Årsaken til all denne bokoppmerksomheten er femhundreårsjubileet for to katolske bøker utgitt i 1519, de første trykte bøkene på norsk oppdrag.

**SE
GLE** Oppdragsgiveren var ingen ringere enn erkebiskopen av Nidaros, Erik Valkendorf (d. 1522). Bøkene var selve hovedbøkene for feiringen av den katolske liturgien: *missalet*, messeboken, og *breviariet*, altså tidebønnsboken. Men bøkens liturgiske liv ble kort. Bare 17 år etter trykkingen rammet dansk kongens reformasjon både gudstjenesten de skulle tjene og kirkeorganisasjonen som hadde skapt dem. Norges første trykte bøker ble Nidaros-provinsens siste.

Da boktrykkerkunsten ble tatt i bruk for gudstjenestebøkene i Norge, var det gått 64 år siden Gutenbergs bibel ble trykket (1455) og 37 siden den første trykte skandinaviske boken kom (1482), tidebønnsboken for Odense bispedømme. Den 25. mai 1519 var omsider erkebiskop Valkendorfs *Missale Nidrosiense*, den store messeboken (33 x 23,5 cm) til bruk på alteret, ferdig fra trykkeriet i København med alle tekstene til messen. Den 4. juli samme år var *Breviarium Nidrosiense*, den lille, tykke tidebønnsboken (15,3 x 10,7 cm), prestens bønnbok, ferdig fra sitt trykkeri i Paris med alle tekstene til de åtte daglige tidebønnene prester og klosterfolk skulle be (Karlsen og Hareide 2019a og b, 3). Først i 1643 ble det første trykkeriet etablert i Norge. Bøker måtte trykkes i utlandet før det.

I anledning årets bokjubileum ble begge bøkene i mai 2019 nyutgitt som e-bøker i fullstendig transkripsjon fra den vanskelig tilgjengelige gotiske trykkskriften til latinske bokstaver, med Ingrid Sperber som redaktør og med nye innledninger (på engelsk) ved Espen Karlsen og undertegnede (bokselskap.no). Aldri før har disse bøkene vært lettere tilgjengelig for allmenheten og forskningen.

Norges to første trykte bøker er blitt omtalt som «den unike oppsummeringen av århundres religiøse kultur». Den noe etterpåkloke karakteristikken stammer fra forskeren Lilli Gjerløw, som visste hvordan det gikk og mente det tjente erkebiskopen til ære at han «i siste liten reddet Nidaros-liturgien» (1986, 77). Men da reformasjonen kom, var Nidaros-liturgien alt annet enn reddet.

Bokåret 2019 er i høyeste grad et katolsk jubileum, men ikke uten nostalgiske undertoner. Hva om reformasjonen ikke hadde kommet til Norge og Nidaros? Ville vi fremdeles feiret messen etter Nidaros-ritusen? På sidene som følger, vil vi lette litt på glemselens slør og se nærmere på noen av boksidene og den femhundreårige norske, katolske kulturen det ble de to bøkens skjebne å oppsummere før dansk kongen endret alt.

Missale pro usu toti⁹ regni Noruegie:
secundū ritus sancte Metropolitane
Nidrosiensis ecclesie. Corre-
ctū atq; cū diligētia visus
castigatū et reuisus In
cipit in nomine do
mini.



Tittelblad «for hele Norges rike» ... og for erkebiskopen

SE Blant samtidens bøker skiller *Missale Nidrosiense* seg ut med et nesten moderne tittelblad (Gjerløw 1986, 70). Slik var det ikke vanlig å sette det opp – man begynte rett på den første siden. Her lyder det i stedet på egen tittelside:

Missale til bruk for hele Norges rike, ifølge Nidaros' hellige metropolitankirkes ritus – korrigeret og grundig gjennomsett, rensset og revidert – begynner her i Herrens navn.

Missalet er altså til bruk for hele Norge. På den tiden inkluderte det to bispedømmer på Island (Hólar og Skálholt) og ett på Færøyene (Kirkjubøur) i tillegg til de fem i fastlands-Norge: Nidaros, Bergen, Stavanger, Oslo og Hamar. Nabobiskopene i Norden hadde valgt en annen linje enn den norske erkebiskopen. De trykket gudstjenestebøker for hvert sitt bispedømme. Vi kan spekulere i hvorfor Nidaros skiller seg ut. Skyldes det norsk geografi med store avstander og grissgrendte strøk?

Skyldtes det kanskje også en sterk bevissthet om Nidaros-liturgien eller -ritusen, og dens særpreg, et ønske om å bevare arven fra St. Olavs gravkirke, dette europeiske valfartsmålet der liturgien ble feiret med så stor høytid? For eksempel skulle det på de femten største høytidsdagene benyttes hele tre røkelseskar ved gudstjenestene, ifølge gudstjenesteordningen for Nidaros (*Ordo Nidrosiense*) fra begynnelsen av 1200-tallet (Kolsrud 1945, 86). For ikke å snakke om alle sekvensene i Nidaros-liturgien, disse høytidelige tilleggene til *Alleuia* på viktige helligdager og helgendager, med Olavssekvensen

Lux illuxit som høydepunktet i Olavsofficiet, den viktigste musikalske eksportartikkel fra Norge før Edvard Grieg (Østrem 2000, 9) og a-ha.

Erkebiskopen må ha visst hva han ville, og han er tydelig til stede i bøkene sine, særlig i forordet til breviariet, men også utallige andre steder ved sitt våpenskjold og sine initialer, som her på tittelbladet. Selve våpenskjoldet består av en rose omgitt av tre svanevinger. Over skjoldet er en mitra på et rustningshode, og fra bispeluen går det sju piler ut. Symboliserer pilene de sju Åndens gaver som biskopen meddelte i konfirmasjonens sakrament, eller er de symbol for de sju bispedømmene ved siden av erkebispedømmet som erkebiskopen hadde myndighet over? På hver side ser vi et prosesjonskors og biskopens hyrdestav. Ingen skulle være i tvil om hvem som stod bak denne boken og var ansvarlig for Nidaros-liturgien.

Tittelbladet veksler mellom røde og sorte bokstaver uten at det er mulig å gjennomskue et logisk mønster. Her fremtrer rødfargen som pynt, rett og slett. Senere i missalet gjør den nytte i 1500-tallets stadig voksende liturgiske sjanger, rubrikkene (av *ruber*, «rød»), som regulerte hva presten sa og gjorde og som kulminerte i Pius Vs *Missale Romanum*, som fra 1570 til 1970 nøyaktig styrte prestens ord og gjerning i messen. Tittelbladets tekst er formet som en trakt som ender i et rødt kors av samme type som senere i boken markerer at presten skal gjør korstegn (Munthe 1930, 64). Dermed minnes leseren på at missalet selv er en hellig bok som ble kysset, berøket og, ved forflytninger fra den ene siden av alteret til den andre, selv ble et tegn på hvor i messen man var kommet.



Canon. **h. viii**
 E igitur clemētissime
 pater per iesū christū
 filiū tuū dñm nostrū
 supplices rogam⁹ ac
 petim⁹ **Vñ osculetur**
altare. vti accepta ha
 beas ⁊ bñdicas hec ✠

dona. hec ✠ munera. hec ✠ sc̃ta sacri
 ficia illibata. **E**n primis que tibi offeri
 mus p̃ ecclia tua sc̃ta catholica quā pa
 nificare custodire adūare ⁊ regere digne
 ris toto orbe terrarū vna cū famulo tuo
 papa nrō. **A.** ⁊ atistite nostro. **A.** ⁊ rege
 nrō. **A.** et omnibus orthodoxis atq; catho
 lice ⁊ apostolice fidei cultoribus.

Oratio secunda p̃ fratribus sp̃ualib⁹.
Memento domine famulorum famu
 larumq; tuarū **Vñ faciat memoriam**

Kanonbilde og kanonbønn

Typografisk og kultisk klimaks

 Et helsides bilde av Jesus på korset, omgitt av Jomfru Maria og evangelisten Johannes, varsler starten av kanonbønnen på motsatt side. T-en som innleder bønnen (*Te igitur clementissime pater*: «Deg, mildeste Fader (bønnfaller) vi derfor ...»), har blitt til et helsides T-kors på motsatt side, en kjempeinitial. Sjangeren kanonbilde var ved begynnelsen av de trykte bøkens tidsalder allerede klassisk. Dermed var også gjenbruk mulig. Den københavnske trykkeren av Nidaros-missalet, Poul Reff (moderne norsk: Rev), hadde arvet kanonbildet og bokstavtypene av trykkeren som ni år tidligere trykket København-missalet (*Missale Hafniense*, 1510).¹ Nesten identiske bilder med kun små variasjoner finnes i andre trykte missaler fra samme tid.

Vi skal ikke la den prosaiske gjenbruken av bildet og bokstavene ødelegge vår innlevelse i det som ikke bare er missalets «typografiske kulminasjon» (Munthe 1930, 65), men også messens klimaks med forvandlingen av brød og vin til Kristi legeme og blod. Ikke bare kanonbildet, men også kanonteksten vitner om det. Den er, i tråd med tidens konvensjoner, satt som store «kanontyper» over én spalte, ikke med tospaltet tekst som i resten av boken. For en moderne leser er det verdt å merke seg at det senere i denne bønneteksten ikke er noen særskilt utheving av Jesu egne nattverdsord («innstiftelsesordene»), slik standarden ble senere. Kanontypene slutter dessuten

ikke før Fadervår og kommuniensritusen – der dagens kanonbønn slutter,² – men varer hele messen ut, helt til bønnene etter messen begynner.³

Om man blar seg gjennom Nidaros-missalet, slik alle nå lett kan gjøre ved hjelp av Nasjonalbibliotekets utmerkede elektroniske faksimilepresentasjoner av 1519-bøkene (nb.no), og man kommer omtrent midt i boken, vil ingen som får se kanonbildet og -typene, være i tvil om at nå begynner den aller viktigste teksten og delen av messen. Paradoksalt nok ble teksten med den store skriften bedt med lav stemme helt til liturgireformen for 50 år siden. Slik skjønte deltakerne i messen at man var kommet til messens aller helligste.

Før vi lever oss inn i dette klimaket, skal vi stoppe ved noen detaljer i teksten: Ikke bare skal presten be for «vår pave N [= navnet]» og «vår biskop N», slik som i dag, men også for «vår konge N». Rødfargen fra tittelbladet er dessuten nå blitt til ekte rubrikker: *Hic osculetur altare* – «Her kysser han alteret». Og mens presten leser stille og høytidelig videre i kanonbønnen, mot messens klimaks, synger koret sitt *Sanctus* helt til forvandlingen har skjedd og presten løfter den innviede hostien høyt over hodet for folkets tilbedelse, og deretter kalken. Da først istemmer koret *Sanctus*' siste del, *Benedictus*: «Velsignet være han som kommer i Herrens navn!»⁴



Fra Breviarium Nidrosiense.
Gjengitt i original størrelse
Kilde: Nasjonalbiblioteket | Falt i det fri

Det liturgiske psalter Tidebønnenes hjerte

STE Mens kanonbønnen er messens definitive kulminasjon og klimaks, midt i misσαlet, er det vanskeligere å finne ett punkt i tidebønnene der det på samme måte skjer en forvandling, typografisk og rituelt. Men også tidebønnene har et hjerte, og det finnes midt i breviariet, boken som i én bok samlet de mange ulike delene av tidebønnene som tidligere i middelalderen var spredt ut i ulike bøker.

Midt i *Breviarium Nidrosiense* er *Ordo psalterii*, «Salmeordningen», plassert. Den liturgiske ordning av Salmenes bok, ofte omtalt som det liturgiske psalter, var stammen i tidebønnene da som nå. Her er de 150 salmene i Salmenes bok fordelt ut over ukens sju dager, de sju tidebønner på dagtid og den ene, lange nattbønnen, vigilien, med ulikt antall nokturner – nattlige bønneskift – alt etter festens høytidelighet. I tillegg til salmene gjengis også øvrige faste ledd i tidebønnsordningen: hymner, bønner antifoner osv.

Før denne midtdelen i boken finner vi en stor avdeling med tekster for tidens gang i kirkeåret (*temporale*), samt kalenderen med helgendager og faste høytidsdager. I denne kalenderavdelingen rommes en jubileumstekst i jubileumsbøkene: Norges første tekst trykt på norsk språk, en folkekalender med faster og fester over to sider.⁵ Rett før «Salmeordningen» er dessuten en klassiker om salmenes lovprisning, kraft og virkning av Alkuin av

York (ca. 735–804) plassert som en oppbyggelig innledning. Etter «Salmeordningen» finner vi store avdelinger med tidebønner for helgener, deriblant avdelingen for helgener med egne gudstjenestetekster (*sanctorale*) og avdelingen for fellestekster for ulike kategorier helgener, som én eller flere jomfruer, biskoper, apostler osv. (*commune sanctorum*).

Jeg må innrømme at innrammingen av teksten gir meg assosiasjoner til en elev som kjeder seg i timen, men når rammen sees sammen med den flotte B-en i Salme 1, skjønner leseren at det er en viktig avdeling av boken som begynner her. Vi kjenner igjen heraldikken fra misσαlets tittelblad, men i denne initialen gir erkebiskopen seg til kjenne i større bredde, med både navn og titler: ERI.(CUS) WAL.(KENDORF) øverst, med påskriften AR.(CHIEPISCOPUS) NI.(DROSIENSIS) og A.(POSTOLICE) S.(EDIS) L.(EGATUS) nederst. På norsk: Erik Valkendorf, erkebiskop av Nidaros, den apostoliske stols sendemann.

Legat-tittelen som syv av Norges middelaldererkebiskoper fikk, understreket erkebiskopens rolle som pavens særskilte representant i Norge.⁶ Og når salmen satte i gang med sin lovprisning (*Beatus vir ...* – «Salig den mann ...»), så sendte nok leseren også en tanke til erkebiskopen. Ja visst var han salig i sin visdom, og sannelig har han ikke latt lage fine bøker!⁷



Succurre virgo gloriosa

Jo. Bess.

Fra *Breviarium Nidrosiense*.
Gjengitt i original størrelse.
Kilde: Nasjonalbiblioteket | Falt i det fri

«Hans Rev var her!»

Om bøker, biskoper og bønner



Før et avsnitt med «Ihukommelse av Maria i løpet av året», møtes vi av et helsides bilde av Jomfru Maria i stråleglans, med månen under føttene, krone med tolv stjerner på hodet og Jesusbarnet i armene. Maria er fremstilt som kvinnen fra Apokalypsen: «Et stort tegn viste seg på himmelen: en kvinne som var kledd i solen, med månen under sine føtter og med en krans av tolv stjerner på hodet» (Åp 12,1).

Under bildet finner vi påskriften *Succurre virgo gloriosa*, «Kom meg til hjelp, herlige Jomfru», og navnet *Jo. Reff.* Mannen bak navnet er Hans (Johannes) Rev (ca. 1490–1545), bror til den København-baserte trykkeren av Nidaros-missalet, Poul Rev. Hans Rev var kannik i Nidaros og hadde som erkebiskopens sekretær fått i oppdrag å overvåke trykkingen av breviariet i Paris (Gjerløw 1986, 55–56). Trolig var hans innflytelse medvirkende til at broren fikk trykkeoppdraget med missalet (Karlsen og Hareide 2019a, 3). Også på breviariets nest siste blad møter vi Hans Rev med en kort rapport om trykkingen av breviariet i Paris.

Seks år etter trykkingen av breviariet ble Hans Rev biskop av Oslo (1525), og som den eneste av de katolske biskopene i Norge, gjorde han «comeback» som luthersk superintendent (1541) etter først å ha avgått frivillig i møte med danskekongens menn i 1537 og deretter fått noen års luthersk opplæring og tenkepause i sitt opprinnelige hjemland Danmark. Som luthersk biskop rapporterte han i 1542 at han har «bestillet allting med sang og annen del efter ordinansens lydelse» (Ellingsen, 119–120). Nå var altså reformasjonen av gudstjenesten gjennomført i Oslo, ifølge Rev.

Som ung erkebiskopsekretær «bestilte» han derimot et vakkert Maria-bilde, «Hans Revs Madonna», bildet i

breviariet med «størst kunstverdi» ifølge Olav Sinding, som fortsetter (Sinding 1916–17, 102–103):

Utvilsomt har billedet bidraget til, at breviariets Maria-bønner er blit bedt mere brændende av den norske geistlighed – kanske især da reformationens storme brøt løs ogsaa over vort land. Da er nok Ræfs bøn til sin Madonna blit bedt av mangen gaammeltroende prest, som med gru saa, at den hellige jomfrus kultus blev stempet som avgudsdyrkelse og hendes billeder ødelagt allevegne i landet.

Ikke bare Rev dro fra Norge da reformasjonens stormer raste, også erkebiskop Olav Engelbrektsson dro fra landet i 1537 på grunn av danskekongen. Og han deltok også i arbeidet med å trykke Nidaros-bøkene. Som dekan ved Nidarosdomen samlet og redigerte han stoffet til missalet i Trondheim sammen med kantoren der, før trykkingen (Gjerløw 1986, 70). Erkebiskopen vendte aldri tilbake som Rev, men døde i Nederlandene året etter. Men i lasten på skipet ut Trondheimsfjorden første påskedag 1537 må han ha hatt med seg Nidaros-missalet han hadde vært med å lage. Helt siden 1623 har i alle fall Vatikanbiblioteket hatt et eksemplar av Nidaros-missalet i eie som etter all sannsynlighet har tilhørt Norges siste erkebiskop på flukt fra danskekongens militærmakt. Og mens lutheraneren Rev huskes for sin Madonna i breviariet, har erkebiskop Olav på det siste bladet i sitt missaleeksemplar føyd til en messe *pro tribulatione*, «for trengselstider» (Gjerløw 1986b, 169). Det kunne nok trenge.

I godt selskap

St. Olav fra Paris og erkebiskopen av Nidaros

STEG Olavsbildet som pryder den andre siden av tidebønnene for olsok, viser oss at dette er en viktig fest for Nidaros-provinsen. Bildet finnes også på breviar-tittelbladets bakside, men med andre helgener nederst. Tross olavskultens utbredelse utenfor landet i middelalderen, var nok likevel St. Olav en relativt ukjent helgen for kunstneren som skulle lage bildet i Paris på 1500-tallet. Hans Rev har vel hatt med seg en bønnebokminiatyr eller et reisealter til den franske kunstneren, og slik har St. Olav fra Paris blitt til (Sinding 1916–17, 104). Ikke helt upassende at helgenkongen i Nidaros-breviarieret er blitt portrettert i det landet der han ble døpt!

Det er en verdig og majestetisk fremstilling av St. Olav, martyr og Norges konge (S. OLAVVS MR. – REX NORVEGIE). Han vender seg halvt til venstre, som om han venter hjelp derfra, og slik skapes det liv i bildet. Olavsbildet ligner Kristus-fremstillinger i samtidige franske bønnebøker (Sinding 1916–17, 104). Han bærer martyr-øksen i sin høyre hånd og rikseplet i sin venstre, akkurat som Kristus i det lille bildet i midten nede. Men kongen likner ikke bare på himmelkongen, Kristus. Også uhyret under føttene bærer krone, og det er som om helgenen nettopp har seiret som Kristus-lik, samtidig som han fortsatt står i kampen mot ondskapen og hedenskapet.

Og her har han havnet i godt selskap, ikke bare sammen med Kristus selv, som rager opp over de andre, men også med de fire evangelister, som er fremstilt med sine sedvanlige attributter: løven (Markus), engelen (Matteus), ørnen (Johannes) og oksen (Lukas). Ikke bare var St. Olav konge som Kristus, men også det norske folks apostel (Sinding 1916–17, 105).

Sammen med St. Olav er erkebiskopen sterkt til stede i bildet ved sitt våpen, sitt navn og sine titler.⁸ Også erkebiskopen har havnet i godt selskap, men det ville være urettferdig å se dette utelukkende som smiger fra Hans Revs side, eller selvforherligelse fra erkebiskopens (om han selv har uttrykt ønske om en slik plassering). Her lyser det mot oss en stolthet over erkesetets store verdighet og arven fra St. Olav. Og erkebiskopen som tjener Norges evige konge på Nidaros' erkebispestol, han er også den som sørger for den intime forbindelsen mellom St. Olavs norske kirke og St. Peters etterfølger på den apostoliske stol i Roma (Sinding 1916–17, 104–5).

Sigurd Hareide er universitetslektor ved Universitetet i Sørøst-Norge og forsker på overgangen fra katolsk til luthersk messefeiring på 1500-tallet

Litteratur

bokselskap.no – e-bøker med transkripsjoner av de to 1519-bøkene:

– *Missale Nidrosiense*. Edited by Ingrid Sperber. With an introduction by Espen Karlsen and Sigurd Hareide. Oslo: National Library of Norway: <https://www.bokselskap.no/boker/missale/titlepage> (lest 13. september 2019)

– *Breviarium Nidrosiense*. Edited by Ingrid Sperber. With an introduction by Espen Karlsen and Sigurd Hareide. Oslo: National Library of Norway: <https://www.bokselskap.no/boker/breviarium/titlepage> (lest 13. september 2019)

Ellingsen, Terje: *Reformasjonen i Norge. Da kirken valgte kurs* (Kristiansand: Høyskoleforlaget, 1997).

Gjerløw, Lilli: «The Breviarium and the Missale Nidrosiense (1519)», i Bekker-Nielsen, Hans, Marianne Børch og Hans Algot Sørensen (red.): *From Script to Book: A Symposium* (Odense: Odense University Press, 1986a).

Gjerløw, Lilli: «The Missale Nidrosiense (1519): an appendix», i Bekker-Nielsen, Hans, Marianne Børch og Hans Algot Sørensen (red.): *From Script to Book: A Symposium* (Odense: Odense University Press, 1986b).

Karlsen, Espen og Sigurd Hareide: «The Nidaros Missal (1519)», i *Missale Nidrosiense*. Edited by Ingrid Sperber. With an introduction by Espen Karlsen and Sigurd Hareide (Oslo: National Library of Norway, 2019a): <https://www.bokselskap.no/boker/missale/titlepage> (lest 13. september 2019).

Karlsen, Espen og Sigurd Hareide: «The Nidaros Breviary (1519)», i *Breviarium Nidrosiense*. Edited by Ingrid Sperber. With an introduction by Espen Karlsen and Sigurd Hareide (Oslo: National Library of Norway, 2019b): <https://www.bokselskap.no/boker/breviarium/titlepage> (lest 13. september 2019).

Kolsrud, Oluf: «Vår eldste trykte bok. Eit firehundrad-års minne», i *Norsk Boktrykk Kalender 1919* (Kristiania, 1919). Transkribert fra gotisk til latinsk og publisert på http://www.typografi.org/dokum/breviarium_nidrosiense/eldste_norske_bok.html (lest 13. september 2019).

Kolsrud, Oluf: «Korsongen i Nidarosdomen», i *Festskrift til O.M. Sandvik. 70-årsdagen. 1875 – 9. mai 1945* (Oslo: Aschehoug, 1945).

Missale Hafniense (1510), faksimile: <https://archive.org/details/den-kbd-pil-130018151139-001> (lest 13. september 2019).

Munthe, Wilhelm: «Missale Nidrosiense vår eldste trykte bok», i *Norsk Trykk. Magasin for Grafisk Kunst og Håndverk*, nr. 3, juni 1930, 4. årgang (Oslo, 1930).

Pahlmblad, Christer: *Mässa på svenska. Den reformatoriske mässan i Sverige mot den senmedeltida bakgrunden* (Lund: Arcus förlag, 1998).

Schumacher, Jan: «Utdrag fra messens canon i 'Missale Nidrosiense'», i Jørgensen, Torstein, Ingunn Montgomery og Jan Schumacher: *Gjør døren høy. Kirken i Norge 1000 år* (Oslo: Aschehoug, 1995).

Sinding, Olav: «Breviarium Nidrosiense og dets kunstværd», i *Kunst og kultur* (Kristiania, 1916-17).

Østrem, Eyolf: «St. Olavs Officium», i CD-heftet: *Rex Olavus. Schola Sanctae Sunnivae* (Oslo: Kirkelig kulturverksted, 2000).

Noter

- 1 For en grundigere gjennomgang av bokstavtypene i missalet og breviariet, se Oluf Kolsrud: «Vår eldste trykte bok. Eit firehundrad-års minne», i *Norsk Boktrykk Kalender 1919*.
- 2 I Paul VIs missale fra 1970 er den tradisjonelle kanonbønnen (eukaristisk bønn I, den romerske kanon) noe revidert og dessuten supplert med flere andre eukaristiske bønner.
- 3 For en oversettelse av den første delen av kanonbønnen, frem til Fadervår, se Jan Schumacher: «Utdrag fra messens canon i 'Missale Nidrosiense'», i Jørgensen, Torstein, Montgomery, Ingunn og Schumacher, Jan: *Gjør døren høy. Kirken i Norge 1000 år*, s. 127–130 (1995).
- 4 Om oppdelingen av *Sanctus* i senmiddelalderens messefeiring, se f.eks. Christer Pahlmblad: *Mässa på svenska. Den reformatoriske mässan i Sverige mot den senmedeltida bakgrunden*, s. 220 ff (1998).
- 5 Jf. min kronikk i Vårt Land på femhundreårsdagen for denne teksten, 4. juli 2019: «Historisk kalender fyller 500 år» (kan leses på bloggen: sigurdhareide.wordpress.com).
- 6 Se Torbjørn Olsen: «Pavelige legater i Norge», katolsk.no/tro/tema/diverse/pavelig-legat-hva-er-det, lest 12. september 2019.
- 7 Olav Sinding (1916–17) går lenger i sin tolkning og hevder at salmen «anvendes ... paa erkebispens som herved faar en slags helgenglans om sig i levende live»: «Breviarium Nidrosiense og dets kunstværd», i *Kunst og kultur 1916-17*, s. 100.
- 8 Se tolkning og oversettelse over i teksten om det liturgiske psalter, samt omtale av våpenskjoldet i første tekst om missalets tittelblad.

AM 227 fol, bl. iv. Rubrikk til prologen (frå *Historia scholastica*) i «AM 227 fol». Hér byrjast upp sú bók er Biblea er kallat. Capitulum, stár det med raudt. Sida er vakkert illuminert. I den store A-en sit den allmektige Gud, og teksten tek til med at Almáttigr Guð, verandi satt ljós («Allmektige Gud, som er sant lys»). I margen på sida ser ein dei gode englane øvst og dei falne englane som fell ned i helveteskrjeften. I den nedre margen ser ein skapinga. Manuskriftet er skrive på Island ca. 1350.



Elise Kleivane

Stjórn

Norsk bibelomsetjing før reformasjonen

På Riksarkivet i Oslo, oppe ved Sognsvann, ligg det seks små pergamentbitar med tekst frå Første Mosebok, Første Samuelsbok og Andre Kongebok. Teksten er på norrønt og pergamentbitane er fragment etter større manuskript som blei skrivne på 1300-talet. Det er ei vanleg oppfatning i nyare tid at Bibelen berre kunne vere på latin i mellomalderen. Ein kan ofte støyte på utsegner om at det var Luther som gav oss Den heilage skrifta på vårt eige språk. Det er på eitt vis noko sant i det, men ei sanning med store modifikasjonar.

STEG Ein slik modifikasjon er at det ikkje var ulovleg med bibeltekst på folkespråk i mellomalderen. Dei døma ein kjenner på forbod, er knytt til personar og grupper som var kjende vranglærarar. Eitt slikt døme er knytt til John Wycliff og lollardistane kring år 1400 i England. Dei hadde mellom anna eit syn på naturen til brødet og vinen under nattverden (*konsubstansiasjon*) som var annleis enn det som var det ortodokse synet. Då kom det eit forbod i England mot omsetjingar der det var fare for at denne vranglæra var med, ikkje eit generelt forbod mot bibeltekst omsett til engelsk.

Fragmenta

Pergamentbitane med norrøn bibeltekst på Riksarkivet, er døme på at omsetjing frå latin til det språket folk snakka i Noreg og på Island, var i orden. Desse fragmenta er bitar av større omsetjingar, omsetjingar som i dag saman går under namnet *Stjórn*. *Stjórn* er eit norrønt ord som

tyder «styring». Namnet er ikkje brukt om desse tekstane i mellomalderen, så vidt vi veit. Men i ei liste over eigedomane som i 1588 blei overført til Oddur Einarsson, den nye biskopen på Skálholt på Island, blir det nemnt ein bibel som dei kallar *Stjórn*. Denne «bibelen» er truleg det manuskriptet som nå ligg i samlinga Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, Reykjavík, og heiter «AM 227 fol». Denne referansen er den eldste vi har på «tittelen» *Stjórn*. Manuskriptet «AM 227 fol» er stort og vakert skrive, med flotte illuminasjonar. Den første delen inneheld ei omsetjing til norrønt av Første Mosebok til og med Andre Mosebok kapittel 18, og den andre delen inneheld omsetjing av Josva til og med Andre Kongebok. Den første delen har i nyare tid blitt kalla *Stjórn 1* og den andre *Stjórn 3*. Det som då blir kalla *Stjórn 2*, kjem eg tilbake til mot slutten.

Omsetjinga i *Stjórn* er frå den latinske Vulgata-teksten. Men den norrøne teksten er ikkje ei enkel omsetjing av bibelteksten. Dei ulike delane har blitt redigerte i ulik

grad: Mange stader er bibelteksten korta ned, og delar har bytt plass. I tillegg, og kanskje viktigast, har det blitt lagt til kommentarar og forklaringar til bibelteksten. Nokre delar har fått mykje tillegg, andre delar mindre. Dei fleste tilleggga er norrøne omsetjingar frå latinske lærdomstekstar skrivne av autoritetar som St. Augustin (ca. 354–430), Isodor av Sevilla (ca. 560–636), Honorius Augustodunensis (ca. 1080–1154) og Peter Comestor (død ca. 1178). Dessutan finst det nokre tillegg og kommentarar som truleg er lagt til av omsetjaren sjølv. Eller, sidan dette er meir enn berre ei enkel omsetjing av bibelteksten, er det er kanskje meir rett å kalle han redaktøren. Og vi har heller ikkje å gjere med berre éin.

Bibelen med tillegg

Stjórn 1 har mange og lange tillegg til bibelteksten. Særleg skapingsforteljinga har blitt smykka med utgreiingar om dei symbolske tydingane som forteljinga har, i tillegg til dei historiske hendingane han fortel om. Og i den norrøne omsetjinga blir dette formidla til folk som ikkje kunne gjere bruk av dei latinske versjonane sjølve. Det var mykje å ta av i den latinske lærdomslitteraturen for å greie ut om det som skjedde då Gud skapte verda. Og det var mykje å ta av for å forklare kva for seinare hendingar og moralske verdiar som skapinga vitnar om, altså dei symbolske tydingane. Det ser ein tydeleg i denne delen av *Stjórn*. Det same ser ein òg til dømes i *Bible du XIIIe siècle* frå 1200-talet. Det er ei kommentert omsetjing til fransk av den latinske Bibelen. Her er det òg i Første Mosebok, og særleg skapingsforteljinga, at ein finn aller mest kommentarar og forklaringar.

I *Stjórn* er det ikkje berre kommentarar til bibelteksten som er lagt til. Det finst òg lengre stykke som bryt opp kronologien i bibelforteljinga. Eitt slikt stykke er ei forklaring av langfasta, og eit anna handlar om geografiske forhold, dyr og framande land. I tillegg er det to prologar – éin som er skriven særskild til *Stjórn 1*, og éin som er ei omsetjing av Peter Comestors prolog til *Historia*

Scholastica. Dette var eit svært populært og vidt spreidd verk frå 1170-åra som forklarar utvalde delar av Bibelen, og er mellom dei viktigaste kjeldene for forklaringane i *Stjórn*.

Den første delen

Prologen som er skriven til *Stjórn 1* spesielt, fortel at det var kong Håkon Magnusson som ønskte å få bibelteksten på norrønt, skriven i ei bok. Det er Håkon V Magnusson (1270–1319), som blei krona til konge i 1299, det er snakk om. Håkon hadde tidlegare fått omsett tekstar om heilage menneske og deira festdagar for dei som ikkje forstår latin, står det i prologen. Vidare står det at nå ville han òg la dei gode menn som sit ved hans bord, få lære om dei heilagdagane som ikkje blir feira til minne om ein særskild helgen, men til sjølve Guds ære. Kongen vil at det i hans eige hus, der han sørgjer for sine beste menn, skal bli lest *ljósliga* (det tyder «klart», «tydeleg», «openbert» og heng saman med *ljóss*, «lys») frå Guds hus for alle gode menn – og Guds hus er Den heilage skrifta som Gud sjølv mettar sine gode menn med. Men andre ord: Det skal bli lest frå skrifta i ei form som er forståeleg for tilhøyrarane. Dei som sit ved kongens bord, skal få både kroppsleg og åndeleg føde. Omsetjaren, eller som nemnt heller redaktøren, skriv at han har gjort som kongen ønskte fordi han blei beden om det, trass i at han sjølv meiner at han ikkje er dyktig nok. Derfor bed han om at alle gode menn må vere overberande med han der dei finn at han ikkje har strukke til. Men det er eit stort og gjennomgåande godt arbeid han har gjort, denne ukjente lærde som var knytt til kong Håkon.

Før Lova

Sett med eit moderne blikk verkar det merkeleg at omsetjings- og tilretteleggingsprosjektet i *Stjórn 1* stoppar etter Andre Mosebok kapittel 18. Det er ennå 22 kapittel att av Andre Mosebok, for ikkje å snakke om tre etter-

følgjande mosebøker – og resten av Bibelen for den delen. Er det eit uferdig verk vi sit att med? Dei fleste som har studert *Stjórn*, meiner det. Det har blitt foreslått at prosjektet stoppa opp då kong Håkon, som bestilte verket, døydde i 1319. Ein har òg tenkt seg at framhaldet av omsetjinga har gått tapt, og at det er derfor det tek slutt mellom kapittel 18 og 19. Fleire har peika på at strukturen i *Stjórn 1* er lagt opp etter dei seks tidsaldrane. Når bibelforteljinga når fram til Noa og den første verdssalderen med det er over, kjem innskotet med preika om langfasta. Deretter går handlinga vidare med syndfloda og framover, heilt fram til Abraham, som markerer slutten på den andre verdssalderen. Då blir det ei ny «pause», denne gongen med delen om geografi og framande dyr og land. Så går handlinga på ny vidare, men sluttar då midt i den tredje verdssalderen, den som varar fram til kong David. At omsetjinga sluttar midt i den tredje verdssalderen, har òg blitt sett som eit argument for at prosjektet er uferdig.

Inndeling av dei seks verdssaldrane i tradisjonen etter Augustin, altså Adam–Noa–Abraham–David–det babylonske fangenskap–Kristus, er den aller mest vanlege i europeisk mellomalder. Men det finst dømme på ein variant der inndelinga er Adam–Noa–Abraham–Moses–David–Kristus. Denne finst det mellom anna eitt dømme på i det norrøne mellomaldermaterialet, i eit islandsk manuskript som heiter «AM 764 4to» og som inneheld ei verdshistorie. I tillegg finst det ei anna inndeling, ei tredeling av verdshistoria: *ante legem–sub legem–sub gratia* («før lova–under lova–under nåden»), altså «før Moselova– under Moselova–i tida av frelse». Og det kan godt tenkjast at dette siste er eit avgrensingsprinsipp for omfanget av *Stjórn 1*: verdshistoria fram til Moses før Dei ti bodorda på Sinaifjellet. For i Andre Mosebok kapittel 19 har israelittane komme seg bort frå

Egypt og går inn i Sinai-øydemarka, og Gud openberrar seg for Moses på Sinai-fjellet. Då verkar ikkje avsluttinga like abrupt. *Stjórn 1* kan ein då sjå som ei verdshistorie *ante legem*, der framstillinga er organisert etter dei første tre av dei seks verdssaldrane. Det er med andre ord ikkje nødvendig å gå ut ifrå at *Stjórn 1* er ufullstendig.

Bibelen som bok

Bibelen som bok var ikkje ein like fast og eins storleik i mellomalderen som han er i dag. Fram til 1200-talet var pandektar («full-biblar») sjeldsynte, og ein fullstendig bibel med alle bøkene strakk seg med få unntak over fleire band. Det var vanleg med manuskript som inneheld eit utval av bibelbøkene. Bibelteksten var på latin. Ofte var det lagt til lærde kommentarar og forklaringar til bibelteksten. Desse var òg på latin. Dette er akkurat slik vi

finn det i *Stjórn*, med unntak av at der er alt kledd i norrøn språkdrakt. Ein annan skilnad er at i *Stjórn* er dei ulike tekstene integrerte i kvarandre og blir ikkje skilde frå kvarandre visuelt, medan det i dei latinske manuskripta var

vanleg å markere skiljet mellom dei ulike tekstane ved å bruke ulik skrift og skriftstorleik.

I løpet av 1200-talet blei det gjort framsteg i manuskriptteknologien slik at det blei enklare å produsere tynnare pergament, og ein utvikla ein knøttliten skrivevestil. Desse nyvinningane blir brukt mellom anna til å produsere ei mengd pandektar i eitt band, så små at dei lett kan berast rundt. Desse biblane blir kalla «parisbiblar», utan at dei nødvendigvis er produserte i Paris. Men dei fekk sine særtrekk frå *scriptoria* i Paris: ei fast rekkjefølgje på bibelbøkene, eit sett med prologar til kvar bibelbok, ei liste over hebraiske namn og tydinga deira, samt ei attkjenneleg utsmykking. Desse biblane



Pergamentbitane med norrøn bibeltekst på Riksarkivet, er dømme på at omsetjing frå latin til det språket folk snakka i Noreg og på Island, var i orden. Desse fragmenta er bitar av større omsetjingar, omsetjingar som i dag saman går under namnet *Stjórn*.

fekk stor etterspurnad og blei produserte i stor skala, og er dei bøkene det er bevart aller flest av frå mellomalderen. Men likevel produserte ein framleis biblar med utval av bibelbøkene. Og sjølv om den bibelteksten som skulle vere utgangspunkt for eksegeese og teologiske arbeid, skulle vere på latin, så finst det ei mengd døme på omsetjingar av delar av Bibelen, og unntaksvis av heile, til mange språk i mellomalderen. Desse omsetjingane blei likevel ikkje rekna som sjølv Den heilage skrifta. Dei er omsetjingar og dermed *forklaringar* av Den heilage skrifta, ikkje Den heilage skrifta sjølv. Og som forklaringsgar tener dei andre føremål.

Den tredje delen og *Kongespeilet*

Den delen av *Stjórn* som dekkjer Josva til og med Andre Kongebok og blir kalla *Stjórn 3*, er eldre enn *Stjórn 1*.

Stjórn 3 har ingen prolog som fortel om når, kvar og kvifor omsetjingsarbeidet har blitt gjort. Derimot har *Stjórn 3* fleire parti som liknar mykje på parti i eit anna stort norrønt verk, nemleg *Kongespeilet* (*Konungs skuggsjá*). Det er nå stor semje om å datere

Kongespeilet til 1250–1260-åra og om at det har blitt til i miljøet rundt kong Håkon IV Håkonsson og hans hoff. Det har vore mykje diskutert korleis forholdet mellom dei partia som liknar kvarandre i dei to verka, skal forståast: Har *Stjórn 3* lånt frå *Kongespeilet*, eller er det motsett? Argument har blitt sett fram for begge synspunkta, men det sentrale er vel likevel at dei liknar, og at ein kan rekne dei for å ha blitt skrivne i same tid og i same eller liknande miljø.

I forkinga på *Stjórn* har det vore eit problem for mange at den delen som er den eldste, altså *Stjórn 3*, tek til med Josva. Det eldste manuskriptet med *Stjórn*-tekst

er datert til ca. 1300–1325 og heiter «AM 228 fol». Her er det berre *Stjórn 3* som er med, og det er ikkje spor etter nokre mosebøker der. Gustav Storm skreiv i 1886 om denne eldste teksten: «Imidlertid kan dette ikke ansees for en naturlig Begyndelse, da jo, som enhver bibelkjenner ved, Josva Bog er den direkte fortsættelse af Mosebøgerne og ikke kan skilles fra disse.» Dette synet har vore delt av dei som har forska på *Stjórn* seinare, og dei har gått ut ifrå at det må ha eksistert ei like gamal eller eldre omsetjing av Mosebøkene som *Stjórn 3* kunne vere eit framhald av. Men dersom ein ser på korleis omsetjingar av bibeltekst blei brukt i mellomalderen, så er det ikkje nødvendig å føresetje at ei kvar omsetjing og omarbeiding av bibeltekst må ta tatt til med Første Mosebok. Ikkje eingong alle latinske bibelmanuskript gjer det. Derimot står avgrensinga i *Stjórn 3* fram som ei logisk eining når ein jamfører med nettopp *Kongespeilet*.



Særleg skapingsforteljinga har blitt smykkja med utgreiingar om dei symbolske tydingane som forteljinga har, i tillegg til dei historiske hendingane han fortel om. Og i den norrøne omsetjinga blir dette formidla til folk som ikkje kunne gjere bruk av dei latinske versjonane sjølv.

På midten på 1200-talet var Håkon IV Håkonsson (1204–1263) konge i Noreg. Borgarkrigstida var over, og Håkon kunne fokusere på å konsolidere kongemakta, mellom anna ved å innføre arverett til eldste ektefødde son. Han var òg

interessert i å etablere det norske kongedømet som likeverdige med dei store europeiske kongedøma. Dette gjer han mellom anna ved å ha gode relasjonar til Kyrkja, ved å opne for at aristokratiet kunne auke sin intellektuelle kapital og ved å løfte fram prinsippet om *rex iustus* («den rettvise kongen»). *Kongespeilet* er eit element i dette. Det er eit lærdomsverk som både handsamar Norden og nordiske forhold og gjer greie for utstrekninga og avgrensinga av kongen si makt.

Gud som øvste autoritet

Stjórn 3 på si side tek til med at israelsfolket, under leiing av Josva, legg under seg Kanaan, og alt går bra så lenge dei følgjer Guds bod. I Domarane blir det fortalt kva som skjer når dei vender seg bort frå Gud. Gud straffar dei, men hjelper dei når dei bed om nåde, og innfører eit styre ved domarar. Rut har handling frå domartida, og ho blir framstilt i *Stjórn* 3 som eit bilete på dei kristne som er ført bort frå heidendomen. Samuelsbøkene fortel om Samuel, den siste domaren, og dei etterfølgjande kongane som israelittane nå vil ha til å styre over seg: Først får dei Saul og deretter David – med dei styrkjer og svakheiter dei hadde. Det er særleg i dei delane som handlar om David, at ein finn parallellar i *Kongespeilet*, til dømes der nettopp arverett blir drøfta. I Kongebøkene er det Salomo som er konge, men når han og dei etterfølgjande kongane vender seg bort frå Gud, ender det med at kongedømet blir splitta. Israel, kongedømet i nord, blir utslatta av fiendane sine, og Juda i sør blir til slutt leidd inn i fangenskapet i Babylon. Med det er det slutt på Davids hus, på den fjerde verdsalderen og like eins på *Stjórn* 3.

Det er med andre ord ikkje nødvendig å sjå på *Stjórn* 3 som ei ufullstendig eller usjølvtendig bibelomsetjing. Derimot fungerer det som ei fullstendig og tilrettelagd drøfting av kva Bibelen seier om statsdanning og om gode og dårlege leiarar, med ei understreking av kva som er det viktigaste av alt: å rette seg etter det Gud seier. Slik står både *Stjórn* 3 og *Kongespeilet* fram som to samtidige og ganske samstemte handsamingar av verdsleg makt, med Gud som øvste autoritet.

Bibelen var meir enn bibel

Slik *Stjórn*-materialet føreligg, ser vi altså spor etter korleis bibeltekst i omsetjing har hatt ulike funksjonar. Det vi har bevart, ser ut som ei drøfting – i *Stjórn* 3 frå midten av 1200-talet – av kongemakt tufta på kva Bibelen seier. Litt seinare, i dei første tiåra av 1300-talet, har verds historia før Lova blitt greidd ut i ei (relativt) underhal-

dande form i *Stjórn* 1, med opplæring og danning som mål.

Dei bevarte manuskripta og manuskriptfragmenta som inneheld *Stjórn* 1 og *Stjórn* 3, er frå 1350 og seinare – med unntak av manuskriptet «AM 228 fol» med *Stjórn* 3, som er frå ca. 1300–1325, og eitt av fragmenta i Riksarkivet som er frå ca. 1300–1350, som òg har tekst frå *Stjórn* 3. Alle dei bevarte avskriftene har blitt skrivne på Island, eller i alle fall av islendingar. Men kven det var som omsette og sette saman *Stjórn* 1 og *Stjórn* 3, det veit vi ikkje.

Tre av dei bevarte manuskripta («AM 225 fol», «AM 226 fol» og «AM 227 fol») har med både *Stjórn* 1 og *Stjórn* 3. Der er dei plassert saman kring år 1350, høgst sannsynleg fordi dei begge er omsetjingar frå Bibelen, og til saman dekkjer dei størsteparten av dei historiske bøkene i Det gamle testamentet. Dei blir ei verdshistorie frå skapinga til det babylonske fangenskapet. I eitt av manuskripta, «AM 226 fol», ser ein funksjonen som verdshistorie ekstra tydeleg. Der har tre andre tekstar fått plass etter *Stjórn* 3: *Rómverja saga*, *Alexanders saga* og *Gyðinga saga*, med andre ord romarane si historie (basert på verk av Sallust og Lucan), historia om Alexander den store og jødane si historie (basert på Makkabearbøkene og *Historia scholastica*). Til saman fortel då «AM 226 fol» verdshistoria frå skapinga til ca. år 44 e.Kr.

Delen i midten

Men 100–150 år etter at «AM 226 fol» blei skrive, har nokon tenkt at det vel strengt tatt er noko som manglar. Dermed har åtte blad med ei omsetjing av «resten» av Mosebøkene blitt sett inn mellom *Stjórn* 1 og *Stjórn* 3. Desse åtte blada er det som blir kalla *Stjórn* 2. Og denne teksten finst berre her, så spørsmålet er om den omsetjinga har blitt gjort fordi nokon i siste halvdel av 1400-talet syntest den mangla, eller om det er ei omsetjing som er eldre, men berre er bevart her. Mange forskarar meiner dette er ein rest av ei svært gammal omsetjing av alle

Mosebøkene, eller meir. Men det er like truleg, og ei enklare forklaring, at dette er eit resultat av at bibelsynet i seinmellomalderen kanskje har endra seg noko jamført med tidlegare i mellomalderen. Nå har ein meir ei oppfatning av Bibelen som ei fast eining med ei fast rekkjefølgje bøker, og derfor har ein kjent det som eit tomrom mellom *Stjórn 1* og *Stjórn 3*. Men kvifor hadde ikkje Andre Mosebok 19 til Femte Mosebok vore relevant tidlegare? Truleg på grunn av innhaldet. Denne delen av Mosebøkene handlar om dei førti åra israelsfolket vandra rundt i øydemarka. Gud gjev dei lover og reglar som dei mange gonger bryt mot, og deretter blir folket straffa for brota. Desse føresegnene er for det meste spesifikt retta mot livet i ørkenen, eller meir generelt knytt til jødedommen. I alle fall er det ikkje mykje som er relevant for skandinaviske kristne i mellomalderen. Dei levde under andre lover, både kyrkjelege og verdslege. Det er nok grunnen til at denne delen ikkje var relevant – som anna enn ein del av Bibelen.

Etterpå

Dei seks pergamentbitane med *Stjórn*-tekst på Riksarkivet er dei einaste fysisk bevarte spora etter *Stjórn* i Noreg i mellomalderen. Mykje meir av *Stjórn* er bevart frå Island. Det er fordi språket der ikkje endra seg like mykje som i Noreg, slik at ein kunne lese dei gamle omsetjingane lenger – heilt til manuskripta fekk antikvarisk verdi. I Noreg blei det norrøne språket etter kvart uforståeleg. Dei norske fragmenta er berre bevarte fordi dei blei brukte til å binde inn rekneskapsbøker og liknande på 16- og 1700-talet. Resten av manuskripta som dei var del av, er borte for alltid. Men *Stjórn* har hatt innverknad likevel. I 1550 fekk Danmark – og Noreg – si danske bibelomsetjing. Den danske bibelteksten hadde stor innverknad på norsk skriftspråk og religiøst språk i hundreåra som følgde. I siste halvdel av 1800-talet tok ein til for alvor med å omsetje Bibelen til norsk. I dette arbeidet var fleire norrønfilologar involverte, blant andre Carl Richard

Unger. Den same Unger gav ut *Stjórn*, samt apostelsagaer og helgensagaer, på norrønt i 1860- og 1870-åra. Gjennom han og filologane som arbeidde med religiøse tekstar på norrønt, og med bibelomsetjing til moderne norsk, fekk *Stjórn* vere med å forme det nye norske bibelspråket.

Stjórn er ennå ikkje omsett til moderne norsk eller noko anna moderne språk.

Elise Kleivane (f. 1975) er ph.d. i norrøn filologi frå Universitetet i Oslo og leier forskningsprosjektet Bokstavar mellom runer og manuskript same stad. Oversatte tekstane til boka *Messuskýringar*. *Norrøne messeforklaringer i norsk oversettelse* (St. Olav forlag 2014).

Dei to utgåvene av den norrøne teksten

Unger, C.R.: *Stjorn. Gammelnorsk Bibelhistorie fra Verdens Skabelse til det babyloniske Fangenskab* (Kristiania, 1862)

Astås, Reidar: *Stjórn. Tekst etter håndskriftene* (Oslo: Riksarkivet, 2009), to band

Manuskriptfragmenta i Riksarkivet

Oslo NRA 60 A, ca. 1350

Oslo NRA 60 B, ca. 1350

Oslo NRA 60 C, ca. 1300–1350

Manuskripta i Reykjavik og København (dei viktigaste)

København AM 225 fol, ca. 1400

København AM 226 fol, ca. 1350–1370 og ca. 1450–1500

Reykjavik AM 227 fol, ca. 1350

København AM 228 fol, ca. 1300–1325

København AM 229 fol I–III (fragment), ca. 1350 og 1350–1400

Denne artikkelen er delvis bygd på forfatternes sitt arbeid i artikkelen «There is more to *Stjórn* than biblical translation», som er publisert i *Speculum septentrionale. Konungs skuggsjá and the European Encyclopedia of the Middle Ages* (red. K.G. Johansson og E. Kleivane, Novus forlag, Oslo 2018). Ein meir djuptgåande diskusjon og referansar til andre forskarar og deira synspunkt finst der.



Jeg finner nye krefter gjennom en kopp kaffe
og lesing av Salmene.

Dorothy Day



Akeleie (*Aquilegia vulgaris*)

© Voltan1 | Dreamstime.com

Per Arvid Åsen

Klosterplanter

Levende kulturminner

I løpet av årene 2003 til 2014 ble floraen på 31 norske klosterlokalteter undersøkt, fra Kastele kloster i Båhuslen til Munkeby kloster i Levanger. Sammenlignet med opplysninger hentet ut fra de offentlige herbariene og Artsdatabanken, relevant litteratur og arkeologiske utgravninger, har vi funnet over hundre planter som kan ha vært dyrket i norske klosterhager. Dette var først og fremt legeurter, men også krydderplanter, grønnsaker, bærbusker, frukttrær og enkelte prydplanter som hadde symbolverdi.

STE St. Benedikt (480–547) regnes som grunnleggeren av det vestlige munkevesenet og far til den vestlige klosterregelen. Det antas at han forfattet *Regelen* på klosteret Monte Cassino, mellom Roma og Napoli. St. Benedikt hentet mye inspirasjon fra regelen til Johannes Kassian (d. ca. 430) fra Marseilles, og han bygde sikkert på sin erfaring fra klosterfelleskapet han hadde organisert – før Monte Cassino – når han skrev følgende i kapittel 66, som regulerte munkenes atferd i klosteret:

Klosteret skal om mulig være anlagt slik at det har alt som er nødvendig; det vil si vann, mølle, hage og verksteder, slik at de forskjellige arbeider kan utføres innenfor klostermurene. Da er det unødvendig for munkene å ferdes utenfor, noe som ikke på noen måte er bra for deres sjeler.¹

Med hage mener vi her kunsten å dyrke planter eller drive hagebruk på et inngjerdet område, gravd med spade eller greip – til forskjell fra jordbruk, hvor større avlinger ble dyrket på åpent land bearbeidet med et plogredskap. Plantene i de eldste hagene var for det meste legeurter, selv om noen busker og trær kunne inkluderes fordi de hadde stor medisinsk verdi. Frukttrær stod som regel for seg selv i en frukthage.² Klosterhagene lå utenfor den indre klostergården – klosterfirkanten – trolig ordnet i symmetriske bed.

Norske middelalderklostre

Til sammen ble det opprettet 31 klostre i Norge i løpet av middelalderen, stort sett langs kysten fra Konghelle (Kungälv) i Båhuslen til Trøndelag i nord. Alle ble oppløst og nedlagt som følge av reformasjonen. Noen av klostrene byttet ordener, særlig mot slutten av middelalderen.

I denne gjennomgangen er det ordenen ved grunnleggelsen som gjelder.

Benediktinerne. De eldste benediktinerklostrene i Norge ble sannsynligvis grunnlagt fra England omkring år 1100, med klosteret på øya Selja som et av de første. De to andre var Nidarholm like utenfor Trondheim og Munkeliv i Bergen. De resterende fire var nonneklostre: Bakke kloster i Trondheim, Nonneseter i Bergen, Nonneseter i Oslo samt Gimsøy kloster i Skien.³ I tillegg har Olavsklosteret i Stavanger sannsynligvis vært et benediktinerkloster. I England spilte benediktinerne en betydelig rolle i praktiseringen av medisin før universitetene ble etablert, og det er kjent urtehager i tilknytning til flere klostre her.⁴

Cistercienserne. Også cistercienserne kom til Norge fra England, og vi kjenner både året for opprettelsen av klostrene og hvilke som var moderklostre: Fountains Abbey grunnla i 1145 Lyse kloster, som igjen var moderkloster for Tautra i 1207 (med Munkeby som forløper?). Kirkstead Abbey, et datterkloster av Fountains Abbey, grunnla Hovedøya kloster i Oslo i 1146.⁵ Cistercienserne ville leve et enkelt liv hvor de fokuserte på bønn og arbeid. Derfor ble klostrene gjerne lagt på øde og utilgjengelige steder som kunne utvikles og dyrkes opp. Cistercienserne var pionerer innen hagebruk og fruktdyrking, og grønnsaker var en viktig del av kostholdet.

Augustinerkannikene. Augustinerne bygde på Augustins regel med bønn, fattigdom, kyskhets og arbeid, men de norske fellesskapene har nok hatt et varierende siktemål.⁶ Brødrene kunne også spesialisere seg innen pleie av syke, gamle og fattige, og i forbindelse med et augustinerhospital som ble utgravd på grensen mellom England og Skottland, hevdes det at dette var del av et pan-europeisk nettverk av augustinere hvor medisinsk og farmakologisk kunnskap, bøker, frø og planter ble delt

og sirkulert.⁷ I alt ble det grunnlagt fem «sikre» augustinerklostre i Norge mellom ca. 1150 og 1280-årene: Kastele kloster i Konghelle, Elgeseter kloster i Trondheim, Jonsklosteret i Bergen, Halsnøy kloster i Sunnhordland og Utstein kloster på Klosterøy i Rennesøy kommune.⁸

Premonstratenserne. Denne ordenen ble grunnlagt i 1120 av St. Norbert ved Prémontré, nær Laon i Frankrike. Den ekspanderte veldig raskt over hele Europa og talte anslagsvis over tusen klostre i løpet av de første to hundre årene.⁹ Medlemmene var ikke munk, men kanniker (lat. *canonici*, prester som lever etter en regel, en *canon*). De var kjent for misjon og sin rene tro og bidro til en kirkelig fornyelse i Europa. Ordenen fulgte Augustins klosterregel, og Augustins åpenhet overfor vitenskap og kunst hadde innflytelse på premonstratenserne.¹⁰ Olavsklosteret i Tønsberg ble grunnlagt omkring 1170 og Dragsmark kloster i Båhuslen i første halvdel av 1200-tallet.

Dominikanerordenen. Dominikanerne kom til Norden tidlig i 1220-årene, først til erkebispesetet i Lund.¹¹ I Norge etablerte

de seg ved domkirkene i bispebyene, trolig før 1234 i Trondheim. Olavsklosteret i Oslo ble opprettet i 1239, og i Bergen skjedde grunnleggelsen mellom 1243 og 1247. I tillegg var det sannsynligvis et dominikanerkloster på Hamar, men dette er bare nevnt én gang i samtidige kilder (1511).¹² Dominikanerne (OP, *Ordo Praedicatorum*) eller prekebrødrene var primært opptatt av å utbre Guds ord ved evangelisering. Etter skildringen av Olavsklosteret i *Hamarkrøniken* «med sine frukthager, eple- og kirsebærhager, humlehager»¹³, inngikk også hagebruk i dominikanernes daglige gjøremål. Dette er for øvrig den eneste norske omtalen vi har av klosterhager.

Fransiskanerordenen. Frans av Assisi (1182–1226) grunnla sin orden i år 1210. Etableringen var en reaksjon mot de etablerte ordenene som hadde samlet seg store rikdommer, fjernt fra fattigdomsidealet. Til Norge



Cistercienserne var pionerer innen hagebruk og fruktdyrking, og grønnsaker var en viktig del av kostholdet.

kom fransiskanerne trolig fra Danmark eller Tyskland.¹⁴ På 1230–1240-tallet ble de to første klostrene etablert i Tønsberg og Bergen. Siden kom gråbrødrene til Konghelle i 1260-årene, til Marstrand og Oslo omkring 1290 og endelig til Trondheim ganske sent i middelalderen. Dette kan ha vært utpå 1300-tallet, eller enda senere, på 1400-tallet.¹⁵ Til hvert fransiskanerkloster hørte et lite stykke land hvor bygningene stod på. Ordenens femte generalminister (1240–1244) formante brødrene til å dyrke frukt og grønnsaker til eget bruk. Vi kjenner til hager ved femten danske fransiskanerklostre, tre norske (Oslo, Tønsberg og Bergen) og fem svenske klostre. Hagebruk er således kjent fra omtrent halvparten av fransiskanerklostrene i Norden. En erklæring fra pave Clemens V i 1312 sier uttrykkelig at det ikke bare skal være nytteplanter i hagene, men de skal også tjene som rekreasjon.¹⁶

Johannitterne. Johannitterridderne fikk sitt eneste kloster i Norge på kongsgården Værne, i nåværende Rygge kommune sør for Moss. Trolig skjedde etableringen en gang mellom 1170 og 1270.¹⁷ Ordenen ble etablert i Jerusalem på midten av 1000-tallet, med pleie og omsorg for fattige og syke som sitt fremste ideal. Johannitterne skulle også bistå og beskytte pilegrimene. I dag er ordenen videreført under navnet Malteserordenen.¹⁸ Johannitterne drev hagebruk.

Reliktplanter

Reliktplanter er levende fortidsminner, fortrinnsvis knyttet til spesielle lokaliteter – i vårt tilfelle middelalderlokaliteter – som på forskjellig vis har overlevd her helt siden middelalderen, da de ble dyrket som nyttevekster. Dette er medisplanter, giftplanter, fargeplanter, duftplanter samt krydder- og grønnsakplanter.

Særlig urter, men også enkelte vedplanter kan være reliktpanter, for eksempel berberis (*Berberis vulgaris*) og surkirsebær (*Prunus cerasus*).

Flere reliktpanter er betegnet som dvaleplanter, hvis frø er bevart i jorden og kan spire på samme plass etter mange hundre år. Eksempler på disse er bulmeurt (*Hyoscyamus niger*) og giftkjeks (*Conium maculatum*).¹⁹ Andre er flerårige og overlever med sin foryngelsessevne på stedet i århundrer bare de får anledning til å gjennomføre sin årlige utvikling, for eksempel akeleie (*Aquilegia vulgaris*) og legepestrot (*Petasites hybridus*).

De aller fleste av disse plantene hørte opprinnelig ikke med i Norges flora, de ble innført av klostervesenet, men noen få kom fra norsk natur, det beste eksempelet er kvann, og et lite antall var kjent og innført allerede i vikingtiden eller enda tidligere, for eksempel bulmeurt.



Etter skildringen av Olavsklosteret i *Hamarkrøniken* «med sine frukthager, eple- og krisebærhager, humlehager», inngikk også hagebruk i dominikanernes daglige gjøremål.

Gjenstående klosterplanter

En botanisk vandring i klosterruinene setter oss straks i en egen stemning. Jakten på mulige klosterplanter som virke-

lig kan ha stått her helt siden middelalderen, pirrer vår nysgjerrighet og ansporer til ekstra innsats. Vårt oppmerksomme blikk saumfarer både ruiner og områdene omkring. Sprekker med rester av gammel kalkmørtel er gode vokseplasser, men ikke gunstig for bevaring av ruinene, da må helst all plantevekst fjernes. Røttene sprenger steinene fra hverandre. Derfor blir plantene fjernet, og vi må lete langs bakken og utover i terrenget. I det følgende skal vi omtale noen få utvalgte planter som trolig ble dyrket i norske klosterhager.

Akeleie (*Aquilegia vulgaris*)

Blomsten er meget spesiell og består av fem kronblad-lignende og utspærrede, fargede begerblad. Hver av de fem egentlige kronbladene innenfor er traktformede og ender i en oppstående, grasiøs honningspore. Den brennende, skarpe smaken gjør at de fleste dyr unngår planten.

Hildegard av Bingen er en av de første urtebokforfattere som nevner akeleie (1100-tallet). Hun forteller om bruk som et beroligende middel og til behandling av kjertelsyke. Sammen med honning hjalp den mot for mye slimutsondring, og saften fra moset akeleie – blandet med vin – var febernedssettende.²⁰ Akeleie ble en populær plante i Europa mot slutten av middelalderen, og den finnes på mange samtidige avbildninger som en viktig kristen symbolplante, både på Jesus Kristus og jomfru Maria. Honningsporene ble sett på som fem vanddrillende duer, og blomsten ble tydet som et bilde på Den hellige ånd.²¹ Dominikaneren Albertus Magnus (1193–1280) beundret den vakre blåfargen og den merkelige blomsten og anbefaler den i blomsterbedet i sin lysthage. Ikke rart at den hardføre akeleien ble dyrket i de norske klosterhagene.

I dag vokser planten sparsomt i ruinene på Selje kloster i Sogn og Fjordane og i stort antall i klosterruinene på Tautra i Nord-Trøndelag. Andre voksesteder er Munkholmen ved Trondheim, Bergen, Halsnøy kloster, Klosterøya i Skien, Domkirkeodden på Hamar, Hovedøya i Oslo og Værne kloster, Dragsmark kloster og gatene i Marstrand. Ser vi ut over klosterlokalitetene, finner vi at akeleien har en relativt vid utbredelse i Norge. Nylig er det rapportert funn av akeleiefrø i middelalderlige avsetninger i Sverige, noe som absolutt taler for at plantet ble dyrket i Skandinavia på denne tiden.



Den norske botanikkprofessoren Axel Blytt bemerket berberis på Helgøya i Mjøsa i 1863 og mente at den her «turde være indført ved Munkene i Klostertiden»

Ask (*Fraxinus excelsior*)

Ask inngikk i flere middelalderlige legemidler, og vi tror at treet ble dyrket i klosterhagene. Vanlig levealder for ask er oppgitt til 200–300 år, men treet kan bli opptil 500–600 år gammelt.²² Vi har opplysninger om store asker fra klosterruinene på Tautra, Munkholmen, Gamlehagen på Reins kloster, veldige asketrær i klostergården på Nonneseter i Bergen og fra Værne kloster. Men det er den såkalte Gamleasken med en minimumsalder på 525 år på Halsnøy kloster som har aldersrekorden. Den norske presten Peder Claussøn Friis (1545–1614) skriver at hoggormen ikke finnes i askeskogen, «thi hand iche kand fordrage det Træ», og heller ikke skyggen av det.

Berberis (*Berberis vulgaris*)

Berberis er en to-tre meter høy busk, rikt greinet med grå kvister som er forsynt med treflikete torner ved bladfestene. Veden har en karakteristisk gul farge som skyldes det giftige alkaloidet berberin. I små doser virker det stimulerende på kretsløpet, mens store doser kan gi pustestans og dermed være dødelig.²³ Gule blomster med en kvalmende lukt henger i tallrike klaser over hele busken. De sure og spiselige bærene er avlange og røde. Alle deler av planten, unntatt bærene, er giftige i større mengder.

Berberis er trolig kommet inn i europeisk medisin via det blandete europeisk-arabiske miljøet i middelhavsområdet på 1000-tallet.²⁴ I skriftene etter den danske legen Henrik Harpestreng (død 1244) leser vi at berberis slukker feberpasientens tørst, styrker leveren og kjøler byller.

Første gang vi hører om berberis i Norge, er i Christian Gartners hagebok fra 1694. Her nevner han den sammen med roser, rips og stikkelsbær og anbefaler den som kantplante langs hagegangene.²⁵ I 1762 blir berberis



Ash (*Fraxinus excelsior*)
© Vasilybokov | Dreamstime.com



Berberis (*Berberis vulgaris*)
© Andris Tracenko | Dreamstime.com



Bulmeurt (*Hyoscyamus niger*)
© Nadezhda Andriyakhina | Dreamstime.com

foreslått til syltetøy: «De ere dertil meget skønne, liflige og behagelige, og giver andre delikate Syltetøier sandelig intet efter i Smag og Liflighed.» Dessuten er saften ypperlig til punsj og blant annet «overmaade sund for syge Folk». ²⁶ Den norske botanikkprofessoren Axel Blytt bemerket berberis på Helgøya i Mjøsa i 1863 og mente at den her «turde være indført ved Munkene i Klostertiden, noget som ogsaa synes at være Tilfældet ved Christiania, hvor de især ere hyppige paa Hovedøen og Egeberg». (Det lå et kapell og herberge ved Hovinsholm på sørspissen av Helgøya; beliggende midt i vannveien på Mjøsa, mellom Minnesund og Lillehammer, var det et naturlig overnattingssted for pilegrimene som skulle til Nidaros. Slik ble Helgøya et midtpunkt i praktisk og religiøst liv i middelalderen.) I dag kjenner vi berberisen gjenstående på mange steder som kan knyttes til middelalderen, fra Tautra i nord til Båhus festning i sør.

Bulmeurt (*Hyoscyamus niger*)

Under gunstige vekst-vilkår kan bulmeurt utvikle seg til en mannshøy vekst. Etter blomstring og fruktsetting dør planten, men den blir stående med tørre vinterstengler hvor de opprette frøkapslene sitter tett i tett, fulle med tusenvis av frø. Hele planten er klissete og kjertelhåret, lukter vondt og er svært giftig. Bulmeurten er en utpreget dvaleplante, og trolig kan frøene overleve omkring 600–800 år i jorden og fortsatt være spiredyktige. ²⁷

Bulmeurten er blant de legeplantene som er hyppigst nevnt i litteraturen. Alt fra antikken blir det fortalt om sinnsforvirring og opphisselse ved inntak av bulmeurt. Arabiske lærde påpeker i middelalderen bulmeurtens bedøvende og giftige virkning: Inntak av fire gram frø medfører døden – etter først å ha berøvet «pasienten»



Reliktplanter er levende fortidsminner, fortrinnsvis knyttet til spesielle lokaliteter – i vårt tilfelle middelalderlokaliteter – som på forskjellig vis har overlevd her helt siden middelalderen, da de ble dyrket som nyttevekster.

forstanden, fremkalt kulde, blekhet og en raserilignende tilstand. ²⁸

Naturlig utbredelsesområde for bulmeurten er Middelhavsområdet og Vest-Asia, men mange funn peker på at planten ble innført som medisinvækst til Norden allerede i forhistorisk tid, før 1000 f.Kr. Funn av bulmeurt fra vikingtiden i Kaupang i Norge viser sannsynligvis at arten var kjent og kanskje dyrket allerede før klostertiden. I utgravningene i Oslo, Tønsberg, Stavanger og Trondheim ble det funnet bulmeurt i middelalderlag. Dette viser at planten i alle fall fantes i byene, som ugress eller dyrket i hagene, kanskje helst begge deler. Den smertestillende virkningen var trolig tidlig kjent hos oss. I et fragment av en østlandsk legebok fra 1300-tallet heter det at bulmeurt døyver smerten ved isjias. ²⁹

Bulmeurten er i dag sjelden i Norge og er oppført som truet på rødlisten. Planten finnes sporadisk som et

slags ugress på strender og brakkmark til Nord-Troms. Men i tillegg finnes den som dvaleplante og reliktvækst, med uregelmessige forekomster på middelalderlokaliteter som Marstrand, Festningsholmen (Båhus

festning), Oslo (Hovedøya), Storøya gård i Tyrifjorden, Hovinsholm på Helgøya i Mjøsa og Tønsberg (Slottsfjellet). Da det ble gravd i forbindelse med bispeborgen på Hamar, spirte bulmeurten i gravingene. Forekomstene på disse lokalitetene kan helt klart tolkes som middelalderrelikter, selv om ikke alle er i direkte forbindelse med klosterruiner.

Humle (*Humulus lupulus*)

Humlen er en flerårig, hurtigvoksende slyngplante i hampefamilien. Hunnblomstene sitter i store, konglelignende blomsterstander, «humlekopper». Disse er tett

besatt med små gule, aromatiske kjertler som utskiller et bitterstoff. Det er dette som setter smak på ølet og gjør det mer holdbart og skummende. Inntil 1200-tallet var pors (*Myrica gale*) det ledende ølkrydderet innen sitt naturlige utbredelsesområde, mens humle dominerte utenfor. Senere ble det sterk konkurranse i bruken av de to krydderne. Humle ekspanderte inn i porsens bruksområder, og bruken av pors tok slutt på midten av 1700-tallet.³⁰

Etter hvert spredde bruken av humle seg ut av kjerneområdene i Tyskland og nordover til Norden. Historisk sett var øl ikke bare et brygg for å slukke tørsten, men også kaloririk mat, et slags «flytende brød».³¹

Første gang vi hører om dyrkning av humle i Norge, er i et brev fra 1341, hvor det blir omtalt en humlehage som skal anlegges ved Klemenskirken i Trondheim.³² Vi kan vel regne med at bruken av planten var allment kjent på denne tiden. Al-

lerede i tidsrommet 1000–1100 kan humle ha vært dyrket på Nidarneset.³³ I tillegg er det funnet frø i Kaupang i Vestfold, datert til 800-tallet.³⁴ Dette kan

tyde på mulig dyrkning og bruk allerede i vikingtiden i Norge. Den eldre Frostatingsloven (1260) omtaler straff for tyveri av humle på marken, men av sammenhengen går det frem at dette sannsynligvis gjelder vill humle. I Aslak Bolts jordebok av 1432 heter det at hver leilending under erkebiskopen var pliktig å rydde jord og sette ti humlestengler årlig.

Selv har vi funnet humle på Selja, på en varm plass hvor munkene kunne ha hatt sine humlehager, men hvorvidt denne virkelig er en reliktplante fra middelalderen, er vanskelig å si. Fra Bergen og Stavanger er det gjort arkeologiske funn av humle fra mellom 1200 og 1600, og så tidlig som i 1282 har vi en byvedtekt som regulerer brygging og salg av øl i Bergen. I Tønsberg er det funnet humle i middelalderlag, og det er kjent minst

fire eller fem humlehager fra senmiddelalderen, flere av disse var knyttet til klostre og kirkelige miljøer. I Oslo er humle funnet i lag tilbake til 1000-tallet, og planten var sannsynligvis dyrket allerede før klostertiden. Hamar-kaupangen hadde trolig mer jordbruksaktivitet sammenlignet med de andre norske middelalderbyene,³⁵ og ifølge *Hamarkrøniken* – som beskriver byen i sitt beste flor omkring år 1300 – var det ikke bare Olavsklosteret som hadde humlehager. Bispegården hadde sin egen hage, og alle gårdene på begge sider av Klosterstredet hadde hver sin.³⁶ I 1574 er det omtalt åkere og humlegårder i tilknytning til kannikgårdene.³⁷ På 1700-tallet hevdet Jonas Ramus i *Norriges Beskrivelse* at humle fra Hedmarken var den beste i Norge, og utsagnet kan muligens reflektere en viss tradisjon omkring denne dyrkningen. Humlen som kranser inngangsportalen til urtehagen på Domkirkeodden på Hamar, kommer fra en forekomst på Grefsheim.

Det er hevdet at denne har vært i kultur på Grefsheim gård på Nes i Hedmark siden middelalderen.³⁸ Fra klosteret på Tautra er det oppført to tønner humle i en fortegnelse fra 1532,³⁹

og på inventarlistene fra Kastele kloster i 1484 forekommer humle så rikelig at det kan ha overstegyet klosterets behov til egen ølbrygging.⁴⁰

Vanlig hunderot (*Ballota nigra*)

Vanlig hunderot er en meterhøy, mykhåret urt med hjerteformede, korsvis motsatte blad på en firkantet og greinet stengel. De rødfiolette blomstene sitter i kranser. Hele planten lukter vondt og er brukt blant annet mot hundebitt og som sårlegende urt. Artens naturlige utbredelsesområde er trolig det østlige middelhavsområdet og Vest-Asia.⁴¹

I Norge er hunderot nevnt første gang skriftlig av Ramus i 1735. Vi kjenner to reliktlokaliteter av den, en



Første gang vi hører om dyrkning av humle i Norge, er i et brev fra 1341, hvor det blir omtalt en humlehage som skal anlegges ved Klemenskirken i Trondheim.



Humle (*Humulus lupulus*)
© Rbiedermann | Dreamstime.com



Vanlig hunderot (*Ballota nigra*)
© AGfoto | Dreamstime.com



Isop (*Hyssopus officinalis*)
© Emberiza | Dreamstime.com

mulig middelalderlokalitet er beliggende innmed festningsmuren ved Munks tårn på Akershus festning. Det hører med til historien at gresstorv fra Hovedøya ble brukt til vollene på Akershus. Vi holder det derfor ganske sannsynlig at hovedkilden for lokaliteten er cistercienserklosteret på Hovedøya. Den andre lokaliteten er på Festningsholmen, ved foten av Båhus festning, rimeligvis er dette også en middelalderrelikt.

Isop (*Hyssopus officinalis*)

Isop er en halvmeterhøy, flerårig halvbusk med blå blomster i tette, ensidige aks. Isop blomstrer til ut i oktober og setter modne, spiredyktige frø i Sør-Norge. Hele planten er kjertelprikket og har en god, aromatisk duft. Foruten å være en krydderplante, hadde isop en svært allsidig anvendelse, blant annet mot hoste, tannverk, brystverk, hjerte- og lungesykdommer.

Tradisjonelt er isop en hellig urt, spist av jødene ved deres påskefest, og det hebraiske navnet «êzôb» eller «esov» betyr «å gå forbi, forlate».⁴² Det greske ordet *hyssopos* som kommer av dette, er nevnt flere ganger i Bibelen, for eksempel i Salme 51,7: «Ta bort min synd med isop, så jeg blir ren, vask meg, så jeg blir hvitere enn snø.» Ingen annen bibelsk plante har vært gjenstand for så mye strid med tanke på hvilken art dette er. Vår isop finnes ikke i Palestina. Den bibelske isop er en annen art, syrisk isop (*Origanum syriacum*).⁴³

Fra Gamlebyen i Oslo er det kjent et noe usikkert arkeologisk funn av isop fra ca. 1100.⁴⁴ Området hvor funnet ble gjort, ligger like nord for Klemenskirken, omtrent midt mellom Olavsklosteret (dominikanere) og fransiskanerklosteret. Trolig var planten dyrket, og man kjenner til noen gamle herbariefunn av isop fra Oslo, på Abbediengen fra 1856–91 og ved Aker kirke fra 1873–94.



Foruten å være en krydderplante, hadde isop en svært allsidig anvendelse, blant annet mot hoste, tannverk, brystverk, hjerte- og lungesykdommer.

Begge lokalitetene kan knyttes til kirkelig virksomhet, og en middelalderlig herkomst er mulig, men usikker. I 1874 skrev botanikeren Axel Blytt om utbredelsen i Christiania «hist og her paa tørre Bakker i og nær gamle Haver, uidentivl forvildet fra ældre Tider».

Den mest kjente lokaliteten for isop i Norge er på strandnært kalkberg nedenfor domkirkeruinene på Hamar, med første kjente funn fra 1857. Plassen ligger like nedenfor den opprinnelige hagen til Storhamar gård, og vi er tilbøyelige til å tro at isopen her virkelig er en reliktvekst fra middelalderen. Kanskje vokste den i urtehagen til Olavsklosteret? Planten er også kjent fra Rudsødegården ved Kroksund, og forekomsten kan trolig settes i forbindelse med aktivitet på Storøya i middelalderen, hvor hamarbispen hadde sin ladegård.

Marsfiol (*Viola odorata*)

Denne lille urten åpner sine velduftende, blå blomster tidlig om våren. Fiolen sprer seg både med frø og lange utløpere og

danner ofte bestander i gamle gressplener og kratt i forbindelse med parkanlegg og eldre bebyggelse.

Dette er en svært gammel kulturplante, høyt skattet for sin søte duft allerede i antikken, ofte nevnt av både Homer og Vergil og brukt som legeplante, duftplante, prydplante, salve, luktevann og kandisert «slikkeri». Bladene har en kjølede effekt når de brukes som plaster; enten alene eller sammen med byggrøt, sier Dioskorides i det første århundre e.Kr. De hjelper også ved halsbrann, betente øyne og prolaps i endetarmsåpningen, og det sies at selve blomsten drukket i vann hjelper ved sår hals og ved barneepilepsi.⁴⁵

Marsfiolen ble dyrket i klosterhagene i Mellom-Europa og i England på 800-tallet. Ikke bare i urtehagen, men også som pryd- og symbolplante inne i klosterfirkanten,

i grøntarealet som korsgangen omsluttet.⁴⁶ Den lille, yndige marsfiolen symboliserer jomfru Marias ydmykhet. *Humilitas*, ydmykheten, er «alle dyders mor». Cistercienserne viet alltid sine klostre til Jomfru Maria, og marsfioler i klostergårdens grønne gressmatte minnet om hennes ydmykhet. *Maria est viola humilitatis* – «Maria er en ydmykhetens fiol» – skrev St. Bernhard.⁴⁷

Første gang vi sikkert hører om marsfiol i Norge, er som prydpilte i Trondheim i Christian Gartners hagebok fra 1694. På 1700-tallet fantes den fortsatt «en og andensteds» blant de «Tronhiemske Have-Planter».⁴⁸ Marsfiol er ikke kjent fra dagens Trondheim, men finnes i parken på Reins kloster. Andre middelalderlige vokseplasser er Gimsøy kloster i Skien, Slottsfjellet i Tønsberg, Løvøya ved Horten og i parken omkring ruinene på Værne kloster. Det blir vanskelig å si noe sikkert om marsfiol på disse stedene er en klosterrelikt eller om den stammer fra etterreformatoriske introduksjoner i forbindelse med herregårdsparkene, trolig begge deler, uansett tror vi at marsfiolen ble innført til Skandinavia i middelalderen.



Våre rotekte surkirsebærslag hardangerkirsebær, frostakirsebær og glansmorell, eller liermorell på Østlandet, er alle sannsynligvis spredd fra cistercienserklostrene Lyse kloster – med «filial» i Opedal i Hardanger – Tautra og Hovedøya.

Surkirsebær (*Prunus cerasus*)

Surkirsebær vokser som et lite tre, tre-fire meter høyt, sprer seg villig med rotskudd og danner kratt. Treet blomstrer i mai, samtidig med bladene, og det er rikelig forsynt med knipper av tre-fire hvite blomster. Kirsebæret er rødt og noe syrlig.

Fra England foreligger det mange arkeologiske funn av surkirsebær fra helt tilbake til romertiden. Trolig ble de dyrket i de engelske klosterhagene, og vi tenker dermed at det var fullt mulig for cistercienserne å ta med seg surkirsebær til Norge på 1140-tallet, da Lyse kloster og Hovedøya kloster ble grunnlagt.

I Norge er det funnet surkirsebær i lag fra 1300-tallet i Trondheim,⁴⁹ Bergen⁵⁰ og Oslo,⁵¹ noe som sannsynligvis betyr at frukten ble dyrket. Fra Bergen er det dessuten omtalt en tønne syltede kirsebær som ble sendt fra lensmann Eske Bille til erkebiskop Olav i 1530.⁵² Rimeligvis stammet disse fra lokal dyrkning, kanskje fra frukthagen på Holmen. Fra Tønsberg finnes det en opplysning om at kirsebær fantes i fransiskanernes hage «Munkelykken» på siste halvdel av 1500-tallet,⁵³ og ifølge *Hamarkrøniken* ble det laget kirsebærdrikk på Hamar på 1300-tallet. I 1743 vokste det kirsebær både i hagene på Tautra og på Reins klostergård. Fruktreet vokser på Halsnøy kloster i dag.⁵⁴

Våre rotekte surkirsebærslag hardangerkirsebær, frostakirsebær og glansmorell, eller liermorell på Østlandet, er alle sannsynligvis spredd fra cistercienserklostrene Lyse kloster – med «filial» i Opedal i Hardanger – Tautra og Hovedøya. Hvorvidt det dreier seg om en enkelt sort i egentlig forstand eller en nær beslektet sortsgruppe, vites ikke sikkert. Hardangerkirsebær og frostakirsebær er så like at de vanskelig kan skilles

fra hverandre. Sannsynligvis har de samme opphav som *allmänt klarbär* i Sverige, og er ansett som samme sort som *Grosse Glaskirsche* (glasskirsebær) fra Tyskland. Det er også påvist at ville kirsebær ved Eskilsø augustinerkloster i Danmark var av samme slag som hardangerkirsebær. Konklusjonen må være at surkirsebær ble dyrket i norske klosterhager.

Svarthyll (*Sambucus nigra*)

Menneskene begynte tidlig å utnytte svarthyllens mange egenskaper, noe tallrike arkeologiske funn i Europa tilbake til steinalderen og frem til moderne tid viser.



Marsfiol (*Viola odorata*)
© Petrsalinger | Dreamstime.com



Surkirsebær (*Prunus cerasus*)
© Andrey Kurguzov | Dreamstime.com



Svarthyll (*Sambucus nigra*)
© Photographieundmehr | Dreamstime.com

Svarthyll er et lite tre i Norge, ofte flerstammet og med ubehagelig lukt. Dominikaneren Albertus Magnus forteller at margen, når den blir skrappt nedenfra og opp, brukes som brekkmiddel. Skrappt ovenfra og ned blir den et avføringsmiddel, og han sier at dette er velprøvd! I germansk folketro har svarthyllen vært sett på som et hellig tre og brukt som tuntre siden «urtiden». Den gav menneskene legemidler av både rot, stamme, blad, blomster og bær og var et levende husapotek. Vetten som bodde i det, var familiens gode ånd som vernet om folkene og gav sunnhet og lykke.⁵⁵ Dette er også nærmere utviklet i legerådene i *Den eldre Edda*.

Bevis for at svarthyll vokste også i Norge i vikingtid-middelalder er gitt i form av makrofossil av bærsteiner som er funnet på Skeie i Stavanger kommune. Slike bærsteiner er robuste og kan ligge lenge i jorden uten å ødelegges.⁵⁶ Pollen av «hyll» er også rapportert fra Tønsbergs middelalder.⁵⁷

I Telemark er det kjent en historie fra tiden da svartedauden herjet. Den handler om en nonne som måtte styrke seg på bær av svarthyll for å klare seg mot pesten. Christian Gartner hadde hyll i hagen sin i Trondheim 1694. På 1700-tallet vokste det svarthyll i de fleste hager i Nordfjord, i tillegg var den forvillet noen få steder. Planten hadde en svært allsidig anvendelse som urindrivende, svettedrivende, brekningsfremkallende og avførende middel, og den ble brukt mot rosen, snue, hevelser og gikt.⁵⁸ Omkring 1770 vokste svarthyll på klosterøya Tautra, som eneste plass i Trondheims stift.⁵⁹ Trolig kunne dette ha vært en relikte fra klosterhagen. I 1927 fantes den på Domkirkeruinen på Hamar. Andre steder vi nå kan finne den, er på Selja, Halsnøy kloster, Utstein kloster, Slottsfjellet i Tønsberg, Hovedøya, omkring Dragsmark kloster, Marstrand og Båhus festning. Siden svarthyll også har en nokså vid utbredelse utenom disse stedene, er det vanskelig å hevde at det dreier seg om reliktevekster fra klostertiden, bortsett fra Tautra. Uansett anser vi at svarthyll i alle fall ble dyrket i klosterhagene, men de arkeologiske funnene kan tyde på en

introduksjon allerede i vikingtiden, eller kanskje enda tidligere, slik som i Danmark og Sverige.

Men hvor er hagene?

Våre eksempler viser at det er rimelig sikkert at klostrene i Norge både hadde hager og drev med fruktdyrking, men beviselige spor etter den fysiske hagen – utenom plantene selv – er vanskelig å påvise. Så vidt vi vet, er det ennå ikke funnet og gravd ut en eneste virkelig klosterhage fra middelalderen i Norden.

I løpet av 2009–2011 undersøkte vi tolv klosterlokalteter på Island og konkluderte med at det hadde vært klosterhager.⁶⁰ Nye testutgravninger i Pingeyrarklosteret på Nord-Island har gitt svært interessante funn av ruiner,⁶¹ og det er nå planlagt omfattende utgravninger. Kanskje finner vi her en klosterhage?

Per Arvid Åsen er førstekonserverator i botanikk, Universitetet i Agder.

Noter & litteratur

- 1 M. Nygård: *St. Benedikt Regel / Vita* (Efrem Forlag, 2009), s. 11–15 og 57–134. Artikkelen bygger på forfatterens bok om *Norske klosterplanter – levende kulturminner fra middelalderen* (Portal forlag, 2015). Her finnes et utfyllende noteapparat og en omfattende litteraturliste.
- 2 J.H. Harvey: *Gardening in the age of Chaucer* (Bot. J. Scotl. 46 (4) 1994), s. 564.
- 3 E. Gunnes: *Klosterlivet i Norge, tilblivelse – økonomi – avvikling* (Årbok – Foreningen til norske fortidsminnesmerkers bevaring 141, 1987), s. 51–52.
- 4 D.N. Bell: *The English Cistercians and the practice of medicine* (Cîteaux: Commentarii Cistercienses 40, 1–4, 1989), s. 139–174.
- 5 Bowitz (2009) konkluderer med grunnlag i ny forskning at klosteret på Hovedøya ble grunnlagt i år 1146 og Lyse kloster i 1145. Tidligere har årstallene vært henholdsvis 1147 for Hovedøya og 1146 for Lyse. Se B.C. Bowitz: *Hovedøya Maria kloster – langt fra menneskers ferdsel?: En analyse av klosterets økonomiske forhold* (Universitetet i Oslo, Institutt for arkeologi, konservering og historie, masteroppgave i historie, 2009, 125 s. + appendix).
- 6 Gunnes 1987, s. 56–57.
- 7 B. Moffat: «Archaeological Sources for the History of Herbal Medicine Practice: The Case Study of St John's Wort with Valerian at Soutra Medieval Hospital», i *Critical Approaches to the History of Western Herbal Medicine: From Classical Antiquity to the Early Modern Period* (S. Francia and A. Strobart, Bloomsbury Publishing. Kindle Edition, 2014).
- 8 Ø. Lunde: «Klosteranleggene», i *Foreningen til norske fortidsminnesmerkers bevaring – Årbok 141, 1987*, s. 85–119.
- 9 www.newadvent.org/cathen/12387b.htm
- 10 R.A. Minnaert: «Præmonstratenserne i dag», i *Seminaret «Kloster og by» 11.–13. november 1992 – omkring Olavsklosteret, premonstratenserordenen og klostervesenet i middelalderen* (J.E.G. Eriksson & K. Schei (red.), Tønsberg bibliotek og Riksantikvaren, Utgravningskontoret for Tønsberg, 1993), s. 44–54.
- 11 Gunnes 1987, s. 60.
- 12 Lunde 1987, s. 98.
- 13 E. Pettersen: *Hamarkrøniken* (Det norske språk- og litteraturselskap/bokselskap.no 1986/2012, 142 s.) Digitalisert versjon fra www.bokselskap.no)
- 14 Ø. Ekroll: «Norske fransiskanarkonvent», i *Seminaret «Kloster og by» 11.–13. november 1992 – omkring Olavsklosteret, premonstratenserordenen og klostervesenet i middelalderen* (J.E.G. Eriksson & K. Schei (red.) Tønsberg, Tønsberg bibliotek og Riksantikvaren, Utgravningskontoret for Tønsberg, 1993), s. 135–153.
- 15 Gunnes 1987, s. 60–61.
- 16 J.N. Rasmussen: *Die Franziskaner in den nordischen Ländern im Mittelalter* (Kevelaer (utg. T. Coelde), Butzon & Bercker, 2002), s. 291–293.
- 17 Gunnes 1987, s. 62.
- 18 T. Svandal: *Hellige krigere: Johannitterne på Værne kloster* (Valdisholm forlag, 2010), s. 39.
- 19 B. Løjtman: «Dvaleplanter», i *Fra kvangård til humlekule* 38, 2008, s. 27–32.
- 20 Hildegard von Bingen & P. Throop (1998): *Hildegard von Bingen's Physica: The Complete English Translation of Her Classic Work on Health and Healing* (Inner Traditions Bear & Company. Kindle Edition, 1998).
- 21 R. Fritz: «Aquilegia – Die symbolischen Bedeutung der Akelei», i *Wallraf-Richartz-Jahrbuch: Jahrbuch für Kunstgeschichte* 14, 1952, s. 99–110.
- 22 K. Nedkvitne & J. Gjerdåker: *Ask i norsk natur og tradisjon* (Norsk Skogbruksmuseum 1993).
- 23 D. Leidig: *Frauenheilkunde in volkssprachigen Arznei- und Kräuterbüchern des 12. bis 15. Jahrhunderts. Eine empirische Untersuchung* (Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät II der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Duisburg, 2004), s. 572.
- 24 K. Fægri: «Berberis. Hvor kommer den fra – og hvordan», i *Naturen* 115 (5), 1991, s. 226–231.
- 25 G. Balvoll & G. Weiseth: *Nyutgave av Horticultura, oppr. utgitt 1694 av Christian Gartner* (Landbruksforlaget, 1994).
- 26 S.C. Schwach: «Om Barbarisser, deres Natur og Nytte», i *Oeconomiske Skrifter* 1762 (No. 3 Martii), s. 67–92.
- 27 J. Lange: «De tidligere haver og bevoksninger ved Esrums kloster og deres historier. Fortjente abbed Vilhelm sit 1900-tals tilnavn Danmarks Havehelgen?», i *Fra kvangård til humlekule* 33, 2003, s. 28–40.
- 28 A. Fonahn: «Historiske bemerkninger om bulmeurten», i *Pharmacia Tidsskr. f. Kemi og Farmaci* 2 (14/15/16), 1905, s. 197–205, 213–217, 224–227.
- 29 I. Reichborn-Kjennerud: *Våre folkemedisinske lægeurter* (Den norske Lægeforenings forlag, Kristiania, 1922).
- 30 K.E. Behre: *The history of beer additives in Europe — A review* (Vegetation History and Archaeobotany 8 (1–2), 1999, s. 35–48).

- 31 E.M. Karlsson Strese et al.: «Den svenska humlens ursprung», i *Svensk Bot. Tidskr.* 106 (3–4), 2012, s. 165–176.
- 32 P. Nøvik: *Samlinger til Havebrugets Historie i Norge: 1. Bd.* (Udgivet af Selskabet «Havedyrkningens venner, 1901).
- 33 P.U. Sandvik: *Frå Nidarosen til Nidarneset: Ein integrert naturvitskapleg – arkeologisk – historisk rekonstruksjon av framveksten av Trondheim* (Fakultet for ingeniørvitenskap og teknologi, Institutt for geologi og bergteknikk, Trondheim, Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet, doktoravhandling for graden dr.ing., 2006, 370 s.
- 34 J. Barrett et al.: «Plant and animal remains from Viking Age deposits at Kaupang, Norway», i *Reports from the Centre for Human Palaeoecology*, University of York 2004/10, 145 s.
- 35 I. Øye: *Middelalderbyens agrare trekk* (Bergen, Bryggens museum, 1998).
- 36 Pettersen 2012
- 37 Nøvik 1901
- 38 I. Borgen: «Glimt fra humlens og humlehagenes historie i Norge», i *Våre Nyttvekster* 94(2), 1991, s. 45–56.
- 39 O. Olafsen: «Humledyrkningen i Norge fra ældre tid til nutiden», i *Historisk Tidsskr.* 4/6, 1910, s. 432–475.
- 40 T.H. Vigerust: *Kastelle kloster i Konghelles jordegods ca. 1160–1600* (Hovedoppgave i historie, Universitetet i Oslo, 1991), 270 s.
- 41 R. Svensson & M. Wigren: «Bosyskans historia och biologi i Sverige» (*Svensk Bot. Tidskr.* 78 (4), 1984, s. 205–218.
- 42 T. Mclean: *Medieval English Gardens* (Mineola, New York, Dover Publications, Inc., Kindle Edition, 2014).
- 43 A. Fleisher & Z. Fleisher: *Identification of Biblical Hyssop and Origin of the Traditional Use of Oregano-Group Herbs in the Mediterranean Region* (*Economic Botany* 42 (2), 1988), s. 232–241.
- 44 K. Griffin: «Plant remains from medieval Oslo», i *Universitets Oldsakssamling Årbok* 1975/1976, 1977, s. 151–163.
- 45 P. Dioscorides & L.Y. Beck: *De materia medica. Translated by Lily Y. Beck* (Hildesheim, Olms-Weidmann, 2011).
- 46 M. Stokstad & J. Stannard: *Gardens of the Middle ages* (Lawrence, Spencer Museum of Art, The University of Kansas, 1983).
- 47 K. Lundquist: *Viola odorata (Luktviol)* (Tycho Brahe Trädgården, Landskrona kulturförvaltning, 1998).
- 48 P.D. Baade: *Trondhiemske Have-Planter* (Det Kongelige Norske Videnskabers Selskabs Skrifter 1768 (4)), s. 372–416.
- 49 Sandvik 2006.
- 50 K.L. Hjelle: «Paleobotanical investigations in Bergen, Norway – development of an urban settlement and the use of plants in the medieval town», i *Archaeology and environment* 15, Nordic Archaeobotany – NAG 2000 in Umeå (Karin Viklund (red.), s. 85–94.
- 51 K. Griffin: *Mindets tomt – Søndre felt B. Plant remains* (De arkeologiske utgravninger i Gamlebyen, Oslo 5, 1988), s. 15–108.
- 52 Nøvik 1901.
- 53 O.A. Johnsen: *Tønsbergs historie – Middelalderen* (Gyldendal norsk forlag, Oslo, 1929).
- 54 D. Moe: «På sporet av eit hageanlegg på klosteret», i B.G. Økland, J.C.S. Jünger & I. Øye (red.): *Halsnøy kloster: til kongen og Augustins ære* (Oslo, Spartacus, 2013), s. 86–101.
- 55 H. Marzell: *Geschichte und Volkskunde der deutschen Heilpflanzen* (Nachdr. der 2. verm. und verb. Aufl., Stuttgart 1938. St. Goar, Hippocrates Verlag 1938/Reichl Verlag, 2002).
- 56 K. Griffin & P.U. Sandvik: *Analysar av plantemakrofossilar i jordprøver frå den arkeologiske utgravinga på Skeie gnr. 5, bnr. 10 og 36, Stavanger kommune, Rogaland* (Arkeologisk museum i Stavanger/Oppdragsrapport 2000(2)), 49 s.
- 57 M. Blohmé & C. Runeby: *Innberetning over de arkeologiske undersøkelser i Øvre Langgate 65–67, Tønsberg, 1985* (Tønsberg, Riksantikvaren, Utgravningskontoret for Tønsberg, 1986).
- 58 J.A. Krogh: «Efterretninger om Provstiet Nordfjord», i *Topogr.-statist. Saml. 1813* (Anden Deels Første Bind), s. 204–291.
- 59 H. Tønning: *Norsk Medicinsk og Oeconomisk Flora* (Kjøbenhavn, Trykt paa Forfatterens Bekostning hos L.N. Svare boende i Skindergaden i No. 76, 1773).
- 60 S. Kristjánsdóttir, I. Larsson & P.A. Åsen, P.A.: «The Icelandic Medieval Monastic Garden – did it exist?», i *Scandinavian Journal of History* 39(5), 2014, s. 560–579.
- 61 S. Kristjánsdóttir, V. Gunnarsdóttir & H. Jónsdóttir: *Kortlagning klaustra á Íslandi: Þingeyrar. Vettvangsskýrsla VIII.* [Report 2015], 42 s.



Det beste vi kan gjøre med de beste tingene i verden,
er å gi dem bort.

Dorothy Day

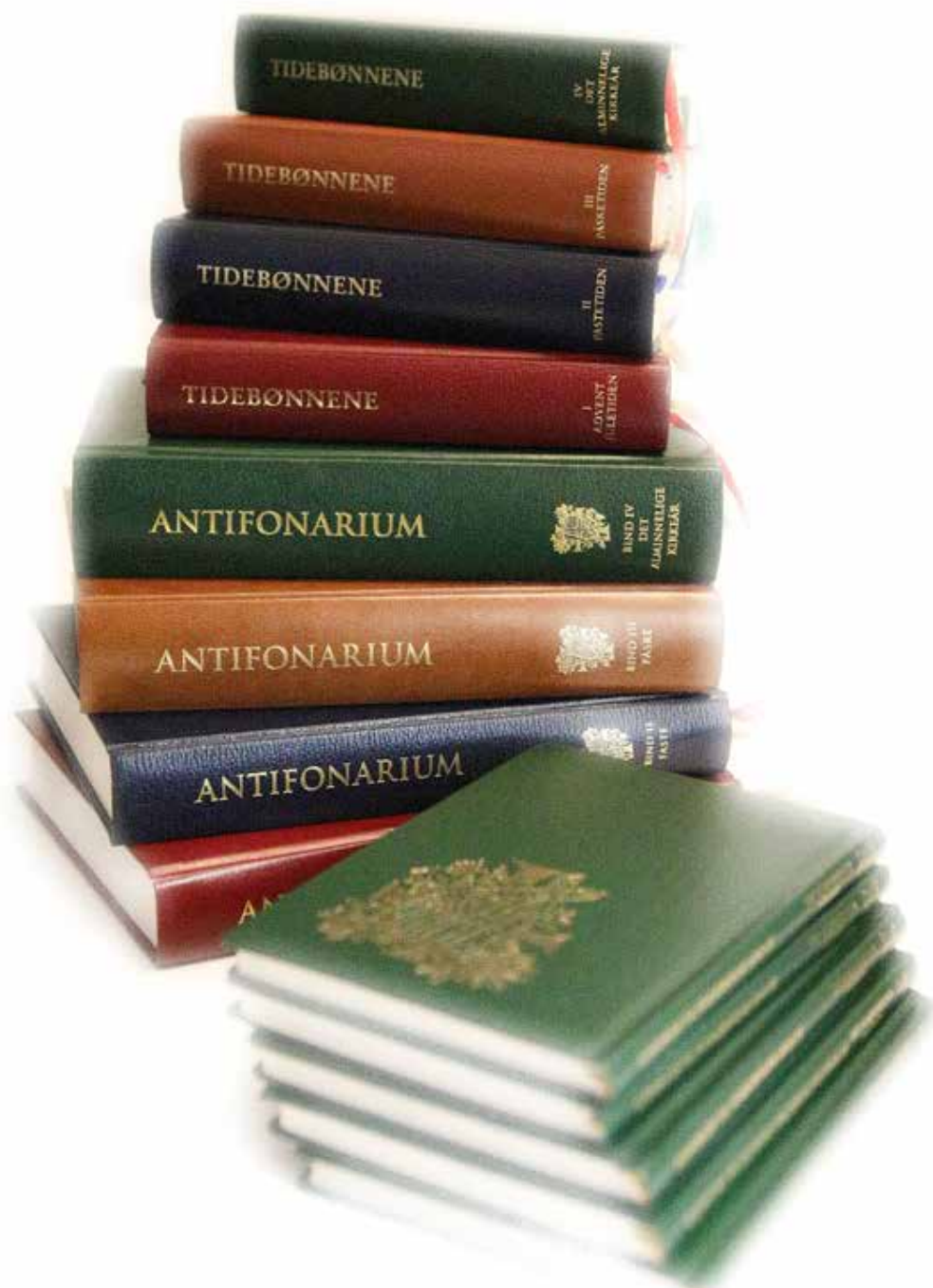


Foto: SECL

Inkulturasjon i tekst og toner?

Et dominikansk pionerarbeid

Liturgifornyelsen i kjølvannet av Det annet vatikankonsil innbefattet også tidebønnene. Det ble nå tillatt å feire dem på lokale språk og salmene fordelt over fire uker – og ikke over én eller to – med nye tekster hver dag. Slik oppstod behovet for et omfattende oversettelsesarbeid. Tidebønnene skulle helst synges, dermed trengtes det nykomponert musikk. Det var store utfordringer for en liten katolsk kirke i Norge. Artikkelen omhandler det nær femti år lange arbeidet med å omsette *Liturgia Horarum* til norsk i tekst og toner.

STE At nettopp konstitusjonen om liturgien *De Sacra*
GJL *Liturgia* – mer kjent under sitt bruksnavn *Sacrosanctum Concilium* (SC) – skulle bli konsilets første (4. desember 1963), var ikke overraskende. Konsilet ble sammenkalt for å *forny*e Kirken. En slik fornyelse måtte ta sitt utgangspunkt i alt det arbeid som var gjort i årtiene før, og mest avansert var «en hel gjenoppgagelse av liturgi-ens verden».¹ Viktige elementer var allerede tilgjengelige på de store verdensspråk. Fra å være et lærd klosterfenomen fikk den liturgiske bevegelse i Vest-Europa etter første verdenskrig nedslag også på menighetsnivå visse steder og i enkelte miljøer.²

Men om Den katolske kirke i Vesten var godt forbedret på fornyelsen, var det langt mindre opplagt for Kirken lokalt i Norge.³ Innad i Kirken ble det nok brukt mer energi på pastorale utfordringer og utad på opplysningsarbeid om den katolske tro med en gryende økumenisk vinkling, enn på engasjement i liturgisk nytenkning.⁴ Heller ikke fantes det monastiske klostre i Norge i før-

ste halvdel av det 20. århundre som kunne fremme den liturgiske fornyelse. I 1964 ble allikevel det første konsildokumentet *Sacrosanctum Concilium* utgitt på norsk.⁵

Det er ingen overdrivelse å si at den liturgiske fornyelse i Norge ble innledet med denne utgivelsen. I forordet skrev p. Thomas Patfoort:

I Roma [er det nå] nedsatt en sentralkommisjon til å utarbeide nye mønsterutgaver av de liturgiske bøker. I tillegg [skal det] ifølge konstitusjonen i hvert bispedømme (...) opprettes kompetente kommisjoner som skal gå i gang med å fremme arbeidet med oversettelser, med nyskaping av liturgisk musikk og med vurdering av de tilpasninger som synes mulige og nødvendige, når en tar hensyn både til liturgi-ens egne iboende lover og til de forskjellige folkeferds mentalitet og uttrykksformer. Vi kan altså ikke med det samme vente

oss sensasjonelle og revolusjonerende reformer. Vi skal først gjøre oss selv fortrolige med den ånd som har inspirert denne teksten (...). Den liturgiske reform er det første store skritt som Kirken tar i sitt arbeid med sin indre fornyelse.⁶

Av alle konsilets reformopplegg var liturgireformen den som mest direkte berørte samtlige katolikker. Leserinnleggene i det katolske tidsskrift St. Olav i årene 1964–65 vitner om det, og var til tider ganske temperamentsfulle. Enkelte ønsket de nye reformer velkomne, andre kjempet for å bevare latinens tradisjonelle plass i messen.⁷ Spenninger var allikevel ingen overraskelse, for er ikke nettopp liturgi en vesentlig del av Kirkens virksomhet – «den mest synlige, og også den hvor vi kanskje best kan kjenne dens liv på pulsen»?⁸

Det var ingen tilfældighet at dominikaneren Patfoort ble betrodd oppgaven å formidle liturgireformen til katolikkene i Norge. Han var spesialist i gregoriansk sang og en av foregangsmennene i sin orden på liturgiens område.⁹ Hans kloke formaninger om fordypelse og tålmodighet står i en interessant, men viktig kontrast til den hurtighet arbeidet med den liturgiske fornyelse kom i gang og ble gjennomført med også i Norge. En kort presentasjon som denne kan selvsagt ikke dekke hele dette store feltet, og jeg har valgt å begrense meg til ett: tidebønnene eller *officet*. Dagens katolikker er stort sett uvitende om det store arbeid som ligger bak reformen av de liturgiske bøker,¹⁰ og tidebønnene er intet unntak.



Konsilet ble sammenkalt for å *fornye* Kirken. En slik fornyelse måtte ta sitt utgangspunkt i alt det arbeid som var gjort i årtiene før, og mest avansert var «en hel gjenoppdagelse av liturgiens verden».

Tidebønnene

Et viktig trekk ved konsilreformen var prinsippet om de troendes aktive deltakelse i liturgien.¹¹ Dette påpekes uttrykkelig for messefeiringens vedkommende (SC 48), men ikke bare der. I konsilteksten om fornyelsen av liturgien står det (SC 99):

... tidebønnene er Kirkens stemme, det er hele Det mystiske legemes offentlige lovprisning av Gud.

Likevel berørte reformen av tidebønnene særlig klosterfelleskapene, og i Norge var det deres medlemmer som engasjerte seg i arbeidet. I 1960-årene fantes to dominikanske kommuniteter med gjensidig utfyllende kompetanse i liturgi, musikk og språk i Norge: søstrene på Sta. Katarinahjemmet og brødrene i St. Dominikus, begge i Oslo og begge grunnlagt fra Frankrike.¹² I motsetning til landets øvrige klosterfelleskap hadde hver kommunitet omtrent like mange norskfødte som franskfødte medlemmer. Det siste fremmet deres inkulturasjon.¹³

Allerede før Det annet vatikankonsil kom enkelte liturgiske bønnebøker utformet på morsmålet, etter mønster av de offisielle tidebønnene. Norden var intet unntak. I 1960 bidro St. Josephsøstrene av Chambéry i Danmark med en forkortet utgave av det romerske brevvar, som året etter ble utgitt på norsk.¹⁴ I forordet skrev den danske biskop Theodor Suhr:

Måske er vi her inde i en udvikling, som vil komme til at sætte sine spor i liturgien frem i tiden, især hvis det lykkes vore kirkemusikere at finde frem til melodier, der passer til folke-

sproget, som den gregorianske sang passer til latinen.¹⁵

Biskopen – opprinnelig benediktiner – var godt innforstått med det liturgiske arbeid i Tyskland, Belgia og Frankrike, og ikke minst innenfor sin egen orden. (Norge hadde ingen benediktinere.) At dominikanere skulle komme til å spille en viktig rolle i det liturgiske reformarbeid i Norge – og da spesielt for *officet* –, var kanskje mer overraskende. Da overser man imidlertid dominikanerordenens dype forankring i tidebønnenes liturgi. Sammen med studier og den apostoliske virksomhet er den en av støttepillarene i brødrenes og søstrenes liv. Men ordenens gamle konstitusjoner ba uttrykkelig om at *officet* skulle synges *breviter et succincte*, det vil si kort og raskt – ingen clunyansk utbrodering og langtekkelighet.¹⁶

I middelalderen preget dominikanerne liturgien i Norden, og noe overlevde reformasjonen.¹⁷ Verdt å merke seg er også at ikke bare brødrene i St. Dominikus kloster, men også søstrene på Katarinahjemmet og nonnene i Lunden kloster, alltid ba «det fulle *officium*» på latin ifølge dominikansk forordning. Slik hadde nok denne ordensfamilien en viss egeninteresse i arbeidet, selv om modellen nå ble den romerske ritus. En annen drivkraft var trolig en generell entusiasme for det som nå skjedde i Kirken. I mangt fremstår 1950- og -60-årene som et høydepunkt for dominikansk liv i Norge.

De franske dominikanerne spilte en viktig rolle som forløpere til konsilet og som aktører under kirkemøtet. Både Yves Congar og Marie-Dominique Chenu hadde øvd stor innflytelse på brødrene fra 1930-årene og utover som lærere ved studieklostret *Le Saulchoir* like utenfor Paris. Nevnes kan også Marie-Alain Couturier, som flere ganger oppholdt seg i Oslo før og etter annen verdens-

krig i arbeidet med utsmykningen av St. Dominikus kirke og Katarinahjemmets kapell.

I desember 1964 overtok den norske cistercienser John Willem Gran Oslo katolske bispestol. For ham utgjorde dominikanerne en stor ressurs, og både brødre og søstre ble medlemmer av bispedømmets nyopprettede kommisjoner for henholdsvis liturgi og språk, i tillegg til mange andre verv. Allerede siden 1959 hadde to dominikanere – Hallvard Rieber-Mohn og Erik Gunnes – delt redaktøransvaret for det katolske tidsskriftet *St. Olav*, den gang et organ av stor betydning for informasjon om og implementering av Det annet vatikankonsil. En annen – Albert Raulin¹⁸ – fikk ansvar for oversettelsen av konsiltekstene til norsk og var biskopens teologiske rådgiver under konsilet.¹⁹ En av søstrene på Katarinahjemmet, sr. Mary Reginald Farrelly, ble biskopens privatsekretær.²⁰



Av alle konsilets reformopplegg var liturgireformen den som mest direkte berørte samtlige katolikker. Leserinnleggene i det katolske tidsskrift *St. Olav* i årene 1964–65 vitner om det, og var til tider ganske temperamentsfulle.

Den hellige skrift

I denne sammenheng er konsildokumentets understrekning av Skriftens betydning for feiringen av liturgien sentral: «For fra Skriften hentes dens lesninger, som også blir

forklart i homilien, og fra den kommer salmene²¹ som synges» (SC 24).²² En ny og epokegjørende oversettelse fra gresk til norsk av Det nye testamentet (med innledninger og kommentarer) forelå akkurat da. Dette var på sett og vis tilfeldig, men ble et viktig utgangspunkt for arbeidet.

Gunnes hadde startet arbeidet med oversettelsen i 1955, mens han var student i *Le Saulchoir*.²³ En klar inspirasjonskilde var utvilsomt hans medbrødres banebrytende bibelforskning og oversettelsesarbeid ved *École Biblique* i Jerusalem.²⁴ Ingen ante at et konsil var nær forestående selv om fornyelsen lå i kortene. Daværende biskop i Oslo, Jacob Mangers, hadde den gang tenkt

seg en nytgivelse av en Vulgata-oversettelse fra 1938. Biskopen var i utgangspunktet skeptisk til Gunnes' prosjekt, men ga til slutt grønt lys.

Den første utgave kom i 1968,²⁵ men hadde da allerede i upublisert form blitt standard for de nytestamentlige tekstene – ikke bare for tidebønnene, men for de liturgiske bøkene generelt. Og når man for tekster for Det gamle testamentet anvendte Bibelselskapets oversettelser, justerte man norsken slik at den samsvarte med Gunnes' relativt konservative, men klare språkbruk.²⁶ Selv kommenterte han sitt oversettelsesspråk slik:

Jeg har tatt sikte på å være så enkel og forståelig som mulig. Men det må ikke gå ut over innholdsfyllden i grunnspråket. Og [oversettelsen] må være folkelig i ordets beste forstand – det gjelder i hvert fall for store deler av Det nye testamentet at språket er enkelt. Men vil en ri folkelighetsprinsippet som en kjeppest, virker det paradoksalt nok mot sin hensikt. En enkel språkføring kan også ha et tilsnitt av verdighet og høytid, og den distanse som dette markerer, virker faktisk til å skape en større nærhet.²⁷

Oversettelsen vakte oppsikt blant norske ikke-katolske teologer. Kirkehistorikeren og økumenen Einar Molland skrev:

Hittil har det – når vi bortser fra arven fra middelalderens kirke – neppe eksistert romersk-katolske bidrag hos oss til den nasjonale felleskirkelige kultur, i form av salmediktning, kirkemusikk eller bildende kunst, som også andre kirkesamfunn har kunnet gjøre

bruk av. Med ett slag er dette forholdet blitt et annet.²⁸

Det lød som en oppfyllelse av biskop Grans ord da han overtok som katolsk kirkeleder: «Vi må ikke være et fremmedelement, men del av den norske kultur».²⁹

Siden Kirkens forkynnelse må næres av og underkastes Den hellige skrift, må all annen fornyelse av Kirken ha sitt opphav i en dypere kunnskap om Bibelen, og da særlig om Det nye testamentet.³⁰ Gunnes' bidrag – i dag utdatert – var derfor et uvurderlig redskap i den store liturgiske fornyelsen.

Tidebønnene på norsk

I 1965 begynte en gruppe søstre fra Katarinahjemmet å arbeide med en oversettelse av breviaret for å kunne be

tidebønnene på norsk og gjøre dem mer tilgjengelige for alle.³¹ Sr. Liv Due Robak (1926–2007), som etter hvert ble *primus motor* i dette arbeidet, forteller:

«Vi startet med en oversettelse/bearbeidelse av de bibelske salmer og hymner til en mer sangbar språkform. Ettersom behovet meldte seg, utvidet vi med antifoner, responsorier og hymner.»³²

To av søstrene hadde universitetsgrader i norsk og nordisk, andre solid innsikt i teologi, liturgisk liv og nasjonal kultur. Alle var de norske.³³ Likesom Erik Gunnes var søstrene inspirert av *Jerusalem Bibelen* – så vel den franske (1956/1973) som den engelske (1966) utgaven³⁴ – og av andre nyere oversettelser, norske inkludert. Fordi tilfanget var så vidt, kan en vanskelig vise til én bestemt salmeversjon som grunnlag for dette arbeidet. Ambisjonen var ikke en nyoversettelse fra grunnspråket – teksten skulle selvsagt verifiseres i forhold til originalspråket i tvilstilfelle – men snarere et arbeid slik



Det var ingen tilfeldighet at dominikaneren Patfoort ble betrodd oppgaven å formidle liturgireformen til katolikene i Norge.

p. Raymond-Jacques Tournay formulerte i en samtale jeg hadde med ham i Jerusalem 1981.³⁵

For å uttrykke rytmen i disse gamle tekstene er det nødvendig å benytte seg av hvert enkelt språks egenart. Vi må ikke glemme at salmene er laget for å synges, danses – og ikke for å leses! Det hører musikk med, og det er derfor viktig at ikke bare eksegeter, men også poeter og musikere deltar i et slikt arbeid.³⁶

Dans var ikke så aktuelt i vår nordeuropeiske del av verden, men musikk, ja.³⁷ P. Thoralf Norheim (1912–1984) sørget for den. Norheim var egentlig pianist, ikke komponist. Komponist ble han da Kirken trengte det.

I 1939 – to år etter sin konversjon til Den katolske kirke – holdt Norheim sin debutkonsert i Oslo. I 1945 dro han til Paris for å slutte seg til dominikanerordenen. «En prest med et ganske spesielt apostolat – musikk», lød en intervjuoverskrift i St. Olav. Fra 1958 tilbragte han i alt tre år som pianist *on the road* i USA, Canada og Syd-Amerika. På 230 konserter spilte han inn en anelig sum til klosternybygget i Oslo.³⁸

Norheim komponerte etter hvert som oversettelsene forelå. Allerede i den stille uke 1965 skriver søstrenes kronikør: «Gudstjenestene hos patrene er vakrere enn noen gang! Det norske språk brukes i stor grad i seremoniene» (14. april 1965).³⁹ Året etter gjelder følgende kommentar *Tenebrae*:⁴⁰ «Sammen har vi oversatt lesningene og antifonene for den stille uke for å prøve ut en mer norsk liturgi. Søstrene er tilfreds med det første resultatet» (7. april 1966). Fire år senere er man tydeligvis kommet i mål når kronikøren konstaterer: «Vi synger hele *Tenebrae* sammen med patrene i St Dominikus kirke på norsk etter p. Norheims melodier» (27. mars 1970).



Dagens katolikker er stort sett uvitende om det store arbeid som ligger bak reformen av de liturgiske bøker, og tidebønnene er intet unntak.

Tenebrae var en slags prøveballong, men parallelt ble det også arbeidet med de øvrige tidebønnene. Laudes og vesper var første mål – først for uke I, siden de andre. Teksten var redigert av Liv Due Robak, og melodiene til salmer, antifoner og andre tekster var komponert av Thoralf Norheim. Dominikanernonnene på Lunden bidro etter hvert med oversettelse av antifonene til lesningene for årets alminnelige uker og for en del av årets fester. Og Norheim komponerte. I utgangspunktet ble dette dominikanske teamarbeid gjort ut fra egne behov, men andre klosterfellesskap og lekfolk var interessert. Dominikanerbrødre og -søstre stod også sentralt i formidlingen av både tekst og musikk.

Norske tidebønner 1982

En stadig voksende mengde stensiler og permer ga etter hvert et nokså uoversiktlig løssbladsystem. Behovet for å samle det ferdige materialet i én bok – tekst og musikk – var påtrengende, og resultatet ble *Norske Tidebønner*

i 1982. Dette var ikke et fullstendig brevuar, men et skritt på veien. Og de som sto bak publikasjonen, forsikret «at den [allikevel] i sin nåværende form er tilstrekkelig variert til å markere hele kirkeårets rikdom».⁴¹

Kort etter denne utgivelsen døde Norheim. Sr. Anne Lise Strøm, tidligere priorinne på Lunden, som fulgte ham på nært hold hans siste ti år – han var klosterets kapellan – bekrefter at for ham var musikken i ordets tjeneste og ikke motsatt.⁴² Slik var det også for de gamle mestere i middelalderen: «Musikken er tekstens tjener.» I disse årene arbeidet Norheim med messens *proprium* og *ordinarium*⁴³ og med tidebønnenes antifoner og responsorier:

Prinsippet var at det skulle være enkelt og sangbart, alle skulle kunne synge det. Musikken var gjennomkomponert og metrisk, akkompagnement fulgte. En gang ble Norheim spurt av provinsialen om han kunne uttrykke i to ord hva hans liv som dominikaner gikk ut på, han svarte: «Bønn og liturgi.» Hele hans liv gikk ut på å skape sangbar liturgi.⁴⁴

For komponisten Norheim innebar dette at han måtte legge bånd på seg. Melodiene etter konsilet skulle ikke bare være enkle og sangbare, men de skulle også skille seg fra den gregorianske og modale tradisjon. I hans første utkast ser man faktisk at Norheim i stor grad bygger nettopp på den modale arv, men i senere (og endelige) utkast er melodiene i større grad tilpasset den tonale tradisjon. Sr. Ragnhild Marie Bjelland⁴⁵ utdyper dette slik:

Norheims melodier følger den tonale (dur/moll) trenden som var det som var ønsket etter Det annet vatikankonsil. I noen av melodiene første utkast ser man imidlertid at hans kjærlighet til den modale arven fører til at melodiene får et modalt og ikke tonalt preg. Etter råd fra sine samtidige «retusjerte» han melodiene til en mer tonal profil. De fleste av Norheims melodier er dog tonale, i stil med datidens melodiske tonespråk.



I 1965 begynte en gruppe søstre fra Katarinahjemmet å arbeide med en oversettelse av breviaret for å kunne be tidebønnene på norsk og gjøre dem mer tilgjengelige for alle.

Et fullstendig breviar

I 1995 – da 1982-utgaven av *Norske Tidebønner* var nesten utsolgt – kontaktet biskop Gerhard Schwenzer bokens redaktør sr. Liv Due Robak med oppfordring til ny innsats for tidebønnene. Hennes mandat var å fullføre

arbeidet og gi ut et komplett breviar på norsk.⁴⁶ Gode hjelpere var nødvendig. Oversettelsen av salmene og de bibelske hymnene måtte bearbeides,⁴⁷ og alle tekstene til lesningsoffisiet måtte oversettes – en oppgave Per Bjørn Halvorsen (1939–2007) i St. Dominikus påtok seg. Komponisten Wolfgang Plagge (1960–) ble hentet inn for å komponere melodiene, assistert av Ragnhild Marie Bjelland (Katarinahjemmet). Det dominikanske innslag var med andre ord fortsatt sterkt.

I arbeidet med musikken har Plagge, med hjelp av gode råd fra p. Patfoort, forsøkt å føre enkelte av Norheims melodier tilbake til hans utgangspunkt. Interessen for den modale arv, det være seg i gregoriansk musikk eller norske folketonar, er stor i vår tid.⁴⁸ De fleste av Norheims melodier ble beholdt der hvor det ikke var kommet inn tekstlige endringer siden Norheims arbeid. For å skape et helhetlig tonespråk innenfor ett og samme

officium, ble nye melodier komponert. Plagges største bidrag var utvilsomt komposisjon av melodier til alt som manglet melodier fra før.

I sin musikk gikk Norheim langt i å integrere impulser fra norsk folkemusikk og salmetoner, men utviklingen er gått lengre etter hans tid. Det meste av det som blir komponert av kirkemusikk i Norge i dag, både i lutherske og katolske miljøer, gjengir både strofer og tonalitet fra folkemusikk og populærmusikk. De modale toneklanger fra middelalderen blir mye mer brukt i dag enn hva man forutså i 1960-årene. Det kunne man for så vidt ha ventet seg, ettersom den internasjonale kulturelle påvirkning i vår tid også gjelder musikk.

I arbeidet med det norske breviaret har alle disse impulsene vært viktige. Norheims pionerarbeid ble ført videre, men er også integrert i ny musikk, i overensstemmelse med moderne behov. Det viktigste av alt var at musikken skulle støtte og styrke tekstens hellige inn-

hold. Wolfgang Plagges nyeste komposisjoner er typisk påvirket både av modaliteten i middelalderens kirkemusikk og av spesifikt norske impulser.

I årene 1999–2007 utga Norsk katolsk bisperåd *Tidebønnene*, en serie med tidebønner i fire store bind. Dette var en komplett utgivelse av det romerske breviar, med tilføyelse av *officium* for lokale helgener og festdager for religiøse ordener virksomme i landet. Senere er disse fire tidebønnebøkene blitt supplert med tekster til lesningsgudstjenesten⁴⁹ og melodier (i fire bind *Antifonarier*). Det betyr at vi i Norge har fått et komplett sett av bøker for tidebønner, både til personlig bruk og i kommuniteter.

Som en legkvinne kommenterte denne utviklingen: «... klosterfolk har ikke lenger monopol på tidebønnene.»⁵⁰ For oppmuntret ikke konsilfedrene nettopp legfolket også til å lese tidebønnene, enten sammen med prestene, seg imellom eller til og med alene?⁵¹

«Inkulturasjon» i tekst og toner?

Liturgispesialisten Rita Ferrone påpeker vel femti år etter konsilet at Sa-

crosanctum Concilium støttet inkulturasjon og tilpasning av liturgien til de enkelte folkeslags mentalitet og tradisjoner verden over. Dette var noe nytt og enestående. Dokumentet vedgår i prinsippet at liturgien ikke vil se lik ut alle steder, og det til og med oppmuntrer utviklingen av ulik praksis i overensstemmelse med forskjellige og unike kulturelle kontekster.⁵²

Ordet «inkulturasjon» forkommer ikke i konsildokumentene. Det er et antropologisk begrep, først brukt i teologien av jesuitten Joseph Masson i årene 1959–1962.⁵³ «Inkulturasjon» er en utvidelse av begrepet «kultur». Jesuittlederen Pedro Arrupe skrev et brev om emnet i 1978. Hans beskrivelse er blitt klassisk:



For oppmuntret ikke konsilfedrene nettopp legfolket også til å lese tidebønnene, enten sammen med prestene, seg imellom eller til og med alene?

Inkulturasjon er inkarnasjonen av kristent liv og det kristne budskap i en spesiell kulturell kontekst, på en slik måte at denne erfaringen ikke bare blir uttrykt gjennom trekk som er særegne for den kultur det gjelder. Det blir også et prinsipp som besjeler, styrer og smelter sammen [med] denne kulturen; omdanner og omskaper den slik at en «ny skapelse» finner sted.⁵⁴

Året etter opptrer ordet «inkulturasjon» for første gang i et offisielt pavelig dokument.⁵⁵ Det ble anvendt i et misjonsperspektiv. I konsildokumentets åpenhet «for et legitimt mangfold, for tilpasninger til forskjellige grupper, områder og folkeslag» (SC 38), var også poenget å tilpasse liturgien til ikke-vestlige kulturer på misjonsmarken. Det ble gjentatt i instruksjonen om inkulturasjon

og romersk liturgi i 1994.⁵⁶ Hvorfor ikke tillate anvendelsen av de samme prinsippene også i Vesten?⁵⁷ Uten å være spesielt fortrolig med fagdisiplinen inkulturasjon – og

kanskje nettopp derfor!⁵⁸ –, mener jeg det dominikanske samarbeid om *officet* i Norge ikke er annet enn et fremstående eksempel på inkulturasjon «i ord og musikk».

I en omtale av *Norske Tidebønner* (1982) skrev den norske musikkforsker og folkemusikkspesialist Liv Greni (1919–1916) det følgende under overskriften «Et pionerarbeid»:

Etter å ha lest og sunget meg gjennom denne utgaven av *Norske Tidebønner*, har jeg fått en trygg følelse av *kvalitet*. Det finnes melodier som er små perler, og alle er enkle og sangbare. Små streif av gregoriansk sang gir en god følelse av sammenheng med Kirkens århundregamle melodier. Enkelte vendinger

minner om norsk folketone og understreker at nå synger vi tidebønnene på norsk!⁵⁹

Liv Grenis ord er fortsatt aktuelle, og de kan nå utvides til å gjelde *hele* det store arbeidet med *Liturgia Horarum* til norsk i tekst og med toner.

Sr. Else-Britt Nilsen OP (f. 1946) er dominikanerinne ved Katarinahjemmet og generalpriorinne for kongregasjonen Notre-Dame de Grâce.

Noter

- 1 Gunnes, Erik: «En fornyet liturgi», i *St. Olav* 1964, s. 41. Gunnes hadde fulgt konsilets andre sesjon på nært hold i Roma i 1963.
- 2 Patfoort, Thomas: «Liturgi i forandring», i *Kirke i oppbrudd* (Oslo: St. Olav forlag, 1973), s. 87.
- 3 Raulin, Albert: *Arv og fornyelse: Oslo Katolske Bispedømme 1965–1975* (Oslo: St. Olav forlag, 1976).
- 4 Raulin (1976), s. 23.
- 5 *Gudstjenestens fornyelse* (Oslo: St Olav forlag, 1964); 2. opplag fulgte raskt.
- 6 Cf. Patfoort, Th. (1964): «Vatikankonsilets liturgireform», i *Gudstjenestens fornyelse*, s. 3.
- 7 En som tilhørte den siste fraksjon, var dr. Borghild Krane. Hun var en av grunnleggerne av *Una Voce*; en internasjonal føderasjon grunnlagt i Zürich, 1967, cf. www.fiuv.org/p/who-we-are.html lest: 2018-08-19.
- 8 Patfoort (1973), s. 86.
- 9 Thomas Patfoort (1918–2018) tilhørte brørefellesskapet i St. Dominikus kloster fra 1953 og frem sin retur til Frankrike i 1982.
- 10 Ferrone, R.: *Liturgy. Sacrosanctum Concilium* (New York/Mahwah, NJ: Paulist Press, 2007), s. 54.
- 11 Maldonado, L.: «La liturgie comme réalité communautaire», i Alberigo, G. og Jossua, J.P. (red.): *La réception du Vatican II* (Paris: Ed. Du Cerf, 1985), s. 409–426.
- 12 I 1920 sendte dominikanernes franske ordensprovins to brødre til Oslo. Året etter kjøpte de eiendommen i Neberggaten 15, hvor de etablerte sitt fremtidige kloster. Katarinahjemmet i Oslo ble grunnlagt i 1928, da fire søstre fra kongregasjonen *Dominicaines de Notre-Dame de Grâce* ankom fra Châtillon (Paris).
- 13 Jeg kommer tilbake til begrepet «inkulturasjon».
- 14 Begge utgavene var oversettelser av William G. Heidt OSB (red): *A Short Breviary for Religious and Laity*, 2. utg. (1954). Den danske utgaven var oversatt og bearbeidet av St. Josephsøster Benedicte Ramsing (1912–1988). Oppgaven som særlig opptok denne driftige ordenslederen på slutten av livet, var oversettelsen av det nye romerske breviar *Tidebog* fra latin til dansk (1987). Cf. www.kvinfol.dk/side/597/bio/1590/origin/170/ lest: 2018-08-19
- 15 Suhr, Theodor: «Forord», i *Tidebog. Forkortet udgave af det romerske breviar* (København: Sankt Ansgars Forlag, 1960).
- 16 *CD Chant Grégorien – Liturgie dominicaine* (red. Jade) (Paris : Le Cerf, nov. 1994).

- 17 Dewailly, L-M. i *Katolsk Kyrkotidning* (1973) no.13.
- 18 Albert Raulin (1919–2003) ankom Norge i 1945 og utøvet stort sett sin prestatetjeneste i landet. Et viktig avbrudd var årene 1975–1979, da han som leder for dominikanernes franske provins oppholdt seg i Paris.
- 19 Han oversatte trolig mange av dem fra latin til norsk. Dessverre har de fleste navn på konsildokumentenes oversettelser gått tapt.
- 20 https://nbl.snl.no/Mary_Farrelly, lest: 2018-08-19
- 21 Det siktes til Davidssalmene.
- 22 SC kan leses i tilknytning til *Dei Verbum* for å få en klarere forståelse av hva denne normen bebudet. Selv om søkelyset er begrenset til spørsmålet om Skriften i liturgien, kan man se at et prinsipp med store konsekvenser innføres her. Skrifftlesninger vil bli valgt for å ledsage hver enkelt messe og hvert enkelt sakrament. Også tidebønnene vil få større tilfang av skrifftlesninger (SC 92a). Ferrone (2007): s. 42f.
- 23 Erik Gunnes (1924–1999) gikk inn hos dominikanerne i 1946, avla løfter i 1948 og ble ordinert i 1953. I 1965 forlot han klosterlivet og prestatetjenesten og fortsatte etter hvert sin akademiske karriere som professor i middelalderhistorie ved Universitetet i Oslo.
- 24 École biblique et archéologique française de Jérusalem er dominikanerordenens prestisjetunge forsknings- og studieinstitusjon i Jerusalem, grunnlagt av p. Marie-Joseph Lagrange i 1890. Formålet med École biblique var den gang å fornye bibelstudiene i en tid da moderne bibelkritikk utfordret den tradisjonelle forståelse av hellige tekster. Den såkalte *Jerusalembibelen* er det resultat av institusjonens innsatsområder som har nådd lengst ut til allmennheten. Cf. <http://www.ebaf.edu/en/>
- 25 På St. Olav forlag. Året etter fulgte en billigutgave på Gyldendal i serien «Kjempefakler».
- 26 Oversettelsesarbeidet pågikk gjennom flere tiår, og Bibelselskapet utga flere bibelutgaver i perioden, som har vært benyttet: den reviderte utgave av 1930; nyoversettelsen av 1978 og nyutgaven av *De deuterokanoniske bøker* («De apokryfiske bøker»), 1988.
- 27 Gunnes om arbeidet cf. *Stavanger Aftenblad*, julen 1969.
- 28 *St. Olav* 1969, s. 22.
- 29 *St. Olav* 1965, s. 7.
- 30 *Dei verbum* 21; cf. Raulin 1976, s. 13.
- 31 Dominikanerbrødre, -søstre og -nonner benyttet som nevnt sin ordens breviar på latin. St. Josephsøstrene fikk i 1961 en forkortet utgave av det romerske breviar på norsk, tidligere benyttet de «Vår Frues lille officium» i tillegg til andre faste bønner, cf. *Constitutions des Religieuses de Saint-Joseph de Chambéry* (Maison Générale, Roma 1951), kap. XIV. St. Franciskussøstrene fulgte samme mønster. Det er nærliggende å tro at også de øvrige søsterkongregasjoner (med unntak av Katarinahjemmet) virksomme i Norge i første halvdel av 1900-tallet, gjorde det. Etter liturgireformen ble alle bedt om å bruke det romerske breviaret.
- 32 Robak, Liv Due (1982): «Forord», i *Norske Tidebønner: Tekster fra Kirkens Breviar oversatt og bearbeidet av dominikanerinner ved Sankta Katarina-hjemmet Oslo* (Oslo: Sankta Katarina, 1982).
- 33 Marie Kristin Steen (1922–2001) nedla et betydelig arbeid gjennom årene i arbeidet med tidebønnene så vel som i «Sprogkommisjonen». Andre søstre var bl.a. Karin Gullerud Johansen (1935–1978), Marie Louise Pettersen (1909–1998) og Mette Andréen (1940–).
- 34 I 1956 ble *Jerusalembibelen* for første gang publisert i ett bind; *La Sainte Bible* (Paris: Traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, 1956); *The Jerusalem Bible*, red. Alexander Jones (London: Darton, Longman & Todd, 1966). Både den franske og den engelske utgaven er senere blitt revidert og kommet i nye utgaver. For søstrenes arbeid var trolig den franske utgaven fra 1973 særlig aktuell; Paris: 1973.
- 35 Tournay (1912–1999) var tidligere leder av École Biblique og har oversatt salmer og andre gammeltestamentlige poetiske tekster i *Jerusalembibelen*. Han var også den siste p. Lagrange hadde rekruttert til institusjonen.
- 36 *St. Olav* 1983, s. 3–6.
- 37 SC 99; cf. *Musicam Sacram* (1967).
- 38 *St. Olav* 1964, s. 216f.
- 39 Alle sitatene i dette avsnittet er hentet fra Katarinahjemets klosterkronikk.
- 40 *Tenebrae* betyr «mørke» og er navnet på tidebønnene matutin og laudes skjærtorsdag, langfredag og påskeaften.
- 41 Robak i bokens forord. Det som ikke bemerkes, er at søsteren selv hadde håndtegnet notematerialet i boken. Hun ble – sies det – tilbudt ansettelse hos Fabritius, som trykte boken! Utgiver var Santa Katarina Konvent.
- 42 Strøm i melding til meg, april 2015.
- 43 *Proprium* er ledd av messen som har varierende tekst; *ordinarium* er messens faste ledd.

- 44 Strøm 2015.
- 45 Ragnhild Marie Bjelland (1956–), søster ved Katarinahjemmet, mastergrad i musikk fra Universitetet i Stavanger og ditto fra Statens Operahøyskole i Oslo. Hun har utført et stort arbeid i annen fase av tidebønnprosjektet og i den forbindelse utforsket Norheims første/originale manuskripter. Bjelland er i dag medlem av dominikanerordenenes internasjonale liturgiske kommisjon (CLIOP) så vel som av Den katolske kirkes liturgikommisjon i Norge.
- 46 For sitt store arbeid i liturgiens tjeneste mottok hun i 2005 den pavelige orden *Pro Ecclesia et Pontifice*.
- 47 Et nærliggende spørsmål er kanskje: Hvilken oversettelse tok man utgangspunkt i? I forordet til første bind i den fullstendige norske utgaven av *Liturgia Horarum* (1999) fremgår det at «oversettelsen og musikken bygger videre på den utgaven som allerede har vært i bruk i mange år, *Norske Tidebønner* utarbeidet av en gruppe søstre ved Sankta Katarinahjemmet i Oslo, og med musikk av avdøde Thoralf Norheim, o.p.». Da gjelder det fortsatt at man heller ikke i den nye fasen kan spore én salmeoversettelse. Oversettelsen av Salmene og de gammeltestamentlige hymner ble imidlertid revidert av prof. Hallvard Hagelia med tanke på det hebraiske og p. Halvorsen med henblikk på norsk språkdrakt. Oversettelsen av de nytestamentlige hymner er ny, det samme gjelder de patristiske lesningene med responsorier.
- 48 Opplysningene i dette og de to neste avsnitt bygger helt på informasjon fra Bjelland.
- 49 Bind I–III av tidebønnene har fullstendige tekster til lesningsgudstjenestene. I bind IV, for det alminnelige kirkeår, er lesninger og responsorier bare skrevet inn for høytider. Resten av lesningene og responsoriene er utgitt i fem supplementsbind, det siste i 2016. Det ligger et dugnadsarbeid bak oversettelsene i supplementsbindene, og de fleste tekstene er nyoversettelser fra grunnspråkene. Sr. Ina Andresen OCSO har koordinert denne del av arbeidet.
- 50 Susanne K. Koch i *St. Olav* 2000, no. 1–2, s. 24.
- 51 SC100; cf. John Paul II *Spiritus et Sponsa* (2003), s. 11–15.
- 52 Ferrone 2007, s. 33ff; cf. SC 37–40.
- 53 Chigere, Nkem Hyginus M. V.: *Foreign Missionary Background and Indigenous Evangelization in Igboland* (Münster: LIT, 2001), s. 435–457.
- 54 Arrupe, Pedro: *Letter to the Whole Society on Inculturation*, 1978.
- 55 Johannes Paul II: *Catechesi tradendae* (1979), no. 53.
- 56 Ferrone 2007, s. 38. Det samme gjaldt i 1994; cf.: Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments: *Inculturation and The Roman Liturgy. Fourth instruction for the right application of the Conciliar Constitution on the Liturgy* (1994).
- 57 Selvsagt i fortsatt respekt for Kirkens sentrale myndighet til å godkjenne eller forkaste enhver tilpasning av liturgien.
- 58 Begrepet og forventningene/mulighetene forbundet med det, favner langt videre enn «bare» misjonsmarken. Skjønt er ikke hele verden i dag en stor misjonsmark? Dominikansøster Katrin Åmell bruker f.eks. meget bevisst ordet inkulturasjon når hun presenterer sin kongregasjons historie i Sverige; cf. *Systrar i kyrkan* (Ängelholm: Fredestad Förlag, 2017).
- 59 *St. Olav* 1982, no. 20, s. 10–11.



Uten bønn kunne vi ikke fortsatt.

Bønn er like viktig for sjelen som pusten er for kroppen.

Dorothy Day



Bønn ved et veialter. Lithofani, «lysbilde» av porselen i Tollboden Porselensmuseum, Porsgrunnsmuseene.
Foto: Aasmund Beier-Fangen.

Porsgrunds-porselenet og katolikkene

Likesom porselenet fra Porsgrunn Porselænsfabrik, landets eneste, er blitt byens identitetsmerke, har også Den katolske kirke og St. Josephsøstrene gitt byen identitet. Historien om porselensfabrikken og Vår Frue menighet er et lite stykke industri-, innvandrers- og sykehushistorie.

STE Porsgrunds Porselænsfabrik ble etablert i mai 1885. Tidens ekspansive industriutvikling preget også Porsgrunn. Sjøfarten var i omstilling, og det var behov for ny industri og arbeidsplasser. Men det var svært modig, stort tenkt og stort gjort å våge å opprette en porselensfabrikk. Fabrikkens grunnlegger, skipsreder Johan Jeremiassen, hadde sett at tyske porselensfabrikker importerte kvarts og feltspat, som er to av bestanddelene i porselen, fra nære distrikter, fra Bamble og Arendal. Da var det kort transport til Porsgrunn. Den største bestanddelen – kaolin – og kull til driften måtte hentes utenlands, men dette var det kulant å ta hjem som ballast på skuter fra Porsgrunn.

Fagfolk fra kontinentet

På under to år klarte man å reise fabrikkbygningene, få på plass maskiner og utstyr og ikke minst finne dyktige fagfolk til å lage «det hvite gull» i Porsgrunn. Fagfolke-

ne måtte søkes fra kontinentet. Porsgrunds Porselænsfabrik avverterte blant annet etter modellør i Coburg-avisen *Sprechsaal* 25. mars 1886; kandidaten måtte være «spesielt dyktig med bruksservisemodeller (...). Bare søkere med beste referanser bør melde seg.» Det er verdt å merke seg at det her ble søkt etter *modellør*. Et sortiment av modeller måtte på plass før man kunne starte produksjonen. Dette skjedde i 1887, og til minne om denne historiske begivenheten ble kopier påmalt teksten «Porsgrunds Porselænsfabrik 1ste. Brænding 10. februar 1887».

Det første europeiske porselen ble laget i Meissen omkring 1710. I løpet av 1700-årene ble det opprettet en mengde porselensfabrikker som videreførte tradisjonene fra Meissen med prestisjefylte modeller og dekorasjoner. I 1775 kom Kongelig Dansk Porcelainsfabrik, i 1853 Bing & Grøndahl, og altså Porsgrunds Porselænsfabrik i 1885. Fagfolkene som innvandret til Porsgrunn fra Tyskland, Schlesien, Bøhmen og Østerrike, bar med seg gammel fagkunnskap nedarvet gjennom generasjoner. Allerede

de første produktene var av ypperste kvalitet og perfekte i gods, glasur og dekor.

Vår Frue menighet opprettes

Porselensinnvandrerne fra Sentral-Europa satte uten tvil farge på byen med tysk språk og egne skikker. Folk i sjøfartsbyen hadde i generasjoner reist ut i verden, sett det meste og lært, men med den nye industrigrunnleggingen og porselensfabrikken flyttet «verden» til Porsgrunn. Det virkelig eksotiske med porselensarbeiderne var uten tvil deres katolske trostilhørighet. Samfunnet de møtte, var preget av den statlige, lutherske religion og de frikirkelige menigheter som også hadde og har en sterk posisjon i Porsgrunns- og Skiens-distriktet. Under slike nye og fremmede forhold savnet de katolske porselensarbeiderne nærværet av sin egen kirke og katolsk kirkeliv.

Den katolske kirke i Norge opplevde en ekspansjonstid etter at den første menigheten ble opprettet i Christiania i 1843. Men det fantes ingen menighet mellom Kristiania og Bergen før menigheten i Porsgrunn ble opprettet i 1889, og den er dermed blant de «gamle» menighetene i Oslo katolske bispedømme. Plasseringen av menigheten kan ha vært strategisk motivert som en «misjonsstasjon», men utgangspunktet var å ivareta det pastorale behov hos de katolske innvandrede håndverkerfamiliene. Før menighetsopprettelsen ble de katolske familiene betjent med besøk av prest til messer og sjelesorg. Den 25. juni 1889 ble det kjøpt tomt til kirke og prestebolig, men inntil videre leide menigheten seg inn i Vauverts gård, Storgaten 174. Her ble det bolig for sognepresten, og 14. september 1890 ble det innviet et kapell til «Vor Frue av det gode Raad». Året etter flyttet også St. Josephsøstrene inn i huset. Slik ble Kirken fast etablert i byen med kapell, skole for de katolske



Fagfolkene som innvandret til Porsgrunn fra Tyskland, Schlesien, Bøhmen og Østerrike, bar med seg gammel fagkunnskap nedarvet gjennom generasjoner.

familienes barn og søsterkommunitet. Det skulle få store fremtidige virkninger i bysamfunnet.

Den første presten og grunnleggeren av Vår Frue menighet var pastor Henrik Blom. Han ble etter hvert en kjent og kjær person i Porsgrunn og virket her frem til 1913. Hans distrikt var stort, hele «Bratsberg Amt og Laurvigs Fogderi i Jarlsberg og Laurvigs Amt». Han skulle betjene de spredtboende katolikkene langs hele fjorden ned til Kragerø, i Telemark og til Larvik i Vestfold, men menighetens kjerne var og ble porselensarbeiderne og deres familier.

Blant navnene i kirkeboken for den nyopprettede Vor Frue menighet per 31. desember 1890 finner vi:

Karl Fischer, oberdreier 33 år; Hugo Gruber, maler, 47 år; Karl Knoblich, dreier, 32 år; Adolf Tyll, maler 25 år; Urban Ludwig, maler 21 år; Raimondus Linke, maler 24 år; Wenzel Pacek, dreier 30 år; Frantz Leistner, maler 20 år; Franz Knobloch, dreier, 26 år; Johannes Kreutz, maler 25 år; Joseph Floth, dreier 29 år; Antonius von Haffenbrädl, oberdreier 33 år; Dominicus Voith, dreier, 26 år; Joseph Prins, dreier, 36 år; Joseph Urner, maler 24 år; Frans Kerkner, maler 24 år.

Fra 1895 og fremover bærer de barna sine til dåpen, og vi finner Antonius Johannes Ambrosius von Haffenbrädl som far og nå benevnt «Porcelainsoberdreier». Nye navn er Nicolaus Hellerich, «Porcelainsbrænder». I 1901 møter vi Joseph Partusch, «Porcelainssliber». I 1907 er førnevnte von Haffenbrädl blitt «Teknisk Bestyrer af Porsgrunds Porcelænsfabrik». I 1910 gifter «Porcelainsmaler» Maximilian Kopp seg med Victoria Voith, datter til førnevnte porselensdreier Dominicus Voith.

En blandet arbeidsstokk

De utenlandske arbeiderne med sin porselensfaglige kompetanse ble fra starten ledere på fabrikkens verksteder og avdelinger. Men i arbeidsstokken totalt var de norske i flertall. Ved første lønnsutbetaling 29. januar 1887 var det fem utlendinger mot 16 norske. I mai var det 33 utlendinger, hvorav 31 menn og to kvinner, men av norske var det totalt 91, hvorav 71 menn og 20 kvinner. Utlendingene lærte opp de norske. Miljøet ble preget av tyske håndverkstradisjoner, tysk blandingspråk og tyske faguttrykk som ennå lever. For eksempel fikk ordet «hank» flertallsformen «henker». Dette er et gjengs ord i Porsgrunn den dag i dag. Broget eller flerfarget trykk heter i porselensmiljøet «buntrykk», som er hentet direkte fra tysk *Buntdruck*.

Når porselensarbeidernes katolske tro kom til syne i tegn eller tale, satte det sikkert noen spor hos deres norske lutherske fagfeller og vakte kan hende også nysgjerrighet. Men det er ukjent om dette satte noe preg på arbeidsmiljøet på porselensfabrikken. Det finnes imidlertid noen få produkter som er direkte knyttet til katolsk trosliv. Disse er såkalte litofanier, «lysbilleder» i porselen, der det er relieffet som danner bildet når platen gjennomlyses. Platene kunne stilles i vinduene eller henges opp foran lys eller lampe. Eksempelene som finnes i porselensmuseet på Porsgrunn Bymuseum, viser i hovedsak tyske folkelivsmotiver. Blant alle disse finner vi også motiver der mor og barn kneler i bønn ved et veialter eller hviler i bønn ute på marken. Alle motivene hadde tyske navn, og formene til litofanierne var meget mulig også innkjøpt fra Tyskland.



Plasseringen av menigheten kan ha vært strategisk motivert som en «misjonsstasjon», men utgangspunktet var å ivareta det pastorale behov hos de katolske innvandrede håndverkerfamiliene.

Et nasjonalromantisk kirkebygg

Behovet for å reise en kirke var stadig påtrengende. Men man så ingen mulighet til å skaffe penger. Historien forteller at biskop Fallize møtte et irsk ektepar som hadde kjøpt eiendom i Langesund, og disse ville gjerne bidra til byggingen av kirke. Biskopen ønsket at man skulle bygge i nasjonalromantisk dragestil.

Porsgrunnsarkitekten Halldor Børve ble utpekt til å tegne kirken. Børve hadde lenge ønsket å tegne en etterligning av de norske stavkirkene, og da biskop Fallize viste ham noen skisser, utbrøt han: «Min drøm, min drøm skal gå i oppfyllelse.» Stavkirkeformen er en frukt av den daværende nasjonalromantiske begeistring for vår middelalderske bygningskunst. «Dragestil» er et beskrivende begrep, og det var også i samtidens Tyskland en søken mot en slik nordisk og germansk «rotekte» arkitekturform. Til Porsgrunds Porselænsfabrik laget

arkitekt Henrik Bull en prektig servisedekor i dragestil. Valget å bygge en ny stavkirke har utvilsomt vært tidsriktig og verdsatt.

Men det er også et nasjonalt kirkehistorisk element i stavkirkevalget. Den katolske kirke hadde vært utestengt fra landet siden reformasjonen, og hva kunne være mer riktig enn å ta utgangspunkt i norsk kirkearkitektur fra middelalderen når Moderkirken skulle gjenreises på norsk grunn? Arkitekt Børve hadde tegnet ikke bare et stavkirkelignende skall, men etterlignet nøye elementene i de gamle stavkirkene, så som stolpereisningen, andreaskorsene og takstolene med saksesperrer. Kirken ble bygd på tomten som var innkjøpt til formålet, der Folkets hus nå ligger, men i 1937 ble den flyttet hel til sin nåværende plass.

St. Josephsøstrene og deres sykehus

En annen og fruktbar følge av Porsgrunds Porselænsfabrik og opprettelsen av Vår Frue menighet, ble at Porsgrunn fikk sitt katolske sykehus. Etter sigende anmodet dr. Munk, som var formann i byens Sundhedskommisjon, gjennom pastor Blom om at det måtte sendes St. Josephsøstre til byen. I 1891, allerede året etter at pastor Blom tiltrådte, kom de første fem St. Josephsøstre til Porsgrunn og tok bolig i Vauverts gård. Det fantes ikke noe offentlig organisert helsestell i byen. Amtssykehuset, som ble opprettet på Osebakken i 1776, var i 1830 flyttet til Faret i Solum.

St. Josephsøstrene kunne ikke innrede noen sykestue i gården hos Vauvert, men drev ambulerende sykepleie og pleiet de syke i deres egne hjem. Dette fortsatte de med samtidig som de i 1892 fikk leid et lite hus der de innrettet sykestuer i to værelser og hadde fire senger. Den ene fullt utstyrte stuen var forært av Gunnar Knudsen. Hospitalvirksomheten var ordnet slik at byens leger behandlet sine pasienter som var innlagt hos søstrene. Lokalene ble snart for små, og i 1893 kjøpte St. Josephsøstrene Simon Høeghs gård i Høegh-alleen. Bygningen finnes fremdeles, men eksteriøret er blitt modernisert. Her fikk søstrene innredet sitt eget kapell, som ble vigslet 14. oktober 1894.

Søstrene vant alles hjerter med sin uegennyttige innsats, men den nyopprettede katolske menighet og St. Josephsøstrene ble fra statskirkelig luthersk hold gjenstand for stor mistenksomhet. Som et mottiltak ble det stiftet et luthersk sykehus, og Porsgrunns sogneprest Krogh påsto at katolikkene forsøkte å bringe menighetslemmene til frafall fra kirken. Det protestantiske kirke miljøet fryktet katolsk påvirkning.

Porselensarbeiderne og deres familier har sikkert fått merke dette på ulike vis. Det toppet seg da menighetens nybygde kirke skulle innvies i 1899. Avisen Grenmar skriver:

Det ser ut til at det er opførelsen av den smukke lille kirke som med en gang har sluppet alle hatets bølger løs mot denne menighet, og man får inntrykk av at det nå planlegges et formelig stormløp på dette farlige kirkesamfunn.

Men noen sindige borgere bemerket:

Vi må være forsiktige ellers kunne resultatet bli at vi mister vårt utmerkede hospital med dets fortrinlige sykepleie og ikke får noe som er tilnærmelsesvis så godt i stedet.

Søstrenes innsats og oppofrelser overvant all motstand og kritiske røster.

Ekspansjon og avvikling

St. Josephsøstrenes virksomhet vokste, og i 1913 måtte de bygge på den gamle Høegh-gården for å få et tidsmessig hospital. Beskrivelsen i Porsgrunds Tidende gir et tidsbillede:

(...) en hel etasje er bygget paa, der er tilveiebragt rummelige korridorer og indlagt vandklosetter i alle tre etager. Rommene er holdt i lyse farver, og gennem de store vinduer væl der lyset ind (...) og til Pasienternes brug er to verandaer opført. Operasjonssalen er flyttet op til anden etage og forsynet med det mest mulig tidsmæssige arrangement med steriliseringsrum og laboratorium. Fra kjælder til loft elektrisk lys, (...) hospitalet nu drevet i 20 år (...), det har op til 100 pasienter om aaret, (...) den nuværende gennemgripende forandring koster kr. 22.000,-.

Nå kom det tre nye søstre, og de ble i alt åtte stykker til alle arbeidsoppgavene på hospitalet, hagestellet og

menighetens skole, samt å bistå sognepresten. Dessuten fortsatte søstrene med ambulerende sykepleie i hjemmene.

Søstrenes sykehus utviklet seg videre, og i juli 1930 startet nye byggearbeider med utsprenkning av berggrunnen. I avisen kunne man lese: «I går aftes kl. 9 kjendtes et Jordskjelv på St. Hansåsen uten at det anretet noen skade.» Av den stedege stenen fra tomten ble de flotte murene, som ennå står, bygd opp. I 1953 ble hospitalet ytterligere utbygget.

Søstrene ble eldre og færre. Sykehusloven av 1969 ga fylkeskommunene ansvaret for sykehusdriften i landet. Da søstrene solgte hospitalet i 1976, trodde de å ha sikret fortsatt drift gjennom avtale med fylket. Men sykehuset ble tvert imot styrt mot avvikling. Krusifiksene som hang i alle værelser, ble fjernet. Denne pietetsløsheten opprørte befolkningen, som følte stor takknemlighet overfor St. Josephsøstrene og hospitalet. Det ble samlet mer enn 25 000 underskrifter mot nedleggelse av «St. Joseph», og det på et tidspunkt hvor Porsgrunns innbyggertall var drøyt 30 000. I streng vinterkulde i januar 1981 gikk tusener i fakkeltog for å protestere mot nedleggelsen. Det ble også forsøkt rettslige skritt.

Selv om ingenting av dette vant frem, uttrykker det en umåtelig stor respekt for og takknemlighet overfor St. Josephsøstrene, samt folks ønske om at verket skulle drives videre. Søstrene var Kirkens fremste brobyggere til samfunnet. Deres tro og kall til medmenneskelig tjeneste var fundamentet og drivkraften. I desember 1982, etter 90 års drift, ble pasientene flyttet og hospitalet nedlagt. De siste St. Josephsøstrene forlot Porsgrunn og menigheten i 2004, etter 113 års virke i byen.

Midlertidig fredning

Den lille begynnelse med de tyskspråklige innvandrerne har lagt på seg. Nå i 2019 er det 3660 registrerte medlemmer i Vår Frue menighet, og de representerer 87 nasjonaliteter.

I seneste tid er St. Josephs Hospitals bygninger blitt foreslått revet og eiendommen «utviklet» med nye boligblokker. Kulturminnevernmyndighetene i Telemark har reagert med midlertidig fredning både av hospitalet og av kirken, prestegården og Villa Løkken, som er i menighetens eie. I historiefortellingen hører de katolske bygninger og eiendommer sammen, slik også fredningsbegrunnelsen uttrykker:

Her har vi viktig nyere norsk religionshistorie, innvandrerhistorie og helse- og sosialhistorie samlet på et usedvanlig kompakt og godt bevart område. De fysiske kulturminnene som forteller disse historiene, har først i de senere årene blitt løftet frem som viktige. Det er få steder i Norge hvor disse fortellingene trer klarere frem enn ved St. Joseph i Porsgrunn.

Aasmund Beier-Fangen er tidligere konservator ved Porsgrunns museene – Porsgrunn bymuseum og Sjøfartsmuseet i Porsgrunn og tilhører Vår Frue menighet.

Kilder

- Vår Frue menighets kirkebøker
St. Josephsøstrene av Chambéry. Den norske historie 1865–1915; 1915–1940; 1940–2009, (Snorre forlag 2009)
 J.W. Gran, Gunnes E. og L.R. Langslet (RED.): *Den katolske kirke i Norge*, Aschehoug 1993
 Alf Bøe: *Porsgrunds porselænsfabrik: bedrift og produksjon gjennom åtti år: 1885–1965*, (Porsgrunds Porselænsfabrik 1967)



Wilhelm Wedel-Jarlsberg i 1883,
ikledd sin pavelige kammerherrehabitt.
Foto: digitaltmuseum.no | CC BY-SA 4.0

Jan Frederik Anker Solem

Fra Bogstad til Piazza Farnese

Wilhelm og Edel Wedel-Jarlsberg

Alle norske katolikker som valfarter til Olavsalteret i Roma, har hørt om Wilhelm Wedel-Jarlsberg, den norske baron som ble pavelig kammerherre på slutten av 1800-tallet. Katolske historiebøker nevner ham bare kort – og enda kortere hans hustru, den danske baronesse Edle Frederikke Rosenørn-Lehn. Men Kirkens historie i Norge hadde sett helt annerledes ut om det ikke hadde vært for deres konversjon, fremfor alt *hennes* konversjon og engasjement. Der står kvinner bak!

STE I 1852 ble Wilhelm Wedel-Jarlsberg (1852–1909) født på Vækerø gård – et underbruk av familiegodset Bogstad, – som sønn av baron Herman Wedel-Jarlsberg (1818–1888) og Nini Heftye (1827–1897). Familien flyttet inn på Bogstad i 1854, etter omfattende reparasjoner av hovedbygningen.¹

Et innblikk i hans oppvekst får vi gjennom hans tre år yngre slektning Fritz Wedel-Jarlsberg (1855–1942), som ble Norges betydeligste diplomat. Han skriver i sin selvbiografi *Reisen gjennom livet*:²

Mine første erindringer er knyttet til et opphold mine foreldre med min søster og meg gjorde på Bogstad, hos onkel Herman og tante Nini. Under hele min ungdom var disse alltid gjestfriheten selv, og deres yngste sønn, Karl Wedel Jarlsberg [Wilhelms to år yngre bror (1854–1924)], ble min trofaste venn så lenge han levde. Bogstad var for oss barn et lys-

punkt i vinteren. Sne og akning, sledefart og bjelleklang, og så den store sal hvor vi lekte og danset, alt det tenker jeg ennu på med takknemlighet. (...)

I min barndom og ungdom var Kristiania en liten, men pen og hyggelig by. Det var før ethvert hus hadde fått en eller flere etasjer på og således karakteren av denne lille residensstad var blitt forandret. For det meste kjente folk hverandre av utseende eller navn. Man hadde stor respekt for myndighetene. Når statsminister Stang spaserte på Karl Johans gate, stilte de fleste seg opp og hilste, og når baronen på Bogstad kom kjørende til byen med sine fire brune hingster, skulle man ut og se på dem. (...)

Alle husene langs Karl Johans gate, og for den saks skyld på hele vestkanten, visste man hvem som bodde i. Om vinteren gav de som kunne, store selskaper, og istedenfor som nu at gi dem på hoteller, hadde de sine egne hus med dansesaler. (...) Alle hadde de baller, så vi hadde nok av moro. Kristiania var gjestfrihetens by; når det kom utlendinger til byen, gav det anledning til større festligheter, og de svenske herrer som kom til Kristiania med kongen, ble så vel mottatt at de reiste begeistret tilbake til Stockholm.

Min familie var meget tallrik. Omtrent hver søndag samledes vi hos den ene eller den annen, og det gjorde at vi kjente hverandre og utviklet familiesinnet.

En tallrik familie blir raskt uoversiktlig for ettertiden, men den hang slik sammen: Fritz' mor Juliane Wedel-Jarlsberg (1818–1872) var baron Hermans kusine. En annen kusine var Adelaide Wedel-Jarlsberg (1821–1877), som i 1858 giftet seg på Bogstad med hr. Baldur Nansen. Sønnen Fridtjof Wedel-Jarlsberg Nansen (1861–1930) inngår således også i denne familieketten.

Den blå gård – Hvidkilde

I 1879 ble sekondløytnant Wilhelm Wedel-Jarlsberg utnevnt av kong Oscar II til kammerjunker ved det norske hoff. Samme år giftet han seg med den 19 år gamle lensbaronesse Edle Frederikke Rosenørn-Lehn (1860–1921).

Hun forteller:³

Oppdratt av min fromme mor i ensomheten på den store herregård Hvidkilde i Danmark, var jeg konstant omgitt av gode forbilder, og jeg hadde alltid kjent og elsket Gud. Vi var seks søstre, et helt lite pensjonat; i omegnen

ble det sagt at vi ble passet på som i et kloster. Vi var svært lykkelige, og ingen sinnsbevegelser, ingen sorger forstyrret vår fred.

Dagen begynte og endte med familien samlet i bønn, og på søndagene ble vi kjørt i vogn til landsbykirken, der den gamle pastor utla evangeliet for oss, og hvor vi sang lovsanger til Gud i kor med de gode bønder. Man krevde av oss mye arbeid og studier, så jeg lærte alt våre historiebøker hadde å fortelle om katolisismen, og da jeg ble eksaminert om alle disse grusomheter, var jeg absolutt ikke i tvil om at Luthers religion var den sanne religion.

Edles far, baron Erik Rosenørn-Lehn (1825–1904), hadde hatt salmedikteren B.S. Ingemann (1789–1862) som lærer på Sorø Akademi. Selv om faren var rasjonalist på sin hals, det hadde han etter sin første huslærer, elsket han Ingemanns salmer. Edles lillesøster Erikke Rosenørn-Lehn (1871–1945) forteller:⁴

Jeg vet godt, at det for en stor del var hans estetiske sans, som følte seg tiltalt ved en smuk salme og en klangfull melodi; men jeg kan ikke frigjøre meg fra den tanke, at der lå annet og mere bakved estetikken – dog derom talte min far aldri. Og som han selv var fullkomment taus angående sine religiøse følelser, således var han også avvisende overfor religiøse ytringer hos andre. Min mor har således fortalt meg, at han til å begynne med forbød henne å holde morgenandakt med sine barn og den kvinnelige del av husstanden; men hvor det gjaldt hennes religiøse overbevisning, var min mor ukuelig; hun foreholdt ham det inkonsekvente i å la sine barn døpe og så ikke gi dem en fullt ut kristelig oppdragselgelse – og hun fikk det, som hun ville.

Døtrenes huslærer var Jørgen Johansen (1838–1920) – onkel til den danske forfatter, konvertitt og fransiskanske tertiær Johannes Jørgensen (1866–1956), som skriver:⁵

Ikke langt fra Sørup lå – og ligger endnu – herregården Hvidkilde, av bøndene på grunn av sitt tak av blå, glaserte tegl kallet «den blå gård». Hvidkilde var – og er – en stor hvitkalket bygning i smuk dansk empire. Landeveien Svendborg-Faaborg skiller den fra Hvidkilde sjø; bak huset er en park – «store haver, hvor kilder rislede, og springvannet suste med den lifligste friskhet, og alle fugle sang i den duggvåte sommermorgen». (...)

Der var for langt fra Hvidkilde til Svendborg, til at barna kunne gå på skole der. En guvernante ble ansatt, og da hun ikke kunne overkomme alt, henledtes oppmerksomheten på den, etter hva der sagdes, usedvanlig beleste unge annenlærer i Sørup. Sådan gikk det til, at «skolelæreren» fra landsbyskolen på herregården ble til «Hr. Johansen». Og når jeg mange år senere i Rom hørte en av døtrene fra Hvidkilde, gift med en pavelig kammerherre, tale fransk i sin internasjonale salong, tenkte jeg ved meg selv, at det første *j'ai, tu as, il a*, hadde hun dog lært hjemme på «den blå gård».

Foruten å være lærer ble «Hr. Johansen» også noe av en hoffpoet. På et gammelt, i sammenfoldningene gulnet papir finner jeg, med datum 6. juli 1873, et fødselsdagsdikt til en av døtrene på Hvidkilde. Av de tre sonetter, som utgjør diktet, velger jeg den beste:

Idag blir *Edle* meget, meget gammel.
Hvor gammel kan ej finde ud min Gættens.
Er det vel tolv Aar eller er det tretten?

Nok sagt: hun rejser sig fra Barnets Skammel

og kaster Dukketøj og alskens Skrammel
for sligt hun rører sig ej mer af Pletten),
men blant Smaasøskende hun stiller Trætten
og viser sig nu meget klog og gammel.

Derfor jeg sender hende tre Sonetter;
med megen Møje jeg dem sammenfletter,
og svag og skurrende er deres Stemme.

Thi under Sydens evigtgrønne Pinjer,
imellem Vinløv i de lyse Vigner,
dér har Sonetten egentlig jo hjemme.

Edle har i sin beretning lagt vekt på fliden og fromheten i sin oppvekst, der «hverken fader eller moder tålte, at deres døtre satt med hendene i fanget». En sjelden gang var det dog fest, der ...

... unge menn og unge kvinner
med hinanden promenerer
mens fra slottsterrassens høyde
et orkester musiserer.

Klosteret i Ajaccio

Om sin vei til dette syden, hvor sonetten har sitt hjemme, skriver hun selv videre:⁶

Jeg næret en vag frykt for katolikkene, blandet med en dyp medlidenhet for deres uvitenhet og overtro. Jeg var så redd for dem at jeg nesten følte meg dårlig første gang jeg stod ansikt til ansikt med en katolsk prest på jernbanen i Tyskland.

Forfatteren av *Kristi efterfølgelse* sier et sted at de som reiser mye, har vanskelig for å helliggjøres. Men [han] kan definitivt ikke ha ment de som bor i Norden; til dem kunne man ikke anbefale nok å reise, forlate de land der katolisismen ikke eksisterer som annet enn et minne, og reise til katolske land, for å se med sine egne øyne hvorledes de er blitt villedet med tale om hvor uvitende og perverse katolske prester er, og hvilke redsler og misbruk som den romerske Kirke står bak.

Den gode Gud ville at jeg skulle gis den nåde å ha følgende opplevelse: etter bryllupet ble min manns helse mer og mer svekket, og vi bestemte oss for å reise til Syd-Frankrike, og i 1880 dro vi til Korsika. Jeg var tyve år gammel, og fullstendig frihet hadde avløst mitt alvorlige liv i stillhet og avsondrethet på landet, der jeg hadde tilbragt min første ungdom. Selv om jeg bragte med meg en tykk bibel i bagasjen, og bevarte en viss grunn av fromhet i min sjel, praktiserte jeg ikke mer enn noen få andaktsøvelser. Likevel elsket jeg å gå inn i de mange kirkene i Ajaccio; jeg ba ikke, men jeg følte en viss sødme i min sjel da jeg knelte på det hvite marmorgulv; jeg følte meg lykkelig og hjertet fant hvile, når jeg fikk litt tid der. Jeg gjentok disse øvelsene så ofte at min mann ble skremt og forbød meg det. Det var en protestantisk pastor, Monsieur Courvoisier, fra Chaux-de-Fonds, som måtte gripe inn på mine vegne, og gjorde min mann oppmerksom på at dette var en ganske ufarlig ting, selv om han ikke hadde noen grunn til å ta meg i forsvar. Han gikk god for min lutherske ortodoksi (jeg diskuterte jo ofte med hans kone, som var kalvinist) og jeg fikk lov.

Det var også på denne tid at jeg avla et besøk i det store nonnekloster som ligger på Cours-Grandval.

«Nonneklosteret» var egentlig en lærerskole drevet av Marianistsøstre.⁷ Søstrene er forlengst borte, men bygningen står der – nå med adresse 8 Cours Général Leclerc. Blant kirkene i Ajaccio er byens barokke katedral, der Napoleon Bonaparte ble døpt i 1771.

Baronessen fortsetter:

Det var kun nysgjerrighet som ledet meg dit, jeg ringte på dørklokken ved porten og jeg så den gode portsøster komme mot meg og spørre meg om hensikten med mitt besøk. Det var første gang jeg så en nonne på nært hold; hun viste meg deres vakre haver som var helt dekket av roser og liljer, og førte meg til taleværelset, der hun spurte meg om jeg var katolikk. Den forskrekkelse som mitt negative svar skapte og den medynk som jeg inspirerte i henne, såret min selvfølelse dypt, og da jeg fortalte at jeg kom fra et land hvor man hadde forlatt katolisismen for tre hundre år siden, vek hennes medynk for en avsky som hun knapt klarte å skjule. Jeg begynte å føle ubehag, og tok avskjed med henne; hun lovet å be for meg, men jeg brydde meg lite om denne oppmerksomhet og var lettet da porten lukket seg bak meg.

Da jeg kom tilbake til hotellet, kunne mine venner, som intet ante om min eskapade, ikke finne sterke nok ord for å klandre min ubetenksomhet. «Takk den gode Gud for å ha bevart deg,» sa en anglikansk prest, og en kalvinist la til: «Gå ut uten å fortelle oss om det på forhånd! Og hva skulle vi gjort om du for-

svant!» «Du ville ikke vært det første offer,» sa en tredje, «du kjenner ikke til de store underjordiske ganger i katolske klostre; jeg har selv, som snakker til deg, kjent flere personer som, etter å ha våget seg ut på eventyr slik som du i dag, ble holdt fanget i kolde og fuktige fengsler; slik presset man dem, med sult og mishandling, til å avsverge troen.»

Jeg lyttet, helt målløs, til sladderet om disse vågale folk, og jeg våget meg aldri mer bort til klostrene alene. Jeg ble enda mer likegyldig til katolisismen; min nysgjerrighet var stillet, og jeg beskjeftiget meg ikke mer med den sak, bare lo av den om anledningen bød seg. Det lille jeg hadde sett, hadde gitt meg visshet om at jeg visste alt til bunns, og at den overlegne undervisning jeg hadde fått gjorde den til en lett motstander for meg.

Hôtel de Russie

Det unge ekteparet reiste videre fra vår på Korsika til sommer i Genève, der temperaturen var mer behagelig.

Fylt av disse følelser, tilbragte jeg sommeren 1881 i Sveits. Om noen forbereder seg i ensomhet og meditasjon for å lytte til Guds stemme, befant jeg meg i ganske andre omgivelser. Vi bodde på det vakre Hôtel de Russie [bygget 1852, revet 1968], som ligger vendt mot tårnene på St. Peterskatedralen [der Calvins stol ennå står], sjøen og Mont-Blanc; Genève var som alltid møtested for det glade selskap. Ved langbordet satt engelskmannen side om side med amerikaneren, spanjolen med tyrken; jeg hadde min plass ved siden av en polsk familie som viste meg ekte hengivenhet, hvilket rørte meg dypt.

Grevinne Mülinen, som jeg nå kaller min kjære og gode gudmor, var en troende katolikk, men hun talte alltid med ærbødighet og respekt om mine religiøse forestillinger, og prøvde aldri å påvirke meg til fordel for sin tro. Vi snakket hele tiden om religion, så snart herrene trakk seg tilbake til røkeværelset om kvelden, for jeg har alltid ønsket å lære, og jeg elsket å høre på grevinnen, som ikke bare var meget velutdannet, men også en svært åndelig, intelligent og vellykket verdensdame.

Hun unngikk alt som kunne tenkes å sjokkere mine protestantiske ører. Hennes godhet, mildhet og elskverdighet var meg allerede en veltalende forkynnelse som talte for hennes religion. Hennes sønn, den unge Mülinen, var mindre overbærende og mindre reservert; han vred seg i latter når jeg foredro om de uhyrligheter som jeg hadde plukket opp om katolikkene, om deres paver, deres prester, deres institusjoner. Jeg kan ennå se ham for meg bryte ut i vill latter da jeg fortalte en historie, ganske fantastisk må jeg innrømme, om noen nonner som, da de så en drage, begynte å be siden de trodde at det var Den Hellige Ånd. Han lo stadig vekk av min godtroenhet og anså meg åpenbart for å være meget enkel. Da jeg gikk for å gå til nattverd i vår kirke, lot han aldri være å si til meg: «God appetitt, baronesse», for å vise sin forakt for Luthers og Calvins sakramenter. Jeg ble litt sint på ham, men jeg kunne ikke la være å beundre hans fromhet og overbevisning, og vi ble etter hvert veldig gode venner.

Monsignor Mermillod

Denne konversjonshistorie har baronessen skrevet som et brev til mgr. Gaspard Mermillod (1824–1892), biskop av Lausanne og Genève, på forespørsel av ham, datert påskemandag 1889 og utgitt året etter av Propaganda-kongregasjonen under tittelen *Une conversion*.

Mgr. Kjelstrup skriver:⁸

Det var under en reise i Sveits at Guds nåde brakte Wedel Jarlsberg og hans hustru inn under Moderkirkens skjermende hvelvinger. En av Frankrikes største predikanter, den berømte biskop, seinere kardinal, mgr. Mermillod, holdt nettopp i Genève en rekke fastepreker som ble søkt av enorme menneskemasser. Ekteparet hørte på hotellet hvor de bodde begeistrede lovtaler over de åndfulle og gripende prekenene og lot seg til sist overtale til å høre prekenene. (...) Nåden seiret omsider både over fordommene og over alle menneskelige hensyn, og etter en grundig undervisning avla de begge trosbekjennelsen [26. oktober 1881] for mgr. Mermillod selv, som også vedble å være deres faderlige venn helt til sin død.

Mgr. Mermillod var en veltalende og handlekraftig mann. Han startet katolske blader og tidsskrifter, utgav flyveblader, bygget kirker, åpnet seminarer, arbeiderforeninger, aldershjem, kjempet med utrettelig iver for ultramontanismen og turnerte med åndelige foredrag i hele Europa. Hans fiender i Genève fryktet hans innflytelse, hans evne til å trekke mennesker til Kirken, og etter at pave Pius IX utnevnte ham til apostolisk vikar i Genève 1873, lyktes de i få ham landsforvist idet de påberopte seg brudd på konkordatet. Salige Hyacinthe-Marie Cormier OP (1832–1916) nevner i sitt vita om ordensmagister Alexandre-Vincent Jandel OP (1810–1872) at mgr. Mermillod – «den tapre biskop av Geneve, som siden ble kardinal» – var en hengiven dominikansk tertiær som

«hadde den største respekt for Jandel og under sistnevntes sykdom kom og besøkte ham i Nyon for en siste gang sommeren 1872. De tilbragte tid sammen med å diskutere mange spørsmål relatert til Kirken og Pavedømmet.»⁹

På pave Leo XIIIIs befaling hadde mgr. Mermillod også besøkt det skandinaviske Norden et par måneder før han møtte det unge ektepar Wedel-Jarlsberg. Den berømte predikantens foredrag i Stockholm og Uppsala i april 1881 vakte beundring og sympati hos alle.¹⁰

Katolsk i hodet

For familien Rosenørn-Lehn hjemme i Danmark var konversjonen en sosial skandale:

I slutningen af 1800-tallet var det ikke velsett at være katolik i København. Katolicismen ble anset som et romantisk sydlandsk fænomen, noget der hørte til nede i Italien på linie med makaroni og serenader. Dem der alligevel valgte at blive optaget i Kirken, valgte også at blive optaget i en afvigergruppe – kulturelt adskilt fra lutheranere. De dannede mennesker så på dette fænomen som et kuriosum mens den brede befolkning så på det som en tåbelighed. Man var ikke rigtig vel forvaret, man var «katolsk i hovedet».¹¹

Erikke forteller om hvordan konversjonen ble mottatt hjemme:¹²

I begynnelsen av 1880-tallet var min søster Edle og hennes mann, den norske baron Wilhelm Wedel-Jarlsberg, blitt opptatt i Kirken av biskopen av Genève, den senere kardinal Mermillod. Min mor talte en del med dem da de var hjemme på et besøk, og fikk tak i noe katolsk litteratur for å sette seg inn i, hva som så

sterkt hadde grepet hennes datter og svigersønn.

For hennes skarpe forstand og klare tenkning gikk der da et lys opp, som hun måtte følge. Hun sa til min far at hun ville bli katolikk, og han ba henne da bare om å vente til jeg, deres yngste barn, som den gang var ti år gammel, var blitt konfirmert.

Vi vet at Wilhelm Wedel-Jarlsberg var hjemme på besøk på Bogstad¹³ i 1882, -83 og -87, så lenge hans far, baron Herman, levde. Ekteparet besøkte utvilsomt Hvidkilde også på disse reisene, og konversjonen var vel det store tema ved besøket i 1882.

Edle og Erikkes mor Polyxene, f. Riksfriherrinne Pechlin von Löwenbach (1834–1910) – «Polly» – vokste opp hos sin onkel i Frankfurt am Main. Polly hadde selv aldri hatt noe mot katolikker, selv om hun hadde fått en streng protestantisk oppdragelse. Hennes kjæreste barnomsvenninner hadde vært katolikker, og hun hadde sett katolsk fromhetsliv.¹⁴

I det pechlinske hjem i Frankfurt samledes en krets av datidens fremragende statsmenn og lærde, så som Alexander v. Humboldt, general Radowitz, fyrst Löwenstein m.fl. Sistnevntes barn var min moders lekekamerater, og med sønnen Karl, den senere fører for det katolske Parti i Tyskland, vedblev hun inntil sin død nu og da å stå i brevveksling.

Denne brevvenn var prins Karl VI av Löwenstein-Wertheim-Rosenberg (1834–1921). Etter å ha vært enkemann siden 1899, trådte han inn i dominikanerordenen i 1907 og ble presteviet året etter. P. Raymundus Maria virket i Venlo i Nederland og døde i kloster Heiligkreuz i Köln.

Piazza Borghese

I 1882 flyttet ekteparet Wedel-Jarlsberg til Rom, noe Universitetet i Oslo samme år fikk glede av da baronen skjenket dem fire edderkopper av arten *Lycosa tarantula*.¹⁵ Det er jo også noe å bli husket for.

Den svenske godseier og konvertitt Claes Lagergren (1853–1930) forteller i sin selvbiografi:

Men kort før jeg forlot Rom, gjorde jeg bekjentskap med to katolske konvertitter fra Norge, Wilhelm Wedel-Jarlsberg og hans friherrinne, født Rosenørn-Lehn fra Danmark. De var begge blitt omvendt til den katolske religion av monsignor Mermillod. Jeg tror at det skjedde året før, i Sveits. De oppholdt seg i syden for sin helses skyld og hadde i løpet av vinteren besøkt Korsika, men kommet til Rom på monsignor Mermillods oppfordring. Mermillod hadde underrettet meg om deres ankomst og bedt meg være deres venn og gjøre mitt beste for at deres visitt i Rom skulle bli behagelig.

Wilhelm Wedel-Jarlsberg må da ha vært en mann i trettiårsalderen. Han var riktig staselig med de vakre Wedel-Jarlsbergske familietrekk. Dog var pannen sammenpresset og øynene savnet intelligens. Intelligens fantes derimot hos hans hustru. Friherrinne Edle var ikke vakker, men hadde et muntert og energisk vesen, med et smil på leppene og de små blå øynene fulle av visdom.

Wedel-Jarlsbergs omvendelse hadde vakt stor oppmerksomhet i Norge – at en bærer av det navnet skulle bli katolikk, var uhørt. Kong Oscar hadde uttrykt sin misnøye gjennom å gi Wedel avskjed fra det norske hoff, der han var kammerjunker. Dette kongens skritt

hadde vakt almen misnøye i Norge og innenfor Wedel-Jarlsbergs slekt stor harme, skjønt den beklaget omvendelsen. De bitre følelser hadde til og med Wilhelm Wedel-Jarlsbergs mor uttrykt for dronning Sofia. At kong Oscar, hvis begge foreldre var født katolikker, og hvis mor hele livet holdt fast ved sin barnetro, hadde gitt ham så gode eksempler på gudsfrykt, kunne huse slike følelser mot katolsk tro, virker uforklarlig. (...)

Kongens handlemåte opplevdes av Wilhelm og hans friherrinne som en fornærmelse, for hvilken de ivrig ønsket å få oppreisning på en eller annen måte.

Jeg traff dem nesten hver dag, og de var alltid tilstede ved messer og konferanser, der monsignor Mermillod viste seg. Det var naturlig at jeg ufrivillig skulle kjenne meg trukket til dem – de to første katolske skandinaver jeg hadde lært å kjenne – og de viste meg fra første bekjentskap vennskap og hengivenhet.

Etter noen måneder i Napoli kom Lagergren tilbake til Rom i januar 1883.

Tilfeldigvis kom jeg til å treffe Wedel-Jarlsbergs på gaten. De virket også glade for å se meg og ba meg straks på frokost. Der diskuterte vi (...) hvor jeg skulle finne et sted å bo, siden mine rom ved Via Frattina var utleid.

Det (...) ordnet seg snart, siden Wedel-Jarlsbergs visste at der fantes to møblerte rom i samme hus der de bodde – nr. 3 Piazza Borghese. Familien Borghese var, nest etter Torlonia, Roms rikeste fyrstefamilie og eide ikke bare det kjente palasset, men alle husene

rundt om plassen. (...) Nr. 3 var et stort, firkantet hus med en gård, omgitt av arkader. (...) Wedel-Jarlsbergs bodde i annen etasje, tre trapper opp. I etasjen på gateplan bodde en prelat monsignor Bacelli. (...) Det var prelaten som hadde to rom til utleie. Disse var store, regelmessig firkantet og godt møblert, så jeg bestemte meg for å ta dem, selv om de var mørke, takket være de små gatevinduer som vendte midt imot Palazzo Calabrino ved Via Ripetta. (...)

Jeg var ofte sammen med Wedel-Jarlsbergs, da jeg bare kunne løpe opp de to trappene for å være hos dem. De gikk sjelden bort, aldri på kveldene, og deltok slett ikke i det sosiale liv. Wedel trodde seg være syk og lå iblant hele dager til sengs. Han gremmet seg over å ha fått avskjed fra kammerjunkerposten ved det norske hoff og næret sterk uvilje mot kongen og hele den kongelige familie. I et fortrolig øyeblikk, da jeg spiste middag hos dem, sa han til meg at han snart håpet å få en lysende erstatning, og så fortalte han meg at monsignor Mermillod hadde lovet ham at han skulle utnevnes til kammerherre hos paven.

Ifølge etterkommerne led Wilhelm Wedel-Jarlsberg av depresjoner. Han ble virkelig, i likhet med Lagergren, i 1883 utnevnt til pavelig kammerherre – *Cameriere di spada e cappa*, med sverd og kappe. Posisjonen som pavelig kammerherre var normalt kun gitt medlemmer av det italienske kongehus og aristokrati, og følgelig var det den høyeste ærestittel som kunne gis en katolsk legmann. Pavelige kammerherrer nød utstrakte privilegier som medlemmer av det pavelige hoff der de tjente som pavens personlige assistenter ved offisielle seremonier i det apostoliske palass nær Peterskirken. De deltok også i offisielle seremonier, prosesjoner, og gikk etter pavens

bærestol (*sedes gestoria*) kledd i den spesielle kammerherredrakten med gullkjede og sverd ved siden.

Lagergren forteller om en vanlig dag på jobben:¹⁶

Da Wilhelm Wedel-Jarlsberg en dag var på vakt i Vatikanet, hadde grevinne Apponyi audiens. Wedel-Jarlsberg ville gjerne gjøre hennes bekjentskap, og lot seg forestille. Uten å tiltale ham og med øynene i kryss gjennom lorgnetten – hun var ubehjelpelig skjeløyd – rakte hun ham venstre hånds lillefinger. Wedel-Jarlsberg ble ute av seg av forbitrelse og sa, da han berettet saken for meg, at han hadde vært fristet til å klype hennes lillefinger på et vis så hun ikke så snart ville stikke den frem igjen.

Piazza Farnese

I Rom flyttet Wedel-Jarlsbergs etter hvert til Piazza Farnese, der Santa Brigida a Campo de' Fiori ligger, og i våre dager også den franske ambassade og Birgittahuset.

Edle og Wilhelms datter Carmen, deres eneste barn, ble født like før jul 1885. I 1886 reiste riksfriherrinne Polyxene – «Polly», Edles mor – på besøk til Italia med sine døtre og var også en tur innom Assisi. Senere samme år fikk mor Polly endelig konvertere, etter at hennes yngste datter var blitt konfirmert. I 1889 konverterte også døtrene Polly (f. 1862, formentlig d. før 1951) og Anna (1857–1915), sistnevnte etter først å ha vært ivrig tilhenger av indremisjonen. Erikke forteller hva som da skjedde:¹⁷

I København, hvor Far talte med mange forskjellige mennesker, der med hele den tids blinde intoleranse angrep både min mor og mine søstre og fikk ham til å betrakte deres overgang til den katolske Kirke nærmest som en art sosial skandale, tok han så den beslut-

ning å fjerne meg fra dem. Han satte meg i huset hos sin avdøde svogers søster, frøken Julie Bielke, og mine foreldre reiste deretter alene til tilbake til Hvidkilde.

18-åringen fikk komme hjem etter et halvt år, da tanten døde og foreldrene flyttet til København. Men hennes mor hadde fått streng ordre av sin mann om å ikke snakke med henne om kontroversielle spørsmål, og Erikke fattet selv overhodet ingen interesse i katolisismen før flere år senere.

Hvorfor var gamle-Erik så streng, så bekymret?

Det hadde seg slik at alle døtrene ved sin fødsel var blitt innskrevet som stiftsdamer i Vallø stift, et adelig frøkenkloster, og et stort pengebeløp innbetalt. Et protestantisk jomfrukloster eller frøkenkloster er en verdslig stiftelse med boliger for ugifte døtre og iblant enker fra adelsstanden. Det var ikke nødvendigvis for livstid, men om de senere giftet seg, måtte de naturligvis forlate klosteret. Om de forble ugifte (og dermed uforsørget), ville dette ha sikret dem opphold resten av livet. Vallø stift eksisterer ennå den dag i dag og har også norske stiftsdamer innskrevet fra norske familier som står oppført i Danmarks *Adels Aarbog*.

Erik Rosenørn-Lehn var bekymret for sine døtre fordi det protestantiske frøkenkloster ikke tok imot katolikker – om en frøken ble katolikk, ville hun etter stiftets statutter bli strøket av rullene og henvist til å klare seg selv, og «pensjonsinnbetalingen» gikk tapt. Men også Erikke konverterte til slutt – i Assisi 1903. Mor Polly og yngstedatter Erikke ble ivrige medlemmer av den fransiskanske tredjeorden i Danmark; søstre Anna og Polly ble også opptatt, men avla aldri løfter.

Den 6. februar 1887 fikk Luxemburg-presten Johannes Fallize en meddelelse fra Propagandaministeriet i Rom om at han var blitt utnevnt til apostolisk prefekt av Norge.¹⁸ Det er rimelig å anta at han før ankomsten til Norge ble orientert om situasjonen i Norden av både mgr. Mermillod, som han første gang traff som

prestestudent 20 år tidligere,¹⁹ og den pavelige kammerherre Wedel-Jarlsberg. Mgr. Fallize ankom Kristiania 17. mai 1887 og fikk muligens følge av Wedel-Jarlsberg – som nemlig besøkte Oslo og Bogstad for siste gang nettopp i 1887, året før hans far døde.

Dominikanske interesser

Baronesse Wedel-Jarlsberg skrev mer enn sin konversjonsberetning – hun var oppdratt til flid, og hva skulle hun nå beskjeftige seg med utover å gå på foredrag, holde salong eller for eksempel avlegge visitt hos Bjørnson på Via Gregoriana sammen med Lagergren? Hun skrev et verk om dominikanerordenens historie i Norden, utgitt 1899.²⁰

Boken innledes av et brev fra dominikanerordenens generalmagister, datert juledag 1898:

Fru baronesse,

Jeg lykkønsker Dem for å ha brukt Deres fritid for å undersøke, for å koordinere, for å presentere for offentligheten minnene etter Prekebrødrenes apostolat i Skandinavia. Deres verk gir ikke bare et raskt overblikk over hva St. Dominikus' barn gjorde for Troen i disse vidstrakte egne; det er en kilde til interessant materiale for de lærde, til megen oppbyggelse for de enkle troende.

Ved å se tilbake på denne fordums glans og disse katolisismens uforlignelige velsignelser, blir man uten tvil tvunget til å ta mål av, med et sorgfullt blikk, alle de ødeleggelser og alle de ulykker som fulgte. Men Guds kraft og godhet er fortsatt der, istand til atter å la blomstre i Nordens skønne trakter, troen fra solskinnsdagene. Det er mitt inderligste ønske, at det ved våre felles bønner må bli snart, over-

bevist om at der vil bli, spesielt for Dem og for deres hjerte som barn av Den katolske kirke, en kilde til den søteste og rettmessigste trøst.

Måtte det behage Dem, fru baronesse, dette uttrykk for min oppriktige erkjentlighet og høyaktelse, med hvilken jeg har den ære å være i Vår Herre og i St. Dominikus

Deres ydmyke og hengivne Fr. André Frühwirth, Generalmagister for Prekebrødrene.

I baronessens eget forord takker hun p. Thomas Esser OP (1850–1926), som har vist særlig interesse for hennes arbeid og hjulpet henne med å finne dokumenter i dominikanerordenens arkiver. P. Esser var på denne tid ordenens store ekspert på rosenkransens historie.

Olavsalteret

Mgr. Kjelstrup forteller:²¹

Den Wedel-Jarlsbergske heim i Roma ble snart et samlingssted for skandinaviske katolikker som gjestet kristenhetens hovedstad, og mange kan takke Wedel-Jarlsberg for at de oppnådde en audiens hos paven eller fikk være til stede ved store høgtideligheter i St. Peters-kirken. Især var han en oppofrende venn for de skandinaviske prestestudenter i Propagandakollegiet. Også forfatteren av disse beskjedne minneord kan tenke tilbake på mange uforglemmelige stunder i den gjestfrie norske heim ved Piazza Farnese.

Som en varm venn av den norske misjon tok Wedel-Jarlsberg alltid levende del i alle kirkelige begivenheter her heime, og han gledet seg som et barn over hver ny misjonsstasjon

som ble grunnlagt. Da pave Leo XIII. i 1892 feiret sitt gylne prestejubileum, lot han som representant for de norske katolikker avduke et stort, praktfullt alterbilde av Hellig Olav i kirken San Carlo al Corso. (...) For norske historikere som skulde granske de pavelige arkiver, var Wedel-Jarlsberg en uvurderlig støtte og hjelper, og det var han som i 1905 av den norske regjering fikk i oppdrag å overrekke pave Pius X. kong Håkons meddelelse om at han hadde besteget den norske trone.

En trone som vi vet ble gjort rede av Wilhelms to tremenninger – den store norske diplomat Fritz Wedel-Jarlsberg og nasjonalhelten Fridtjof Wedel-Jarlsberg Nansen. Den fra det svenske hoff avskjedigede kammerjunker har nok «gledet seg som et barn» også over dette – slik han må ha gjort da Olavsalteret etter sigende vakte svensk irritasjon 13 år tidligere, som den sterke norske markering dette jo var.

Deres siste år og etterkommere

Etterkommerne forteller at Wedel-Jarlsbergs vanligvis gikk til messe i Santa Maria sopra Minerva, dominikanerkirken der Katarina av Siena er skrinlagt, og Sant'Ambrogio e Carlo al Corso med Olavsalteret.

Deres datter Carmen (1885–1957) giftet seg sommeren 1909, bare noen uker før far Wilhelm etter lang tids sykdom døde på ferie i Sveits – i Einsiedeln, der vi finner det kjente valfartssted, benediktinerkloster og nådebilde. Han ble bragt tilbake til Rom og begravet på den tyske kirkegård i Vatikanet – Campo Santo Teutonico. Baronesse Edle døde i 1921 og ligger begravet sammen med ham.

Carmens ektemann, Antonio Boggiano Pico (1873–1965), ble en kjent skikkelse i Italia – professor, høyesterettsadvokat, senator og visepresident i Europarådet.²² De bodde i Genova, var begge fransiskanske tertiærer;

de fikk syv barn, en av dem ble jesuitt – don Valdemaro Boggiano Pico (1920–2002). Kontakten med Norge ble alltid holdt ved like, og familien lot frem til 1987 sine årlige renter fra et norsk familielegat overføre til fransiskanerne i Oslo – som ikke ante hvorfor de mottok disse pengene!

Jan Frederik Anker Solem er spesialrådgiver ved Norges forskningsråd og legdominikaner.

Noter

- 1 Essen, Madeleine von og Else Espeland: *Bogstad* (Oslo: Aschehoug, 2009), s. 186.
- 2 Wedel Jarlsberg, F.: *Reisen gjennem livet* (Oslo: Gyldendal, 1932), s. 10, 34, 35.
- 3 Wedel-Jarlsberg, [Edle]: *Une conversion. Lettre adressée a sa grandeur Monseigneur Mermillod, évêque de Lausanne et Genève* (Roma: S. Congr. de Propaganda Fide, 1890), s. 3–4.
- 4 Rosenørn-Lehn, Erikke: *Min vandrebo* (Averbode: Eget forlag, 1926), s. 11.
- 5 Jørgensen, Johannes: *Hr. Johansen. En silhouet* (København: Gyldendal, 1932), s. 43, 48–50.
- 6 *Une conversion*, s. 5–11.
- 7 Mail av 27.05.2015 fra p. Paul-Antoine Bartoli, arkivar i bispedømmet Ajaccio: «Il s'agissait de l'Ecole normale d'institutrices tenue par les soeurs marianistes depuis 1851 (Filles de Marie: <http://les-religieuses-marianistes.fr>)»
- 8 Kjelstrup, Karl: *Norvegia Catholica* (Oslo: St. Olav, 1942), s. 375–376
- 9 Cormier, Hyacinthe-Marie: *Life of the Very Reverend Alexandre-Vincent Jandel, O.P.* (Chicago: New Priory Press, 2014), s. 414 + note 2 på s. 422.
- 10 Lagergren, Claes: *Mitt livs minnen. Sjätte delen* (Stockholm: Norstedt, 1927), s. 63.
- 11 Malchau, Susanne: *Kærlighed er tjeneste. Søster Benedicte Ramsing – en biografi* (Aarhus: Danmarks Sygeplejerskehøjskole, 1998).
- 12 *Min vandrebo*, s. 21.
- 13 *Bogstad*, s. 194.
- 14 *Min vandrebo*, s. 14–15.
- 15 Bakke, Tor A.: *Naturhistoriske objekters kulturhistorie: Edderkopper, Wedel Jarlsberg og Ibsen. Rapport nr. 36.* (Oslo: Naturhistorisk museum, 2014).
- 16 Lagergren, Claes: *Efterlämnade dagbogsanteckningar. Del I (1888–1906)* (Stockholm: Geber, 1940).
- 17 *Min vandrebo*, s. 24.
- 18 Baeumker, Franz: *Johannes Olav Fallize. Ein bischöflicher Pionier des Skandinavischen Nordens* (Aachen: Xavierus Verlagsbuchhandlung, 1924), s. 22.
- 19 Fallize, Johannes Baptist Olav: *Römisches Tagebuch 1866–1871. Herausgeben von Joachim Köhn unter Mitarbeit von Jean Malget.* (Freiburg: Herder, 2015), s. 95.
- 20 Wedel-Jarlsberg, [Edle]: *Une page de l'histoire des Frères-Prêcheurs: La Province de Dacia (Danemark, Suede et Norvège).* (Roma – Tournai: Société S. Jean, 1899).
- 21 *Norvegia Catholica*, s. 376–377.
- 22 Jf. Cavazza, Serafino: *Antonio Boggiano Pico* (Tortona: Scuola tipografica s. Giuseppe, 1975).



Det er lenge siden jeg kom til erkjennelsen av at mennesker ikke mener halvparten av det de sier, og at det er best å se bort fra deres snakk og bedømme deres handlinger alene.

Dorothy Day

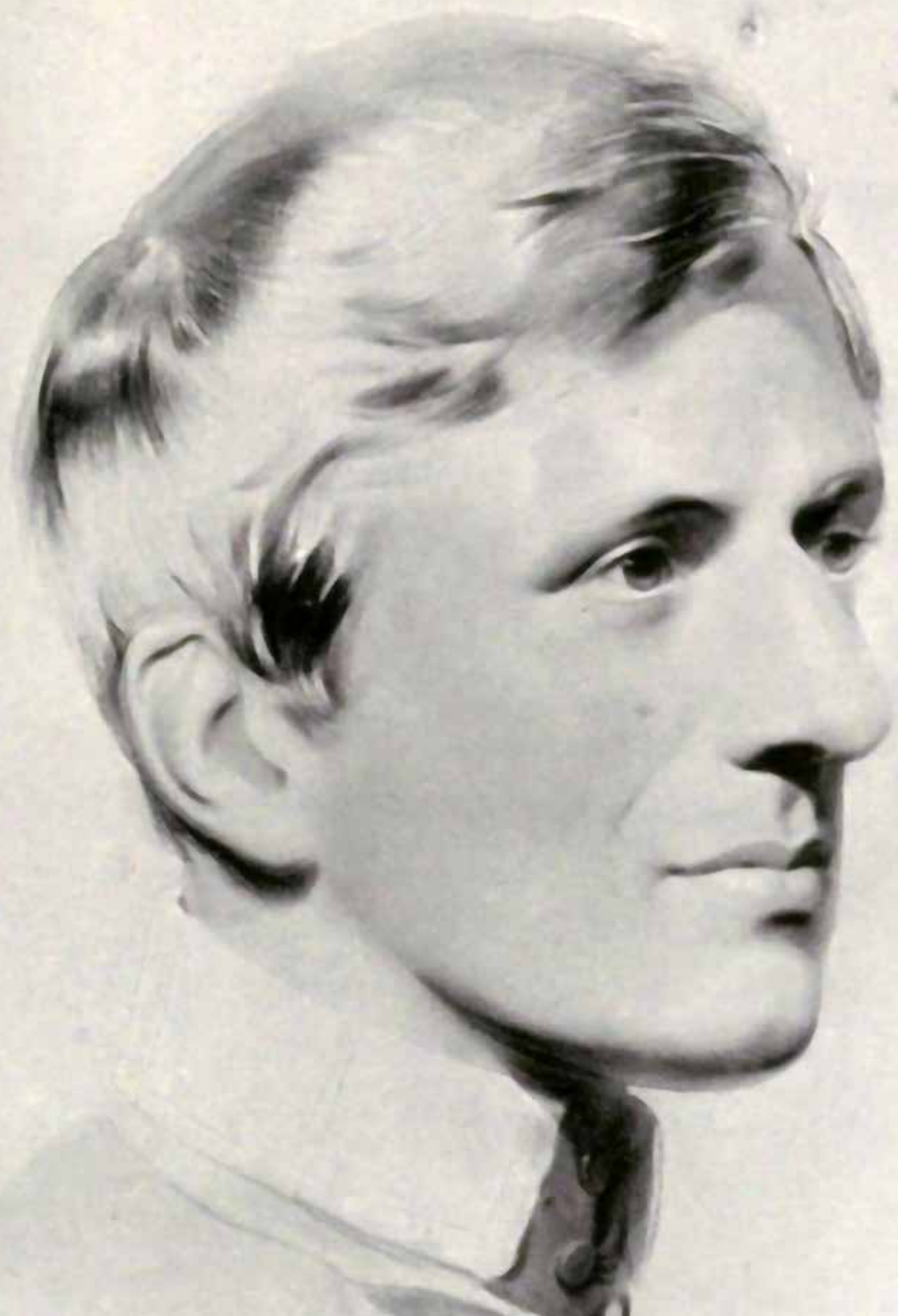


Teologi og spiritualitet

En viktig funksjon ved teologien er å holde religionen knyttet til fornuften og fornuften til religionen. Begge deler er av vesentlig betydning for menneskeheten.

Pave emeritus Benedikt XVI | 23. november 2013

Brev til matematikeren og ateisten Piergiorgio Odifreddi



Av George Richmond | Falt 1 del fri

Erik Andreas Heyerdahl Holth

Leid, milde ljos!

Om John Henry Newmans forkynnelse

John Henry Newman holdt sin første preken etter å ha mottatt sin anglikanske diakonvigselse på midten av 1820-tallet. I løpet av hans anglikanske prestetid ble mange av prekenene hans utgitt og lest. De fylte etter hvert hele åtte bind. Fra 1843 til 1847 var det stille på prekenfronten for Newmans del. Han hadde lagt ned sitt embete i *Church of England*. To år senere konverterte han. Det skulle gå enda to år før han igjen preket – nå som katolsk prest og for en helt annen type menighet: Oratoriet i Birmingham overtok etter universitetskirken i Oxford. Mye ble annerledes, annet forble det samme, selv om også dette hadde utviklet seg: Newmans stadige søken etter sannhet og fordringen om å leve hellige liv. Ser vi her den røde tråd i hans gjerning som forkynner?

STE Høsten 2019 er det duket for helligkåring av ham som er blitt kalt «Det annet vatikankonsils far». Få eller ingen enkelt teolog fikk prege de ulike konsildokumentene slik som Newman, og i *Den katolske kirkes katekisme* (1992) er det ingen autoritet fra nyere tid som siteres flere ganger enn ham.¹ Det at hans tanker vant gjenhør i konsil og katekisme, ville nok ha gledet den gamle kardinal, selv om jeg er i tvil om han ville ha satt pris på tittelen «Det annet vatikankonsils far». Enda mindre ville han tenkt på seg selv som en kandidat for helligkåring.

I sin preken i Newmans saligkåringssmesse i Birmingham 19. september 2010 gir Benedikt XVI ham like fullt en plass blant de mange engelske helgener:

Han er verdig til å ha sin plass i en lang rekke av helgener og lærde fra disse øyer: sankt Beda, sankt Hilda, sankt Aelred, den salige Duns Scotus, bare for å nevne noen få. I den

salige John Henry har denne tradisjon av høyverdlig lærdom, dyp menneskelig visdom og en grunnleggende kjærlighet til Herren båret rik frukt, som et tegn på Den hellige ånds stadige nærvær dypt i hjertet av Guds folk, der den frembringer utallige gaver av hellighet.²

Det hadde vært mye blest om Newman mens han levde – både før og etter konversjonen i 1845. Da han døde i 1890, nesten 89 år gammel, skrev *The Times* at «A great Englishman has just died». Hva var det med denne Kirkens mann som gjorde ham stor i samtiden? Hva er det med ham som gjør ham til mer enn en historisk skikkelse og til en kirkelærer også for vår tid?

Det er umulig i en enkelt artikkel å gi full oversikt over alt det Newman skrev i sine teologiske skrifter, prekener, bønner og salmetekster. Til det er hans litterære produksjon for omfattende, og det han skrev, favner for vidt og stikker for dypt. I denne omgang vil jeg derfor

la følgende viktige sider av hans forfatterskap ligge: tanken om at Kirkens tilegnelse av åpenbaringen utvikler seg med Den hellige ånds hjelp (*An Essay of a Development of Doctrine*, 1845); hans tanker om universitetsutdannelsens form og innhold; og også hans religionsfilosofiske tanker, slik disse i særlig grad blir presentert i *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (1870).

Store tanker og dypsindig refleksjon i seg selv gjør likevel intet menneske til en helgen. De må være i overensstemmelse med Kirkens tro og lære, men også være integrert i et levd liv. Newman var ikke bare teolog, kirkehistoriker, religionsfilosof og universitetsmann. Fra han i sin ungdom ble ordinert til diakon og prest i *Church of England* og til han midt i livet konverterte og ble ordinert til katolsk prest, var han seg bevisst sin oppgave som sjelehyrde og forkynner. Brorparten av hans litterære produksjon består av prekenes, formulerte bønner og religiøs diktning.

Kallet til hellige liv, det å søke Sannheten og i lydighet la seg prege av denne, var allerede fra begynnelsen av viktig for Neman, noe både hans prekenes, diktning og eget liv gjenspeiler. Dette håper jeg å gi en ørliten smakebit av i det følgende.

«Leid milde ljøs» – en bønn for livsreisen

Selv om Newman ikke er så kjent på norsk mark, har en av hymnene hans i Peter Hognestads gjendiktning fått plass i både *Norsk Salmebok* og i vår katolske salmebok *Lov Herren*. Vi kjenner den under navnet «Leid milde ljøs».³

«Lead Kindly Light» (1833) handler om etterfølgelse, selv om den kanskje oftere er blitt sunget i forbindelse med gravferd. Hymnen – som kunne gitt stoff nok til en egen artikkel – markerte i sin tid starten for den bevegelse innenfor *Church of England* som fikk betegnel-

sen «Oxfordbevegelsen», men inneholder også elementer som peker fremover mot Newmans senere teologiske arbeid.

Allerede i denne hymnen fra de første år av hans livslange tjeneste, finner vi et sentralt tema i Newmans liv, tjeneste og forfatterskap: en tro som innebærer lydighet mot de glimt av Guds plan som Gud lar ham få se. I løpet av livet gjorde bønn og studium denne planen tydeligere og førte ham til slutt fra Den anglikanske kirke til en prestatjeneste i Den katolske kirke. Han hadde ikke hele oversikten, men skrev i tro og gikk i lydighet: «eg treng ei sjå så min veg så langt og vidt – eitt steg er nok åt meg».

«Den praktiske åndelighet»

Det er først og fremst prekenene som avslører Newmans

spiritualitet. Prekenene fra både hans tid som anglikaner og som katolik er samlet og utgitt i flere opplag. Gjennom forkynnelsen ble tankene hans formidlet og bidro til å forme dem som hørte

på, enten det nå var den intellektuelle menighet under prekestolen i universitetskirken St. Mary i Oxford, der han i flere år var sogneprest, eller den mer blandede menigheten som samlet seg til messe i Birmingham de årtier av livet han virket som katolsk prest og sjelesørger.

Sammen med de kortere eller lengre traktater om teologiske og kirkelige tema som ble skrevet og utgitt av ham og andre som tilhørte den samme høykirkelige kretsen, bidro Newmans prekenes til utbredelsen av hjertesakene i den bevegelsen som på grunn av traktatene fikk navnet «The Tractarians». Gruppen ble også kalt «Oxfordbevegelsen», da forfatterne alle var knyttet til universitetet i Oxford.



Hva var det med denne Kirkens mann som gjorde ham stor i samtiden? Hva er det med ham som gjør ham til mer enn en historisk skikkelse og til en kirkelærer også for vår tid?

Ytre sett var Newman ingen karismatisk taler. Han leste sine prekenene, alle nøye gjennomtenkt og skrevet ned: «Prekenene var lest med et nesten uforandret toneleie og uten noen gestikulering fra predikantens side. Han hadde øynene festet på teksten foran ham.»⁴ Likevel ble de kjent og elsket på grunn av sitt innhold og sin dybde. I en tidstypisk, romantisk uttrykksform beskriver den samtidige litteraturkritikeren Matthew Arnold Newmans preken som ...

... en fortryllelse av en åndelig åpenbaring som gled gjennom sideskipene på St. Mary's i den matte ettermiddagssolen, og som så steg opp på prekestolen. Og så ble stillheten brutt av en meget betagende stemme, som med ord og tanker var som religiøs musikk – utsøkte, myke og klagende.⁵

En av vår tids kirkehistorikere, Owen Chadwick, karakteriserer Newmans forkynnelse slik:

Selv om prekenene var fulle av Kirkens lære, var ikke læren kald og uten liv. Den er omgitt av ærefrykt, aldri skilt fra en moralsk fordring og alltid praktisk i sitt siktemål.⁶

For Newman var målet å formidle det praktiske og jordnære i et så enkelt språk som mulig. Språket hans var derfor fritt for fromme klisjeer og vage banaliteter, noe han i sin tid som anglikansk prest derimot mente preget forkynnelsen hos de evangelikale. De kunne ikke si noe «på en naturlig måte», slår han fast:

Inntil vi forstår at nådens gave er usynlig, overnaturlig og et mysterium, har vi bare å velge mellom å bortforklare Skriftens opphøyde og glødende uttrykksform eller å forklare den på en måte som er uvøren og irrelevant og slik gjør en selv viktig.⁷

Predikantens utfordring var ifølge Newman ikke å beskrive Kristi person på «en måte som ikke var realistisk – som bare en idé eller et bilde», men derimot å male Kristus levende for tilhøreren, hans gjerninger, hva han sa og hva han gjorde; den Jesus menigheten leste om i sin bibel. I Newmans forkynnelse fikk menigheten møte en Kristus «som i dag i forakt ville bli kalt en landstryker».⁸ Abstrakte læresetninger om Kristi frelsesgjerning skulle ikke få dominere over det som pekte på Jesus Kristus som person, ham enhver kristen skulle følge etter.⁹ Benediktineren Denis Robinson betegner innholdet i Newmans forkynnelse som «inkarnatorisk», og han skriver:

Newman bruker alle de sider innenfor homiletisk retorikk som stod til hans disposisjon, for å oppildne de som hørte til å «innse» det som er kjernen i kristendommen, det vil si sannheten om Ordet som ble menneske. I Newmans vokabular innebærer verbet «å innse» nærmest en teknisk term som betegner hvordan den enkelte kan gripe realiteten av et bestemt innhold eller en sannhet, en forståelse så grunnleggende at det driver den troende til handling.¹⁰

Kirkens gudstjeneste var derfor ikke stedet for å dvele ved følelser eller isolerte trossannheter, den skulle være et møte med en levende Kristus. Kirkens tro var et mysterium, et intellektuelt mørke. I tro kunne likevel lyset fra Kristus skimtes gjennom Kirkens orden og ved dens bønner og sakramenter. Det var ikke nødvendigvis et sterkt lys, men sterkt nok til å gå nok et skritt «gjennom skoddeim».

Prekenen skulle derfor være en veiviser henimot sakramentene. Den skulle føre menigheten inn i en sammenheng der «den guddommelige ordningen med sakramentene» skulle få omdanne menneskene til et hellig liv.¹¹ På en meget klar og konkret måte forkynnte Newman sitt ideal for menigheten: «Vær ikke fornøyd med annet enn å være fullkomne», sier han fra prekestolen:

Vi lever i Evangeliets fulle lysskjær og ved sakramentenes fulle nåde. Vi må være like hellige som apostlene var! Det er ingen annen grunn enn vår egen villedede moralske fordervelse som gjør at vi ikke her og nå går i fotsporene til St. Paulus eller St. Johannes og følger dem som de fulgte Kristus.¹²

For Newman var sannheten hele tiden målet for ens søken, slik vil leter etter en skatt eller en perle. Dette trenge tid, ja, kan hende hele livet. Målet er hellighet, veien mot målet lydighet. Forkynnelsen skulle inspirere til å gå denne veien:

Salige er de som gir det beste av sine år, styrken i både sjel og legeme til Ham; salige er de som i sin ungdom vender om til Ham som gav sitt liv for dem, og som gjerne ville gi dem livet og innplante det i dem, så de måtte leve for evig. Salige er de som holder fast ved at Han er deres Herre og Mester, deres Konge og Gud – det være seg i det gode som i det onde, i sol som i storm, ære eller vanære. De skal motta evig liv og til slutt få fred.¹³

Om lydighet er navnet på veien mot målet, er ydmykhet og enkelhet vandringens kjennetegn. For Newman var ekte åndelighet preget av at den helt igjennom var beskjeden og uten store krav:¹⁴ «Den selvforsakelse som er etter Kristi behag, består i de små ting (...) i den stadige utøvelsen av de ringe forpliktelser som for oss er usmakelige.»¹⁵ For ham var «utholdenhet» og «konsekvens» kjennetegnet på et åndelig menneske. De legger like stor flid i å gjøre de små og dagligdagse ting som de store og

ekstraordinære: «Gå til sengs i rimelig tid, og du vil være fullkommen», kunne han skrive.

På tross av høye idealer var Newman likevel realistisk i sitt syn på menneskets manglende vilje og mulighet til å nå sann hellighet. Det han så, var en stor kløft mellom ord og gjerning, ideal og praksis. En realistisk bønn var derfor ikke å be om hellighet, men heller en bønn om vilje til «å arbeide med frykt og beven på sin frelse», for å bruke ordene til apostelen Paulus. En vilje av en slik karakter må imidlertid utvikles og oppøves, og dette vil kreve en stadig gjentakelse: «Er ikke hellighet resultatet av mange tålmodige forsøk i lydighet som gradvis arbeider med oss, først ved å røre ved og senere ved å forandre våre hjerter?»¹⁶

Disiplin i kristenlivet betyr at vår lydighet blir prøvet, skriver Newman. Det er ikke de sterke sidene våre som blir prøvet, men tvert imot de svake. For å stå godt

rustet mot fristelsene, må derfor de svake sider ved personligheten styrkes.

Newman slår fast at det ikke er mange som overgir seg helt til Kristus. De fleste vil alltid ha «en rest» igjen som kan sikre en «personlig frihet», der

en kan «være seg selv». Disse menneskene griper bare kristentroens «ytterside», skriver han. Det egentlige innhold, «substansen», får de aldri tak i. Derfor forblir de uforandret.¹⁷

Newman oppfordrer til selvransakelse, men advarer mot å bruke selvransakelsen ukritisk. Veien fra sunn selvinnsikt til usunn selvsentrering er kort, og det menneske som faller i den grøften, kan stille seg selv i veien for Kristus: «Han blir fange for sine egne tanker (...) i stedet for selv å tre til side slik at han kan leve ved Ham som taler i evangeliene.»¹⁸

Det Newman karakteriserte som «ekte tro», er en tro som gjennomsyrrer den troendes følelser, tanker, tale og



Kirkens tro var et mysterium, et intellektuelt mørke. I tro kunne likevel lyset fra Kristus skimtes gjennom Kirkens orden og ved dens bønner og sakramenter. Det var ikke nødvendigvis et sterkt lys, men sterkt nok til å gå nok et skritt «gjennom skoddeim».

gjerninger. Den tro som ikke gjorde dette, var «passiv» og «uekte».

I prekenen som har fått tittelen «Unreal Words» – eller «Uekte ord» – advarer han sin menighet mot å bruke ord man ikke kan stå inne for, ord som er meningsbærende enten man tror det eller ei. Derfor skriver han: «Å bekjenne [dvs. troen] er å leke med skarpe redskaper om vi ikke er oppmerksomme på det vi sier.»¹⁹

Newman undergikk selv en utvikling fra å være påvirket av en evangelikal vekkelseskristendom til han under innflytelse av kirkefedrene og de anglikanske *divines* fra 1600-tallet ble overbevist om at omvendelsen ikke var en engangshendelse, men mer en livslang utvikling mot målet.²⁰ Dette foregrep det han senere skulle forkynne som katolsk prest. Kjærligheten til Gud og mennesker bestod ikke i flotte ord og vendinger, men i å la alt det vi gjør, skje i lydighet mot Kristus. De mennesker som i praksis reduserte kjærligheten til bare å være fine fraser fra prekestolen, fikk føle Newmans bitende sarkasme:

Dette er ikke å elske mennesker, men å snakke om kjærlighet. Den ekte kjærlighet til mennesker er avhengig av praksis, og derfor må en begynne å øve seg i forhold til våre venner rundt oss, ellers vil den ikke være til.²¹

Mennesket er kalt til å være hellig, skriver Newman, men virkelig hellige mennesker er de «som bekjenner seg som de største syndere. De prøver alltid å være Ham til behag, men føler at de aldri gjør det. De er fulle av gode gjerninger, men det er botsgjerninger.»²²

Som vi ser, legger Newman vekt på den kristne livsførsel. Man var kalt til å leve hellige liv. For ham var hellighet uløselig knyttet til troen på at Den hellige ånd har tatt bolig i et menneskehjerte.

Å forkynne Evangeliet

Newmans bok *Lectures on (the Doctrine of) Justification*²³ ble utgitt hele fire ganger i løpet av hans liv, den første i 1838 og den siste i 1890. I avslutningsdelen av skriftet tar han for seg hva det vil si å preke, i et kapittel som han gav navnet «On preaching the Gospel».

For at det enkelte menneske skal motta Kristus, skriver han, trengs et medium. Skriften er en felles eiendom, men er likevel ikke det som formidler Kristus, for Skriften «snakker til et menneske like mye eller like lite som til dets sidemann». Han fortsetter:

Den sanne forkynnelse av Evangeliet er å forkynne Kristus. Dagens mote er blitt å forkynne omvendelse i stedet; å forsøke å omvende ved å overtale til omvendelse; å oppmuntre mennesket til å bli forandret; å si at de må være sikre på at de ser Kristus, istedenfor rett og slett å vise dem Kristus; å fortelle dem at de må tro, istedenfor å gi dem tilgang til troens kjerne; å røre ved følelsene og å få dem til å arbeide med sjel og sinn istedenfor å la dem bli merket av ham som kan utføre sin frelsesgjerning i dem ...²⁴

Det ironiske ved det hele, skriver Newman, er at de hele tiden terper på viktigheten av «troen på Kristus alene», men fører mennesket bort fra Kristus og over i et fangenskap under egne følelser og et krav om en rett type omvendelse. Han konkluderer sarkastisk: «Å se på Kristus er å bli rettferdiggjort ved tro; å tenke at man er rettferdiggjort ved tro, er å se bort fra Kristus og å falle ut av nådens stand.»²⁵

Selv beskriver han troen som «noe som ikke har farve, lik luft eller vann. Den er bare det middel hvor igjennom sjelen ser Kristus. Like lite som blikket kan se luften, er troen hverken sjelens hvile eller noe den kan betrakte.»²⁶

Den sanne tro ser Kristus i alt; den møter Kristus i Kirkens sakramenter, den ser ham i Kirkens liturgi og i

dens bønner, i kunsten og det liturgiske utstyret, i korset og i alteret fremme i koret ...

... idet de stadig har Kristus for seg; hans tanke er i deres sjel, hans merke for deres blikk, hans navn er i deres munn, hans tjeneste sitter i deres kroppsholdning, idet de opphøyer ham og kaller på alt som lever, for å opphøye ham, forenet med englene i himmelen og helgenene i paradiset i sin velsignelse og lovprisning av ham for evig og alltid.²⁷

Ut fra sitt studium av Bibelen og kirkefedrene slår Newman fast sin hovedtese: Guds gave består av at Guds Ånd har tatt bolig i mennesket. Det han kaller en «meddelt rettferdighet», er derfor ikke «bare at Gud betrakter oss på en ny måte, som det skinn en blek og gusten vintersol bringer oss», skriver han, «men det er at Gud selv har tatt bolig i oss».²⁸

Når Guds Ånd bor i mennesket, gitt dem i dåpen, blir menneskets gode gjerninger «velbehagelige for Gud», det vil si at gjerningene får en ny karakter og lydigheten blir av en annen art. Dette skjer ikke automatisk, påpeker Newman. Gud ønsker ikke en lydighet som er basert på ufri-villighet, derfor gjør Guds Ånd oss i stand til å adlyde som frie mennesker som handler ut ifra et fritt valg.²⁹

Det at Guds Ånd tar bolig i mennesket i dåpen, er utgangspunktet for Guds tilgivelse, vår tro og vår helliggjørelse. I dåpen «blir vi et tempel for Guds Ånd» og blir ved Ånden en del av Kristi legeme. Det er Ånden som er utgangspunktet for fornyelse av sjelen og gjør mennesket rettferdig, ikke fornyelsen i seg selv. Det er Ånden som skaper troen i mennesket og får troen til å vokse.



... den troende sjel kommer ikke videre og dypere ned i materien før den har akseptert og er lydig mot det den allerede har innsikt i.

Åndelig vekst, bevis på åndelig liv

Troen befinner seg ikke alene, men er knyttet sammen med og formet av kjærlighet. Troen er ifølge Newman et instinkt, fremelsket av lydighet mot en indre morallov – samvittigheten. Å kjenne denne loven, sier han, er «begynnelsen til all sann religiøs kunnskap».³⁰ Dette instinkt fører mennesket mot Kristi rike, der det finner hvile i Kirkens ordninger og apostlenes vitnesbyrd. Det skjer fordi troen finner harmoni og sammenheng mellom den lov vi finner i oss selv, det Kirken forkynner og det Kirkens hellige menn og kvinner formidler ved sitt liv. Troen søker her hverken tegn eller fornuftsargumenter, men blir berørt av Kirkens sannheter: «Dette hører til religionens private område; det er selv å ta stilling, ikke tilfeldig og formet av ens egen smak eller behag, men samvittighetsfullt og med pliktfølelse.»³¹

På samme måte som et barn blir eldre og kan forholde seg til vanskeligere stoff, vil også sjelen etter hvert kunne hanskes med mer innfløkte problemstillinger. Ved å ta imot næring gjennom Kirkens

forkynnelse og lære, vokser troen fra å være viljens lydighet mot en indre morallov til en tro som ved hjelp av fornuften kan gjøre rede for seg. Det som før var en søken, blir en reell overbevisning, som på tross av at den ikke bygger på bevis etter de vitenskapelige kriterier, likevel må ansees som logisk og fornuftig.³² Overbevisningen har stadig lydigheten som uttrykk; den troende sjel kommer ikke videre og dypere ned i materien før den har akseptert og er lydig mot det den allerede har innsikt i.

Til nå har fokus vært rettet mot innholdet og hensikten med forkynnelsen, slik Newman så det. Her kan det passe også å peke på forkynnelsens «hvordan». I Newmans år som prest i *Church of England* kunne de faste prekenene hans i universitetskirken søndag ettermiddag vare i hele 45 minutter, og de var preget av at menig-

heten var universitetsfolk. Som katolsk menighetsprest i industribyen Birmingham møtte han en menighet for en stor del bestående av arbeidere. I hans protestantiske tradisjon var prekenen en vesentlig del av gudstjenesten. Forkynnelsen i kirken som tilhørte Oratoriefedrene, derimot, var på Newmans tid ikke en del av messen, men foregikk etter messens avslutning. Forkynnelsens kilder forble de samme: Skriften og vitnesbyrdet fra de hellige gjennom Kirkens historie. Forkynnelsens mål vedblev også å være det samme: å forberede tilhørerne på å vende om, følge etter Kristus og å leve et hellig liv.

I *The Idea of a University*, boken som inneholder samlingen av foredrag Newman skrev flere år etter sin katolske prestevieelse, i forbindelse med forsøket på å opprette og drive et katolsk universitet i Dublin, nevner han tre viktigere premisser for å kunne oppnå målet med forkynnelsen. For det første må en preken ha et klart alvor, som for Newman var knyttet til at forkynneren selv var troverdig. Under henvisning til Aristoteles insisterte Newman på at evnen til å kunne overbevise var forbundet med predikantens egen etiske standard. For det annet måtte predikanten ha et klart mål med det han ville si. Endelig måtte predikanten kjenne dem han skulle forkynne for, slik at det som ble sagt, kunne gi menigheten det den trengte å høre.³³

Det siste punkt viser hvilken vekt Newman la på prestens kjennskap til den menighet han var satt til å tjene. Helt fra tiden som ung anglikansk kapellan til hans år som eldre katolsk prest, forble husbesøk, sjelesorg, sykekommunion og etter hvert også skriftemål en vesentlig del av hans virke.



Under henvisning til Aristoteles insisterte Newman på at evnen til å kunne overbevise var forbundet med predikantens egen etiske standard.

Kirken som Kristi legeme

For Newman sto ikke den enkelte sjel alene med sin tro. Som allerede påpekt, er Kirken der med hjelp i og til troens vekst. Med sine bønner og sin trosbekjennelse skal Kirken både gi troen uttrykk og innhold. Newman skriver i sin åndelige selvbiografi, *Apologia Pro Vita Sua*, at han allerede fra sitt sekstende år hadde bygget sin tro og teologi på fundamentale dogmatiske prinsipper:

Jeg har endret meg i mange henseender. I dette har jeg ikke forandret meg: Fra jeg fylte femten, har dogmet vært det grunnleggende for min tro: Jeg kjenner ingen annen tro. Jeg kan ikke tenke meg en annen tro. En tro som bare er meninger, er for meg bare en drøm og en parodi.³⁴

Nå var det ironisk nok ikke lesning av katolske, men *evangelikale* forfattere som i Newmans ungdom skulle befeste hans tro på dogmenes betydning. Det var denne grunnleggende

vekt på dogmene som førte ham ut til en livslang agitasjon mot liberalismen. I midten av 20-årene skulle Newman vende den evangelikale teologi ryggen, til fordel for en mer høykirkelig teologi.

Newmans praktiske virke som prest bidro til å lede ham bort fra sin tidligere åndelige oppfatning av Kirken. Det er interessant å legge merke til at det er gjennom prestegjerning, prekenforberedelsene og det daglige arbeidet i menigheten at hans syn på Kirken grunnfestes og utvikles. Kirkesynet er derfor først og fremst av praktisk karakter, ervervet gjennom studier av Skriften og kirkefedrene, næret i arbeidet i menigheten i St. Mary og annekset Littlemore og senere som katolsk sjelehyrde i Birmingham. Derfor kunne han skrive:

Med ordet «Kirke» (...) er det bare én ting som er ment i Skriften, nemlig ett synlig legeme, utrustet med usynlige privilegier. Skriften taler ikke om to legemer, et synlig og et annet usynlig – hver med sin besetning medlemmer.³⁵

I dåpen får det individuelle menneske del i Den hellige ånd. Ånden er ikke bare den enkeltes «pant» på evig liv, men binder menigheten sammen til ett legeme.

Gjennom sitt studium av kirkefedrene ble Newman oppmerksom på at den oldkirkelige diskusjon ikke bare dreiet seg om ord og definisjoner av Kristi person og Kirken, men om Kristi reelle nærvær i Kirken. Kirken som Kristi legeme fikk sin berettigelse nettopp fordi Kristus var nærværende i Kirken ved Den hellige ånd. Ved Åndens virke var Jesu fremdeles til stede i kjøtt og blod i sin Kirke og utførte sin gjerning. Åndens reelle nærvær er forutsetningen for Kristi frelsesgjerning i og ved Kirken og for det enkelte menneske, og kilden for all hellighet.³⁶

I prekenene stresset Newman ofte behovet for å gå i kirken regelmessig for å delta i «den offentlige gudstjeneste», og da selvsagt også gå til kommunion. Dette av to årsaker: For det første var kommunionen et nådemiddel og derfor det sted der den døde og Oppstandne selv meddelte sin nåde og salighet til kommunikantene. «The Lords' supper is to *make them good*», skriver han.³⁷ For det annet: I kommunionen føres den troende av Kristus frem for Guds trone, for der å lovprise Gud i enhet med den himmelske herskare, usynlig, men likevel virkelig:

Anta at dere også visste at i samme stund blir Herren deres lovsunget av engler og erkeengler, kjerubim og serafim, som selv om dere ikke hørte det, var til stede. Det var også apostler og profeter og helgenene (...). En slik fantastisk inntreden inn i den synlige verden, selv om de naturlige sansene deres ikke oppfattet noe? Og sett at dere etter alt dette plut-

selig ble brakt tilbake til der dere før var, og sent ut blant mennesker igjen?

Ville ikke dette ha vært et privilegium så stort at selv om ærefrykten også var stor, ville lengselen etter dette overvunnet frykten, i den grad at dere hadde vært villige til å gjennomleve det?³⁸

«Fra skygger og forestillinger mot sannhet»

For Newman var ikke Kirken begrenset til de mennesker som søkte den lokale gudstjeneste søndag formiddag. For ham var den enkelte kristnes hellighet det bånd som knyttet denne til hele Kristi kirke, til alle tider og på alle steder.

De er få, de har få på jorden til å være enige med dem eller til å ta del med dem. De ser utover denne verden for trøst og støtte. I sannhet er de medlemmer av et stort og mektig skjult fellesskap: den usynlige Guds kirke.³⁹

«Den skjulte kirke» fant sitt sanne uttrykk i den synlige kirke: Kirkens orden med biskoper, prester og diakoner og liturgien med sin bekjennelse skulle i ord og handling vise hen til Kristi skjulte nærvær i sitt folk – ikke bare i ord og forkynnelse, men gjennom sitt blotte nærvær. I og gjennom Kirken skulle ethvert troende menneske være «nådemidler» for Kristus ved Den hellige ånd. Gjennom tro og hellig livsførsel forkynner disse Guds vilje til menneskene.

Newman forkynte et kirkesyn der Kristi nærvær ved Ånden er grunnlaget og den indre virkelighet, i Kirken som i den enkelte kristne. Sakramentene som frelsens midler, kirkens struktur og medlemmenes hellige livsførsel er de ytre kjennetegnene.

Allerede som anglikaner var Newmans kirkesyn preget av en helhetstanke om at alle de troende gjennom å motta Den hellige ånd i dåpen, ble knyttet til

Kristi kongelige, profetiske og prestelige gjerning. Han var overbevist om at Kirken var ufeilbarlig fordi den var gudvillet og gudinnstiftet. Det var Kirken som på Guds oppdrag definerte og avgrenset troen gjennom sine dogmer. For anglikaneren Newman var dette et privilegium knyttet til den universelle kirke. En viktig årsak til Newmans vei mot Rom var at han i alt økende grad så Kirkens universalitet legemliggjort i nettopp Den katolske kirke. Det fikk ham til først å tvile på, så å forkaste tanken om Den anglikanske kirke som en gren av *The Church Catholic*, der de andre grenene var De ortodokse kirker og Den romersk-katolske kirke.

Synet Newman hadde på Kirkens rolle, utviklet seg i årene som anglikaner, og først etter de studier som resulterte i skriftet *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, fant han grunnlag for å ta neste skritt på sin trosvei. Fra 1845 av, da han 9. oktober skriftet for og konverterte hos den italienske presten Domenico Barberi, var han kommet til tro på at den oldkirkelige bekjennelse til den ene, hellige, katolske og apostolske kirke bare var oppfylt i og ved Den romersk-katolske kirke.

Som en oppsummering av hva som kjennetegnet Newmans forkynnelse som en del av hans pastorale virksomhet, tror jeg han selv ville ha referert til et utsagn fra en av sine lærere i ungdomsårene, som også ble en ledetråd for ham selv: «Hellighet heller enn fred, og vekst som det eneste bevis på liv.»

Prekenene hans avslører likevel en dyp og menneskelig innsikt i de åndelige, psykologiske og praktiske vanskeligheter på veien mot hellighet. For ham selv, som for andre, var derfor ikke kristenlivet en reise med sjumilstøvler mot helligheten. Veien dit innebærer å ta ett steg av gangen, så langt som tro, tanke og samvittighet lar en gå. Slik kan Herren lede våre steg «gjennom skygger og forestillinger henimot sannheten», for å låne ordene Newman valgte til å stå på korset over sin grav.

P. Erik Andreas Heyerdahl Holth er kapellan i St. Paul menighet i Bergen.

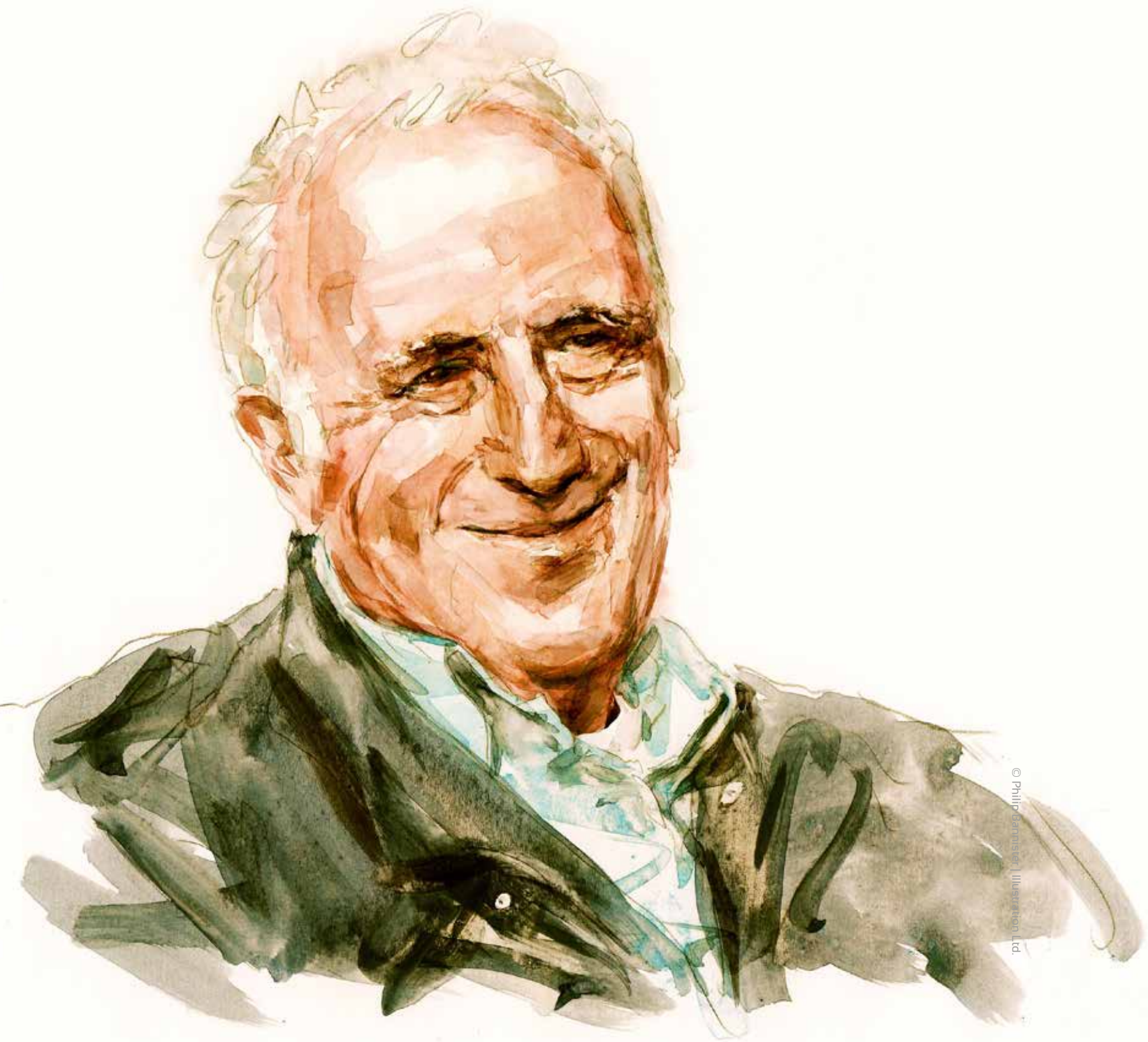
Noter

- 1 I kapittelet «John Henry Newman – forløpet for en ny tid» beskriver p. Aage Hauken hvordan Newman fikk prege konsilet og katekismen, se *Moderne kirkefedre* (Oslo: St. Olav forlag, 1995).
- 2 https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100919_beatific-newman.html (min oversettelse).
- 3 Se *Lov Herren* (Oslo: St. Olav forlag, 2000), nr. 659.
- 4 Se Ker, Ian: *John Henry Newman. A Biography* (Oxford University Press, 1988), s. 91.
- 5 Ibid. S. 90.
- 6 Owen Chadwick: *Newman, a short introduction* (Oxford University Press, Reissue edition, 2010), s. 20 (min oversettelse).
- 7 Ker: *John Henry Newman. A Biography*, s. 92 (min oversettelse).
- 8 Fra *Parochial Sermons* vi 45, se Ian Ker (red.): *The Achievement, of John Henry Newman* (Collin, 1991), s. 83.
- 9 Fra *Parochial Sermons* ii 167, ibid., s. 83.
- 10 Robinson, Denis OSB: «Preaching», i Ker, Ian og Merigan, Terrence: *The Cambridge Companion to John Henry Newman* (Cambridge University Press, 2009), s. 248 (min oversettelse).
- 11 *Parochial Sermons* ii 167.
- 12 Fra *Parochial Sermons*, i *A Biography*, s. 93 (min oversettelse).
- 13 I *Parochial Sermons* viii, *Sermon 16*, «The Shepherds of Souls», se <http://www.newmanreader.org/works/parochial/volume8/sermon16.html>, lest 7. august 2019 (min oversettelse).
- 14 Se Ker: *John Henry Newman. A Biography*, s. 93.
- 15 Ibid. (min oversettelse).
- 16 *Parochial Sermons* i 11, se Ker: *The Achievement*, s. 77 (min oversettelse).
- 17 *Parochial Sermons* iii 238; iv 5; v. 244–245, ibid., s. 78.
- 18 *Parochial Sermons* ii 161–162, ibid., s. 96 (min oversettelse).
- 19 Se Ker: *John Henry Newman. A Biography*, s. 97 (min oversettelse).
- 20 På 1830-tallet begynte Newman å studere kirkefedrene systematisk. Denne lesningen var en direkte foranledning til hans bok *The Arians of the Fourth Century* (utgitt i 1833), men lesningen av de kristne forfattere fra de første århundrene fikk enda mer å si for prosessen som førte ham mot Den katolske kirke. «The Anglican Divines» var en samlebetegnelse for noen av de anglikanske kirkeledere på 1600-tallet som skulle få en stor betydning for den anglikanske teologi og spiritualitet.
- 21 *Parochial Sermons* ii 55, i Ker: *John Henry Newman. A Biography*, s. 98 (min oversettelse).
- 22 *Parochial Sermons* vii 12, i Ker: *The Achievement*, s. 88 (min oversettelse).
- 23 De to første utgavene av boken kom i 1838 og 1840. Ordene i parentes kom ikke med før den fjerde og femte utgaven av *The Lectures* ble utgitt i henholdsvis 1886 og 1890.
- 24 Ker, I. (red.): *The Theologian. A reader* (Collins, 1990), s. 116.
- 25 «To look to Christ is to be justified by faith; to think of being justified by faith is to look from Christ and fall from grace.» Ibid., s. 121 (min oversettelse).
- 26 Ibid, s. 119.
- 27 Ibid, s. 120.
- 28 Ibid, s. 23.
- 29 Ibid. s. 88.
- 30 I *Parochial and Plain Sermons*, 1, 42; se Chadwick, O., s. 28.
- 31 Newman, J.H.: *Apologia Pro Vita Sua* (London: Sheed and Ward, 1976), s. 14 (min oversettelse).
- 32 Tankene vi møter i Newmans *Lectures* om samvittigheten som et ekko av Guds egen stemme og også en type gudsbevis, gjenfinnes i «moden utgave» i hans bok *Essay in Aid of a Grammar of Assent*, skrevet og utgitt i 1870.
- 33 Se videre den tidligere nevnte artikkelen til Denis Robinson, sluttnote 10. Her ser forfatteren også på hvordan prekenene til Newman er utformet i lys av vår tids teorier om prekenlæren.
- 34 Newman J.H.: *Apologia*, s. 108 (min oversettelse).
- 35 *Parochial and Plain Sermons* III, 16, s. 221, funnet på <http://www.newmanreader.org/works/parochial/volume3/sermon16.html>, besøkt den 12. august 2019 (min oversettelse).
- 36 Jf. David Newsome: «Justification and Sanctification», i *The Journal of Theological Studies*, 1964, s. 33.
- 37 Tolhurst, James: «The Idea of the Church as Community in the Anglican Sermons of John Henry Newman», i *The Downside Review*, april 1983 (Exeter: The Catholic Records Press), s. 186.
- 38 Sermon no. 459, «On the two Sacraments», sitert i Tolhurst, James: *The Church – a Communion In the Preaching and Thought of John Henry Newman* (Herefordshire: Camelot Press, 1988), s. 103 (min oversettelse).
- 39 MS Sermon 576, i Tolhurst: «The Idea of the Church», s. 155 (min oversettelse).



Når det gjelder Kirken, hvor skal vi ellers gå om ikke til Kristi brud, som er ett kjød med Kristus? Selv om hun noen ganger er en skjøge, så er hun vår Mor.

Dorothy Day



Ole Christian Kvarme

Jean Vanier (1928–2019) RIP

Inn i mysteriet – ut i livet

«Livet er ikke en flukt fra smertens og materiens verden, men et kall til å gå inn i den, til å elske menneskene slik som Jesus elsker dem.»

Gjennom et langt liv gikk lederen og medvandrerer, tenkeren og praktikerer Jean Vanier foran i fellesskap med mentalt handikappede, fattige og lidende. Noen måneder før han døde i Paris 7. mai i år, nær 91 år, utgav St. Olav forlag hans betraktninger over Johannesevangeliet. I det norske forordet nevner Vanier sine besøk i Norge og håper at «boken vil hjelpe mange til å få et nært vennskap med Jesus gjennom den høyt elskede disippelen Johannes». Med denne hilsen blir *Inn i Jesu mysterium – betraktninger over Johannes-evangeliet* i en viss forstand hans testamente til oss i vårt land.

STE Jean Vanier var kanadisk katolikk og sønn av en **GLE** ambassadør som senere ble Canadas guvernør. Under og etter andre verdenskrig gjorde han tjeneste som marinesoldat, og etter krigen deltok han i hjelpearbeid for overlevende fra nazistenes konsentrasjonsleirer. I 1950 avbrøt han sin militære karriere, studerte, tok en doktorgrad i filosofi i Paris og underviste ved universitet i Toronto.

I 1964 brøt han også opp fra sitt akademiske virke. Tilbake i Frankrike inviterte han to mentalt handikappede menn, Raphael Simi og Philippe Seux, til å bo sammen med seg i Trosly-Breuil, og Vanier snakket ofte om dem. Det som begynte som et ønske om å gjøre noe for dem, ble til en dypere erkjennelse og forpliktelse: å leve *sammen med dem* og være deres *venn*. Det er når vi tar vår svakhet og sårbarhet på alvor, at tillit og fellesskap får vokse.

Det lille huset i Trosly-Breuil ble begynnelsen av L'Arche: Arken-fellesskapene for mennesker med men-

tale handikapp og de som velger å leve sammen med dem. Siden den gang har bevegelsen vokst til nærmere 150 Arken-sentre i 37 land. I 1971 grunnla Vanier Tro og Lys-bevegelsen, ikke kommuniteter, men grupper som samles og gir støtte til personer med utviklingshemming, deres familier og venner. I dag er det slike Tro og Lys-grupper i mer enn 80 land, også i vårt.

Med sin forankring i fellesskapet i Trosly-Breuil var Vanier ofte på reisefot som veileder og foredragsholder. Han kom til Norge og ledet retretter for Tro og Lys-grupper og besøkte Mariahuset på Frogner i Oslo, et lite fellesskap inspirert av L'Arche. Han holdt hovedforedraget ved Den norske kirkes Kirkemøte i 1999 og ved en kirkelig storsamling på Hellerudsletta utenfor Oslo i 2002.

Med sitt lange liv i hengivenhet til «de minste» ble Vanier en røst vi lyttet til. Hans forfatterskap omfatter et trettitalls engelske titler. På norsk fikk vi *Jeg møter Jesus* i 1999 (St. Olav forlag) og i 2003 *Den brutte kroppen*

(Verbum). I 2018 utgav St. Olav forlag Michael W. Higgins' biografi om ham, *Hjertets tenker*, og nå foreligger også hans betraktninger over Johannesevangeliet.

Evangeliets beretninger – vår historie

Vanier beskriver Johannesevangeliet som historien om hvordan ...

... Det evige Ord ble menneske, ble jøde,
vokste inn i den jødiske kulturen.
Det er historien om hvordan han fører oss
ut av barrierer av frykt og likegyldighet
og til en ny enhet, en ny fred
som utgår fra Gud og fører oss til Guds hjerte.

Med denne doble tilnærmingen til evangeliet, som en fortelling om noe som skjedde og samtidig vår historie, følger Vaniers betraktninger en klassisk tradisjon i sin bibellesning: først selv å flytte inn i den bibelske beretning og gå i samtale med personene og det som skjer der, og dernest la beretningen flytte inn i eget liv og egne omgivelser med den veiledning det gir for tro og praksis. I boken er dette vevet sammen til en mesterlig enhet og helhet.

Det særegne ved hans betraktninger er samtidig hvordan han stadig vever møtet og fellesskapet med handikappede og fattige inn i sin gjenfortelling av evangeliet. Om mange kommentarer utfolder Jesu omsorg for fattige, er det få som slik lar nettopp *det* åpne for mysteriet. Jesus tar bolig i det som er svakt og sårbart, og trekker oss med i denne bevegelsen nedover og nedenfra i møtet med medmennesker.

Bokens 427 sider er ikke fylt til bredden av tekst, men luftige og lette å lese. Korte setninger på hver sin linje,

nærmest som poesi. Vanier kaller det *meditativ prosa*. Men det at språket er jordnært og teksten lett å lese, bør ikke forlede til rask lesning. De renskårede linjene inviterer til langsom meditasjon, til ny forankring, forvandling og modning i tro og handling.

Kapittel for kapittel trekkes vi inn i evangeliets beretninger, og Vanier gjør dem til våre. Vinunderet ved bryllupet i Kana (Joh 2) viser at Jesus «ønsker å forvandle vår brutte menneskehets vann til gledens vin». Når Jesus renser tempelet (Joh 2), tar han oppgjør med dagens kommersialisering og markeds kultur og understreker samtidig at kroppen er Guds tempel. Det gjelder Jesu kropp i eminent forstand, men dermed også oss. Slik Jesus ble såret og sint da han så vanhelligelsen av tempelet i Jerusalem, «slik reagerer han også når våre egne kropp er blir vanhelliget, de er også Guds tempel. Vi mennesker er kalt til å bli et hjem, en bolig for Gud.»



Det som begynte som et ønske om
å gjøre noe *for* dem, ble til en dypere
erkjennelse og forpliktelse: å leve *sammen med*
dem og være deres *venn*.

Helbredelsen av
den handikappede ved
Bethesdadammen (Joh 5)
er en beretning om at Je-
sus «ikke i første omgang
opp søker læresteder og
maktsentra, men går til

den lokale institusjon for mennesker med ulike funksjonshemninger». Fortellingen om den blindfødte som blir seende (Joh 9), handler også om at Jesus vil sette oss fri fra den blindhet som ideologier og mentale systemer skaper i oss. Vi er Lasarus (Joh 11) som ropes ut av dødens stengsel og reises opp til nytt liv.

Slike aktualiseringer kan ofte virke overflatiske. Ikke hos Vanier. Han går hele tiden et hakk dypere. Det er noe «dostojevskisk» over Vaniers beretninger. Både Dostojevski og Vanier er opptatt av Jesu overraskende nærvær blant fattige og lidende. For begge er en verdensanskuelse som ikke gir rom for smerten, noe som gjør all lidelse til et hinder som må ryddes av veien før lykken kan vinnes. Mysteriet i Jesus kjærlighet er derimot at dette hører med i det fundamentale ja til livet, og

i tro kan løftes inn i lovsang, håp og barmhjertig praksis. For meg er Vaniers betraktninger blitt en oppmuntring til frimodig bevegelse *ut i det vanskelige livet*.

Kjærlighetens evangelium

Vi omtaler gjerne Johannes som «kjærlighetens apostel». Vanier bruker ikke ordet «kjærlighet» i utrensmål, men skriver om vårt behov for å være elsket og tilgitt, sett og verdsatt. Det er særlig tydelig blant mennesker med funksjonshemming, slitne og utslåtte, fattige og fremmede, syke og lidende. Det normale er å tenke at de trenger vår hjelp. Det overraskende er at de alltid har noe å gi. Dette er én av de essensielle erfaringene boken formidler, og det gjelder ikke bare forholdet til personer med tydelige handikapp. Vi er alle sårbare og såret, vi er avhengige av hverandre, og alle har noe å gi.

I sin gjenfortelling av Jesu møte med den samaritaniske kvinnen ved Sykars brønn (Joh 4), skriver Vanier:

Jeg blir rørt av måten Jesus tar imot
denne skjøre, brutte kvinnen ...
Han nærmer seg henne som en trøtt og tørst
tigger.
Han ber henne gjøre noe for ham ...
Jesus viser oss
hvordan vi kan nærme oss mennesker
som er skrøpelige og såret:
ikke med en ovenfra-og-ned-holdning,
men ydmykt, «nedenfra», som en tigger.
Mennesker som allerede
skammer seg over seg selv,
behøver ikke mennesker som får dem til å
føle seg enda mer skamfulle.
De behøver mennesker
som kan gi dem håp og vise dem
at de er verdifulle, unike, dyrebare
og betyr noe.

I fortellingen om Jesus som vasker disiplenes føtter, dukker nedenfraperspektivet igjen opp. I kristen forkynnelse betones det ofte av vi skal være hverandres tjenere, men da likevel med fokus på hjelperfunksjonen. Vanier går ett hakk dypere. Han betoner den Jesus som ikke hadde det han kunne «hvile sitt hode på», den Jesus som gjør seg avhengig av dem han møter, gir dem verdighet og åpner for gjensidig fellesskap.

Med dette tegnes et bilde av Jesus, av det å følge ham og av kristent lederskap som er motkulturelt og bryter med kristelig aktivisme. Ved fotvaskingen tar Jesus rollen som den nederste i samfunnet: «Gud er skjult i alt det som er nederst. Evangeliets budskap er verden snudd opp ned.» Og dernest: «Når de fattige og svake er med oss, hindrer de at vi går i maktens felle.»

Det lar seg ikke gjøre å sammenfatte Vaniers betraktninger i noen enkle og spissede formuleringer. Men her er noe av det som sitter igjen hos meg:

Stadig betoner Vanier «det vakre og det brutte» i våre liv, i Jesu liv og gjerning og i vårt forhold til Gud. Hele tiden dette doble. Mysteriet er ikke virkelighetsfjernt, men paradoksalt realisme. Og Guds kjærlighet er at han alltid møter oss i vår brutthet og i det vakre med sin nåde, med tilgivelsens gave og barmhjertighet.

Det er ofte pekt på at Johannesevangeliet er preget av en «høykristologi» med vekt på Jesu guddommelighet, mens de øvrige evangeliene gir mer rom for Jesu menneskelige natur. Vanier drøfter ikke dette som et problem, men viser like fullt hvordan begge elementer er til stede i Johannesevangeliet. Han bevarer spenningen, og med det leder han også oss inn i mysteriet: Også vi blir i Kristus «født ovenfra» (Joh 3) og kalles til å følge ham, til å leve i og ut Guds kjærlighet nedenfra.

Om friheten i Kristus bruker Vanier bildet at vi blir *avvæpnet*. Når vi blir frigjort fra egoismens tvangstrøye og «åpne våre hjerter for Gud som gjør alle ting nye, vil han ta bort gamle sår og vise oss en ny verden der alt er mulig.» Med denne friheten vil suksess aldri være et ideal, men derimot ydmykhet i møte og fellesskap med

andre. Kjærlighet er ikke å gjøre en masse, men å være til stede, å se den andre og å lytte.

Det er fremfor alt i bønnens stille rom at vi lærer å lytte til Gud og menneskene rundt oss. Der åpnes vårt blikk for mysteriet. Vaniers betraktninger atskiller seg fra de klassiske mystikere i den kristne tradisjon. Han har ikke så meget fokus på «sjelens indre liv» som på Guds skjulte nærvær i møtet med Jesus og i fellesskapet med sårede og lidende. Med det blir hans betraktninger for meg like fullt og i beste forstand et stykke kristen mystikk – oppdatert til vår tid. Eller kanskje bedre: neddatert – trukket ned i dybden av våre liv i dag.

Katolikk og økumen – et større fellesskap

I sitt liv og virke som leder av L'Arche var Vanier økumenisk innstilt og åpen i møtet med mennesker av annen tro. Det preger også hans betraktninger over Johannesevangeliet, ikke med teologiske drøftinger, men med hans meditative tilnærming til møtet med medmennesker.

Flere av Arken-fellesskapene er både økumeniske og interreligiøse. Vanier skriver:

Gud har kalt oss til å ta imot mennesker med funksjonshemninger som tilhører ulike kirker og religioner ... De roper etter vennskap og fellesskap. De kaller oss til å forlate gamle tankebaner.

Her fortsetter han ikke med en religionsteologisk drøfting eller filosofiske refleksjoner, men lar det johanneiske fokus på Guds kjærlighet til alle mennesker i Kristus være ledetråd. Denne kjærlighet åpner for nye relasjoner,

lærer oss å ta imot og verdsette den andre og inviterer til fellesskap og tro. Igjen bevegelsen nedenfra, som i Jesu møte med kvinnen i Samaria.

I det teologiske arbeid med Johannesevangeliet er forholdet til jødene ofte diskutert, og da særlig det som er blitt lest som negative utsagn om jødene kollektivt. Vanier drøfter ikke dette som et problem. Men flere steder viser han hvordan Jesus er forankret i sitt jødiske folk og dets tradisjoner, hvordan Johannes nettopp formidler denne siden ved Jesu identitet og gjerning, og Vanier gir uttrykk for at også vi må verdsette denne tradisjonen og det jødiske folket.

Med sitt fokus på kristen enhet og vår felles kristne arv er Vanier samtidig lojal mot sin kirke og katolsk tradisjon. Han vedstår seg sin kirkes praksis når det gjelder feiringen av kommunionen, av eukaristien eller nattverden. Han problematiserer den ikke, men ser fremover og

utover og betoner den felles bekjennelse til den treenige Gud. Da kan det også nevnes at det økumeniske fellesskapet i Mariahuset på Frogner i Oslo har funnet sin vei med katolsk messe og luthersk gudstjeneste annenhver uke, i

respekt for de som samles fra de to tradisjonene, og for å uttrykke en overordnet enhet.

Som luthersk teolog fikk jeg et nytt glimt av Maria i Vaniers gjenfortelling av øyeblikket der Jesus på korset gir sin mor til Johannes og Johannes til Maria. Jesus sier ikke: «Dette er *min* mor», men «*din* mor». Johannes får Jesu plass som Marias sønn, og Maria blir mor for Johannes, slik hun var det for Jesus. Her henviser Vanier til kirkefedrene som sammenligner Marias rolle ved Jesu fødsel og øyeblikket ved korset: Maria er den som føder Jesus gjennom Den hellige ånds kraft, og senere gir hun som mor liv til den elskede disippelen gjennom Den hellige ånds kraft – ja, til alle disipler som Jesus elsker og til



Slik Jesus ble såret og sint da han så vanhelligelsen av tempelet i Jerusalem, «slik reagerer han også når våre egne kropper blir vanhelliget, de er også Guds tempel. Vi mennesker er kalt til å bli et hjem, en bolig for Gud.»

kirken, som er Kristi kropp. Så fristes jeg til å spørre om dette ikke er å gå for langt i tolkningen av noen enkle utsagn fra Jesus, men må samtidig innrømme: Dette dypdykket i mysteriet handler ikke bare om det naturlige forhold mellom en mor og en sønn, men om Maria som kirkens og kristnes mor og Jesu mystiske nærvær i oss og i våre relasjoner.

Med sin meditative tilnærming berører Vanier mange teologiske og aktuelle problemstillinger: forholdet mellom det kreative og destruktive i kulturen og i våre egne liv, forholdet mellom tro og gjerninger, mellom frelse og fortapelse, for bare å nevne noe. Ofte tar jeg meg i å tenke at her burde han ha sagt mer. Men så leser jeg videre og blir takknemlig for at han ikke går inn på sidespor som fjerner oss fra det viktige: å komme dypere i kjennskapen til Jesus og hans kall til oss i møte med egne liv og virkeligheten som omgir oss.

Evangeliets musikk og sang

For norske lesere vil *Inn i Jesu mysterium* føye seg inn i rekken av bidrag til kristen spiritualitet fra katolske forfattere som Henri Nouwen, Wilfried Stinissen og Anselm Grün. Disse bidragene er også blitt lest av mange protestanter og har brutt ned murer som tidligere var der mellom oss. I denne rekken vil *Inn i Jesu mysterium* bli stående som et hovedverk, og da nettopp som betraktninger over Johannesevangeliet.

I mange år har katolikken *Raymond E. Browns* mange bidrag, særlig den så langt uovertrufne tobinds-kommentaren (*Anchor Bible* 1966), vært den viktigste kilden i mitt arbeid med Johannesevangeliets tekst og teologi. Nå vil Vaniers betraktninger følge meg som jordnær, åndelig og pastoral veiledning for tro og liv.

I forordet skriver Vanier at hans ønske med boken er å dele musikken han har hørt bak ordene og flyten i Johannesevangeliet. Selv om hans egen stemme er svak og kan vakle, vil han synge med Johannes for at også ...

... vi sammen kan synge en sang om håp
for å spre glede der fortvilelse og mismot rår.

Her avrunder jeg derfor med et lite «vaniersk» glimt fra Mariahuset i Oslo. Det deles i takknemlighet for det Jean Vanier fikk bety for mange, og for det testamentet og den johanneiske musikken han etterlot oss. Min takk går samtidig til fellesskapet i Mariahuset og til oversetter Aslaug Espe og forlaget som har gitt oss den norske utgaven av *Inn i Jesu mysterium*.

Det var tirsdag kveld etter messen, kjellerkapellet var fylt til trengsel. Under kirkekaffen i stuene i første etasje ble jeg sittende ved siden av en av beboerne i huset. Hun mangler talens gave, men tar meg i hånden, og slik sitter vi i et kvarter, kanskje i tjue minutter. Plutselig reiser hun seg, tar meg med og leder meg inn i naborommet. Der går hun mot et radioanlegg i den motsatte enden og trykker på en knapp. Ut av høyttalerne strømmes musikk, hun begynner å danse, fortsatt med et fast grep om hånden min, og raskt kommer hele forsamlingen med i dansen. Hun slapp gleden løs, gav den rom og gjorde noe med oss.

Ole Christian Kvarme (f. 1948) er teolog og emeritert biskop i Den norske kirke (Borg 1998–2005, Oslo 2005–2017).



Kroppens teologi

Kirkens lære om seksualiteten er ikke et sannhetens tyranni som prakkes på oss, men en appell til vår frihet, en oppfordring til å kjenne etter og spørre: «Er det ikke dette vi egentlig vil? Er det ikke nettopp dette vi lengter etter?»

STE «Kroppens teologi» er navnet pave Johannes Paul II ga en katekeseserie han holdt tidlig i sitt pontifikat, i onsdagsaudiensene på Petersplassen. I alt ble det 129 undervisningsleksjoner over en femårsperiode fra 1979–1984, der temaet var den menneskelige seksualiteten. Paven tok for seg spørsmål som «Hvorfor skapte Gud oss til mann og kvinne? Hva er den dypere betydningen av seksualitet? Hva kan vår seksualitet fortelle oss om Gud?» Johannes Pauls biograf, den amerikanske teologen George Weigel, har kalt kroppens teologi for en «teologisk tidsinnstilt bombe som er satt til å gå av en gang i Kirkens tredje årtusen, med dramatiske konsekvenser».

Kirkens «utdaterte» seksuallære?

Det finnes neppe noe område der Kirkens lære er mer ute av takt med det moderne samfunnet enn nettopp seksualmoral. Folk kan synes katolske kirker er flotte. De kan beundre vår kunst og musikk. De verdsetter katolsk

sosiallære og alt den bærer med seg av helsetjenester, fredsarbeid, fattigdomsbekjempelse, arbeid for rettferd og menneskerettigheter. Men kommer man inn på Kirkens syn på seksualitet, blir man møtt med mye himling med øynene. Ingen sex før ekteskap? Gjengifte kan ikke gå til nattverd? Homofile får ikke gifte seg? Onani er synd?! Hva i all verden kan det komme av at Kirken har et så konservativt syn på sex? Er det fordi kirkelige lærespørsmål avgjøres av gamle sølibatære munkes bak Vatikanets mur? Det ville kanskje noen mene. Eller er det en annen forklaring?

Seksuallikken har opp gjennom Kirkens historie som oftest blitt omtalt med et objektivt språk, i aristoteliske og thomistiske begreper som «natur» og «formål». Ekteskapet har i sin gudgitte natur et objektivt formål om å skape barn. Ektefeller har en «plikt» til å leve i henhold til dette formålet osv. Sånn er det bare, og vi må leve deretter. Med kroppens teologi tar Johannes Paul utgangspunkt i Kirkens seksuallære og spør «hvorfor»?

Johannes Paul var utdannet thomist og ikke uenig med den objektive forståelsen, men han så for seg at vi også kunne tilnærme oss tingenes natur gjennom våre subjektive erfaringer – fordi mennesket, alene blant skapningene, er en *person*. En person er et subjekt, som har *bevissthet*, et *indre liv*. Dette gjør at mennesket kan erfare og erkjenne det objektivt gode i skapelsen og erfare betydningen av sine handlinger. Mennesket bærer i seg et ekko av den opprinnelige planen, der det er en harmoni mellom den objektive virkeligheten og våre subjektive indre erfaringer. Etikken behøver derfor ikke være påtvunget mennesket utenfra; den veller opp innenfra. Det er en overenstemmelse mellom etikk og *ethos*. Johannes Paul skrev i sin encyklika *Redemptoris Missio* (39) at «Kirken legger frem [sitt budskap], påtvinger det ikke».

Mennesket er unikt blant skapningene ved at det har *frihet*. Det er ikke bundet til å følge sine instinkter eller impulser, men kan velge å innrette seg etter den objektive sannhet. Kirkens lære er ikke et sannhetens tyranni som prakkes på oss, men en appell til vår frihet, en oppfordring til å kjenne etter og spørre: «Er det ikke *dette* vi egentlig vil? Er det ikke nettopp *dette* vi lengter etter og som vil oppfylle oss som mennesker?»

To grunnsteiner

For å forstå kroppens teologi må vi først legge er par viktige grunnsteiner. Den første grunnsteinen handler om Gud: Vi tror på en *treenig Gud*. Og selv om vi ikke kan forstå treenigheten, så skjønner vi at det er en idé med konsekvenser, fordi det betyr at selv om vi tror på *én* Gud, så tror vi ikke på en *ensom* Gud. Selv før han skapte mennesker, var og er Gud et fellesskap, en *communio*, en evig og fullkommen trefoldig kjærlighetsrelasjon mellom tre personer: Fader, Sønn og Den hellige ånd. Når evangelisten skriver at «Gud *er* kjærlighet», så er ikke det bare en

metafor eller en nominalisering av det som egentlig er et adjektiv eller et verb, at Gud er kjærlig eller at Gud elsker. Gud *er* en kjærlighetsrelasjon, en forening mellom tre personer: *Ubi caritas et amor, Deus ibi est* – «Der kjærlighet er, der er Gud».

Hvorfor skapte så Gud mennesket? Ikke for å ha noen å være glad i, slik jeg ble fortalt på søndagsskolen. Han eksisterte før skapelsen i fullkommen kjærlighet. Gud manglet ingenting. Men han skapte menneske for å mangfoldiggjøre kjærligheten. Kjærlighet er av natur noe som vil utvides, som vil mangfoldiggjøres – som en far og mor som allerede har flere barn, men ønsker seg ett til, ikke fordi de mangler noe, men fordi de har så mye kjærlighet at de vil dele den med enda flere.

Den andre grunnsteinen handler om vårt syn på skapelsen. I katolsk sammenheng snakker vi her om en *sakramental virkelighetsforståelse*. Hele kosmos forkynner om Gud (Sal 19).

I sakramentene brukes konkrete fysiske elementer, men som *tegn* peker de utover seg selv. Vi kan tenke på de sakra-

mentale tegnene som *ikoner*: bilder som representerer en evig, guddommelig virkelighet bakenfor. I dåpen er vannet et tegn på en åndelig renselse. I nattverden blir brødet som nærer våre kropper, et tegn som formidler Kristus, «Livets brød», den åndelige næring som metter våre sjeler. Vinen som gleder våre hjerter, blir Jesu blod som peker mot den himmelske bryllupsfest.

Det er ikke bare de syv sakramentene som på denne måten peker utover seg selv. Hele kosmos er sakramental: Ikke bare nattverdsvinen, men all vin peker på den evige bryllupsfesten; alt vann er et guddommelig tegn for oss om åndelig renselse. Selv ting vi ikke forbinder med sakramenter, er tegn: Et frø er et tegn på død og oppstandelse (Joh 12). Natt etterfulgt av dag, vinter etterfulgt av vår, disse er tegn for det nye livet som følger døden. Solens lys er et tegn på det evige guddommelige



Kroppens Teologi er ikke en teologi *om* kroppen, eller en teologi *for* kroppen, men en teologi *av* kroppen eller *ut ifra* kroppen.

lyset som lyser opp våre hjerter og sinn. Hele kosmos er sakramental i den forstand at det formidler guddommelige sannheter. Hele skapelsen er sprengfull av mening, den taler ustanselig til oss om Gud.

Kroppen som tegn

Med det er vi fremme ved kroppens teologi. For også kroppen vår er et tegn fra Gud som peker utover seg selv til noe større, mer virkelig, en evig og guddommelig virkelighet. Kroppens teologi er ikke en teologi *om* kroppen, eller en teologi *for* kroppen, men en teologi *av* kroppen eller *ut ifra* kroppen. Kroppen forkynner teologi, den forteller oss om Gud og hans frelsesplan, som et «femte evangelium», ifølge Johannes Paul II. Kroppens teologi er evangeliet, Guds mysterium, «kodet inn» i våre kropp.

I Bibelen brukes det mange ulike bilder for å symbolisere relasjonen mellom Gud og mennesker: Gud som konge og mennesker som borgere; Gud som mester og mennesker som tjenere; Gud som hyrde og mennesker som sauer; Kristus er vintreet, vi er grenene; Kristus er hodet, vi er legemet.

Ifølge Johannes Paul er likevel den ekteskapelige relasjonen mellom mann og kvinne det viktigste bilde i Bibelen for relasjonen mellom Gud og mennesker. I katolsk lære har ekteskapet status som sakrament, men Johannes Paul påpeker også at ekteskapet er det første sakramentet *kronologisk*, nevnt allerede i skapelsesberetningen. Dermed er det *prototypen* for alle sakramentene – et mønster for det som skulle følge.

I Efeserbrevet 5 leser vi om Kristus og oss som er Kirken: «Derfor skal mannen forlate far og mor og holde fast ved sin kvinne, og de to skal være én kropp. Dette er et stort mysterium; jeg tenker på Kristus og kirken.»

Kjærlighet er forening. Den treenige Gud er en forening mellom tre personer, og vi er skapt til å bli innlemmet i denne kjærlighetsrelasjon, til selv å bli forenet med Gud. Alle sakramentene virker forening med Kris-

tus. Men ekteskapet mellom mann og kvinne synliggjør denne foreningen på en konkret og kroppslig måte.

Felles for alle sakramentene er at de er midlertidige ordninger. Når virkeligheten som tegnet peker på, blir oppfylt, er tegnet overflødig. I himmelen blir det ingen nattverd, for da er det himmelske måltidet blitt virkelighet, foreningen med Jesus er blitt realisert i all sin fylde.

Slik er også ekteskapet en midlertidig ordning (Matt 22,23–30). Det hører dette jordiske livet til, men det har betydning utover dette livet fordi det peker frem mot den evige virkeligheten, som er foreningen med Kristus.

I Første Mosebok står det at Gud skapte mennesket i sitt bilde, som mann og kvinne. Det har blitt påpekt at dette betyr at også det mannlige og det kvinnelige, vår maskulinitet og femininitet, representerer ulike aspekter ved Gud. Johannes Paul tar dette et steg videre og fastslår at selve kapasiteten for kroppslig forening mellom mann og kvinne er en del av gudsbildet. Foreningen mellom mann og kvinne peker mot Gud.

I beretningen om Adam og Eva finner Johannes Paul tre essensielle aspekter ved den kroppslige foreningen som gjør den i stand til å representere den guddommelige foreningen. I 1 Mos 2 heter det det:

Da lot Herren Gud en dyp søvn komme over mannen. Mens han sov, tok han et ribbein og fylte igjen med kjøtt. Av ribbeinet Herren Gud hadde tatt fra mannen, bygde han en kvinne, og han førte henne til mannen. Da sa mannen: «Nå er det bein av mine bein og kjøtt av mitt kjøtt. Hun skal kalles kvinne, for av mannen er hun tatt.»

Deretter følger ordene som også Paulus siterer i Efeserbrevet 5:

Derfor skal mannen forlate sin far og sin mor og holde fast ved sin kvinne, og de to skal være én kropp.

Adam og Eva forenes til én kropp. Denne kroppslige foreningen kaller Johannes Paul for «den opprinnelige enhet». Denne foreningen blir et tegn som består av tre nødvendige komponenter:

Komplementariteten

Den første komponenten er *komplementaritet*. Adam og Eva erfarte at kroppene var komplementære, altså at de utfylte hverandre. Når to ting er komplementære, betyr det at de gir mening til hverandre. En lås og en nøkkel er komplementære: Nøkkelen gir ingen mening uten at vi forstår at det finnes noe som heter lås; låsen gir ingen mening om ikke vi forstår at det finnes noe som heter nøkkel. Slik er det også med mannekroppen og kvinnekroppen. Vi kan kun forstå den ene med henvisning til den andre. Dette er fordi kroppene er skapt til forening med hverandre.

Dette trenger vi ikke guddommelig åpenbaring for å skjønne. Alle organene i kroppen har et

formål – hjertet pumper blod, lungene tar inn oksygen, nyrene siler ut urenheter osv. De oppfyller disse formålene innenfor den ene individuelle kroppen, uavhengig av andre kropp. Med kjønnsorganene er det annerledes: Deres formål er å reproducere, og de oppfyller ikke sitt formål uten at det er to kropp involvert, en mannekropp og en kvinnekropp. Når vi derfor ser en hvilken som helst kropp, mannens eller kvinnens, ser vi et foreningspotensiale, et bilde på forening.

Det første elementet som må være med i tegnet, er altså komplementaritet. Men hvordan er dette et tegn? Jo, det peker utover seg selv mot noe essensielt også i relasjonen mellom Gud og mennesket, nemlig at vi kun kan forstå mennesket med henvisning til Gud. Dette kommer tydelig frem i skapelsesberetningen. Før kvinnen var skapt, sier Gud:



Til og med Gud måtte ha en kropp for å frelse oss.

«Det er ikke godt for mennesket å være alene. Jeg vil lage en hjelper av samme slag.» Herren Gud formet alle dyr på marken og alle fugler under himmelen av jord. Han førte dem til mennesket for å se hva det ville kalle dem. Det som mennesket kalte hver levende skapning, det fikk den til navn. Mennesket ga navn til alt feet og til himmelens fugler og til alle villmarkens dyr. Men til seg selv fant mennesket ingen hjelper av samme slag.

I de gamle oversettelsene stod det at Adam ga navn til dyrene, men det hebraiske ordet *'adam* betyr egentlig «menneske». Det er korrekt oversatt i Bibel 2011 (Bibelselskapet). Det første mennesket blir ikke identifisert som mann (på hebraisk *'ish*) før etter at kvinnen (*'ish-hah*) er skapt. Det som sies her om Adam, gjelder altså

mennesket generelt, eller *menneskeheten*. Det er mennesket som gir navn til dyrene fordi mennesket er unikt blant skapningene.

Johannes Paul kaller denne opprinnelige tilstanden til mennesket for «den opprinnelige ensomhet». Denne ensomheten gjelder på to plan: Mannen Adam opplevde at han var alene uten en av hans slag, altså uten kvinnen. Men Adam står også for menneskeheten – mennesker opplever at de er alene og unike i skapelsen, for de er skapt for noe mer, noe som ligger utenfor skapelsen, utenfor dette jordiske liv. Mennesket er skapt for Gud og kan kun forstå seg selv når Gud er med i betraktningen. Uten Gud gir ikke fenomenet mennesket mening, for vi er skapt med et formål: forening med Gud. Uten Gud vil mennesket aldri oppnå en fullkommen opplevelse av hva det er å være menneske.

Gaven

Den andre nødvendige komponenten i tegnet som Johannes Paul påpeker, er *gaven*. Komplementariteten muliggjør gaven. At mannekroppen og kvinnekroppen er komplementære, gjør det mulig for dem å hengi seg til hverandre i kroppslig forening. Vi har sett at menneskekroppen uttrykker en person. Dette betyr at den seksuelle foreningen mellom mann og kvinne utgjør mer enn en kroppslig forening. Det er en forening mellom to personer.

Her ser vi kroppens rette plass i kristen teologi. Mennesket har noe felles med både dyrene og englene. Vi er dyr i og med at vi har kropp og eksisterer i den fysiske verden. Men vi er også som englene ved at vi er ånd, har bevissthet og fri vilje. Vi er hverken bare kropp eller bare ånd. Vi er kroppslige ånder eller åndelige kropp. Kroppen er ikke bare et hus eller en bruksgjenstand. Som en del av det fysiske kosmoset er det kun gjennom kroppene våre at vi kan komme i kontakt med en annen person.

Til og med Gud måtte ha en kropp for å frelse oss. Han tok på seg en menneskekropp, ikke på overfladisk vis ved en slags besettelse av en kropp, men på samme måte som vi ble kroppslige – ved å bli unnfanget i en kvinnekropp. Med sin kropp bar han våre synder på korset. Paulus skriver i henholdsvis 1 Kor 6,19 og 6,15: «Vet dere ikke at kroppen deres er et tempel for Den hellige ånd som bor i dere, og som er fra Gud?»; «Vet dere ikke at kroppene deres er Kristi lemmer?»

Oppstandelsen er kroppslig. Vi skal en dag vekkes opp fra døden, ikke for å bli ånder som svever i himmelen. Det er kroppen som gjenoppstår. Himmelen og jorden skal fornyes, og vi skal gå inn i evigheten med nye, oppstandne kropp.

Kroppen uttrykker personen. Når mannen og kvinnen gir seg til hverandre kroppslig, gir de seg selv *som person*, til den andre *som person*. Og en person er ikke noe som gis for en natt. Man gir hele seg. Johannes Paul kaller denne totale selvhengivelsen «den ekteskapelige betydningen av kroppen». Hver kropp bærer i seg den-

ne ekteskapelige betydningen i egenskapen av å være en mannlig eller kvinnelig kropp.

Denne ekteskapelige betydningen av kroppen – gaven, den totale selvhengivelsen – utgjør også en essensiell komponent i tegnet som peker mot en guddommelig virkelighet. For i Kristus har også Gud gitt seg selv til mennesket. Denne gaven var total. Han holdt ikke noe tilbake, men ga hele sitt liv for oss. Som Paulus skrev i brevet til filipperne:

Han var i Guds skikkelse og så det ikke som et rov å være Gud lik, men ga avkall på sitt eget, tok på seg tjenerskikkelse og ble mennesker lik. Da han sto fram som menneske, fornedret han seg selv og ble lydig til døden, ja døden på korset.

Kristi selvhengivelse var en total selvhengivelse. Derfor skal den gjensidige gaven mellom mann og kvinne også være en total gave.

Mange i dagens samfunn vil kanskje se dette gaveperspektivet som risikabelt, ja til og med usunt. Å gi seg totalt i et parforhold forstås da som selvutslettelse. Men Johannes Paul sier at det er ved å gjøre seg selv til en gave at mennesket oppdager seg selv. Han siterer dokumentet fra Det annet vatikankonsil *Gaudium et Spes*: «Mennesket kan ikke fullt ut finne seg selv uten oppriktig å gi seg til andre» (24).

Vi er skapt nettopp for dette: å gjøre oss selv til en gave til andre mennesker. Det er dette som er den sanne kjærligheten. Også i sin pavelige encyklika *Centesimus Annus* i 1991 siterer Johannes Paul *Gaudium et Spes* (54): «Kristus åpenbarer mennesket for seg selv.» Kristus har vist oss veien, ved sin egen totale selvhengivelse for mennesket. Vi finner oss selv, vi oppdager vår sanne natur, det vi er skapt til å være, vårt formål i livet, når vi gir oss selv som en gave. Ekteskapet representerer den totale gaven, men alle mennesker, gift eller ugift, kan leve ut

den ekteskapelige betydningen av kroppen ved å være en gave for andre og motta andre som gave.

Fruktbarheten

Den tredje nødvendige komponenten i den ekteskapelige foreningen som tegn, er *fruktbarheten*. Når mannen og kvinnen gir seg til hverandre i kroppslig forening, bærer dette med seg potensialet til å skape nytt liv. Den ekteskapelige handlingen er i sin natur en fruktbar handling. Denne fruktbarheten er en del av gaven som gis fra mannen til kvinnen og kvinnen til mannen. De gir hele seg, inkludert sin fruktbarhet, muligheten til å skape nytt liv sammen.

Fruktbarheten hører med til tegnet fordi foreningen med Gud også bærer frukt i mennesket. Kristus er vårt liv. Når vi forenes med Kristus, skaper det nytt liv i oss. Vi forblir ikke den samme.

Sinnet fornyes. Vi blir forvandlet (Rom 12,2). Vi går over fra døden til livet (1 Joh 3,14). Vi får del i evig liv.

Gjennom fruktbarheten deltar mennesket i den fortsatte skapelsen. Hver gang et barn blir unnfanget, skaper Gud en ny sjel. Hvor stort er det ikke at vi i den seksuelle handlingen samarbeider med Gud i skapelsen? Hvilken menneskelig handling kunne være av større betydning enn det?

Alle disse tre komponentene – komplementariteten, gaven, fruktbarheten – må altså være til stede for at den kroppslige foreningen mellom mann og kvinne kan oppfylle sitt formål: å være et tegn, et bilde på foreningen mellom Gud og mennesket. Dette er forklaringen, svaret på spørsmålet om «hvorfor» til Kirkens seksualetikk. Hvis vi sier ja til denne forståelsen av seksualitet, sier det seg selv at vi må si nei til alt som bryter med denne forståelsen. Alle Kirkens mange «nei» til ulike typer sek-

suell adferd er gjort nødvendig av et stort «ja» til denne forståelsen av den seksuelle handlingen som et tegn på foreningen mellom Gud og mennesker.

Kirkens ja og nei

Kirken må si nei til polygami eller polyandri. Gaven skal være total, og det er ikke mulig å gi seg totalt til flere enn én person. Kirken må også si nei til seriepolygami, altså nei til gjengifte etter en skilsmisse. En total gave kan heller ikke tas tilbake. En total selvhengivelse innebærer et forpliktende løfte som gjelder for hele livet.

Fordi den totale selvhengivelsen innebærer et forpliktende løfte, sier det seg også selv at Kirken må si nei til sex utenfor ekteskap. Hva med samboerskap? Vårt samfunn betrakter samboerskap som nesten tilsvarende et ekteskap, og samboerskap kan være et relativt

fast forhold. Men samboerskap skiller seg fra ekteskap per definisjon nettopp ved fraværet av et forpliktende, offentlig løfte med tilstedeværende vitner. En ordning uten dette forpliktende løftet,

der partene er frie til å gå fra hverandre, er ikke en total selvhengivelse, en uforbeholden gave.

Uten komplementaritet kan en seksuell handling aldri være opphav til nytt liv, den kan aldri være fruktbar. Uten komplementaritet er ikke den seksuelle handlingen en forening i det hele tatt. Forening er kun mulig mellom en mann og en kvinne. Kirken er bundet av denne forståelsen og derfor forpliktet til å si nei til seksuelle handlinger mellom to personer av samme kjønn.

Men heller ikke den seksuelle handlingen mellom mann og kvinne i ekteskap oppfyller tegnet i sin fylde når handlingen med vilje er gjort til en steril/ufruktbar handling. Kunstig prevensjon endrer den seksuelle handlingens karakter og gjør den til noe mindre enn det



Et samfunn med et moralpoliti som kontrollerer at kvinnen ikke er kledd på en måte som kan friste menn, er det stikk motsatte av visjonen som her løftes frem. Her er det den som ser, som har ansvaret for *hvordan* han ser.

den er skapt av Gud til å være. Av den grunn sier Kirken nei til kunstig prevensjon.

Kirken avviser pornografi og onani og betrakter disse som en misbruk av seksualiteten. Slike egoistiske handlinger har ingenting å gjøre med å gi seg til en annen person, og slik bryter disse med forståelsen av den seksuelle handlingen som en selvhengivelse. Pornografi handler tvert imot om det direkte motsatte: å ta fra andre sin verdighet, å bruke andre som seksuelle objekter.

Kroppens språk

Tegn har betydning, akkurat som ordene i en setning har betydning. Vi kan tenke på den seksuelle handlingen som en språklig ytring der mannen og kvinnen sier til hverandre: Jeg gir meg selv til deg, totalt, hele meg, uten forbehold, kropp og ånd, ikke bare denne dagen, men for hele livet. Jeg gir også min fruktbarhet, og lover å bli hos deg og ta imot og oppfostre det nye livet som måtte bli til som konsekvens av vår forening.

Nå er det selvfølgelig de færreste par som tenker på alt dette når de har sex. Men selv om de ikke tenker eller mener det, endrer det ikke det faktum at de sier det. Slik er det med språket generelt, vi behøver ikke mene det vi sier. Vi kan lyve. Men det vi *ikke* kan gjøre, er å forandre betydningen av ordene vi bruker, for det er ikke vi som bestemmer hva ordene betyr. Dette gjelder også kroppens språk: Vi kan ikke forandre betydningen av den seksuelle handlingen, for den er det Gud som har bestemt ved skapelsen. Det vi gjør ved å ha sex og ignorere dens betydning, er å lyve med kroppen.

Dette kan virke fremmed for dagens mennesker. Samtidig ser vi mange indiser på at mennesker bærer i seg det Johannes Paul kalte et ekko av den opprinnelige planen. Vi ser selv i dagens samfunn tegn på at mennes-

ker langt på vei erkjenner denne meningsfullheten ved vår seksualitet.

Det er helt klart at alle menneskelige kulturer, til og med vår egen, tilkjenner seksualitet en betydning utover det kroppslige. Er det ikke dette *metoo*-kampanjen nylig har vist oss, at den typen overgrep som har kommet frem, er så mye mer graverende enn andre typer krenkelser nettopp fordi seksualiteten har en så stor betydning?

Kirken appellerer til mennesket: Når du kjenner etter, er det ikke egentlig dette du lengter etter; den ene, livslange, trofaste, monogame kjærligheten? Er det ikke slik eventyrene slutter, med at prinsen og prinsessen får leve lykkelig sammen resten av sine dager? Selv i moderne populærkultur, litteratur, fjernsyn og filmer, uansett hvor utsvevende seksualiteten ofte fremstilles, ser vi at dette idealet stadig ligger like under overflaten: drøm-

men om å finne den ene rette og gi seg selv totalt hen. Vi har kanskje sluttet å tro at dette er mulig eller realistisk, men betyr det ikke noe at vi allikevel holder det som et ideal?

I all kunst, litteratur og musikk er det intet tema som kommer i nærheten av å få en så fremtredende plass som den romantiske, erotiske kjærligheten mellom en mann og en kvinne. Og hvor mye mening gir det at denne samme opplevelsen skulle være et tegn som peker mot den største virkeligheten: at vi er skapt til å få del i den guddommelige foreningen.

Til dem som måtte påstå at Den katolske kirke er imot sex, er svaret kroppens teologi gir, tvert imot: Sex er i dypeste samsvar med Guds vilje; ikke den utarmede varianten som er så utbredt i våre dager, avskåret fra sin fulle betydning, men den fullverdige utgaven med den totale selvhengivelsen og dens livgivende kraft. Ifølge kroppens teologi er ikke problemet at det er for *mye* sex. Det er at det er for *dårlig* sex.



Kroppens teologi viser oss at Kirkens seksuallære kanskje ikke er så perifer allikevel. Foreningen mellom mann og kvinne er rett og slett evangeliet kodet inn i kroppene våre.

Syndefallet

Frem til nå har vi snakket om Guds hensikt med seksualiteten fra begynnelsen, knyttet til Adam og Evas erfaringer i Edens hage. Denne situasjonen representerer det som Johannes Paul kaller for «det opprinnelige mennesket». Med syndefallet inntreer en ny epoke som han kaller «det historiske mennesket». Den opprinnelige tilstanden, før synden kom inn i verden, var preget av en fullkommen, uplettet og uhemmet kjærlighetsrelasjon mellom Gud og mennesket. Og skapelsen som menneskene befant seg i, hadde en spesiell betydning i dette. Mennesket tok imot livet og skapelsen som en gave, og gaven bekreftet relasjonen.

Gjennom syndefallet ble relasjonen ødelagt. Om dette sier Johannes Paul:

Det avgjørende i menneskets respons til Gud er om han mottar gaven eller prøver å tvinge den til seg. Ondskapens inngripen i skapelsen var da mennesket trodde det *måtte tiltvinge seg det gode*.

En gave har som funksjon å bekrefte en relasjon. Adam og Eva stolte ikke på Gud, at han ville gi dem alt det gode. I stedet tok de selv det gode de trodde Gud holdt tilbake. De foregrev gaven. Og en gave som er tiltvunget, er ikke lenger en gave. Relasjonen som gaven skulle bekrefte, ble ødelagt. Satans strategi var å prøve å få menneskene til å tvile på at Gud var en kjærlig far, og i stedet tenke at han var en tyrann, en fiende, noen de ikke kunne stole på. I sin bok *Crossing the Threshold of Hope* sier Johannes Paul:

Den opprinnelige synd forsøker å avskaffe farskapet ved å ødelegge dette farskapets stråler som skulle gjennomtrengte hele den skapte verden, og ved å så tvil om sannheten om Gud, som er kjærlighet, slik at mennesket står igjen med et mester-slave-forhold til Gud.

Samtidig som synden ødela relasjonen mellom mennesket og Gud, ødela den også relasjonen mellom mann og kvinne. Før synden kom inn i verden, står det i 1 Mos 2 at «begge var nakne, både mannen og kvinnen, og de skammet seg ikke for hverandre». Etter at de syndet, leser vi at de skjulte sine kroppene fra hverandre. De skjulte sin seksualitet.

Det fornedrende blikket

Før synd kom inn i verden, så mannen og kvinnen på hverandres kroppene uten skam fordi de så kroppene som et uttrykk for personen. De så på hverandre på en måte som anerkjente hverandres verdighet. De så med «skaperens blikk» på den andre som et subjekt, og sa: «Det er godt!» Etter syndens inntreden så de nå på den andre som et objekt som kunne tilfredsstille eget begjær. Den seksuelle foreningen var ikke lenger en måte å gi seg selv totalt til den andre på, men ble en måte å bruke den andre. Det motsatte av kjærlighet er ikke hat, men «objektivering», fordi det frarøver mennesket sin verdighet som person. Adam og Eva følte skam overfor hverandre fordi skam skapes av å være gjenstand for et blikk som fornedrer, som frarøver mennesket dets verdighet.

Jesus sa at «den som ser på en kvinne for å begjære henne, har allerede begått ekteskapsbrudd med henne i sitt hjerte» (Matt 5,28). Å unngå synd ved å se bort, anser Johannes Paul som en halvveis løsning. En mer forløst mann vil kunne se på en kvinne og sette pris på skjønnheten hennes uten å objektivere, uten å gjøre henne til et objekt for egen forlystelse. Legg også merke til hvor dette plasserer ansvaret. I mange samfunn, inkludert kristne, har det vært tradisjon for å plassere ansvaret på kvinnen. Men et samfunn med et moralpoliti som kontrollerer at kvinnen ikke er kledd på en måte som kan friste menn, er det stikk motsatte av visjonen som her løftes frem. Her er det den som ser, som har ansvaret for *hvordan* han ser.

Selv i ekteskapet er det, ifølge Johannes Paul, avgjørende å ikke misbruke partneren ved å se på henne eller ham som objekt for egen forlystelse. Kyskhets, den rette bruken av seksualiteten, er altså ikke sikret innenfor ekteskapets rammer alene. Også her er dette en øvelse i selvbeherskelse, en helliggjørelsens vei, der vi tillater Guds nåde å forvandle oss innenfra og blir mer og mer den vi er skapt til å være: et nytt menneske i Kristus.

Sølibatet – det eskatologiske tegnet

I tillegg til «det opprinnelige mennesket» og «det historiske mennesket» snakker Johannes Paul om «det eskatologiske mennesket». Når Jesus kommer igjen og vi går sammen med ham inn i den nye verden, vil betydningen av kroppens tegn fremstå i all sin fylde. Da vil vi se «ansikt til ansikt» og «erkjenne fullt ut, slik Gud kjenner [oss] fullt ut» (1 Kor 13). Da vil vi tre inn i den fullkomne forening med vår skaper.

Det er dette eskatologiske menneske som er nøkkel til å forstå verdien som opp gjennom Kirkens historie har vært forbundet med sølibatet. Vi har sett at ifølge kroppens teologi er kroppen vår et tegn fra Gud som peker utover seg selv til en evig og guddommelig virkelighet, foreningen med Gud. Vi så også at tegnet er en midlertidig ordning; når virkeligheten bak tegnet er fullkomment til stede, har vi ikke bruk for tegnet lenger. Som Jesus gjorde klart: Etter oppstandelsen skal det ikke være ekteskap. Når våre prester og ordensfolk avgir et løfte om å leve i sølibat, velger de å avstå fra tegnet, den kroppslige foreningen, for med sine liv å bære et profetisk vitnesbyrd om *betydningen bak tegnet*: den evige, guddommelige foreningen med Gud. Sølibatslivet er viktig for menneskeheten nettopp fordi seksualiteten er viktig. Sølibatslivet peker på seksualitetens fulle betydning. Kravet om sølibat for prester er ikke et dogma, det er en kirkelig disiplin som også kan forandres av Kirken. Men man kan argumentere for at det nettopp er i disse tider, når seksualiteten har mistet så mye av sin be-

tydning i samfunnet, at vi mer enn noensinne trenger prestesølibatet.

Kroppens evangelium

Det sies noen ganger at Kirken burde holde fokuset på det sentrale i evangeliet og ikke bruke tid på å snakke om en perifer sak som seksualmoral. (Man er fristet her til å observere at det er de som ønsker å forandre Kirkens seksualmoral, som stadig tar opp temaet ...) Kroppens teologi viser oss at Kirkens seksuallære kanskje ikke er så perifer allikevel. Foreningen mellom mann og kvinne er rett og slett evangeliet kodet inn i kroppene våre og den mest kraftfulle forkynnelsen vi har av Guds selvoppofrende kjærlighet og det evige håpet vi har i Jesus Kristus.

Erik Andvik er førsteamanuensis ved NLA Høgskolen i Bergen og medlem av St. Paul menighet.



Spot er en ond Urt
som voder paa "Kiær-
ligheds Grav.

N. F. L. Grunnetvej
1812-1872

G. Rosenkildes Atelier

Vindgaardstræde Nr 1

Spot er en ond Urt
som voxer paa Kiærligheds Grav.

Av Georg Rosenkilde | Falt i det fri

Ådne Njå

Hedning først og kristen hedning så

De nordiske myter var Grundtvigs store kjærlighet gjennom nesten hele forfatterskapet. Det er vanskelig å forstå hans tenkning uten å betrakte hans myteforståelse. Utfordringen er at Grundtvigs teologi er i stadig bevegelse med stadige uttalte og uuttalte selvpoppgjør. Han så selv en kjærlighetens sammenheng mellom sin Nordens mytologi av 1808 og Nordens mytologi av 1832, som han betraktet som et sølvbryllup.

STE Blant grundtvigforskere er det imidlertid blitt vanlig å se en motsetning mellom dem. Og ikke uten grunn. De to tekstene bygger på forskjellige og delvis motstridende paradigmer – et romantisk-naturfilosofisk og et folkelig-historisk. I det følgende skal jeg likevel tematisere disse to mytologiene i sammenheng, fordi jeg mener sentrale grunntanker i dem begge kan befrukte hverandre og gi en fortolkningsmulighet som kan gi god mening i vår tid. Nordens mytologi av 1832 mener jeg er et bra utgangspunkt for å tematisere *skapelsens grunnleggende betydning og forholdet mellom det kristelige og menneskelige*, mens Nordens mytologi av 1808 er et godt utgangspunkt for å tematisere *forholdet mellom åndelighet og skapning og forholdet mellom mennesket og skapningen* for øvrig.

Først noen ord om kontinuiteten i Grundtvigs brokete utvikling. Ikke minst blant forskere som på forskjellige måter har vært preget av dialektisk teologi, har det vært vanlig å tilskrive det idealistiske og romantiske

draget i Grundtvigs teologi primært til hans ungdomstid før det såkalte kristelige gjennombruddet i 1810–11.¹ Så vidt jeg kan se er det mer saksvarende å si som Theodor Jørgensen «at Grundtvig vedbliver at være Romantiker»², men riktignok i kreativ tilknytning til stadig forskjellige tradisjoner og i opposisjon til andre. Flemming Lundgreen-Nielsen gir, slik jeg ser det, en treffende idé-historisk oppsummering, som også gjelder Grundtvigs myteforståelse:

I åndshistorisk perspektiv begynner Grundtvig i Jena-romantik med universalhistorisk tolkning af nordisk mytologi og oldhistorie i årene 1806–1808, bevæger sig derefter over i en parallel til Heidelberg-skolen med nationale og kristne værker 1809–1824 for endelig nærmest at glide baglæns til romantikkens forudsætninger, Herders organismefilosofi.³

Det er inspirerende, men også krevende å forholde seg til Grundtvigs tankeunivers. Tekstene er til tider så komplekse og kreative at man kan erfare å være ved føttene til en vis rabbi, men også i hodet på en gal mann. Teologien er så konfesjonsfri og usystematisk at den er egnet til å skape forvirring, men også universalkirkelig gjenkjennelse og økumenisk forståelse. Det er en rekke kontroverteologiske spørsmål som Grundtvig rett og slett ikke er så opptatt av, som for eksempel «den frie viljen» og «rettferdiggjørelseslæren». Han er en universalfolkelig katekismeteolog mer enn en dogmatisk fundamentalteolog. Det er uvant, men også ganske befriende.

Nordens kjempeånd

Det er stort sett enighet i grundtvigforskningen om at Nordens mytologi (1832) er et avklarende hovedverk i Grundtvigs forfatterskap.

Fra nå av får det skapte menneskelivet en selvstendig verdi og blir knyttet til nåtiden, jorden og legemligheten – i motsetning til både pietistisk og høyromantisk himmelvendthet. Og fra nå av blir synden ikke lenger forstått som en total ødeleggelse av menneskets skapte natur, men snarere som menneskets selvhevdelse overfor Gud – i motsetning til luthersk-ortodoks hamartiologi.⁴

Det er mange momenter som førte frem til denne «omvendelsen til jorden», både hans begeistring overfor engelsk realisme og hans mageløse oppdagelse i 1825, hvor den nåtidige bekjennelsen kom i fokus som trosregel. Viktig har nok også hans studier av Ireneus' antignostiske bok *Adversus haereses* («Mot kjetterne») vært. Uavhengig av hvorvidt hans forståelse av Ireneus er saksvarende, har han fått inspirasjon nettopp til å vektlegge skapelsen, legemligheten, gudbilledligheten – også etter syndefallet, og den kristelige vekst som det skapte



Det er inspirerende, men også krevende å forholde seg til Grundtvigs tankeunivers. Tekstene er til tider så komplekse og kreative at man kan erfare å være ved føttene til en vis rabbi, men også i hodet på en gal mann.

menneskets vekst.⁵ Så skal det samtidig sies at Grundtvig forblir innenfor sin idealistiske romantikk, men knytter altså denne praktisk talt til jorden, til «støvet», som han sier:

Mennesket er ingen Abekat, bestemt til først at efterabe de andre Dyr, og siden sig selv til Verdens Ende, men han er en mageløs, underfuld Skabning, i hvem Guddommelige Kræfter skal kundgøre, udvikle og klare sig giennem tusinde Slægter, som et Guddommeligt Experiment, der viser, hvordan Aand og Støv kan giennemtræng hinanden, og forklares i en fælles guddommelig Bevidsthed.⁶

I dette sitatet er de viktigste grunnmotivene i Grundtvigs antropologi antydnet: 1) Mennesket (støv-mennesket) er gudelik og åndelig i og med den muntlige talegaven

(primært på «Billed-Sproget») og er som sådan vesentlig forskjellig fra den «umælende» naturen, selv om også denne er del av Guds gode skapergjerning og sammen med mennesket har del i forløsningen⁸;

2) Mennesket er et historisk relasjonsvesen og er som sådan uløselig knyttet til universalhistorien og folkenes historie; 3) Mennesket og folket vokser henimot en guddommelig bevissthet dersom ånden får gjennomtrengende legemligheten gjennom slekters gang. Grundtvig mener ikke at denne åndelige veksten kontinuerlig skjer som en slags naturlov, men at den *kan* skjedd dersom folket lever sant i kampen for «de åndelige ting» – «livet og kreftenes frie og fredelige utvikling».⁹ Som han sier i det innledende Rimblevet:

Fri være Loke, som Brage og Thor!
Jætter kun fængsler det vingede Ord. (...)
Frihed for Alt hvad der stammer fra Aand.¹⁰

Det er her mytenes betydning kommer inn. Selv sier han i forbindelse med myten om urkuen Audhumbla:

Det er nemlig hverken Religion eller Besked om Verdens Skabelse jeg vil lære eller udlede af Hedningernes Myther; men det er Hoved-Folkenes Anskuelse af Menneske-Livet. (...) de Nordiske Hedningers Anskuelse, *ei deres* Afguderier.¹¹

Han ser for seg at menneskehetens liv, de enkelte folks liv og enkeltmenneskets liv har samme utviklingstrinn: ungdom/oldtid/gudeliv – uttrykt i fantasien, manndom/middelalder/helteliv – uttrykt i følelsene, og alderdommen/ nåtid/menneskeliv – uttrykt i fornuften. I god romantisk ånd forstår Grundtvig mytene som profetisk urtidsanskuelse som kan være speil for en «historisk-poetisk Selv-Betraktning».¹²

Ut fra nettopp denne anskuelser setter Grundtvig de greske og nordiske mytene høyest, fordi de begge har overlevd «tidenes skjærsild» i levende språk.¹³

[J]o dybere vi trænge ind i Menneske-Livets Hemmeligheder, des klarere vil vi erkende en vidunderlig Styrelse deri, at *Græsk og Islandske* leve endnu, som to due-hvide Oldinger, med *Nøglerne* til Old-Tidens og Middel-Alderens Skat-Kamre, hvor vi finde de sære mythiske Huul-Speile badde for *Menneskets Natur og Historie*.¹⁴

Grundtvig snakker i dette sitatet ikke bare om oldtiden, men også om middelalderen. Det henger sammen med hans oppfattelse av at de nordiske mytene ikke egentlig er gudemyter med vekt på menneskenaturen, som

de greske, men heldedrama med vekt på følelseslivet og historien.¹⁵

Det er den Nordiske Poesis Ære, at den lige fra Heden-Old stæbde at forbinde Skjønhed med historisk Sandhed.¹⁶

Han ser på æsene som «Kæmpe-Aandnes jordiske Redskaber», som til tross for at de ikke er lytefrie og alltid gode fredsmeklere, likevel er forbilder i en «syndig Verden».¹⁷ Tor er arketyperen på den historiske helt, og Mjølner er «det store Ord». Odin er arketyperen på det «mageløse *Seiers-Haab*». Frigg er arketyperen på den «*dybe Længsel* i Menneske-Barmen efter *evig Fred* og *varig Gleder*». Loke er arketyperen på den nordiske, frie tanke osv. osv.¹⁸ Den nordiske ånd er en «Kæmpe-Aand»¹⁹, som kjemper ikke med håndens sverd og penn, men med åndens tale og

poesi,²⁰ imot intellektualismens døde bokstavkultur, det han kaller «den Romerske Jette».²¹

Når man leser om heltelivet i Nordens mytologi, kan man få inntrykk av at mennesket selv er sin egen designer.

Det er ikke tilfellet. Gudligheten i og med talen, folkene gjennom historien og livet som sådan er gaver fra en guddommelig «urtilstand» som er tilkommet mennesket. Folkeånden er for menneskelivet det samme som Helligånden er for tros livet. Det betyr at selve kampen som æsene vitner om er innlemmet i en større kamp – kampen mellom livskraftene og døds kraftene. Det er således typisk at Grundtvig forstår asken Yggdrasil som det store slektstreet samtidig som han også fremholder liv-død-dramaet i og med kampen mellom hjortene og ormen Nidhaug som vil ødelegge asken og nornene som vil lindre dens smerter med å helle vann over den.²²



«Mennesket er ... en mageløs, underfull Skabning, i hvem Guddommelige Kræfter skal kundgøre, udvikle og klare sig gennem tusinde Slægter, som et Guddommeligt Experiment, der viser, hvordan Aand og Støv kan gennemtræng hinanden ...»

Menneske først og sist

Grundtvig snakker i 1832 ikke bare om mytenes anskuelse av menneskelivet, men også om «den kristelige anskuelse» av det evige, som speiles i «Herrens mageløse Lignelser, og det der udspringer af Hans Levnets-Løb». Og da blir spørsmålet:

[H]vortil behøve vi *Myther*, da vi have den *Christelige Anskuelse*? Hvortil de Skyer og Stjerner, da vi har *Soel* og *Maane*?

Hans poetiske forklaring er at solen trenger skyene for å være fruktbar for jorden, og at månen ønsker de vakre stjerne-tegnene rundt seg. Den teologiske forklaringen er at kristendommen «passer kun på Løbe-Banen til det evige Liv», mens mytene gir en anskuelse på «en timelig Bane, der trænger at betragtes i et aandigt Lys».²³

Christendommen byder os en ægte universel Anskuelse af Menneske-Livet i dets Forhold til Himlen og Evigheden, Grækenlands og Nordens *Myther* afbilde ligesaa universelt Menneskets Forhold til Jorden og Tiden.²⁴

Skjelningen mellom anskuelsen av menneskelivet og den kristelig anskuelse av det evige tilsvarer ikke den lutherske skjelningen mellom mennesket *coram mundo* og mennesket *coram Deo*. Grundtvig identifiserer ikke den kristelige anskuelse med den kristne tro. Begrepet anskuelse blir hos ham alltid brukt om et livs- og gudssyn som er tilgjengelig for «alle oplyste Folk» uavhengig av tro:

Twiste-Punkten mellem *Christne* og *Naturalister* er ingenlunde *Christi* og den *Christelige Anskuelses Guddommelighed*, for hvilken de guddeommelige Virkninger deraf gennem Atten Aarhundreder er et urokkeligt *Kraft-Beviis*.²⁵

Forskjellen på kristne og «naturalister» er altså ikke at de ikke skulle dele mytenes anskuelse, og også den kristelige anskuelse, men at troen erkjenner at syndens overvinnelse og menneskets guddommeliggjørelse ikke kan skje «paa naturlig Maade», men trenger «*Gienfødselsens Bad*, hvori den *Troende* aandelig omskapes [og opelskes] til en guddommelig Forening med Frelseren og Guddoms-Manden *Jesus Christus*».²⁶

Hvis den kristelige anskuelse ikke er identisk med den kristne tro, blir selvsagt spørsmålet: Hva betyr det å være en kristen? Hva betyr det å åndelig omskapes og oppelskes til foreningen med Jesus Kristus? Grundtvig tematiserer ikke dette særlig inngående i Nordens Mytologi, men som vi skal se, handler dette ikke bare om at kristentroen der ikke er hovedtemaet, men også om at menneskelivet ikke endrer karakter når troslivet legges til, og også at troslivet ikke har andre uttrykksmåter enn nettopp det skapte menneskelivet.

I kampskriftet mot professor H.N. Clausen, *Kirkens Gienmæle* (1825), aner vi konturene av trosforståelsen hos den modne Grundtvig. I 1825 erfarte Grundtvig sin «makeløse oppdagelse» hvor han, inspirert av Ireneus²⁷, erkjente at troen og teologien ikke kan nå frem til den levende Kristus «paa et Kasteskaft igennem Luften», men kun i den «*historisk-christelige Kirke*, i hvilken vi, ved Daaben og Nadveren, ere indlemmede».²⁸ Dette kan høres katolsk ut, og man kunne forvente at Grundtvig dermed la vekt på tradisjonstekstene i sin hermeneutikk. Det er ikke tilfellet. I lys av sitt historisk-romantiske grunnsyn er det typisk at han fremfor både skriften og tradisjonen fremholder den muntlige trosbekjennelsen ved sakramentene (for ham *apostolicum*) som Åndens levende «oldord» og dermed også som trosregel – som «Grundvold baade for *Troen* og for *Lærdommen* i den *Christelige Kirke*».²⁹ På samme måte som folkeånden virker i menneskelivet gjennom de muntlige mytene, virker Ånden i troslivet gjennom den muntlige trosbekjennelsen.

I *Den Christelige Børnelærdom* (1868) kommer trosbegrepet i Grundtvigs «kirkelige anskuelse» tydelig til ut-

trykk. Her blir det tydelig at hans romantisk-poetiske grunnsyn ikke bare gjelder forståelsen av menneskelivet, men også kristenlivet og dets vekst. Kristenlivet er i seg selv usynlig og en dyp hemmelighet, men har åndelige *livsuttrykk* (Herrens ord) og *livstegn* (menighetens ord) i levende tale, som typisk nok for Grundtvigs «trinitets-pedagogikk» har triadisk struktur: 1) troens livsuttrykk i trosbekjennelsen; 2) håpets livsuttrykk i Fadervår og; 3) kjærlighetens livsuttrykk i Kristi ord ved nattverden – og menighetens tilsvarende livstegn: 1) bekjennelsen; 2) forkynnelsen og; 3) lovsangen.³⁰ Grundtvig er klar over at mange vil innvende at det kun er ord og ikke gjerninger som medregnes blant troens kjennelige tegn. Men her er Grundtvig tro mot sitt idealistiske grunnsyn:

Det følger af Aandens, ligesaavel Menneske-Aandens som Guds-Aandens *Usynlighed*, at den *kiendelig* kun kan bevise sit Liv i det ligeledes *usynlige*, men dog gennem Øret *hørlige* og i Hjertet *følelige*, og for saa vidt *sandselige*, Ord, da derimod enhver *Handling*, ligesom Haanden og alle synlige Ting, staaer i saa dunkelt et Forhold til den *usynlige Aand*, at vi i det høieste kun gennem det oplysende *Ord* kan skimte Forholdet og det enda kun i et tvivlsomt og tvetydigt Lys, ligesom i *Tusmørke*.³¹

Poenget er ikke at kristentroen skulle være likegyldig overfor de gode gjerninger, men bare at disse ikke kan identifiseres med kristenlivet, men må forstås som lovlydige gjerninger som alle er forpliktet på. Her tenker Grundtvig innenfor luthersk tradisjon, imot enhver tale om evangeliet som en «ny, christelig Lov» – som han ser på som en lovtrelldom som vil «paatvinge vor *Sjæl* en *christelig Tænkemaade* og vort Hjerte den *christe-*

lige Kiærlighed».³² Å gi det gode liv et «christeligt Skin» er, slik Grundtvig ser det, tegn på at man ikke kjenner det kristelige liv og ikke lever under nåden. Dersom Grundtvig ikke hadde skilt så klart mellom menneskets ånd og legeme, hadde han nok kunnet betrakte også de gode gjerninger som troens livstegn, men fremdeles fastholdt at disse ikke har en annen karakter enn den skapte godhet i alminnelighet.

Grundtvig anvender ganske ubekymret både forvandlings- og prosessbegreper når han tematiserer tros-livet. Det er for eksempel typisk når han sier at ...

... det *christelige Liv*, i Menigheden og hos os alle, har de samme *Aarstider* som det gamle Menneske-Liv (...) fra det dunkleste Barne-Liv til det kraftige og klare Manddoms-Liv.³³

Det er imidlertid helt avgjørende for Grundtvig at en slik tale om «det *ny* Menneske» må forstås som billedtale på forholdet til Gud og ikke realistisk, som om det

var snakk om «et *andet* Menneske».³⁴ Grundtvig ser det som en «*Grund-Vildfarelse*» å betrakte kristenlivet som en annen *art* liv enn det skapte menneskeliv, slik han mener både klosterreglene og luthersk-ortodoksi gjør.³⁵ Tros-livets vekst og den åndelige omskapning er således ikke en egentlig «forvandling» av menneskets skapte natur, men er det skapte menneskets *naturlige* vekst i gudsrelasjonen – kjennelige i og med den *alminnelige*, muntlige talegaven.

Yggdrasils aftendugg

Det er mange teologiske strukturer i Nordens mytologi av 1832 som det er lett å anerkjenne: det poetisk-historiske grunnsynet, menneskets fellesskapsdimensjon, det

skapte menneskeliv som forutsetning for og også stedet for troens kristenliv, og vekselforholdet mellom heden-skapets anskuelse og den kristelige anskuelse. Men det er også åpenbare problemer med Grundtvigs modne teologi – ikke minst knyttet til hans idealistiske grunnsyn. I vår postdarwinistiske, økologiske og kommende posthumanistiske tid er det noe utilfredsstillende over identifiseringen av det åndelige med menneskets frihet, bevissthet og språklighet – som om ikke lenge vil befinne seg på samme nivå som skapningen forøvrig, sammenlignet med *AI (artificial intelligence)*.

Dogmatisk er det også noe grunnleggende problematisk med Grundtvigs åndsbegrep i 1832. For det første er hans dualisme mellom ånd og legemlighet vanskelig å anerkjenne. Både i luthersk og katolsk teologi forstås mennesket nå som en enhet hvor det teologiske åndsbegrepet ikke forstås som en menneskelig egenskap, men som et relasjonsbegrep overfor Gud slik at *hele* mennesket «i Ånden» er å betrakte som åndelig, som igjen betyr at tros-livets uttrykk ikke kan begrenses til det språklige, men må omfatte også gjerninger og det «legemlige». For det andre er derfor Grundtvigs begrunnelse for skillet mellom mennesker og dyr umulig å anerkjenne. Den eventuelle teologiske forskjellen mellom mennesker og dyr kan ikke forstås som en naturforskjell mellom dem, men må forstås i lys av et *teologisk* begrep om gud-billedlighet. For det tredje fortøner det seg å være noe gudløst over den utenommenneskelige skapningen som vanskelig kan anerkjennes i lys av begrepet om Guds al-lestedsnærvær og Ånden som skaperånd.

Hvis vi ser på Grundtvigs *Nordens Mytologi* av 1808, er det lett å finne teologiske strukturer som kan gi mening i møte med problemene fra 1832. Her befinner vi oss i et helt annet univers. Påvirket av romantisk-platonsk na-

turfilosofi, blant annet den tidlige Schelling og sin egen fetter Henrich Steffens,³⁶ tolker Grundtvig her mytene ikke som selvbetragtning, men som fremstilling av «det Evige og dets Modifikation i Tiden»:

Gudelæren skal beskueliggøre Ideen om en høiere Tilværelse, hvoraf vores egen lader sig forklare, og (...) Fabellæren (...) må vise Sporene og Genskinnet af eller Berøringspunkterne med hin høiere Tilværelse.³⁷

Grundtvig ser for seg at mytene er oppstått ved at en dikter ved beskuelsen av verden «hævede sig lettelig til det Evige, til den underlige, forborgne Kilde, hvorfra Alt maatte udstrømme», for å finne «Billedet af det harmonisk Herlige», men hvor han også fant «Ymers fødsel» og «Strid».³⁸ Her er det Alfader og ikke æsene som spiller

hovedrollen, som en skjult gud som virker bak gude-ne (æsene), skjebnen (nornene) og kreftene (vane-ne) – i kamp mot den ville, formløse masse (Ymer) og kaoskreftene (jotnene).³⁹

Guderne dannede

Jorden af Ymers Kropp, og Alt maa bære Præg af det dobbelte Udspring, Alt være Resultat af Kampen mellem de modsatte Kræfter. Under trende Former saa Fædrene denne Kamp aabenbare sig paa Jorden: fortløbende gennem *Historien i Heltelivet*, paa enkelte Punkter i Tiden gennem det individuelle stærkere *Liv*, og i Rummet gennem *Naturkræfterne*.⁴⁰

Grundtvig skiller mellom Alfaders ånd og Ymers masse, men påfallende nok ikke på en slik måte at ånd har noe med bevissthet eller språk å gjøre. Han skjelner mellom gudelæren (historien), som omhandler nornene, æsene,



I lys av sitt historisk-romantiske grunnsyn er det typisk at han fremfor både skriften og tradisjonen fremholder den muntlige trosbekjennelsen ved sakramentene (for ham *apostolicum*) som Åndens levende «old-ord» og dermed også som trosregel ...

jotnene og menneskene, og fabellæren (naturen), som omhandler det han kaller «de forskjellige Livs-Former».⁴¹ Men fordi Grundtvig tilslutter seg Schellings identitetsfilosofi, hvor historie og natur på det tetteste knyttes sammen, blir åndsbegrepet ikke kun knyttet til bevissthet og språk, men til alt som «gennemtrænges af Odins Aand» – guder, krefter, mennesker og natur.⁴² Ingenting i seg selv er Guds bilde, men nettopp derfor kan alt bære det. I stadig kamp mot Ymers formløse liv skaper Alfader en verden «der hel, som i sine mindste Dele bar Hans Billede».⁴³ Hele jorden er i åndelig forstand levende:

At Jorden og Alt hvad den frembragte, ansaaes for levende, lære Vi af Gudernes Bøn til alle Vætter og at skaane Baldur.⁴⁴

Jorden er som en gammel kvinne: Vannet er hennes blod, vekstene er hennes hår, steinene er hennes bein. Det er Ymers døde kropp som får ny livsånde. Og Yggdrasil blir ikke forstått som slektstreet som i 1832, men typisk nok som «Moder», «dette alt betinget Livs Stamtræ».⁴⁵

Også i 1808 har Grundtvig en poetisk anskuelse av livet, men på en helt annen måte enn i 1832. Her er det ikke snakk om dramatisk heltepoesi om et folkelig kampliv, men snarere mystisk visjonspoesi om en tvetydig gudevirkelighet bak naturens tvetydighet – og Alfaders endelige seier. Mens den poetiske anskuelsen i 1832 skjer på høylys dag med kampfane i hånden, skjer den i 1808, typisk for romantisk mystikk, i skumringen:

Naar Solen er sjunken fra hvælvede Bue [...] Da aabnes, da skuer, da funkler mit Øie. Jeg vandrer blandt Guder, blandt Hælte i Nord.⁴⁶

Når han skal dikte over det eviges forhold til jorden, er det aftenduggen fra Yggdrasil som drypper til den lengtende blomsten han ser for seg.

Se Draaben, som triller
Paa lædskende Blad!
Se! Blomsten er aaben,
Og bier paa Draaben,
Den drypper i Smug
Og Draaben er Dug.⁴⁷

Sune Auken skildrer det romantisk-mystiske grunndraget i 1808-mytologien på en fin måte:

Hvor der senere i forfatterskabet [...] etableres en klar og næsten aldrig overskredet fortolkning, hvor lyset og dagen er Guds verden, og

mørket og natten er djevlels eller ondskabens, er der i denne bog en anden struktur, der bringer Grundtvig tætere på de samtidige

romantikere. Hos dem er fordelingen mindre entydig, for vel er det glimrende at se klart, og vel skal man trænge igennem det dunkle, men samtidig er natten nådigt beskyttende, nettopp fordi dens lys ikke er så fornuftigt og klart, og dermed lader den hemmeligheder komme til syne, som ikke kan opfattes i dagslys.⁴⁸

Grundtvig er i 1808-mytologien sterkt preget av Schellings identitetsfilosofi, men det er også vesentlige forskjeller som er viktig å fastholde når vi skal vurdere skriftet i et klassisk-kristelig lys. For det første fastholder Grundtvig en absolutt dualisme (mellom Alfader og Ymer), til forskjell fra Schellings monisme, selv om han fastholder at denne dualismen gjennomtrenger alt værende – også gudene. For det andre opererer Grundtvig



Å gi det gode liv et «christeligt Skin» er, slik Grundtvig ser det, tegn på at man ikke kjenner det kristelige liv og ikke lever under nåden.

med et personlig gudsbegrep, at Alfader er Kristi Gudfader, til forskjell fra Schellings nærmest upersonlige panteisme, som gjør at han ikke kan betegnes som panteist, men snarere pan-en-teist. For det tredje fastholder Grundtvig læren om at kun Kristus kan forsones verden med Gud, til forskjell fra den «selvforløsning» Schelling opererer med. Kun den inkarnerte Kristus, som «en renere Søn af Alfader end Odin», kan skape harmoni, ved å styrte «Aserne fra deres uretmæssige Trone», frata «Jetterne den giftige Braad», oppuste «den døende Guddomsgnist til en hellig, brændende Lue», og således «forsones Jorden med Himmelen».⁴⁹ Den tidlige Grundtvig skjelner altså mellom skapelse (mytologi) og gjenløsning (kristologi), og hans mytiske og mystiske panenteisme er i grunnen kun en *skapelses-panenteisme*.⁵⁰

Hedning og kristen?

Kort tid etter *Nordens Mytologi* av 1808 tok Grundtvig et oppgjør med Schellings naturfilosofi og det han mente var en nærmest gnostisk forståelse av forholdet mellom Gud og verden. Grundtvig vendte seg nå til den bibelske skapelsestanke. En forestilling om det timelige som en utfoldet side av det evige, mente han nå ville umuliggjøre skapelsens selvstendige verdi – og dermed også det bibelske budskap om syndefall og forsoning. Begrepsparene åndelig-legemlig og evig-timelig kunne han ikke lenger forstå «vertikalt» som høyere og lavere tilværelseskvaliteter, men «horisontalt» innenfor skaper-skapnings-forholdet – som støvmenneskets gudbilledlige relasjon til Gud.⁵¹

Det er lett å forstå at Grundtvig etter sin «omvendelse til jordens Skaper» ikke bare tok et oppgjør med Schellings idealistiske monisme, men også med sin egen panenteisme i *Nordens Mytologi* av 1808. Spørsmålet er imidlertid om ikke Grundtvig kvittet seg med vel mye

da han tok dette selvoppgjøret. Det er nemlig ikke bare mulig, men også nærliggende, vil mange av oss mene, å fastholde en pan-en-teistisk skapelsesteologi sammen med en klassisk forsoningslære, i alle fall dersom man tilslutter seg tankene om skapelsen som *creatio continua*, Ånden som skaperånd og den Treenige Guds bevirken-de allestedsnærvær. Et grunnpremiss for en slik skapelsespanenteisme, dersom man vil fastholde den sene Grundtvigs jordfestede teologi, er at den allvirkende skaperånden ikke svinger oss til himmels, men tynger oss til jorden, at skaperguden ikke bare er livets kilde, men også tilintetgjørelsens kraft, for å snakke med K.E. Løgstrup.

Nå kan selvsagt en slik skapelsespanenteisme fortolkes på mange måter. En mulighet er å skjelve mellom skapelse og gjenløsning, hvor Ånden virker universelt i skapergjerningen, men kun partikulært overfor den syn-

dige skapning – avgrenset av Guds utvelgelse. Dette vil nok være en nærliggende løsning for mange lutheranere. En annen mulighet er å se skapelse

og gjenløsning mer i organisk sammenheng, og jeg tror dette vil være mer i Grundtvigs ånd. I så fall vil en slik panenteisme prege ikke bare skapelsesteologien, men også soteriologien i forlengelse av denne. Dette vil nok være det mest naturlige for ortodoks teologi, som forøvrig Grundtvig ofte knytter seg til, og mer kosmisk-orientert katolsk teologi. Det er også et stort spørsmål i så måte om det gir mening å knytte tros- og syndsbegrepet kun til mennesket og ikke også til skapningen for øvrig. Uansett står spørsmålet der: Hva betyr en skapelsespanenteisme for antropologien?

Menneske først og Christen saa,
Kun det er Livets Orden.⁵²



Grundtvig ser det som en «*Grund-Vildfarelse*» å betrakte kristenlivet som en annen *art* liv enn det skapte menneskeliv ...

Dette er Grundtvigs kanskje mest kjente ord. Hva er det å være et menneske og et kristent menneske? I lys av Grundtvigs kjærlighet til mytene ligger det i alle fall et retorisk svar i luften: Å være et sant menneske er å være en hedning. Det er imidlertid lite egentlig hedenskap i Nordens mytologi av 1832, bortsett fra enkelte verdier man kan anta preget norrøn religion: at den er *forn sidr* («gammel sed»), at den knytter seg til folket og slekten, at den er forankret i dagliglivet, at den vektlegger kamp-idealer og at den er muntlig og poetisk forankret.⁵³ En tanke om en åndsvirkelighet i og med den konkrete virkeligheten eller et begrep om fedredyrkelse (og helgendyrkelse) ville Grundtvig ikke vite av, til tross for hans nærmest metafysiske folkeåndsbegrep og hans anerkjennelse av at «Helgen her og Helgen hisset er i samme Menighed».⁵⁴ Det er, som sagt, ikke det han forstår som «avguderiet» i mytene han ser etter i 1832, men anskuelser av det historisk-poetiske folkelivet.

I Nordens mytologi av 1808 derimot er det en ekte hedensk åre, ikke i den forstand at Grundtvig skulle anerkjenne gudene og kreftene som eksisterende i «personlig» forstand, men likevel slik at de uttrykker en kompleks åndsvirkelighet i og med alt værende – fra natur til samfunnsliv. Å være et sant menneske betyr i tidlig-grundtvigsk forstand, sånn sett, å være en hedning – å anskue den tvetydige åndsverdenen i alt som er og skjer – særlig kampen mellom gudene og jotnene, og også striden i og mellom gudene selv. Å bli en kristen betyr å forbli en hedning i «verdensrelasjonen», men en hedning som i «gudsrelasjonen» ikke lenger prøver å tekkes denne åndsverdenen, men snarere å takke Sol og Måne som Alfader har satt på Almoder Yggdrasils himmelrot, og som en dag vil evig skinne for all skapning og gjøre en ende på åndssfærens og verdens indre strid – og, rett forstått, også på den spenningen som er i Gud selv i en verden preget av synd og død. Og da ikke bare kan det hete, men må hete: Hedning først og kristen hedning så. Kun det er livets orden.

Ådne Njå (f. 1970) er dr. theol. og programrådgiver i Flyktningeenheten i Sandnes kommune. Han har vært særlig opptatt av utviklingshemming som teologisk kontekst.

Noter

- 1 Regin Prenters kirkelige grundtvigresepsjon og Kaj Thaning tidehvervske grundtvigresepsjon, men også Helge Grells «skapelses- og ord»-resepsjon, er eksempler på fortolkninger som i all deres forskjellighet er preget av dette antiidealistiske og antiromantiske perspektivet. Cf. Prenter, Regin: *Den kirkelige anskuelse* (Christiansfeld, Savanna, 1983); Thaning, Kaj: *Menneske først. Grundtvigs opgør med sig selv* (København, 1963); *Grundtvig* (Gyldendal norsk forlag, 1983); Grell, Helge: *Skaberordet og billedordet*, (Danske Boghandlers Kommissionsanstalt, København, 1980); *Skaberånd og folkeånd* (Forlaget Anis, 1988).
- 2 Jørgensen, Theodor: «Treenighetsteologi og folkelighed», i Schjørring, Jens Holger (red.): *Menneske først, kristen så. Helge Grells Grundtvig-disputas til debat* (Århus, Anis, 1988), s. 17. De som anerkjenner romantikkens betydning i hele Grundtvigs forfatterskap, knytter seg gjerne argumentativt an til det som etterhvert er blitt en klassiker i grundtviglitteraturen: Scharling, C.I.: *Grundtvig og Romantikken* (København, Gyldendal, 1947).
- 3 Lundgreen-Nielsen, Flemming: «Grundtvig og romantikken», i Christian Thodberg og Anders Pontoppidan Thyssen: *Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys* (Århus, Forlaget Anis, 1983), s. 40.
- 4 Thaning, Kaj: *Grundtvig* (Gyldendal norsk forlag, 1983), ss. 45–59.
- 5 Ibid.

- 6 Grundtvig, N.F.S.: *Nordens Mythologi* (1832), i Georg Christensen og Hal Koch (red.): *N.F.S. Grundtvig. Værker i Udvalg*, bd. 4 (København, Gyldendalske Boghandel, 1943), s. 32.
- 7 Op. cit. s. 43.
- 8 Op. cit. ss. 24, 51. Arthur Macdonald Allchin tar til orde for at det i den sene Grundtvigs prekener ikke bare er mennesket, men hele «jorden» som er skapt i Guds bilde. Denne prekeneksegesen er ikke berettiget. Grundtvig betoner riktignok gjennomgående at hele naturen er Guds gode skaperverk som, sammen med menneskets legemlighet, sukker etter forløsningen og også får del i denne, men antyder aldri at den dermed har del i gudbilledligheten. Tvert imot forbeholder han også i sine senere prekener begrepet om gudbilledlighet til mennesket og dets ånd. Dette gjelder også i prekenen på septuagesima-søndagen 1834, selv om det i *kollektbønnen* for dagen heter at «jorden er skapt i Guds bilde». Cf. Grundtvig, N.F.S.: «Septuagesima-Søndag 1834», i Christian Thodberg: *N.F.S. Grundtvigs Prædikener 1822–26 og 1832–39*, bind 7, 1833–34 (København, Gad, 1984), ss. 103–108.
- 9 Op. cit. s. 70.
- 10 Op. cit. s. 10.
- 11 Sitert fra: Auken, Sune: *Sagas spejl. Mytologi, historie og kristendom hos N. F. S. Grundtvig* (København, Gyldendal, 2004), s. 490–491. Denne delen av 1832-mytologien er ikke tatt med i Christensen-Koch-utgaven.
- 12 Grundtvig, N.F.S.: *Nordens Mythologi* (1832), i Georg Christensen og Hal Koch (red.): *N. F. S. Grundtvig. Værker i Udvalg*, bd. 4 (København, Gyldendalske Boghandel, 1943), s. 15.
- 13 Op. cit. s. 51.
- 14 Op. cit. s. 53.
- 15 Op. cit. s. 100.
- 16 Op. cit. s. 74.
- 17 Op. cit. s. 72.
- 18 Op. cit. ss. 72, 100, 109, 112. Cf. Auken, Sune: *Sagas spejl. Mytologi, historie og kristendom hos N. F. S. Grundtvig* (København, Gyldendal, 2004), ss. 503–507.
- 19 Op. cit. ss. 70 ff.
- 20 Op. cit. ss. 44, 71–72.
- 21 Op. cit. ss. 22, 32, 47, 73.
- 22 Op. cit. s. 83. Cf. Auken, Sune: *Sagas spejl. Mytologi, historie og kristendom hos N. F. S. Grundtvig* (København, Gyldendal, 2004), s. 506.
- 23 Op. cit. s. 53–54.
- 24 Op. cit. s. 66.
- 25 Op. cit. s. 25.
- 26 Op. cit. ss. 25–26, 104. Hvordan forholdet mellom det menneskelige og det kristelige nærmere skal forstås, har vært en stor diskusjon i grundtvigforskningen. Kaj Thaning og den tidehvervsk-grundtvigske tradisjon, bl. a. også K.E. Løgstrup, ser for seg en «enveis-relasjon», hvor det menneskelige forstås å være selvstendig erkjennbart og en hermeneutisk forutsetning for det kristelige (i betydning: troen). Regin Prenter, derimot, ser et vekselforhold mellom anskuelsen av menneskelivet og den kristelige anskuelse av det evige (den naturlige kristologi), samtidig som han ser disse begge historiske anskuelsene som forutsetninger for den kristne tro, og endelig ser han et vekselforhold mellom anskuelsene og troen, i den forstand at de holder hverandre på sin rette plass – hvor anskuelsene ikke blir tro og tro ikke blir anskuelse. De fleste moderne grundtvigforskere tar avstand fra Thanings ensidige «adskilles-fortolkning» og knytter seg anerkjennende til Prenters «vekselvirknings-fortolkning» (Theodor Jørgensen, Anders Pontoppidan Thyssen, Christian Thodberg, Helge Grell). Cf. Jørgensen, Theodor: «Treenighetssteologi og folkelighed», i Schjørring, Jens Holger (red.): *Menneske først, kristen så. Helge Grells Grundtvig-disputas til debat* (Århus, Anis, 1988) ss. 10–12; Grell, Helge: *Skaberånd og folkeånd* (Forlaget Anis, 1988), ss. 18–20.
- 27 Thaning, Kaj: *Grundtvig* (Gyldendal norsk forlag, 1983), ss. 37ff.
- 28 Grundtvig, N. F. S.: *Kirkens Gienmæle mod Professor Theologiæ Dr. H. N. Clausen*, i Georg Christensen og Hal Koch (red.): *N. F. S. Grundtvig. Værker i Udvalg*, bd. 2 (København, Gyldendalske Boghandel, 1941), ss. 334–335.
- 29 Op. cit. 337.
- 30 Grundtvig, N. F. S.: *Den Christelige Børnelærdom*, i Georg Christensen og Hal Koch (red.): *N.F.S. Grundtvig. Værker i Udvalg*, bd. 6 (København, Gyldendalske Boghandel, 1944), ss. 91–92.
- 31 Op. cit. s. 92.
- 32 Op. cit. ss. 98–99.
- 33 Op. cit. 96.
- 34 Op. cit. s. 96–97.
- 35 Op. cit. 97, 101.
- 36 Cf. Thaning, Kaj: *Grundtvig* (Gyldendal norsk forlag, 1983), s. 17–20; Lundgreen-Nielsen, Flemming: «Grundtvig og romantikken», i Christian Thodberg og Anders Pontoppidan Thyssen: *Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys* (Århus, Forlaget Anis, 1983), ss. 23–28; Grell, Helge: *Skaberordet og billedordet*, (Danske Boghandlers Kommissionsanstalt, København, 1980), ss. 22–30; Auken, Sune: *Sagas spejl. Mytologi, historie og kristendom hos N. F. S. Grundtvig* (København, Gyldendal, 2004), ss. 129–131, 142–145.

- 37 Grundtvig, N.F.S.: *Nordens Mythologi* (1808), i Georg Christensen og Hal Koch (red.): *N.F.S. Grundtvig. Værker i Udvalg*, bd. 1 (København, Gyldendalske Boghandel, 1940), s. 222. Helge Grell tar til orde for at Grundtvig allerede i 1808-mytologien er ved å bevege seg bort fra romantisk naturfilosofi henimot sitt senere «folke-historiske» paradigme, og at mytene er å betrakte som antropologi og ikke kosmogoni. Et hovedargument for denne antakelsen er at Grundtvig forestiller seg at mytene er blitt til ved en dikters «beskuelse av livet» (Cf. Grell, Helge: *Skaberordet og billedordet*, (Danske Boghandlers Kommissionsanstalt, København, 1980), s. 26). Grell overser imidlertid at motsatsen til uttrykket «livets beskuelse» er «Refleksjon over Fænomenernes Indtryk paa de ydre Sandser» (Grundtvig op.cit. s. 222), hvor poenget nettopp er det motsatte – at mytene ikke er en «sanse-refleksjon» av livet og tiden i og for seg, men snarere en «skuen» gjennom (gjennomskuelse av) den timelige virkelighet til den evige virkelighet som dennes grunn og kilde. I alt det vesentlige er Grundtvig her innenfor et naturfilosofisk univers.
- 38 Op. cit. s. 218.
- 39 Op. cit. ss. 218, 163.
- 40 Op. cit. s. 234.
- 41 Op. cit. s. 227.
- 42 Op. cit. s. 211.
- 43 Op. cit. s. 218.
- 44 Op. cit. s. 229.
- 45 Op. cit. s. 223.
- 46 Sitert fra: Auken, Sune: *Sagas spejl. Mytologi, historie og kristendom hos N.F.S. Grundtvig* (København, Gyldendal, 2004), s. 132. Dette innledningsdiktet i 1808-mytologien er ikke tatt med i Christensen–Koch-utgaven.
- 47 Grundtvig, N.F.S.: *Nordens Mythologi* (1808), i Georg Christensen og Hal Koch (red.): *N.F.S. Grundtvig. Værker i Udvalg*, bd. 1 (København, Gyldendalske Boghandel, 1940), ss. 240–241.
- 48 Auken, Sune: *Sagas spejl. Mytologi, historie og kristendom hos N.F.S. Grundtvig* (København, Gyldendal, 2004), s. 132.
- 49 Op. cit. s. 222.
- 50 Den danske litteraturviteren Sune Auken, og mange med ham, mener at forholdet mellom æselæren og kristendommen i Nordens Mythologi av 1808 er uavklart og at verket er «et værk i splid med sig selv». Mytologien gir en fullstendig kosmogoni og eskjatologi som, ifølge Auken, ikke egentlig gir plass til kristendommen. Ved at Kristus trer frem på scenen og praktisk talt avlyser ragnarok, argumenterer Auken, dementerer han i grunnen hele mytologien uten å gi et alternativt helhetsbilde. «Nedslaget af kristendom, altså virkelig et nedslag, og fortolkningsmæssigt henstår værket som et bombekrater herefter.» Auken, Sune: *Sagas spejl. Mytologi, historie og kristendom hos N.F.S. Grundtvig* (København, Gyldendal, 2004), 145–150. Dersom man leser Grundtvig utelukkende som romantisk naturfilosof, kan kristendommen og Kristi rolle virke malplassert og i direkte strid med resten. Dersom man derimot betrakter Grundtvigs naturfilosofi også i lys av en luthersk skjelning mellom Guds skapergjerning og gjenløsergjerning, som ikke bare gir mening ut fra hans også daværende tilslutning til kristentroen, men også ut fra teksten selv, faller derimot avsnittet om Kristi rolle som «Alfaders renere Sønn» helt naturlig – altså at Kristus brått stanser det «forløsningsdrama» som ligger i skaperverket som en misforstått forventning, styrter alt til jorden for nettopp der, ved sin egen inkarnasjon, forsoner verden med Gud. Så er det klart at selve syndsbegrepet ikke riktig er blitt klassisk enda, siden forsoningen ser ut til å identifiseres med inkarnasjonen uten å knytte denne til korsfestelsen og oppstandelsen – altså et ragnarok, forstått kristelig.
- 51 Grell, Helge: *Skaberordet og billedordet*, (Danske Boghandlers Kommissionsanstalt, København, 1980), ss. 32–41.
- 52 Grundtvig, N. F. S.: «Menneske først og Christen saa» (1837), i Georg Christensen og Hal Koch (red.): *N.F.S. Grundtvig. Værker i Udvalg*, bd. 8 (København, Gyldendalske Boghandel, 1942), ss. 113–115.
- 53 Steinsland, Gro: *Norrøn religion. Myter, riter og samfunn* (Oslo, Pax forlag, 2005), ss. 13–14, 31–34, 41–43, 49–51.
- 54 Grundtvig, N.F.S.: «Helgen her og Helgen hisset» (Ch. Wesley «The saints on earth and those above» frit oversat og forøget»), i Georg Christensen og Hal Koch (red.): *N.F.S. Grundtvig. Værker i Udvalg*, bd. 9 (København, Gyldendalske Boghandel, 1946), ss. 425–426.



Samfunn

Den dagen du kom inn i verden, gråt du,
mens dine nærmeste var glade.
Lev nå således at den dagen du går bort,
da gråter dine nærmeste, mens du selv er glad.

Søren Kierkegaard



«Der Gud fjernes, fjernes også mennesket»

Splittelse og troskap, isolasjon og kommunion i Kinas kirke

Kina og Vatikanet har ikke hatt diplomatiske forbindelser siden 1951. I september 2018 underskrev de imidlertid en hemmelig foreløpig avtale om bispeutnevnelser. Samtidig er vilkårene for katolikker og andre troende i folkerepublikken kraftig forverret de seneste årene. SEGL har intervjuet p. Bernardo Cervellera, direktør for nyhetstjenesten AsiaNews, om situasjonen i landet. Det viktige er å opprettholde kontakten med kirken i Kina, å nære dens tørst etter viten og erfaring og på samme tid å sensibilisere vår verden og våre kirker for deres lidelser og liv, sier han.

SEGL – Dette nummeret av SEGL tar for seg frihet ut fra forskjellige synsvinkler. Hvordan står det til med religionsfriheten i Kina, spesielt kinesiske katolikkers trosfrihet?

– Religionsfriheten i Kina er meget innskrenket. I praksis har katolikker og andre troende gudstjenestefrihet i den forstand at de kan feire messe eller gudstjeneste inne i bygninger. Men disse bygningene må være registrert hos myndighetene, med personalet registrert og kontrollert av myndighetene, og med de troende kontrollert av myndighetene. Så det finnes en viss frihet til å utøve religion, men alt er kontrollert, overvåket, moderert og så videre. For ett års tid siden ble det satt inn videokameraer både inne i og utenfor kirkene. Så politiet kan se alt som skjer.

– Hva er så interessant med å se på en messe?

– De er stadig av den oppfatning at fra religionene kan det komme motstand og hindringer, uenighet med de

politiske styresmaktene. Vi må ikke glemme at de står i en kommunistisk tradisjon. Religion er opium for folket, eller et redskap for kapitalismen, altså uansett en fiende av Kinas kommunistparti.

– I Kina hører religionskontroll også til en keiserlig tradisjon, helt fra den første keiseren Qin Shi Huangdi. Alle religioner må i alt vesentlig være underlagt keiseren. Med keiserens klarsignal kan en religion få utvikle seg; med keiserens stoppsignal må den dø.

– Bestemt av den sittende keiser, altså?

– Ja, etter keiserens forgoetbefinnende. Partiet har ingen skrupler med å utøve en slik religionskontroll.

– Så det finnes gudstjenestefrihet. Men det er to problemer her. For det første er denne kontrollen ikke bare en kontroll av en religiøs virkelighet som får utvikle seg på egen hånd. Meget ofte forlanger myndighetene å få gå inn i religiøse spørsmål. Myndighetene – eller Den patriotiske forening [Den kinesiske katolske patriotiske

forening], som er partiets forlengede arm, vil ha sitt å si i bispeutnevnelse. Og om en ung mann ønsker å begynne på presteseminar, er det Den patriotiske forening som skal avgjøre om han er verdig eller ikke, om han er kalt til å bli prest, eller ikke. Om en kvinne ønsker å bli nonne, er det Den patriotiske forening som skal si ja eller nei til det. Ut fra hvilke kriterier? Helt sikkert ikke religiøse kriterier. For de fleste av sekretærene i Den patriotiske forening er ikke kristne. Men ut fra politiske kriterier, det vil si: Hvis det er i min interesse, greit; hvis ikke, lar jeg deg ikke få lov. Hvis du er altfor selvstendig og muligens altfor religiøs, så lar jeg deg ikke få lov. Men hvis du tvert imot er lett å manipulere og kontrollere, kan du få lov. Dette går gjerne ut over kvaliteten på fellesskapene. For i disse kontrollerte fellesskapene er det praktisk talt bare litt middelmådige personer som slipper til. Dette er altså det første aspektet – det at myndighetene ønsker å gå inn i også rent religiøse spørsmål. De holder seg ikke utenfor.

– Myndighetene ønsker visst til og med å lage egne versjoner av Bibelen?

– Ja, de ønsker for eksempel at Bibelen skal gjenspeile kinesisk kultur. En idé om at alle religioner må sinifiseres, altså oppta kinesisk kultur i seg, er nå i vinden. Dette kan være interessant og viktig, og man kan være enig i det, for evangeliet bør jo omsettes i kinesisk kultur. For alle misjonærer og alle kristne er det viktig at religionen ikke benytter fremmede uttrykksmåter, men lokale, i tråd med lokale kultur.

– Men sinifiseringen nå er egentlig ikke annet enn en instrumentalisering av religioner for partiet. For hva er det første elementet i denne sinifiseringen? Å uttrykke total lydighet til og å følge Kinas kommunistparti. Men religioner har jo først og fremst religiøse aspekter, de har ikke politiske mål, de går ikke ut på å gi eller motta politisk støtte.

– Det andre problemet er at i den kinesiske konstitusjonen står det at kineserne har rett til religionsfrihet, og

at staten forsvarer religionsfrihet. Ut fra dette sier mange kristne: Da har jeg – uten å gjøre noe kriminelt mot noen – rett til å uttrykke min religion, slik jeg ønsker, og staten skal da ikke gripe inn. Her oppstår alle de underjordiske bevegelsene: den underjordiske katolske kirken, underjordiske buddhistiske grupper, underjordiske protestantiske kirker («huskirker») og underjordiske muslimske grupper. I Kina har alle religioner et underjordisk element, som ikke går med på at staten blander seg opp i religionenes indre anliggender.

– Hvordan har forholdet mellom underjordiske katolikker og ikke-underjordiske katolikker utviklet seg?

– Historien til Den katolske kirke i Kina er preget av lidelser. Da Mao Zedong tok makten, forsøkte han først å kvitte seg med alle utenlandske misjonærer, alle biskoper og så videre. Men det viste seg at han ikke klarte det, for de kristne holdt fast ved sin tro. Da opprettet han de patriotiske foreningene. I Den katolske kirkes tilfelle skulle dette være en uavhengig kirke, en uavhengig nasjonalkirke. Uavhengig av Vatikanet.

– Dette har blitt årsak til veldig mange problemer. For det er umulig for Den katolske kirke å være uavhengig av Vatikanet, av Den hellige stol. Som troende må jeg forholde meg til paven.

– Dette har ført til en stor splittelse, til store lidelser for kinesiske katolikker. For noen har sagt at ja, av patriotisme går vi med på også denne begrensningen, og vi forsøker kanskje i all hemmelighet å uttrykke vår tro og vårt forhold til paven. Mens andre har sagt at nei, dette går vi ikke med på, for dette er ikke riktig, det er mot den kinesiske konstitusjonen. Slik har det oppstått to greiner, «den offisielle kirken» og «den underjordiske kirken».

– De var lenge splittet. Under kulturrevolusjonen ble de så forenet. Hvorfor? Fordi under kulturrevolusjonen, fra 1966 til 1976, var alt forbudt. Så underjordiske og offisielle biskoper endte opp sammen i tvangsarbeidsleirer, sammen i fengsel. De ble derfor forenet av martyriet.

– Forenet av martyriet: Slik går det gjerne overalt ...

– Men da kulturrevolusjonen var over, da Mao døde, gjenopprettet Deng Xiaoping, Maos etterfølger, Den patriotiske forening. De kristne hadde håpet at han ikke skulle gjøre så, men han gjorde det. Slik oppstod splittelsen på nytt. Deretter har paven Johannes Paul II, Benedikt XVI og nå Frans stadig oppfordret til forsoning. Takket være deres tålmodige arbeid er noe blitt gjort. I mange tilfeller, og i mange kinesiske regioner, finnes det integrasjon og samarbeid mellom disse to gruppene.

– Og den kjensgjerning at paven [i 2018] opphevet ekskommunikasjonen av de syv biskopene som var blitt bispeviet uten pavelig mandat, gjør samarbeidet mellom underjordiske og offisielle grupper enklere.

– Problemet er at Den patriotiske forening ønsker at de skal være splittet. For hvis de er splittet, er de svake og lar seg lettere kontrollere. Så det er Den patriotiske forening som nå arresterer prester fra den underjordiske kirken og løfter frem prester fra den offisielle kirken. De forbyr unge mennesker å gå i kirken, både i den uoffisielle og den offisielle kirken, og svekker dermed kirkedeltagelsen. Hvis en prest i den offentlige kirken er altfor aktiv, stopper de ham og sender ham vekk. Så det er Den patriotiske forening som fortsatt holder Kirken splittet.

– Er det nå mulig å gi ungdom katekeseundervisning?

– Nei, det har nettopp vært noen tilfeller med hemmelig katekeseundervisning, både i den offisielle kirken og i den underjordiske kirken. Men hvis politiet griper dem på fersk gjerning, blir prestene satt i fengsel. En aktiv prest – i Henan, så vidt jeg husker – holdt møter med unge mennesker i menigheten. Han ble jagd vekk av Den patriotiske forening. For han var for ivrig.

– Ble han bare jagd vekk? Skjedde det ikke noe mer?

– Jagd vekk – en prest fra den offisielle kirken! Beskjeden var: Du er ikke lenger prest, du kan ikke lenger være prest her i denne menigheten, så forsvinn!

– Skjer det samme overalt?

– Vel, situasjonen er noe forskjellig fra sted til sted. Det kommer mye an på lokale myndigheter og på Den patriotiske forening lokalt. Men i de store byene, Beijing og Shanghai, er denne kontrollen utvilsomt meget sterk. Vi må huske at i Shanghai har til og med byens offisielle biskop [Taddeus Ma Daqin] sittet i husarrest siden 2012. I enkelte områder er kristendommen meget levende, derfor blir den mer forfulgt, og derfor gjennomføres denne politikken i enda sterkere grad der. Disse områdene er Henan, Zhejiang og Guangxi. Et annet område med sterk forfølgelse er Xinjiang. Også fordi det er muslimske grupper der. For å vise at man ikke gjør forskjell, forfølger man både kristne og muslimer.

– Det skal skje forferdelige ting i Xinjiang ...

– Det er konsentrasjonsleirer der.

– Også for kristne?

– Nei, ikke for kristne. Konsentrasjonsleirer for muslimer. Én million muslimer er i konsentrasjonsleirer der.

– Hva vet vi om hvordan det går med biskoper og prester som sitter i fengsel?

– Fengslede biskoper er i husarrest. Vi vet om én som sitter i et virkelig fengsel, biskopen i Baoding i Hebei-provinsen, Jakob Su Zhimin. Han ble tatt av politiet og forsvant for tyve-tretti år siden. Vi vet ingenting om ham nå. Peter Liu Honggeng, biskopsvikaren i Baoding, har nå sittet i fengsel i fem år. Mange andre biskoper, mest underjordiske, sitter i husarrest og må altså holde seg hjemme. De er alltid kontrollert.

– Er også prestene så heldige at de i det minste får være hjemme?

– Heldige som får være hjemme? Jeg vet nå ikke det ... Biskopene ønsker å misjonere, så de ønsker å gå ut! Men det får de ikke.

– Men de er da i det minste i live!

– Ja, det er de, da! ... De er i fengsel eller i husarrest. De blir kontrollert meget nøye. Hele Den katolske kirke er under innbitt kontroll av Den patriotiske forening, av partiet.

– Er det mulig å hjelpe dem?

– Det er mulig å hjelpe. For det første kan vi be for dem, be om at de må bli styrket i sine vanskeligheter.

– For det andre kan vi, mener jeg, hjelpe dem ved å avdekke denne maktbruken. For problemet er at nå som Kina fra et økonomisk synspunkt er blitt en av verdens supermakter, er det mange land som gjerne glemmer alt om religionsfrihet dersom de bare kan få drive handel med Kina. De glemmer gjerne alle menneskerettigheter. Derfor er det viktig å avdekke disse tingene. I det minste bør vi minne folk om at det finnes noen som lider, og om at selv om Kina har hatt enorm fremgang fra et økonomisk og materielt synspunkt, er landet ennå ikke kommet langt fra et menneskelig og åndelig synspunkt og når det gjelder respekt for menneskerettigheter.

– For det tredje kan vi hjelpe kinesiske grupper med deres trosliv. Formasjon er nå et viktig element for kinesiske fellesskap. De får stadig lite næring fra den universelle Kirken. For både under kulturrevolusjonen, da isolasjonen var total, og også nå etterpå, når det er altfor mye kontroll, er det vanskelig for dem å ha kontakt med utlandet. For deres formasjons skyld er det derfor nødvendig med utveksling av erfaringer, reiser, møter, bokoversettelser og så videre. Formasjon er nå viktig i Kina, både for biskoper, prester, nonner og legfolk. Alle er sultne på formasjon, på å gjøre seg kjent med modne kirkeerfaringer etcetera.

– For eksempel har AsiaNews bestemt seg for å oversette bøker og å oversette alle mulige slags nyheter, også refleksjoner som ikke akkurat er siste nytt, men som kan hjelpe Kirken i Kina å bli kjent med andre kirkers erfaringer.

– Er det mulig for dem å lese AsiaNews?

– Offisielt er AsiaNews blokkert, men man kan bruke proxytjenere, VPN og lignende, som gjør det mulig å omgå *the great firewall*, altså sensuren i Kina. Så de klarer å få tak i våre nyheter. Og deretter sprer de dem ved hjelp av sine kanaler.

– I tillegg har vi nå satt opp kringkasting via sosiale medier. Gjennom WeChat, WhatsApp og lignende sender vi våre nyheter rundt omkring i Kina. Sosiale medier er en kjede som man ikke klarer å stanse. Vel, noen ganger blir de stanset, men det finnes millioner av lesere. I Kina er det noe sånt som 700 millioner abonnenter på WeChat ... Det er mange som leser oss, tror vi.

– Har dere mange oversettere, da?

– Nei. Vi har to på fulltid og to på deltid. Fra italiensk til kinesisk og fra engelsk til kinesisk.

– Er det bare en enveisforbindelse?

– Vi har også kontakt med for eksempel verbittene, som lager bladet *Kina heute*, på tysk. De oversetter fra kinesisk til tysk og fra tysk til kinesisk. Det viktige er nettopp å opprettholde kontakten med Kirken i Kina, å nære dens tørst etter viten og erfaring, og på samme tid å sensibilisere vår verden og våre kirker for deres lidelser og liv ... Altså en toveisforbindelse.

– La oss snakke om den foreløpige avtalen mellom Kina og Den hellige stol.

– Hva kan vi si om den foreløpige avtalen? ... Nettopp det at den er meget foreløpig. Ingen kjenner innholdet i den. Det eneste man vet, er at paven nå har siste ord når det gjelder bispeutnevnelser. Men det er ukjent hvordan prosessen for å komme fram til bispekandidater vil være. Mange kinesiske katolikker frykter at hele prosessen med å komme frem til kandidater, vil være i hendene på Den patriotiske forening, og at paven ikke vil kunne gjøre annet enn å godta folk som er blitt valgt etter nesten

utelukkende politiske kriterier, med svært liten vekt på kirkelige kriterier.

– Et annet åpent spørsmål i forbindelse med denne avtalen er følgende: Hva om paven sier nei til en kandidat foreslått av Kina, fordi kandidaten er uverdigg eller altfor politisk eller av andre grunner? Hva da? Det vet vi ennå ikke. Selv om avtalen er blitt underskrevet, er den ennå ikke blitt satt ut i livet, for ingen biskop er hittil utnevnt gjennom den prosessen som avtalen etablerer.

– Hva med de to biskopene som ble valgt nå nylig? [Antonio Yao Shun i Jining og Stefano Xu Hongwei i Hanzhong]

– De var, slik jeg forstår det, egentlig blitt utnevnt allerede for flere år siden.

– Hva var det som skjedde med de to andre biskopene, de som så å si byttet plasser?

– Biskop Vincenzo Guo Xijin hadde ordinært bispensvar i Mindong bispedømme i Fujian. Paven ba ham tre tilbake og bli hjelpebiskop, slik at en av de syv biskopene som hadde vært ekskommunisert, kunne bli ordinarius [biskopen med det egentlige ansvaret]. Dette var aldeles uvanlig, for helt til da var det vanlig at den underjordiske biskopen, altså den biskopen som alltid var forblitt tro, selv under forfølgelsene, var ordinarius. Mens derimot den som hadde hoppet hit og dit og inngått kompromisser og så videre, ble hjelpebiskop. Men paven valgte her det motsatte. Han begrunnet dette overfor biskop Guo Xijin. Han sa at om han ikke gjorde dette, kunne ikke avtalen bli underskrevet. Og hvis ikke avtalen ble underskrevet, ville de kinesiske myndighetene ordinere et førtitalls biskoper uten pavelig mandat.



– Jeg pleier å si at denne avtalen praktisk talt er kommet i stand ved utpresning.

– Paven valgte altså det minste onde ...

– Jeg pleier å si at denne avtalen praktisk talt er kommet i stand ved utpresning. For å ordinere førti biskoper uten pavelig mandat ville bety å ødelegge Kirken i Kina, å splitte den fullstendig opp. Avtalen kom i stand ved utpresning, og paven så seg nødt til å inngå den. Jeg skjønner at dette er vanskelig.

– Det forferdelige er at mens Kirken i Kina prøver å forstå hvordan den best kan gå frem, hvordan den kan arbeide for forsoning – for paven ber stadig de underjordiske og de offisielle gruppene om å forsone seg med hverandre – er det i Den patriotiske forening blitt lansert en kampanje for å fortsette å bygge en kirke som er uavhengig av Vatikanet, til tross for avtalen mellom Kina og Vatikanet.

– Det er sant som det blir sagt, at med denne avtalen er det paven som utnevner biskoper i Kina, så på sett og

vis er nå paven anerkjent som den universelle Kirkens overhode. Dette er viktig. Men jeg er redd for at det bare er i teorien at

paven anerkjennes som overhode. For i virkeligheten går Den patriotiske forening rundt og sier, blant annet i møter med prester og biskoper, at de til tross for avtalen mellom Kina og Vatikanet vil fortsette å bygge en uavhengig kirke.

– Hvorfor ønsket kineserne å underskrive avtalen, da?

– Kinesiske myndigheter har to store interesser i forbindelse med denne avtalen. For det første muligheten for å komme frem til diplomatiske forbindelser. Diplomatiske forbindelser mellom Kina og Vatikanet ville bety at Taiwan ble isolert og meget svakt i internasjonal politikk, og øke mulighetene for at Taiwan ville kunne bli opptatt i Kina igjen. Dette er noe kineserne ønsker sterkt, det er noe som Xi Jinping, den kinesiske presidenten, har lovet. Det er visstnok innen år 2030 at Kina skal være gjenopprettet i sin helhet.

– For det andre trenger Kina internasjonal støtte for å bli hørt. For nå for tiden gjør den amerikanske stormakten alt mulig for å skape hindringer for Kina. Ved å vise seg som et moderne land, som har forbindelser også med Vatikanet, håper Kina å kunne bli mer akseptert i internasjonal politikk. Også pave Frans mener at verden ikke bør styres av én eneste stormakt, men av en samling land som arbeider for det felles beste: såkalt multipolaritet. Altså ikke bare USA, men også Russland, Kina, Storbritannia ...

– Hva kan vi vestlige katolikker lære av kinesiske katolikker?

– Jeg tror at vi først og fremst kan lære troskap av dem. For de kinesiske katolikkene er forblitt tro mot paven og evangeliet i alle disse sytti årene med meget sterk forfølgelse. Ja, også lenger tilbake, for også tidligere fantes det martyrer – vi har martyrene fra boxeropprøret, som ble helligkåret av Johannes Paul II i år 2000.

– Det andre vi kan lære av dem, er familiens verdi. I mange år, og dette vil fortsatt være meget viktig, er troen blitt formidlet fra far til sønn, fra foreldre til barn. For myndighetene har ikke tillatt og tillater fortsatt ikke barn å motta katekeseundervisning, å gå i kirke på søndager, ... Til de er atten år gamle kan de ikke ha noen tro. Dette medfører at troen må absorberes fra familien. Den kinesiske familien holder fortsatt stand, den har fortsatt sin verdi, sin realitet. Jeg mener at dette er viktig for oss her i Vesten. For her har vi et sammenbrudd. Foreldre har ikke gitt troen videre til sine barn.

– Et siste spørsmål: Hvorfor besjeftiger du deg med Kina? Hvordan begynte alt sammen?

– Jeg ble interessert i Kina fordi jeg er misjonær i PIME, *Pontificium institutum pro missionibus exteris*. Jeg tok en universitetsgrad i filosofi og begynte så på PIMEs teologiske seminar i 1975. På seminaret møtte jeg flere misjonærer som hadde vært i Kina, og ble interessert og nyfiken. Og jeg ble slått av lidelsene, av de lidelsene som

de selv hadde gjennomgått, og av de troendes lidelser, som de fortalte om.

– Henri de Lubac, en teolog som var med på å forme Det annet vatikankonsil, skrev noe som slo meg. I sin bok *Den ateistiske humanismens drama* skrev han noe meget tungtveiende og viktig: «Der Gud fjernes, fjernes også mennesket.» Og Kina er vitnesbyrdet om dette, for Kina har fjernet Gud gjennom kommunisme og også gjennom neokonfusianisme. Kina har fjernet Gud fra samfunnet. Dette har skapt et samfunn som ikke klarer å finne noe grunnlag for menneskeverd. Og dette har ført til kinesernes lidelser. Kineserne er et av de folk som har lidd mest i historien. Og da tenkte jeg at hvis Gud blir fjernet, må vi bringe ham tilbake. Og slik fattet jeg interesse for Kina.

– Men har du noensinne vært misjonær på bakken i Kina?

– Ja, fire år i Hong Kong og ett år på Taiwan for å få mandarinspråket på plass. Og så i alt to år i Kina: Jeg reiste rundt, jeg underviste i italiensk og engelsk, og jeg underviste også i noen få måneder ved universitetet i Beijing.

– Jeg antar at det ikke er mulig for deg å dra tilbake? Ville du fått visum?

– Ja, turistvisum. Jeg har aldri bedt om arbeidsvisum, jeg arbeider jo her. Men sannsynligvis ville jeg ikke få arbeidsvisum. Når jeg drar dit som turist, blir jeg relativt kontrollert. De leser AsiaNews og vet hva jeg mener.

P. Bernardo Cervellera er direktør for nyhetstjenesten AsiaNews, PIME-misjonær og en av Den katolske kirkes fremste Kina-eksperter.

Vuokko-Helena Caseiro er medarbeider i den skandinaviske avdelingen av Vatican News og vit. ass. i informatikk ved NTNU. Hun er bosatt i Roma.

Intervjuet ble gjort 10. juni 2019.



Også jeg klager ustanselig i hjertet mitt, og også i talen.
Hele mitt liv er en protest.

Dorothy Day



Håkon Bleken

Samvittighetsfriheten i Norge

Hvor står vi og hvor går vi?

Den katolske legen Katarzyna Jachimowicz fikk i 2015 sparken som fastlege. Hun ville ikke sette inn spiral fordi det stred mot hennes samvittighet. Høyesterett ga henne rett i at oppsigelsen var ulovlig, men ønsket ikke å ta stilling til om oppsigelsen krenket hennes rett til trosfrihet nedfelt i Den europeiske menneskerettighetskonvensjon. På bakgrunn av dommen er det grunn til å se nærmere på status og mulige fremtidige utfordringer for tros- og samvittighetsfriheten i Norge.

STE Da Jachimowicz ble oppsagt fra sin stilling som fastlege i Sauherad, våget hun å fastholde sin avtale med kommunen om at hun ikke var forpliktet til å medvirke til bruk av abortive prevensjonsmidler (primært spiral). Saken kom på spissen fordi en endring i den såkalte fastlegeforskriften, i kraft 1. januar 2015, forbyr enhver form for samvittighetsforbehold.

Jachimowicz reiste sak om oppsigelsens gyldighet og engasjerte meg som sin advokat. Etter vår vurdering stod saken, med grunnlag i Den europeiske menneskerettighetskonvensjon (EMK), objektivt sett meget sterkt. Men ville domstolene våge å sette seg opp mot en massiv opinion, et nærmest enstemmig Storting samt Regjeringen? Slik sett ble saken for oss en prøve på i hvilken grad Norge fortsatt kan gjøre krav på hedersbetegnelsen rettsstat. Og på om domstolene våger å ta rollen som den tredje statsmakt når det er nødvendig av hensyn til den enkeltes frihet. Bestod domstolene denne prøven? Etter min mening både ja og nei. Denne konkrete saken fikk

en rettfærdig løsning, men samvittighets- og religionsfrihet står ikke fjellstøtt og er ikke vunnet en gang for alle. Rettighetene er under sterkt press når de hemmer maktens vilje til å påtvinge alle flertallets verdier.

Jachimowicz tapte saken i tingretten. Hun fikk medhold i lagmannsretten under dissens 2-1 og deretter i 2018 enstemmig i Høyesterett.¹ Hun ble tilkjent 2,5 millioner kroner i sakskostnader, og Høyesterett fastslo, i motsetning til tidligere rettsinstanser, at hun hadde krav på å få sitt økonomiske tap som følge av oppsigelsen erstattet. Det hjalp ikke kommunen at den unnskyldte seg med å ikke ha gjort annet enn å sette statens vilje ut i livet.

Tingretten mente at hennes avtale innebar kvinne-diskriminering, med den noe aparte begrunnelsen at hennes forbehold kun rammet kvinner. Menn har jo sjelden behov for spiral så legens samvittighetsnekt rammet ikke dem. Hun hadde altså en praksis som forskjellsbehandlet menn og kvinner. Retten fant ikke

grunn til å drøfte om forskjellsbehandlingen kanskje var saklig.

Lagmannsrettens flertall slo fast at legens samvittighets- og religionsfrihet var krenket, men mente at kommunen ikke var å bebreide og dermed ikke erstatningsansvarlig. Mindretallet mente igjen at det forelå kvinnediskriminering, uten at dommeren lyktes med å begrunne dette noe bedre enn tingretten.

Unik sak

Høyesterett slapp inn kommunens anke. Det er et trangt nåløye. Høyesteretts oppgave er ifølge domstolens hjemmeside «gjennom sine avgjørelser å bidra til rettsavklaring og rettsutvikling innenfor de rammene som følger av Grunnlov og lov». Saken var en god foranledning for slik avklaring. På 1980-tallet hadde Høyesterett vurdert forholdet mellom samvittighet og arbeidsplikter i to tilfeller: Børre Knudsen og Olav Hoaas. Men det er lenge siden, og sakene var forskjellige.

Knudsen nedla sine statlige plikter som prest i protest mot abortloven. Han hadde ikke noe problem med de statlige tjenestepliktene som blant annet føring av kirkebøker. De fulgte av å være sogneprest i statskirken. Men han ville ikke lenger tjene en stat som med abortloven hadde vist at den ikke lenger var kristen. Høyesterett kom naturligvis til at Knudsen ikke kan nekte å utføre deler av sine arbeidsplikter i demonstrasjon mot abortloven.²

Hoaas fikk sparken blant annet fordi han fra kateketert ved Stokmarknes videregående skole doserte at historien om nazistenes jødeforfølgelse var oppdiktet, at gasskamrene aldri hadde eksistert og i tillegg hevdet rasistiske synspunkter av typen den germanske rases overlegenhet. Høyesterett fant at ytringsfriheten ikke

gir en lærer rett til å dosere et budskap i strid med skolens formål og læreplan.³

Saken til Jachimowicz var imidlertid annerledes. Hun nektet å utføre enkelte begrensede handlinger fordi de stred mot hennes samvittighet. Knudsen nedla den statlige delen av prestetjenesten fordi han ikke ville tjene en ugudelig stat, men arbeidsoppgavene hans hadde ingen direkte berøringspunkter med abortloven eller hans samvittighet. Hoaas påberopte seg retten til å undervise i historie med et innhold han mente var riktig, selv om de stred mot anerkjente fakta.

Jachimowicz' sak var den første hvor en meget liten del av de samlede arbeidsoppgaver ble nektet utført av samvittighetsgrunner og dermed måtte gjøres av andre. Til rettslig prøvelse sto spørsmålet om tros- og samvittighetsfriheten er tilstrekkelig ivaretatt ved at en arbeidstager bare kan skifte jobb om han har problemer

med å utføre deler av den. Dette spissformuleres nokså usaklig med at det er ingen menneskerett å være fastlege.



Jachimowicz' sak var den første hvor en meget liten del av de samlede arbeidsoppgaver ble nektet utført av samvittighetsgrunner og dermed måtte gjøres av andre.

Høyesterettsdommen

På tross av Høyesteretts flotte programerklæringen om rettsavklaring vek imidlertid domstolen unna. Retten valgte å ikke ta stilling til om legens menneskerettigheter i det konkrete tilfellet var krenket, og ga henne medhold på et annet grunnlag. Det er en skuffelse at Høyesterett nøyde seg med å gi generelle retningslinjer om hvordan EMKs regler om religions- og samvittighetsfrihet skal praktiseres i en fastleges arbeidsforhold, og unnlot å ta stilling til hvordan de retningslinjene Høyesterett knesatte, ville slå ut i et tilfelle som Jachimowicz'.

Retningslinjene, som innebærer at EMK ikke gir noe generelt vern for religions- og samvittighetsfrihet, kan kort oppsummeres som følger: Dersom en lege av samvittighetsgrunner ikke kan utføre en oppgave, og pasi-

enten som følge av dette ikke får tjenesten «utført eller blir stilt overfor urimelige vanskeligheter i denne forbindelse, vil det trolig være vanskelig å komme til et annet resultat enn at de hensyn departementet har fremhevet, må tillegges avgjørende vekt».⁴ Departementet fremhevet særlig hensynet til kvinnens helse.

Dersom kvinnen imidlertid kan få tjenesten utført, sier Høyesterett at saken kan stille seg annerledes, og fremhever at tros- og samvittighetsfriheten er en fundamental rettighet i et demokratisk samfunn.⁵ Skal dette være noe annet enn floskler, må det i det minste innebære at et generelt forbud mot ethvert samvittighetsforbehold, slik fastlegeforskriften gir, ikke er i samsvar med menneskerettighetene. Heller ikke kan legen avspises med at hun bare kan finne seg en annen jobb. I og med at ingen hadde fremmet klager mot fastlegen, kommunen var fornøyd med måten Jachimowicz praktiserte sitt forbehold på, og kommunen ikke engang gjorde forsøk på å føre bevis for at forbeholdet medførte problemer for kvinners helse, skulle man tro at hensynet til samvittighetsfriheten måtte veie tyngst. Høyesteretts manglende vilje på tross av dette til å trekke de konklusjoner som ligger i dagen, gir grunn til bekymring for hva fremtiden vil bringe.

Vi vet ikke hvorfor Høyesterett unnlot konkret å ta stilling til menneskerettighetsspørsmålet i saken. Det kan skyldes at dommerne var uenige, og at dommerne ikke ønsket å eksponere uenighetene. Dette er imidlertid lite trolig, siden en dom avgitt under dissens i særlig grad kan fungere rettsavklarende og være veiviser fremover.

Domstolenes rolle

Man kan ha mistanke om at Høyesterett kviet seg for å fastslå at endringene i fastlegeforskriften, som totalfor-

bød samvittighetsforhold, i det konkrete tilfellet krenket EMK artikkel 9. Det ville være et betydelig nederlag for Regjering og Storting. Omtrent hele det politiske Norge, derunder et samstemt Storting (inklusive Kristelig Folkeparti), samt media hadde støttet eller i det minste akseptert totalforbudet. Kun enslige røster hadde reist innvendinger.

Å slå fast at legens menneskerettigheter var blitt krenket, ville således innebære å tale en nesten unison norsk offentlighet midt imot.

Dersom Høyesterett i dette konkrete tilfellet hadde stemplet endringen i forskriftene som rettsstridig, ville det ha betydd en direkte konfrontasjon med den kompakte opinion, og det er ikke urimelig å anta at domstolen anser det for å være lite ønskelig. Regjeringen måtte i så fall trolig sett på forskriften en gang til, noe hele det politiske etablissement kvier seg for. Altså en kattepine.



Omtrent hele det politiske Norge, inklusive Kristelig Folkeparti, samt media hadde støttet eller i det minste akseptert totalforbudet. Kun enslige røster hadde reist innvendinger.

Samtidig nådde man med en annen begrunnelse et resultat som fremstod som det eneste rimelige. Imidlertid er det grunn til å spørre i hvilken grad den enkelte kan stole på

domstolenes beskyttelse dersom man kommer i en «ren» konflikt med særlig den lovgivende makts ønske om å innskrenke religions- og samvittighetsfriheten. Norske domstoler med Høyesterett i spissen har i liten grad tradisjon for å stå opp mot maktapparatet, særlig når det gjelder verdivurderinger og normative standpunkter. Forholdene er ikke sammenlignbare med USAs føderale høyesterett som har tradisjon for å lese nye verdier og normer inn i konstitusjonen fra 1787 uten nødvendigvis å ha støtte i folkevalgte organer.

Den norske tradisjonen kommer tydelig frem i fastlegedommen hvor førstvoterende uttaler: «Selv om det kan anføres at departementets vurdering av forholdet til EMK var temmelig generell, anser jeg det klart, og i samsvar med EMDs [dvs. Den europeiske menneskeretts-

domstols] praksis, at domstolene på dette feltet må være tilbakeholdne med å overprøve de avveininger av legitime hensyn som er foretatt av politiske myndigheter.»⁶ Dette er riktig som et generelt utgangspunkt i et demokratisk samfunn, men kan likevel innebære et alvorlig problem for et religiøst mindretall hvis verdier avviker fra majoritetsoppfatningens. Min personlige oppfatning er at norske domstoler er for tilbakeholdne når det gjelder å beskytte mindretallets verdier i det flertallet ynder å kalle det norske mangfoldsamfunnet.

Enda mer problematisk er det at Høyesterett ikke drøfter grensen mellom verdier og faktum i fastlegedommen. Helsemyndigheten begrunnet samvittighetsforbudet med at det var nødvendig for å sikre kvinners helse i møtet med fastlegen. Dette er påstand om faktum, ikke verdiavveining. Dersom domstolene ukritisk tar statsapparatets påstander om at begrensninger i religionsfriheten er nødvendig av hensyn for eksempel til helse, vil menneskerettighetene i liten grad være til vern. Det skyldes at ytringsfrihet, samvittighetsfrihet og andre menneskeretter er relative rettigheter som nasjonale myndigheter har en vid rett til å avveie mot andre interesser, blant annet helse. Domstolene må i det minste foreta en kritisk eksaminasjon av lovgivers begrunnelse, og særlig det faktiske behov, for at det er nødvendig å innskrenke menneskerettighetene. Motbevis i forhold til departementers og direktoraters faktumpåstander må vurderes nøye. Man kan ikke ha som presumpsjon at statlige organer normalt har rett med hensyn til faktum. Særlig ikke i saker hvor verdikonflikten er betent.



Min personlige oppfatning er at norske domstoler er for tilbakeholdne når det gjelder å beskytte mindretallets verdier i det flertallet ynder å kalle det norske mangfoldsamfunnet.

Situasjonen for leger etter dommen

Borgarting lagmannsrett avgjorde i april i år en sak hvor en lege ikke hadde fått godkjent turnustjenesten.⁷ Legen hadde blant annet ytret at hun ikke ønsket å utføre bestemte oppgaver som følge av religiøst begrunnet samvittighetsforbehold. Arbeidsgiver hadde ikke foretatt en konkret vurdering av om dette ville medføre problemer, men avvist legens ønske med den begrunnelse at hun var pliktig til å utføre alle oppgaver som hørte til turnusjobben. Med henvisning til fastlegedommen slo lagmannsretten fast at dette ikke holder. Det må konkret vurderes om samvittighetsforbeholdet skaper problem i et slikt omfang at ønsket ikke kan innvilges. Totalforbudsholdningen ble altså underkjent. I den nå rettskraftige dommen vant legen frem med at vedtaket om ikke å godkjenne turnustjenesten, var ugyldig.

Sammenfattende må det være riktig å si at fastlegen fikk en rettferdig behandling av Høyesterett, og at de generelle retningslinjer som trekkes opp for samvittighetsfrihetens grenser i arbeidsforhold, er rimelige og riktige. De har allerede båret gode

frukter i den omtalte turnuslegesaken. På den negative siden må nevnes at Høyesterett vek tilbake for å konkludere med at fastlegens menneskerettigheter var krenket, og at dommen derfor i begrenset grad er til hjelp for leger som søker stilling som fastlege og ikke får det som følge av samvittighetsforbehold. Disse må orke å ta saken sin til domstolene, noe som kan være vanskelig fordi mye vil stå og falle med hvordan en kommune begrunner avslaget på en jobbsøknad. Det er derfor grunn til å frykte at leger med en katolsk eller mer generelt kristen ortodoks holdning om noen tid vil bli rensket ut av fastlegeyrket. Altså en form for «myk» undertrykkelse.

I det følgende skal jeg se nærmere på samvittighets- og religionsfrihetens status i Norge med særlig vinkling

på Den katolske kirkes (DKKs) situasjon. I hvilken grad står den katolske minoriteten i Norge i en kultur- og verdikamp med det norske storsamfunnet? Hvor går i så fall frontlinjene? Finnes det mekanismer som fungerer undertrykkende der det er kamp?

Konfliktlinjene

Norge med sitt kristne-humanistiske grunnlovfestede verdigrunnlag er på mange områder i full harmoni med «det katolske». Den norske kristne-humanistiske arv har sine katolske røtter helt tilbake til 900-tallet. Dessuten kan katolikkene med full rett påberope seg mangfoldsideologien og det livssyns åpne samfunn som det i hvert fall i prinsippet synes å herske tverrpolitisk enighet om.

Motsetningene er begrensede og på mange måter betydelig redusert sammenlignet med tilstanden for 50 eller 100 år side. Dette skyldes blant annet svekkelsen av Den norske kirkes dominerende posisjon og dermed at den historiske motsetningen katolikk-protestant som hadde dominert helt siden reformasjonen, er blitt mindre relevant. Den siste rest av luthersk anti-katolisisme i lovgivningen ble avskaffet i 1956 da Grunnlovens forbud mot jesuittordenen ble opphevet. Dette var nødvendig for at Norge skulle kunne slutte seg til EMK. Full samvittighetsfrihet og religionsfrihet eksisterte altså ikke formelt i Norge før dette tidspunkt.

I tillegg kommer at økumenikk, Det andre vaticankonsil med videre har bygget ned motsetningene mellom kristne konfesjoner.

Samtidig har det sekulære, agnostiske eller ateistiske Norge vunnet frem. Ikke bare religiøs tro, men også sympati med religion er blitt et mindretallsfenomen. I hvert fall når det gjelder det som kommer offentlig til

uttrykk. For den store majoritet er religion i beste fall en kuriositet eller museumsgjenstand som vi tross alt kan holde oss med av pietetshensyn, forutsatt at religionen eller de religiøse ikke blander seg i samfunnets og majoritetens anliggender. For eksempel ved å stille spørsmål ved eller kritisere den sekulære majoritets verdier. De som ville ha frihet på bekostning av tradisjonelle verdier, synes å anse det som en selvfølge at deres verdier og moral skal påtvinges samfunnet som helhet. Enda verre blir det om noen formaster seg til å hevde rett til å handle i strid med disse verdiene. Fastlegesaken dreide seg i realiteten ikke om kvinnehelse, men om at noen stilte spørsmål ved den moralske berettigelsen av abort som problemløser, og standpunktet fikk konsekvenser.

Overgrepsskandalene i den verdensvide katolske kirke og mangelen på resolutt styring og inngripen fra ansvarlige biskoper har selvsagt heller ikke styrket DKKs



Fastlegesaken dreide seg i realiteten ikke om kvinnehelse, men om at noen stilte spørsmål ved den moralske berettigelsen av abort som problemløser, og standpunktet fikk konsekvenser.

renommé. I tillegg har vi slitt med vår egen lille skandale knyttet til registrering av medlemmer for å blåse opp offentlig støtte til kirken. Til dette kommer fordommer og påtagelig mangel på kunnskap i media og ellers. Alle slike forhold er med på å bygge ned viljen til å beskytte katolsk religionsfrihet her til lands. Mye kan tyde på at dersom ikke internasjonale forpliktelser begrenser muligheten, ville Stortinget eller Regjeringen kunne komme til å vedta reduseringer i den økonomiske støtten til DKK dersom Kirken ikke vil innrette seg etter flertallets vilje på områder som likestilling (kvinnelige prester) og diskriminering (avvisning av homofilt samliv og ekteskap).

På hvilke områder er det DKK kolliderer med det sekulære og irreligiøse verdiunivers og trosgrunnlag i Norge? Katolikker har ikke problemer med klesdrakt, spisevaner, slaktemetoder eller andre ritualer som avvises av det sekulære samfunn. Omskjæringsproblemet

løste allerede apostlene. Konfliktlinjene gjelder begrensede områder, men oppleves likevel som viktige av begge sider fordi de berører grunnleggende verdier. De kan grovt sett oppsummeres som følger: 1) «reproduktive rettigheter», særlig retten til selvbestemt abort, 2) eutanasi, 3) seksualitet og reproduksjon fristilt fra den varige forpliktelse mellom barns biologiske foreldre (også kalt heterofilt ekteskap), 4) varianter av anti-diskrimineringsideologi (for eksempel skillet mellom kjønnene, seksuell orientering, kvinners rett til alle stillinger i kirken).

I andre land står DKK i opposisjon også på andre områder, som for eksempel bruken av dødsstraff, immigrasjon og våpenlovgivning, konfliktområder vi ikke har i Norge.

Den enkeltes indre religiøse liv

Undertrykkelse av religions- og samvittighetsfrihet kan ha forskjellige former. Kjerneformen er forfølgelse av enkeltpersoner utelukkende på grunn av deres livssyn. Denne formen for undertrykkelse kjenner vi i nyere tid særlig fra venstreorienterte totalitære stater som det nå oppløste Sovjetunionen med satellitter, Kina, Kambodsja, Vietnam, Cuba, Nord-Korea osv. Staten griper inn overfor selve det å ha en religiøs tro også om den utøves kun i den private sfære. Endog tanken forfølges, slik det glimrende beskrives i George Orwells bok 1984 fra 1949, der han lanserer begrepene «thoughtcrime» og «thinkpol».

Denne formen for undertrykkelse av religions- og samvittighetsfrihet knesetter EMK artikkel 9 første ledd et absolutt forbud mot. Grunnloven § 93 pålegger staten å sikre menneskerettighetene, og Stortinget har i menneskerettighetsloven bestemt at EMK gjelder direk-



Lagmannsretten mente at det ikke kan være tvil om at et trossamfunns rett til å bestemme hvem som skal kunne utøve prestedtjeneste, er en del av kjernen i religionsfriheten.

te i Norge. At vi i Norge skal risikere denne formen for religionsforfølgelse, er vanskelig å se for seg, i hvert fall i fredstid. Historisk har vi selvsagt hatt slik undertrykkelse, men det er helst organisert religiøs virksomhet staten har undertrykket. Både forbudet i Grunnloven av 1814 mot jøder og mot munkeordener og jesuitter, må nok ses i lys av at man stod overfor organisering som av folk flest ble oppfattet som potensielle trusler.

Det organiserte religiøse liv

Retten til organisert religionsutøvelse er helt sentral for religionsfriheten. For den katolske kirke er messen og den eukaristiske feiring i fellesskapet selve navet i det religiøse livet. Heldigvis verner EMK også retten til fritt å organisere religionsutøvelsen. Staten kan altså ikke gripe inn i hvordan den katolske kirke definerer og or-

ganiserer sin egen tro og praksis, og hvilke interne konsekvenser brudd på DKKs regler kan få for eksempel ved ekskommunikasjon eller tap av stilling som prest. Også dette er en del av et trossamfunns

indre liv.

Den katolske kirke i Norge har direkte erfaring med denne siden av religionsfriheten. En prest ble for noen år siden kalt tilbake til hjemlandet av sin orden, i samråd med biskopen i Oslo katolske bispedømme (OKB). Presten hadde altså ikke lenger tillit hos biskopen, noe som etter kirkeretten er en svært god grunn til at han ikke lenger bør virke i bispedømmet. Han reiste likevel rettssak med påstand om at tilbakekallelsen innebar en ulovlig oppsigelse av ham som menighetsprest og var i strid med arbeidsmiljøloven. OKB tapte saken i tingretten, noe som må sies å være et sterkt inngrep i DKKs rett til selv å organisere sitt indre liv. OKB vant imidlertid frem i Borgarting lagmannsrett, og en videre anke til Høyesterett ble

avvist. Lagmannsretten mente blant annet at det ikke kan være tvil om at et trossamfunns rett til å bestemme hvem som skal kunne utøve prestatjeneste, er en del av kjernen i religionsfriheten. Med jevne mellomrom ser vi likevel politikere komme på banen med mer enn antydninger om at statsstøtten kan gå tapt dersom ikke DKK åpner for kvinnelige prester, ikke godtar homofilt ekteskap eller begrenser kirkerettens totalforbud mot å røpe opplysninger betrodde i skriftemål.

Når det gjelder det siste, er det straffbart (Straffeloven §§ 196 og 226) om man ikke røper kunnskap som kan avverge visse typer fremtidige straffbare handlinger, for eksempel seksuelle overgrep mot mindreårige eller en straffedom mot en uskyldig person. Lovpålagt taushetsplikt fritar ikke fra anmeldelsesplikten, hverken når det gjelder prester, leger, advokater eller andre. Den prest som i skriftemål får høre at den skriftende har gjort seg skyldig i en alvorlig forbrytelse som en annen er dømt for, befinner seg derfor i en vanskelig moralsk og rettslig situasjon. Den norske straffeloven vil likevel via en unntaksbestemmelse per dato frita en katolsk prest fra å røpe slik informasjon pga. de svært alvorlige konsekvenser et brudd vil ha for presten personlig.

Organisasjonsfriheten er likevel ikke absolutt, slik friheten til å velge sitt «indre religiøse liv» er. Samfunnet kan begrense både organisasjonsfriheten og samvittighetsfriheten når den «manifesterer» eller viser seg på en eller annen måte som får konsekvenser for andre. Staten kan gjøre innskrenkninger i organisasjons- og religionsfriheten dersom det er «nødvendig» av hensyn til konkrete interesser i et demokratisk samfunn, som det heter i EMK artikkel 9 (samvittighetsfrihet) og artikkel 11 (forsamlingsfrihet). Den viktigste av disse konkrete interessene er «andres rettigheter og friheter». Man ser straks at avveiningen av andres interesser mot tros- og

samvittighetsfriheten kan være vanskelig og skjønnsmessig, og at skjønnets fort vil påvirkes av egne verdier og sympatier/antipatier.

Nylig kom en slik sak om et trossamfunns rett til å regulere sitt indre liv opp i offentligheten, da statsråd Ropstad fra Krf (av alle), med ansvar for tros- og livssynsspørsmål, truet Jehovas vitner med tap av statsstøtte dersom de ikke endret praksis med hensyn til forbudet for medlemmer mot å delta i politiske valg. I et slikt tilfelle står trosfriheten sterkt fordi reguleringer bare påvirker medlemmene av Jehovas vitner, og disse står fritt til å melde seg ut. Likevel klarte selv ikke Ropstad å ha en prinsipiell tilnærming på tross av at det ikke er plikt til å avgi stemme ved norske valg. Foreligger det tilstrekkelig grunn til å beskytte Jehovas vitner mot egne avgjørelser, det vil si å være medlem og dermed ikke å stemme? Et inngrep i tråd med trusselen ville med stor grad av sann-

synlighet medført at Norge brøt artiklene 9 og 11 i EMK, og Norge ville blitt felt i EMD i Strasbourg. I et land hvor en straffesanksjonert plikt til å stemme

ved valg står sterkt, ville kanskje utfallet blitt motsatt.

På tross av jevnlig utspill som, tatt på ordet, truer DKKs religionsfrihet, er det likevel grunn til å tro at ord neppe vil følge handling så lenge det dreier seg om det staten godtar som kirkens «indre liv så langt det angår troen» slik lagmannsretten formulerer det i dommen om den katolske presten. Men hvor går grensen for «det indre liv»? Det er her vanskelighetene virkelig begynner å oppstå.

Katolske institusjoners religionsfrihet

I Nederland, Belgia, Canada og enkelt av USAs delstater er dødshjelp tillatt. I noen av disse statene pålegger lovgivningen i forskjellig grad katolske sykehus å medvirke til eutanasi. Den samme problemstillingen oppstår når



Hvor går grensen for «det indre liv»? Det er her vanskelighetene virkelig begynner å oppstå.

det gjelder abort eller andre typer medisinsk behandling som er i strid med grunnleggende katolsk moral.

Et kjent eksempel fra USA er saken til «The Little Sisters of the Poor» som av Obama-administrasjonen ble pålagt å sørge for helseforsikring for sine ansatte. Forsikringen omfattet også såkalte «reproduktive» rettigheter, derunder abort og abortive prevensjonsmidler. Ordenen ville ikke medvirke til dette, men stilte de ansatte fritt til selv å sørge for slik forsikring om de ønsket det. Saken var på vei mot USAs høyesterett da Trump-administrasjonen, som er langt mer vennligsinnet overfor samvittighets- og religionsfrihet på dette området, reverserte regelverket, og denne og andre saker ble forlikt.

Denne problemstillingen er lite aktuell i Norge akkurat nå fordi våre katolske sykehus og sykehjem i all hovedsak er overtatt av det offentlige. Men sykehus og skoler er viktige deler av kirkens misjon og må kunne utøves i frihet. Vi har

fortsatt institusjoner som Elisabethsøstrenes eldreboliger i Oslo. Vil søstrene kunne stille som vilkår

for leieboere at de fraskriver seg retten til eutanasi om slik rett skulle bli innført i Norge? Og vil søstrene, om saken kommer på spissen, kunne nekte eutanasi gjennomført så lenge pasienten bor hos dem? Og hva med Fransiskushjelpen, som har en fjernere tilknytning til DKK enn søstrene, men etter sine vedtekter skal drive katolsk diakonal tjeneste i tråd med Frans av Assisis ånd? Vil den kunne nekte å bidra til eutanasi for pasienter som den gir palliativ behandling i siste fase av livet? Om den så gjør, vil den da kunne få tildelt offentlig finansierte oppgaver i konkurranse med andre?

Inntil videre er ikke disse spørsmålene aktuelle, men presset for å åpne for dødshjelp er vedvarende, og religions- og samvittighetsfrihetsproblematikken vil komme med full styrke.

Heller ikke for de katolske skolene kommer sakene på spissen så lenge Kirken og skolene – som hittil – hol-

der en forsiktig profil. I Norge har ikke-katolske kristne skoler tapt saker om ansatte som har mistet jobben etter skilsmisse.

Caritas Norge får en stadig sterkere posisjon i det norske samfunnet og forvalter betydelige offentlige tilskudd i sin virksomhet. Er Caritas forsiktig med å fronte enkelte katolske synspunkter på «reproduktive rettigheter», særlig i de geografiske områdene hvor hovedvirksomheten foregår? Å gjøre det vil være i strid med Utenriksdepartementets og Norges erklærte politikk. All begrensning i religionsfriheten trenger ikke å være eksplisitt. Den kan kommuniseres underhånden, den kan signaliseres ved reduserte bevilgninger. Og risikoen for subtilere sanksjoner kan være nok til at organisasjoner pålegger seg selv begrensninger som i realiteten innebærer å gå på akkord med Kirkens tro.

En markering av Kirkens frihet på områder som sta-

ten definerer som å ligge utenfor «kirkens indre liv så langt det gjelder troen», vil fort kunne bringe DKK i konflikt med stor-

samfunnet. Det er grunn til å frykte at tros- og samvittighetsfriheten på slike områder ikke uten videre vil bli akseptert av staten, herunder domstolene.

Ytringsfriheten og hatprat

Ytringsfriheten står sterkt i Norge, men er det likevel grenser for denne når det gjelder katolisismen? For en del år siden ble det krevet at Matteuspasjonen av Johann Sebastian Bach ikke skulle fremføres i sin helhet i Oslo fordi den ga uttrykk for anti-semittisme. I Matteusevangeliet roper den jødiske mobben til Pilatus: La hans blod komme over oss og våre barn. Er dette hatprat som må forbys? Historisk har teksten blitt misbrukt som forsvar for kristen forfølgelse av jøder.

I Sverige ble den svenske presten Åke Green i 2004 dømt til fengselsstraff for fra prekestolen å ha kritisert



Sykehus og skoler er viktige deler av kirkens misjon og må kunne utøves i frihet.

seksuell immoralitet i harde ord med sitater fra Det gamle testamentet. Han ble riktignok til slutt frifunnet i svensk høyesterett under henvisning til EMK artikkel 10 som verner ytringsfriheten.

Kristne organisasjoner som kjemper for samvit-tighetsfrihet når det gjelder homofili, karakterise-res systematisk av LGBT+-grupper i USA som hatprat-organisasjoner. Og negative ytringer i ord eller handling rettsforfølges. I USA måtte en baker med sterke kunst-neriske ambisjoner helt til amerikansk høyesterett for å slippe å bake en spesiell bryllupskake som var bestilt til et homofilt bryllup. For å vinne frem argumenterte advo-katene med kunstnerisk frihet og såkalt negativ ytrings-frihet og ikke direkte ut fra religionsfrihet. Ytringsfrihe-ten består ikke bare i en rett til å si det man mener, men også en rett til å nekte å uttrykke det man ikke mener, her å feire et homofilt «bryllup». Seieren satt langt inne; den «liberale» fløyen av høyesterett var ikke enig med bakeren, men mente det dreide seg om ulovlig diskriminering fordi han bakte spesiallagede kaker til *heterofile* brylluper. Det er å merke seg at bakeren ikke ellers nektet å selge varene sine til det vordende homoseksuelle «ekteparet» det var bryllupskaken saken gjaldt. Ovenfor har jeg satt enkelte ord i anførselstegn. Kanskje det allerede er en form for hatprat?

Bakerens sak ble nok hjulpet av at venner bestilte ka-ker hos andre bakere og ønsket kakene dekorert med ho-mofili-fordømmende tekster fra Bibelen. Disse kviet seg alle for å bake slike kaker, og ingen mente man kunne rettsforfølge dem for det. Bakeren har imidlertid fått en ny sak på seg fordi han ikke ville bake en kake som var blå inni og rosa utenpå for å feire en transperson. Igjen påberopte bakeren seg negativ ytringsfrihet.



Hatprat-forbud har gode grunner for seg dersom man holder seg til domstolenes definisjon. Iblant kan det imidlertid virke som om det brukes for å stemple synspunkter man er uenig i og derfor mener ikke skal få komme til uttrykk.

Hvordan forholder det seg så i Norge? Matteuspasjo-nen kan vi fortsatt høre usensurert, men det er grunn til bekymring for misbruk av hatprat-begrepet.

Så langt er det imidlertid stor avstand mellom po-litikeres og medias hatprat-retorikk i tide og utide og domstolenes anvendelse av straffeloven § 185 som hjem-ler fengselsstraff på inntil ett år for «hatefulle ytringer». Høyesterett har slått fast at det bare er «kvalifisert» krenkende ytringer som rammes, noe som nærmere er presisert til ytringer som oppfordrer til eller gir tilslut-ning til integritetskrenkelser, i praksis vold. I tillegg rammes etter praksis ytringer som «innebærer en grov nedvurdering av en gruppes menneskeverd». Det siste er logisk fordi dehumanisering av enkeltpersoner eller grupper legger grunnlaget for vold mot disse. Medvir-kende til folkemordet i Rwanda var den systematiske betegnelsen «kakerlakker» på minoritetsgruppen tut-siene. At sammenhengen er der, har ikke minst vist seg i nazistenes jødeforfølgelser.

Hatprat-forbud har altså gode grunner for seg dersom man holder seg til den definisjonen domsto-lene praktiserer. Farlig er

derimot ukritisk bruk av hatprat-begrepet. Iblant kan det virke som om det brukes for å stemple synspunkter man er uenig i og derfor mener ikke skal få komme til uttrykk. Stemplingen åpner så for såkalt no-platforming. Personen eller organisasjonen nektes tilgang til media og andre kommunikasjonskanaler.

I kombinasjon med et tåkete hatprat-begrep kan fe-nomenet lett føre til begrensninger i ytrings- og religi-onsfriheten. Nylig uttalte KrFs Hans Fredrik Grøvan at å forby seksuell reorienteringsterapi blir et overtramp mot trossamfunn. Til det svarte Høyres Heidi Nordby Lunde: «Å være med i et trossamfunn er ikke frikort til overgrep. Homofili skal ikke 'kureres', det skal minimum

aksepteres. Konverteringsterapi er vår tids heksebrenning.» Og å forsvare heksebrenning må vel sies å være hatprat? Dette er en ganske annen tilnærming til religionsfrihet enn domstolenes anvendelse av straffeloven § 185. Er det hatprat å gi uttrykk for at homofil legning ikke er ideelt og tilby behandling til den som av fri vilje måtte ønske det? Slik Likestillings- og diskrimineringsombudet definerer hatprat, blir svaret fort ja. Ombudet mener blant annet at trakasserende eller stigmatiserende ytringer som rammer individets eller en gruppes anseelse og som fremmer negative følelser, holdninger og oppfatninger, er hatprat.⁸ Definisjonen bruker selv uklare begreper som stigmatisering og trakassering, men ikke så rent få vil sikkert mene at det å tilby reorienteringsterapi er trakassering som rammer en gruppes anseelse.

Oppsummering

Religionsfriheten i snever forstand står fortsatt sterkt i Norge. Katolikkene vil i overskuelig fremtid fortsatt kunne praktisere sin tro i hjemmet og i sine kirker.

Men på de områder hvor Kirken er på kollisjonskurs med flertallets verdier, må man regne med kamp fremover dersom katolske verdier gjør seg gjeldende utenfor kirkedørene. I den kampen vil det være vilje til å innskrenke religionsfriheten slik vi har sett i fastlegesakene. Dersom man blir stigmatisert, mister jobben, ikke får jobb, ikke får offentlige bidrag som en konsekvens av religiøs overbevisning, er religionsfriheten allerede begrenset. Her må Den katolske kirke og vi katolikker være kontinuerlig på vakt og ikke gå på akkord, men være klar til å ta kampen når den måtte komme.

Noter

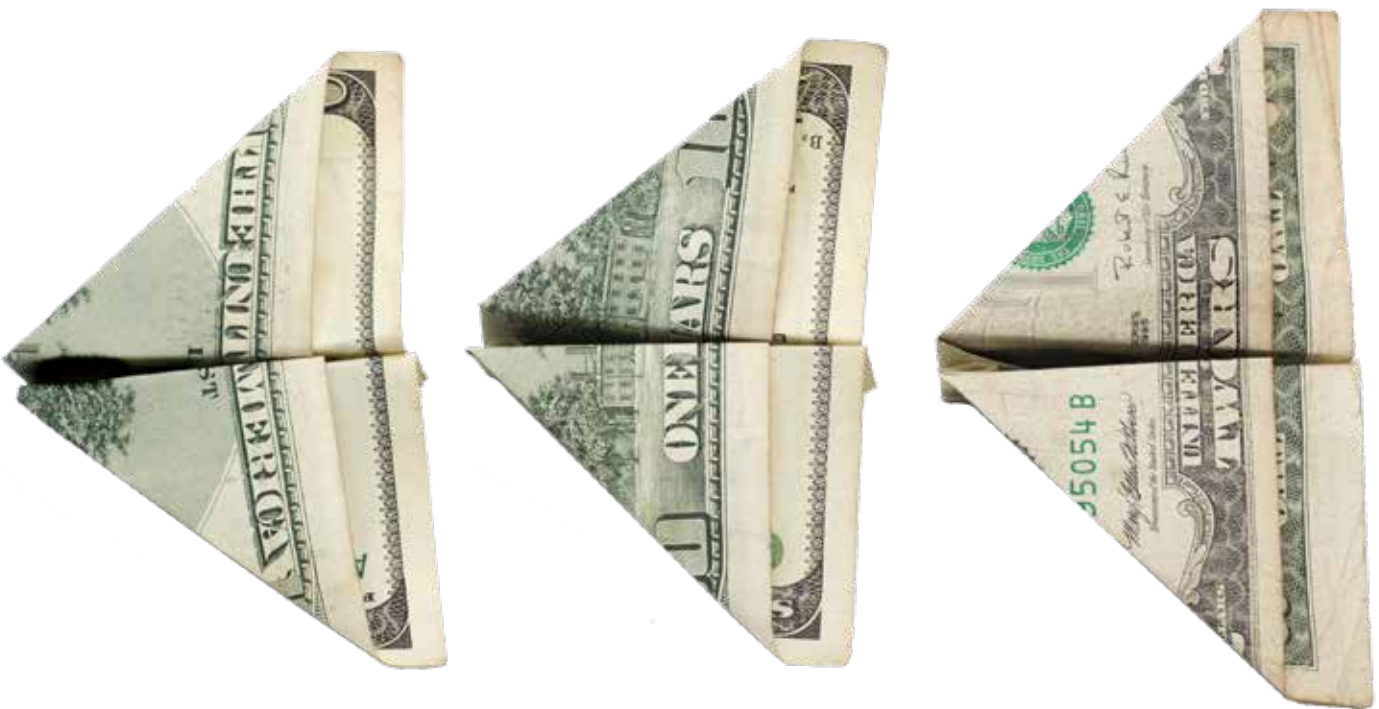
- 1 HR-2018-1958A
- 2 Rt.1983, s. 1004
- 3 Rt.1982, s. 1729
- 4 Høyesterettsdommen premiss 85
- 5 Høyesterettsdommen premiss 87
- 6 Høyesterettsdommens premiss 86
- 7 LB-2018-64201
- 8 <https://www.ldo.no/nyheiter-og-fag/brosjyrar-og-publikasjonar/rapporter/hatytringer-og-hatkriminalitet/>, lest 17.09.2019.

Håkon Bleken er advokat og partner i Advokatfirmaet Haavind. Han representerte Katarzyna Jachimowicz i saken mot Sauherad kommune.



Vi vinner ikke massene for Kristus
før vi lever det vi lærer.

Dorothy Day



«Hvordan kan jeg ikke hjelpe søsteren min?»

Migranternes pengeoverføringer, global ulikhet og katolsk sosiallære

Migranternes pengeoverføringer til lav- og mellominntektsland utgjorde 466 milliarder amerikanske dollar i 2017 – tilsvarende 3900 milliarder norske kroner. Dette er enorme beløp, men pengeoverføringer er først og fremst enkeltmenneskers private penger¹. Migranternes pengeoverføringer speiler på mange måter global ulikhet. Samtidig er de også et uttrykk for at global ulikhet – i familiers liv – ikke er absolutt og endelig, men i noen grad kan overvinnes. Slik kan pengeoverføringer i utviklingssammenheng forstås i lys av den katolske sosiallærens subsidiaritetsprinsipp.

STE Pengeoverføringer globalt utgjør omkring tre ganger så mye som internasjonal bistand, og langt mer enn utenlandske direkteinvesteringer i mange lav- og mellominntektsland. For land som Nepal, Haiti og Liberia utgjør pengeoverføringer beløp tilsvarende en fjerdedel av brutto nasjonalprodukt. Pengeoverføringer er med andre ord en viktig økonomisk faktor – makroøkonomisk fordi pengeoverføringene i mange land er større enn valutareservene, og mikroøkonomisk for familier som er avhengige av penger fra migranter for å dekke utgifter til mat, bolig og skolegang.

Utdragene fra historiene til Maria og Dawit, Anna og Nabeel² under, illustrerer det personlige og menneskelige som ligger bak de store tallene. For pengeoverføringer handler først og fremst om mennesker – om mellommenneskelige relasjoner – om plikt og ansvar, om dilemmaer og vanskelige prioriteringer, om migrasjon som griper inn i livet på uforutsette vis, men også om solidaritet.

Familien min er her i Norge og der i Kongo. Å hjelpe dem i Kongo er en naturlig del av hverdagen min her i Norge. Hvordan kan jeg ikke hjelpe søsteren min? Hvordan kan jeg legge meg mett når jeg er usikker på om nevøene og niesene mine har fått ordentlig kveldsmat?

Maria, som opprinnelig er fra Kongo (intervjuet i Oslo, 2016), understreker det mellommenneskelige som ligger bak store andeler av migranternes pengeoverføringer internasjonalt. Disse mellommenneskelige relasjonene skapes ikke av migrasjon, tvert imot opprettholdes de – så godt som mulig – i en kontekst der migrasjon av ulike årsaker er blitt en del av livshistorien.

Telefonen kan ringe når som helst, så er det et nytt tilfelle. En slektnings slektning er blitt tatt på veien til Europa. De som har tatt henne, krever løsepenger for hennes liv. De truer

med å skade henne. Da trommes det sammen penger blant venner og kjente i Norge, i Europa, i USA, hvor som helst, det står om livet til et medmenneske. Akkurat da så er det vanskelig å tenke at noe annet er viktigere.

Dawit, som opprinnelig er fra Eritrea (intervjuet i Oslo, 2016), deler en historie som skiller seg fra Marias. Mens hennes historie dreier seg om det hverdagslige, om nære familiemedlemmer, er Dawits beretning mer dramatisk. Her står det om liv og død, og transnasjonale nettverk mobiliseres ikke på grunnlag av nære familieband, men som en humanitær håndsrekning.

Moren min klarer seg med pensjonen hun har, men det er ikke så mye til overs. Hvis det er noe spesielt, så hjelper jeg henne. Ellers sender jeg ikke penger til familien. Men vi bygger hus i Polen. Kanskje flytter vi tilbake, det var planen, nå vet jeg ikke når det blir. Men pengene går til å betale for materialer, for arbeidet, for at huset vårt skal bli ferdig.

Anna, som opprinnelig er fra Polen (intervjuet i Bergen, 2014), forteller om huset familien bygger i Polen, det de kanskje kommer til å flytte inn i en gang. Samtidig forteller hun også om pengene som ikke sendes – men som for Annas mor er en forsikring i tilfelle noe uforutsett skjer, om ulykken skulle ramme. Pengeoverføringer – også de som ikke sendes – har nemlig en viktig funksjon nettopp som forsikringsmekanisme. Denne muliggjør investeringer og utdanningsvalg som ellers ikke ville vært mulig, og som kan bidra til å løfte mennesker ut av fattigdom ved å gi dem økt handlingsrom.³

Den gangen jeg kom til Norge, så var mor og far, kone og barn, alle i Pakistan. Jeg sendte størsteparten av lønningen min til dem – det var hovedinntekten i husholdningen. Sånn

var det i flere år. Men du vet, etter hvert så døde faren min. Så flyttet kone og barn til Norge mens moren min ble boende hos min bror i en annen by. Da forandret det seg, men jeg fortsatte å sende penger til min bror og min mor, det er en selvfølge, en plikt. Så døde moren min også, og min bror hadde egne sønner som reiste til Gulfstatene, så de klarte seg. Nå bidrar jeg til å hjelpe når det trengs, jeg sender penger ved høytider, og religiøse almisser, og jeg støtter et utviklingsprosjekt som driver en skole for jenter.

Nabeel, som opprinnelig er fra Pakistan (intervjuet i Oslo, 2008), illustrerer også poenget om pengeoverføringer som forsikringsmekanisme. Hans historie sier noe viktig om tidsperspektivet – og hvordan forpliktelser endrer seg i løpet av livet – også med tanke på pengeoverføringer blant migranter. Nabeels ferskere engasjement på et mer kollektivt nivå – gjennom organiserte utviklingsprosjekter – er en vanlig måte for mange migranter globalt å bidra i sine opprinnelsesland. For noen er dette religiøst begrunnet, for andre sammenlignbart med annen internasjonal solidaritet.⁴ Noen har patriotiske følelser overfor hjemlandet som får utløp på denne måten, og noen bidrar som en måte klare å leve med erkjennelsen av global ulikhet som blir så tydelig i egne familier og nettverk – som en måte og i alle fall gjøre noe for andre.

Pengestrømmer, migrasjonsstrømmer og global ulikhet

Migranter flytter på grunn av utdanning eller kjærlighet, for levebrød og en fremtid å tro på eller i søken etter trygghet fra krig eller forfølgelse. Altså av høyst ulike årsaker. Samtidig er den globale ulikheten hva gjelder velstand, et åpenbart bakteppe. Migranternes pengeoverføringer illustrerer dette – slik de også illustrerer at

internasjonal migrasjon i dag er geografisk sammensatt. Mesteparten av den internasjonale migrasjonen i Europa er intra-europeisk. På samme måte er også en vesentlig del av internasjonal migrasjon regional ellers i verden, enten det er det sørlige Afrika, i Vest-Afrika, i ulike deler av Asia eller i Mellom- og Nord-Amerika.

World Migration Report (2013),⁵ utgitt av International Organisation for Migration (IOM), dokumenterte at migrasjon fra land i sør til land i sør utgjør omkring halvparten av internasjonal migrasjon globalt. Migrasjon fra land i sør til land i nord utgjør en tredjedel, mens migrasjon fra land i nord til land i sør utgjør den siste femtedelen. Hvordan verden avgrenses i sør og nord, påvirker selvsagt dette regnestykket. Migrasjon mellom Russland og Sentralasiatiske land, eller land i Asia og Gulfstatene, er blant de største migrasjonskorridorene. Når det gjelder pengeoverføringer, speiler disse migrasjonskorridorene, men be-

løpene som overføres fra land i nord, er totalt sett langt høyere enn mellom land i sør. Dette finner sin naturlige forklaring i den velstandsulikhet som finnes globalt, her med særlig vekt på velstandsforskjeller mellom lav- og mellominntektsland på den ene siden og høyinntektsland på den annen side. Dette er en ulikhet som ifølge Den katolske kirkes sosiallære, og slik denne uttrykkes i Den katolske kirkes katekisme, er grunnleggende uakseptabel.⁶

Å redusere global ulikhet står sentralt i FNs bærekraftsmål, der mål 10 er å « redusere ulikhet i og mellom land ». Dette knyttes konkret til migrasjon ved at man søker å « legge til rette for migrasjon og mobilitet i ordnede, trygge, regelmessige og ansvarlige former, blant annet ved å gjennomføre en planmessig og godt forvaltet migrasjonspolitik » (mål 10.7). Videre knyttes det spesielt til pengeoverføringer ved at man setter et mål om å

innen « 2030 redusere transaksjonsgebyrene til under tre prosent ved pengeoverføringer fra utflyttede til hjemlandet, og avskaffe overføringsordninger der gebyrene overstiger fem prosent » (mål 10.c).

Gjennomsnittlige gebyrer for å sende penger i 2014 var på ca. 10 % globalt. Det er store variasjoner både mellom ulike land og verdensdeler og mellom banker (som ofte er dyrere) og pengeoverføringsselskaper som Western Union, MoneyGram eller Ria. Ser man på beløpene globalt igjen, der pengeoverføringer i 2017 altså utgjorde 466 milliarder USD, sier det seg selv at en reduksjon i gebyrer fra f.eks. 10 % per transaksjon til 5 % per transaksjon vil innebære at vesentlig større beløp når mottakerne. Dette er viktig fordi det betyr at sendere og mottakere kan bruke mer av sine penger til de formål de ønsker, heller enn å legge dem igjen hos tjenesteleverandørene. Dette er effektive tiltak for å øke utviklingseffekten av pengeoverføringer.



For pengeoverføringer handler først og fremst om mennesker – om mellommenneskelige relasjoner – om plikt og ansvar, om dilemmaer og vanskelige prioriteringer, om migrasjon som griper inn i livet på uforutsette vis, men også om solidaritet.

Pengeoverføringers utviklingseffekt: Hva sier forskningen?

Pengeoverføringer utgjør enorme beløp som er av stor betydning for enkelt-

personer og familier som mottar dem. Forskning på pengeoverføringers utviklingseffekt skiller mellom ulike nivåer, som familier som mottar pengeoverføringer, de lokalsamfunn disse er en del av, og effekter på nasjonalt nivå. Videre skilles det mellom rent økonomiske effekter, som mulige sammenhenger mellom pengeoverføringer og økonomiske vekst, og effekter på menneskelig utvikling med tanke på utdanning, helse, boligkvalitet og fremtidstro.

Mens utviklingseffektene i form av bedre levekår og boligstandard og flere barn som går lengre på skolen, i den enkelte familie er nokså åpenbare og utvetydige, er effektene på nasjonalt og makroøkonomisk nivå ofte

vanskelig å isolere på en entydig måte. I lokalsamfunn med høy grad av utvandring blir pengeoverføringer ofte synlige, ikke minst med husene migranter bygger, slik Anna refererer til. Slike hus brukes kanskje i ferier, bygges med en tanke på fremtidig retur, og kanskje bor slektninger der deler av året. Husene er synlige i landskapet, både for de som selv har slektninger i utlandet, for de som har vært ute og jobbet og kommet tilbake – og også for de som kanskje ikke har utsikter til noen internasjonal migrasjon overhodet. Slik kan migranternes hus fungere som et symbol på den ene side på de muligheter som finnes i verden, på at forbedring er mulig, og på den annen side på den urettferdighet som eksisterer, og på skjevfordeling som kan ytterligere forverres som følge av migrasjon, der noen familier opplever bedre kår, mens andre ikke gjør det.

I enkelte kontekster med høy grad av utvandring finner man også at mange unge knytter håp og fremtidstro mer til migrasjon, det være seg til storbyen, hovedstaden, eller til utlandet, enn til et levebrød lokalt. Dette kan også føre til et paradoks; mens pengeoverføringer kan muliggjøre skolegang utover det som tidligere var mulig, kan også bevisstheten om mulighetene som ligger i internasjonal migrasjon, som kommer med det å ha en slektning i utlandet, være en distraksjon i forhold til det som kreves for å fullføre en utdanning og forsøke å skape seg et bedre levebrød lokalt, ofte mot strukturelle odds i form av for eksempel klassetilhørighet.

Utviklingseffektene av pengeoverføringer er med andre ord sammensatte og ulike avhengig av hvilket nivå og hva man ser på, samtidig som deres konkrete betydning i hverdagen til enkeltfamilier som mottar penger, er hevet over tvil. Videre sender mange migranter ikke kun penger til familien, og særlig over tid bidrar mange



Utviklingseffektene av pengeoverføringer er med andre ord sammensatte og ulike avhengig av hvilket nivå og hva man ser på, samtidig som deres konkrete betydning i hverdagen til enkeltfamilier som mottar penger, er hevet over tvil.

til kollektive initiativ av ulike slag, slik Nabeel i eksempelet ovenfor viser til. Utviklingsprosjekter finansiert av migranter, er også en mulighet stater anerkjenner. Det mest kjente eksemplet er *Tres-por-unos*-programmet i Mexico, der den meksikanske stat på føderalt, delstatlig og lokalt nivå bidrar med én dollar for hver dollar migrantorganisasjoner i USA bidrar med. Dette er forhåndsgodkjente prosjekter, ofte knyttet til infrastruktur, som veier, men også offentlige bygg.

Diasporaorganisasjoner finansierer også ofte prosjekter knyttet til utdanning, helse og menneskelig utvikling, foruten mer materielle investeringer i for eksempel brønner eller veier.⁷ Migranternes bidrag til utvikling – gjennom slike kollektive pengeoverføringer – bidrar til helt nødvendig infrastruktur og tjenester for befolkningen i deres opprinnelsesområder. Dilemmaet er imidlertid det samme som for andre utviklingsaktører:

Hva er langtidseffekten av at eksterne aktører går inn og dekker opp for oppgaver som er enhver stats grunnleggende ansvar å skjøtte? Er det ikke statens ansvar å sørge for at de helt primære behovene til befolkningen –

som helsestasjoner for gravide og spebarn eller grunnskole – finnes og fungerer?

Pengeoverføringer og migranternes integrering

Utdragene fra Maria («Å hjelpe dem i Kongo er en naturlig del av hverdagen min her i Norge») og Dawit («... det står om livet til et medmenneske») understreker ytterligere dimensjoner ved pengeoverføringer – først og fremst at livet «her» i Norge og «der» i Kongo er en naturlig helhet: Dette er Marias familie, den er spredt over landegrensene, men den er én. Dermed blir pengeoverføringene fra Norge en naturlig del av et transnasjonalt familieliv. Gitt

velstandsforskjellene mellom Norge og Kongo kan Maria med sin helt gjennomsnittlige inntekt i Norge, yte sin familie i Kongo enorm hjelp. Og som Dawit med sin erfaring av mer prekære kriser illustrerer, oppleves ikke det å sende penger alltid som et reelt valg, det er en plikt, en dyd av nødvendighet.

Så kan man undres hvilke effekter migranternes pengeoverføringer, og mer generelt deres transnasjonale bånd til familie og venner i opprinnelseslandet og ellers over landegrenser, kan ha på integreringsprosesser i samfunn de bosetter seg i, slik som det norske. Marias utdrag illustrerer hvordan dette er et spørsmål som kun vil stilles dersom man mangler grunnleggende innsikt i livsverdenen til migranter som henne selv. Hennes familie er både her i Norge og der i Kongo. Hennes liv og hennes livsverden er på samme tid både uavhengig av nasjonalstaters grenser og høyst preget av nettopp disse, som blant annet innebærer at familiebesøk er komplisert. Men med tanke på spørsmålet om effekten av transnasjonale bånd på integrering, kan man også fremheve at døgnet kun har 24 timer, også for internasjonale migranter. Dersom tid, krefter, mentalt fokus og penger rettes mot utfordringer, kriser eller relasjoner i opprinnelseslandet, må ikke dette trekke noe fra den energi og de ressurser som legges i integreringsprosesser her i Norge? Forskning viser at dette er en krevende balansgang for mange migranter.⁸ Det er en balansegang som fluktuerer over tid, ettersom for eksempel foreldre i opprinnelseslandet eldes, er syke og etterhvert går bort. Men også en balansegang mange migranter er seg veldig bevisst, der ressurser og energi virkelig prioriteres etter beste evne, både her og der.

Forskning på forholdet mellom transnasjonale bånd og integrering i Norge såvel som blant annet i Nederland, viser et sammensatt mønster. Mens noen migran-

ter både i svært høy grad er integrert og i svært høy grad er transnasjonalt aktive, er andre migranter enten mer transnasjonale og mindre integrerte, eller motsatt mindre transnasjonale og mer integrerte. Men foruten disse tre formene for samspill mellom integrering og transnasjonale bånd, slik som pengeoverføringer, er det også en ikke uvesentlig minoritet som i liten grad er integrerte og som samtidig også i liten grad er transnasjonalt aktive. Disse er kanskje blant de menneskene som er mest marginaliserte i et samfunn som det norske. I motsetning til slik livet erfares for Maria eller Nabeel – som et transnasjonalt liv, både her og der – erfarer denne gruppen manglende tilhørighet både her og der. Alt i alt er det grunnlag for å si at det er stor variasjon i samspill mellom integrering og transnasjonale bånd. Men det er ikke grunnlag for å hevde at det finnes årsakssammenhenger der mer transnasjonale bånd nødvendigvis fører

til mindre integrering, eller motsatt.⁹



Diasporaorganisasjoner finansierer også ofte prosjekter knyttet til utdanning, helse og menneskelig utvikling, foruten mer materielle investeringer i for eksempel brønner eller veier.

Pengeoverføringer og søken etter «det felles gode»

Pave Frans' sosiallære er i høy grad en videreføring av eksisterende lære. Det er blitt påpekt at pave Frans' aktsomhet for de negative konsekvenser som globalisering fører med seg, kan sammenlignes med den kritikk Pavel Leo XIII rettet mot noen av følgene av industrialisering i *Rerum Novarum* i 1891. Pave Frans' anliggende er ikke en gjennomgående kritikk av globalisering, tvert imot, men det er en anerkjennelse av at det også i globaliseringens tid er stor grad av ulikhet mellom mennesker, samfunn og land rundt om i verden. Denne globale ulikheten er grunnleggende i strid med den katolske lære om søken etter «det felles beste» – i stort såvel som i smått.

Den katolske sosiallæren nedfeller *subsidiaritetsprinsippet* som helt sentralt. De enkeltmennesker som

står nærmest til å bli berørt av en beslutning, bør også være involvert i å fatte den. De som selv er berørt, bør altså være involverte i beslutningen omkring hva penge- ne skal brukes til og hvordan. Et dilemma pengeoverfø- ringer reiser i så måte, er spørsmålet om i hvilken grad det skal være opp til migranter å sørge for utviklings- prosesser i sine opprinnelsesland. Dette er et retorisk spørsmål – det hverken bør være eller kan være mulig for migranter å utgjøre den forskjell som igangsetter og holder i gang bærekraftige utviklingsprosesser i sine opprinnelsesland. Men dette er et dilemma på det mer prinsipielle plan. For enkeltmennesker og deres familier dreier pengeoverføringer seg om en søken etter «det fel- les beste» på langt mer konkrete måter: for noen først og fremst blant familie og nettverk, for andre kanskje mer gjennom kollektive initiativ og diasporaorganisasjoner som sørger for helsestasjoner og skoler der disse ikke finnes eller ikke fungerer.

I et ideelt scenario er pengeoverføringer – slik som andre internasjonale overføringer, enten det er bistand eller direkte utenlandsinvesteringer – et bidrag til «det felles beste» i samfunn som sårt trenger det. Da vil in- ternasjonale bidrag fungere som stimuli for å få på bei- na gode statlige ordninger, særlig for de gruppene som trenger det mest. Imidlertid er situasjonen økonomisk og hva gjelder styresett, ofte ikke så ideell i mange av landene migranter kommer fra og sender penger til- bake til. En del av migrasjonen er i seg selv et symptom på dette, som et resultat av sviktende arbeidsmarkeder, manglende statlig regulering og organisering og frynse- te framtidstro. Dermed er realiteten ofte at migranternes pengeoverføringer demmer opp for kriser, slik som når de fungerer som en usynlig forsikringsmekanisme – el- ler når diasporaorganisasjoner ordner opp og bygger helsestasjoner og skoler der dette ikke er tilgjengelig, men hvor det er helt åpenbart at dette i prinsippet er et statlig ansvar.¹⁰ Å utvikle samfunn til «det felles beste» kan ikke være migranternes ansvar alene, men migranternes pengeoverføringer er en enorm ressurs for dem som kan

nyttegjøre seg av dem. Men for at de enda bedre skal kunne bidra til «det felles beste» i de samfunn der de mottas, er det nødvendig med en gjennomgående forut- sigbar økonomisk og politisk situasjon.

Et postskriftum om Maria, Dawit og Anna

Kanskje ikke overraskende er disse tre katolikker i dagens Norge. For dem er pengeoverføringer, global ulikhet og katolsk sosiallære – på ulike måter – en hver- dagslig realitet. Det er de blitt som følge av internasjonal migrasjon og av at transnasjonale bånd opprettholdes. Pave Frans advarer mot det han kaller *globalisert likegyl- dighet* – en likegyldighet overfor medmennesker¹¹ – blant annet i sitt fastebudskap fra 2015.¹² Kanskje bidrar den iboende påminnelsen om global ulikhet som mange mi- granter opplever gjennom å ha slekt og venner andre steder i verden, til å understreke at likegyldighet overfor denne globale ulikheten ikke er et gangbart alternativ.

Marta Bivand Erdal (f. 1979) er samfunnsgeograf og migrasjonsforsker ved Institutt for fredsforskning. Teksten bygger på hennes forskning om penge- overføringer og migranternes transnasjonale bånd det siste tiåret. Hun ble i 2019 tildelt *Fritjof Nansens belønning for for yngre forskere* «for fremragende forskning innen internasjonal migrasjon».

Noter

- 1 Horst, C., Erdal, M.B., Carling, J. & Afeef, K. (2014): "Private money, public scrutiny? Contrasting perspectives on remittances", i *Global Networks*, 14(4), 514–532.
- 2 Navnene er pseudonymer. Sitatene er hentet fra intervjuer gjennomført som del av forskningsprosjektene *Remittances from immigrants in Norway* (2007–2012); *Possibilities and realities of return migration* (2011–2016); og *Active citizenship in culturally and religiously diverse societies* (2014–2018), finansiert av Norges Forskningsråd.
- 3 Erdal, M.B. (2014): «The social dynamics of remittance-receiving in Pakistan: Agency and opportunity among non-migrants in a transnational social field», i *Migrant Remittances in South Asia*, pp. 115–134. Palgrave Macmillan, London.
- 4 Borchgrevink, Kaja & Marta Bivand Erdal (2017): "With faith in development: Organizing transnational Islamic charity", i *Progress in Development Studies* 17(3): 214–228.
- 5 World Migration Report (2013), Geneva: International Organization for Migration (IOM)
- 6 KKK 1938; 1947
- 7 Erdal, M.B., Ennals, A., Partapuoli, K.H. og Bandak, N.F. (2015): *Diaspora og Utvikling*. Oslo: Utviklingsfondet.
- 8 Erdal, M.B. & Oeppen, C. (2013): «Migrant balancing acts: understanding the interactions between integration and transnationalism», i *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39(6), 867–884.
- 9 Carling, J. & Pettersen, S.V. (2015): «Tilknytningsmatrisen», PRIO Policy Brief 8. Oslo: PRIO. <https://www.prio.org/Publications/Publication/?x=8695>
- 10 De Haas, H. (2012): "The migration and development pendulum: A critical view on research and policy", i *International Migration*, 50(3), 8–25.
- 11 <http://www.catholicherald.co.uk/news/2015/01/27/pope-francis-warns-against-globalisation-of-indifference-in-lenten-message/>
- 12 Pavens fastebudskap 2015: <http://www.katolsk.no/nyheter/2015/02/pave-frans-budskap-for-fastetiden-2015>



En allegori av kunsten. Freske av Matthäus Günther (1705–1788), benediktinerens klosterkirke i Amorbach, Tyskland.

Kunst og litteratur

Kunsten er det nærmeste vi kommer mennesket.

Sigurd Helseth



SEGL-kunstneren

Marianne Bratteli



Marianne Bratteli (f. 1951) er maler, grafiker, video- og installasjonskunstner og en av de sentrale norske kunstnerne de siste tiårene. Hun er utdannet ved Statens kunst- og håndverkskole og Statens kunstakademi i Oslo og var elev av Ludvig Eikaas.

Bratteli har hatt en rekke utstillinger og er innkjøpt blant annet av Nasjonalmuseet, Kulturrådet, Utenriksdepartementet, Stortinget og Rikshospitalet.

Hun ble døpt og opptatt i Den katolske kirke i 1979.



Katarina

210 x 191 cm
Olje på lerret
1989



Himmelstige

102 x 102 cm
Akryl på lerret
1987



"The man in the hat and coat, walking in front of the house, is the only one who is not a figure." *Pauline*
1944. 20/22 E.T. *Pauline B. 1947*

For mens vi er her til huse, sukker vi,
fordi vi lengter etter vår bolig i himmelen

38 x 41 cm
Tresnitt
1989



Krigsbarn

250 x 300 cm
Olje på lerret
1999

Olav Egil Aune

Dansen på lerretet

En samtale med Marianne Bratteli

Kun sett gjennom drømmens og kunstens vindu, løftes alle de små trivialiteter og forgylles i en sfære av meningsfylde, sier Marianne Bratteli.

SE **Olav Egil Aune (OEA):** Det er jo sånn at det er de sterke inntrykkene som former oss, blaffene som gjør at livet og arbeidet tar en «annen vei». Kan du huske første gangen et kunstverk sa deg noe – kanskje ble du slått ut av det, mye ble annerledes etterpå?

Marianne Bratteli (MB): Når du sier det slik, passerer bilder av bilder som hang på veggene i barndomshjemmet, i minnet – laget av Erling Enger, Sigurd Winge og reproduksjoner av Paul Gauguin. Disse bildene var gaver til mor og far. I barndomshjemmet var det også svære bokhyller, til dels fylt av tunge bøker om andre verdenskrig. Vi var tre søsken som delte ett barneværelse. I det var det også en stor bokhylle. Minnet stopper ved noen bilder i en bok som stod i denne hyllen. Det var en bitteliten bok med noen sort/hvitt-reproduksjoner av norsk billedvev. Jeg var bare et par år da jeg oppdaget denne boken. «De voksnes kunst» fanget oppmerksomheten, og jeg undret meg over den, som regel frastøtte den meg.

Så også med disse billedteppene. De stiliserte ansiktene minnet om døden. Jeg ble skremt av det og listet meg alene bort i bokhyllen og bladde opp i all hemmelighet.

OEA: Er det spor av disse opplevelsene i bildene dine? Er det ting du kan gå tilbake – eller går tilbake – til?

MB: I mitt 68 år lange liv har jeg vært opptatt av et vidt spekter av billedmessige uttrykk. Bilder som gjorde inntrykk på meg da jeg var barn, kommer tilbake til meg nå når jeg er en gammel dame. På Kunst- og håndverkskolen, som den gangen lå i Ullevålsveien vis a vis St. Olav kirke, hadde jeg to lærere med motsatt kunstsyn: Kåre Jonsborg, som stod for en analytisk billedoppfatning bygget på geometri, og Egil Weiglin, som var opptatt av impresjonismen med dens farger og lys. Erling Enger var en av Weiglins yndlingsmalere. Liv og sanselighet står i fokus for de impresjonistiske malere. Jeg ville at malerprosessen ble som en slags dans over lerretet. Samti-

dig står figurene i mine bilder ganske stille, som tegn. Ofte fremstiller jeg en pike, noe undrende og forskremt – meg selv? En kan si at mine bilder representerer en kryssning av mine læreres kunstsyn – stiliserte figurer og en emosjonell utførelse. Dette har jeg til felles med andre malere av min generasjon. Og så vil jeg si at Ludvig Eikaas har hatt stor betydning for min utvikling som kunstner.

OEA: Du satt sikkert, som kunststudenter ellers, og kopierte de gamle bildene i Nasjonalgalleriet for å lære grepet. Tenk nå at det var et bilde av Tidemand, ei jente i skaut og bunad – hvor langt er det mellom den jenta, og den – som du sier – undrende og litt forskremte jenta i bildene dine?

MB: Som barn gikk jeg alene omkring i Nasjonalgalleriet. Jeg var fascinert av alt fra gipskopier til skremmende malerier av nakne, magre mennesker i grupper. Jenta i skaut og bunad i andre etasje er nok en mer robust og jordnær type enn mine jenter. Det er ikke lett å tjene penger på å lage bilder, derfor har jeg en allsidig yrkeserfaring. En tid arbeidet jeg som kokke for prestene i Aker-sveien 5! Jeg ble innkjøpt med et maleri – «Katarina» – av Nasjonalmuseet. På samme tid arbeidet jeg som vakt i alle byens kunstmuseer. En tid vaktet jeg derfor på mitt eget bilde i Nasjonalmuseet! «Katarina» er en fabulering over et maleri av selveste den spanske mesteren Velázquez. Piken på mitt bilde er riktignok i dette tilfelle ikke forskremt, men en selvbevisst prinsesselignende pike som troner! Hun er omgitt av blått – omtrent som prinsessen i berget det blå!

OEA: Har den prinsesselignende piken aldri hatt noen betydning eller talt deg? Er vi ikke prinsesser og prinser alle sammen, sett med Guds øyne?

MB: Mor leste for meg fra Asbjørnsen og Moes folkeeventyr. Jeg likte det så godt at jeg la meg på sengen og ba henne lese for meg, også da jeg strengt tatt ikke var

barn lenger. Siden var jeg innom faget folkeminnevitenskap ved universitetet. Jo – prinsesser og prinser har hatt betydning for meg, men mest i eventyrets form. Som motiv veksler jeg mellom den forskremte piken og den selvbevisste prinsessen. Begge er bilder på noe i meg selv. En maler identifiserer seg med sine motiver – akkurat som en skuespiller identifiserer seg med sine roller. Jeg ble døpt og opptatt i kirken da jeg var 28 år gammel. Noe av tildragelsen var det jeg oppfattet som respekten for menneskets hemmelige indre – dette i motsetning til mer rasjonelle menneskeoppfatninger. Vi er alle noe for oss selv – vi er små prinser og prinsesser.

OEA: Når du snakker om eventyrene: Eventyrets prinser og prinsesser tar seg jo av mye i oss, lykkelig den som vokser opp med dem. Og så går du rett over fra prinsessene til konverteringen, hvor Maria er selve «moderprinsessen», om det går an å være litt uhøytidelig? Banalt, men så du noen paralleller i eventyrene?

MB: Hva er eventyr – hva er «fakta»? Vi er kommet inn i verden og møter mengder av fortellinger og forklaringer som vi orienterer oss etter – dikt, eventyr, myter og historieskriving. Alt dette blir formidlet gjennom tegn, fortiden blir stadig utforsket – etter min mening er ikke dette noe endelig, det er vår søken etter ståsted. Så personlig synes jeg ikke det er banalt å finne paralleller mellom de kristne forestillingene og eventyrene. Disse fortellingene lar seg ikke fullt ut fatte.

OEA: Rasjonell menneskeoppfatning – hva reagerte du på, eller rettere sagt: Var det noe konkret som fikk deg til å reagere, eller var det en utvikling? Mange gjorde høystemte opprør, særlig på den tiden – for deg var det mer en stille overgang? Nesten en fornuftsovergang – til Den katolske kirke.

MB: Mine foreldre var ateister, og jeg ble ikke døpt som barn. Farsslekten kom imidlertid fra et baptistmiljø. Jeg

har noen ganger lurt på om tro kan arves genetisk, da jeg fra jeg var et barn, så sterkt oppfattet omgivelsene som tegn. På Kunst- og Håndverksskolen hadde jeg Ørnulf Ranheimsæter som lærer – han skrev boken *Om tro og vantro*. Han skrev der noe jeg kjenner meg så godt igjen i: «Hvorfor føler vi sorg når vi ser et vakkert landskap? Det er fordi det vekker opp en lengsel etter Skaperen som dette landskapet er et avbilde av.»

OEA: Men de «radikale» miljøene var det naturlig for deg å styre utenom?

MB: I 1970, da det høystemte opprøret preget av den marxist-leninistiske eller maoistiske bevegelse, gjorde seg sterkt gjeldende, ikke minst blant kunstnere, var jeg 18 år. Vi hørte om lidelsen og urettferdigheten i verden, mens vi selv hadde det ganske bra sånn sett. Jeg leste om materialistisk historieoppfatning, men led forferdelig under det, siden jeg av natur var opptatt av drøm og nyanser. Det var vanskelig for meg å godta dette at et menneske i så sterk grad er resultat av ytre omstendigheter. Mitt opprør ble derfor ikke så høyrøstet – men mer som et tvangsmessig pliktlop. Men jeg fikk meg da gjort kjent med den fine rallardikteren Kristoffer Uppdal. Det var på den tiden at jeg kom til å oppleve de kristne forestillingene som utvidende. Da jeg var 28 år gammel, lærte jeg å meditere og fikk en interesse for klosterlivet. Påskenatt ble jeg døpt i St. Hallvard kirke, med pater Arno opplevde jeg mye glede. Ja – mitt forhold til kirken har vært preget av stille glede og også frustrasjon. Tilværelsen og det at vi ER, er tilstrekkelig merkværdig. New Age har aldri tiltrukket meg.

OEA: Hva slags inntrykk gjorde den ateistiske holdningen hjemme på deg, var sjelen allerede i ferd med å «lete»? Var det aggresjon mot tro hjemme, eller var det bare en stilltiende selvfølge? For egen del – jeg var ansatt i en arbeiderpartiavis den gangen – opplevde jeg din far Trygve Bratteli, som var statsminister i en AP-regjering,

som en som flere ganger uttrykte glede over at «Kristne arbeideres forbund» (Arbeiderpartiet) eksisterte?

MB: Far kunne vel mene at kirken fungerte som dop for fattigfolk – fikk dem til å godta sin skjebne og la være å gjøre opprør mot undertrykkere. Hans mor Martha, som han var svært knyttet til, var kristen. Og mange i fars slekt. Store deler av arbeiderbevegelsen var dypt religiøse mennesker, mange kunne forene det med et politisk engasjement. Slik jeg kjente mor og far, var det fjernt for dem å underkjenne de med et kristent livssyn. Mor og far gjorde heller ikke noen motstand når jeg søkte Den katolske kirke – tvert imot var de skuffet over at jeg ikke inviterte dem til å delta i dåpen påskenatt, slik søster Else-Britt Nilsen foreslo for meg. Den tvers igjennom fornuftsstyrte oppvekst eksisterer ikke – det ville i så fall være et mareritt! Rariteter og tro møter enhver i sitt liv – det lar seg heldigvis ikke luke ut. Ja – selv var jeg tidlig på leting, og jeg likte å gå omkring i hagen og på gaten – og undre meg. Jeg fikk høre et rykte om at det fantes én, Gud, som så alt jeg tenkte – dette grunnet jeg på.

OEA: Hva er det helt konkret ved Den katolske kirke som gjør at du holder fast ved den? Har den forandret seg vesentlig siden konverteringen? Det kommer jo mange erfaringer underveis som legger seg lag på lag for oss alle, og så vrir det seg litt etter litt?

MB: Til en viss grad tror jeg at vi ikke helt selv velger. Jeg kan tenke på bevisstheten om dette livet som om vi står inne i et prisme og ser undersøkende gjennom en av rutene – det er opplevelsen av dette livet. Kanskje vi siden skal se gjennom andre ruter i dette prismet og erfare noe annet. Jeg kan tenke at disse annerledes opplevelseshemene kan være så ulike det vi nå er i, at det er fåfengt å forsøke å forestille seg det. En kan få anelser, andre ganger «visshet» om det på «den andre siden». Dette kan stikke så dypt og være av en art at en vil bevare det som en hemmelighet. I kirken har jeg lov til å kle

av meg den rustningen vi har bygget opp omkring oss i en brutal verden – og føle på svakhet. Dessuten: Skjønnhet og kjærlighet er ikke målbare størrelser. Jeg har vært i kirken julenatt og opplevd et samkvem med alle andre mennesker! Det er mye en ikke begriper, og det er nok en fordel – det å bli godt kjent er både/og – det kan også gjelde i kirken.

OEA: Du sier at din tro innenfor Den katolske kirke har vært til glede og frustrasjon. Frustrasjon – tenker du på i dag?

MB: Ordet *katolikk* betyr «alminnelig». Jeg kom til kirken for å utvide mine perspektiver. En verdensomspennende kirke – jeg ble del av et stort internasjonalt fellesskap av alminnelige mennesker. Jeg er ikke så opptatt av å skille katolikker fra andre – jeg liker betegnelsen «mennesker av god vilje». Jeg synes at den kirkelige organisasjonen er gammeldags, blant annet burde kvinner ha en mer fremtredende plass – det kan rette opp i mye. Noen er opptatt av å skille seg ut som katolikker, og det kan utvikle seg sekteisme og sentimental tro. Det er mange kunstnere i det katolske miljøet – disse blir i liten grad sett og benyttet. Ørnulf Ranheimsæter var streng i bedømmelsen når det gjaldt hva som er et godt etisk bilde. Hans bilder til *Evangeliene* (Dreyer forlag) er ikke prektige illustrasjoner av bibelhistorien, men bilder av en kunstner som i respekt for skaperverket underlegger seg studier. Cézanne var for ham et eksempel på en slik kunstner. Goya var en annen favoritt – de grufulle motivene var ikke til hinder.

OEA: Ranheimsæter – en ruvende, sikkert streng, sjel i katolsk tanke- og trosliv, ja, i norsk tankeliv i det hele tatt. Kan du si noe om inntrykket han gjorde på deg – tok han seg av deg som lærer, eller var han opphøyet? Hva var essensen i det han lærte bort, var undervisningen og poengteringene merkbart annerledes enn hos andre lærere?

MB: Jeg tenker at du forventer et benektende svar, og det skal du få. Ranheimsæter var en sjenert mann. Han underviste i akt-tegning. Veldig følsomt kretset han mellom elevene og gav individuell korrektur. Han betød mye for en generasjon elever ved Kunst- og Håndverkskolen. Hans xylografier til evangelietekstene var resultat av en klassisk utdanning ved samme skole. Mentalt var han åpen – han likte for eksempel godt bildene til Rolf Nesch. På skolen hørte vi ikke noe om hans tro, den måtte vi eventuelt bli kjent med gjennom å lese hans bøker. Jeg likte meg så godt i timene hans. Jeg lagde senere en én times video med ham, den ble vist i NRK.

OEA: Hos mange kristne kunstnere er det ikke «spor» av tro i bildene, andre maler den fram. En kristen kunstner skiller kunsten fra livet, det er livets inntrykk som manifesterer seg, uansett. Påvirker troen din kunst, og i tilfellet på hvilken måte?

MB: Mange kunstnere vil tenke at deres bilder er forbundet med tro, selv om de i bildene ikke forholder seg til århundrenes kjente og fortolkede katolske symboler. I min generasjon malere er det mange ekspresjonister – det kan være en sterk utfoldelse i bildet, og formatene er store. Kanskje er det en reaksjon på de strenge 50-åra, da det var forbudt med sterke lidenskaper. Jeg kan tenke at malerprosessen er som en dans på lerretet – et uttrykk for livsglede og takksigelse. Noen ganger bruker jeg titler med henvisning til tro, som i tresnittet «Salige er de som holder ut til det siste, for Du, Allerhelligste, vil gi dem hvile». Dette er et sitat fra Frans av Assisi. Men jeg er glad for at et menneske som ikke går i kirken, også kan få noe ut av et bilde – akkurat som det ville glede meg om menighetsmedlemmer besøker gallerier og museer.

OEA: Jeg har et bilde, et tresnitt du har laget, som jeg møter hver dag og aldri blir lei. Han sender meg ut i hverdagen med et godt smil, en godviljens og sprelsk mann på en prekestol, og under står det: «For mens vi

er her til huse, sukker vi, fordi vi lengter etter vår bolig i himmelen.»

MB: Tittelen er fra Paulus. Det er nødvendig med et humoristisk perspektiv. Presten på bildet er så ivrig at han lyser, og menigheten øser seg opp. Vi sukker – og det er sikkert at livet kan være tungt. Noen får kanskje inspirasjon gjennom tro til å leve et uselvisk liv. Selv tenker jeg at kristne verken er bedre eller verre enn andre mennesker. For å si det rett ut, er jeg mest opptatt av håpet – av at det finnes et «sted» som er mer rettferdig og godt enn dette. Det nytter nok å arbeide for noe godt, men mennesker klarer ikke å frembringe tusenårsriket. Far var i flere tyske tilintetgjørelsesleire under annen verdenskrig. Jeg vokste opp med kunnskapen om urettferdig myrdede mennesker – blant annet millioner ihjeltgassede jøder. Disse kan ikke få oppreisning her, og bødlene kan ikke tilgis. I dag blir barn skadd og revet fra sine foreldre i krig.

OEA: Noen har sagt, jeg mener det var Adorno, at det er ikke mulig å skrive poesi etter Auschwitz. Jeg tror dette var etter at han hadde hørt Richard Strauss «Vier Letzte Lieder» – veldig poetiske sanger. Hva med kunsten?

MB: Mange har av forståelige grunner stilt seg spørsmålet om det kan eksistere en god Gud når en ser hva massebordet i Auschwitz var. En kan også forstå at mange spør seg om vitsen med poesi når en ser dette – eller kan ha glede av det. Enda rarere er det hvor fort mye av dette ser ut til å være glemt. Jeg leste Gunvor Hofmo – de mest alvorlige tema lar seg best uttrykke ved stor tilbakeholdenhet. Jeg tenker, men vet ikke, at mennesker blir snillere av å beskjeftige seg med poesi – dette er det neppe ført statistikk på. Uansett, vi er på jorden en kort stund – poesi kan gjøre tilværelsen mer utholdelig. Det er paradokset – at rå ondskap lever side om side med utrolig skjønnhet, slik vi ser det i naturen og i kunsten.

OEA: Jeg husker den store utstillingen din i Kunstnerforbundet for noen år siden, den følger meg fortsatt. Den handlet om ditt «blikk» på, din opplevelse og din «gjennomlevelse» av din fars traumer i fangenskap. Svart, grått, hvitt?

MB: Jeg er glad for at du nevner denne utstillingen. Jeg hadde vært på en lang reise med «Hvite busser» og fotografert en del. Noen av bildene kopierte jeg på store kapa-plater. Det betydde mye for meg – men jeg fikk lite eller ingen respons på det. Det var ubehagelig. Jeg er vokst opp med mennesker som har disse ekstreme erfaringene. Akademikere har skrevet om det. Selv har jeg følt meg ubehjelpelig når jeg har nærmet meg dette temaet. Det synes jeg er leit, da dette angår meg så sterkt. Gråfargen som du nevner, kan også ha sammenheng med at jeg ble interessert i krigen som tema. Da jeg var ung, var jeg opptatt av – i bildet – å befri meg fra de noe dystre inntrykkene i barndommen. Det er derfor alltid en «utgang» i bildene mine – et håp.

OEA: Finnes det virkelig en tro som kan overmanne slike hendelser?

MB: En kan stille spørsmålet på hodet – går det an ikke å tro etter dette? Skal en se på denne tilværelsen som den eneste og endelige når en ser hvor mye brutalitet som eksisterer her? Tilbake til «prismet» – selv om noen kanskje kan se på det som kynisk: Det handler kanskje om andre typer tilværelser, som er så annerledes at det ikke kan sammenlignes. Jeg *må* tro på oppreisning for ofrene. Sentralt i kristen utfoldelse har vært tilbedelsen av Jesus på korset. Jeg synes ikke at det retter opp for Auschwitz – det er sentimentalt. Jeg synes at vi heller skal være opptatt av håpet om å kunne forbedre oss. Dette kan vekkes ved gleden og ved samvær med ulike mennesker.

OEA: Nå finnes det jo også sterke beretninger fra nettopp fangeleirene – om en tro som bar, tross hatet: Maximili-

an Kolbe, Edith Stein, det er tusenvis av disse vitnene. Kan du tenke tanken selv – hva ville du gjort, eller hva burde vi alle gjort?

MB: Natt- og tåkeleirene var kynisk organiserte tilintetgjørelsesleire. Gjennom blant annet lite mat organiserte en det slik at alle kjempet mot alle. Moralen ble brutt ned. Selv under slike forhold fantes det noen som ofret seg for andre – kanskje med sitt liv. For å være ærlig tror jeg ikke at jeg selv ville vært noe eksempel til etterfølgelse – jeg ville raskt bukket under. Men noen mennesker – det gjelder også i dag – har en egen kraft til å virke positivt blant andre, mange av disse er anonyme.

OEA: Mulig at jeg blir for nærgående, men har du hendelser i ditt eget liv som kan minne om mirakler, bønnhørelser, et gudsnærvær som nærmest ikke er til å bortforklare?

MB: Dette livet inneholder mer enn de forferdelige hendelsene vi snakket om – ja, våre egne liv er kanskje fredelige. Det er ikke vanskelig å svare *ja* på ditt spørsmål. Det at vi lever, er et mirakel, likeså at vi i øyeblikk kan føle samhörighet med andre. Og alt det vakre vi omgir oss med – blomstene, kunsten. Jeg fatter ikke de som ikke tror på mirakler!

OEA: Du – som jeg – møter stadig folk som ikke begriper at en kan tror på en Gud – vi er kommet videre, vi har avslørt troen som humbug. Som en humanetiker muligens ville si det: Troen er en «krykke» vi har laget oss for å holde ut et eller annet, og kirken utnytter denne tilstanden av frykt til å bygge oppunder løgnen?

MB: Som ung fikk jeg undervisning i Humanetisk forbund, og jeg ble først borgerlig konfirmert. Jeg lærte at en ikke kan forholde seg til noe som ikke er vitenskapelig bevist. Dette ble for tørt for meg, for som vi sa: Eksis-

tensen er et mirakel! Men jeg vil ikke konkretisere dette med Gud for mye.

OEA: Så hva er da et menneske?

MB: Et menneske = et mysterium. Som kloder kretser vi mennesker om hverandre en kort tid i universet. Vi ser etter tegn i hverandre, tolker tegn, søker bekræftelse. Å lære å se og tegne – rødt mot blått – før vi begrenser det vi ser, med ordbegreper. Jeg kom til verden i forrige årtusen, på midten av forrige århundre, i et Oslo som var fritt for tv og data. Nærmere bestemt – mellom Adamstuen og St. Hanshaugen gikk min begynnende utforskning av denne verden for seg. Tidlige minner er for eksempel barnevognen som trillet ned bakken ved «Idioten», med baby i! «Melkebutikken», «Sjappa», store gutter med kinaputter på 17. mai og et trykk av Erling Enger på stueveggen, som forestilte en dame med to piker i favnen – hvorav den ene var helt lik meg, men med guttetiss! Et emne til stor forundring og bekymring. «Kunsten erstatter ikke livet», uttalte en overmodig venninne av meg som er koreograf. Er det så sikkert? Det vi kaller *livet* – er det noe annet enn en serie ganske pinefulle, kausale hendelser som alle er kjennetegnet ved deres mer eller mindre grad av amputering? Kun sett gjennom drømmens og kunstens vindu løftes alle de små trivialiteter og forgylles i en sfære av meningsfylde.

Olav Egil Aune er forfatter, oversetter, kritiker og journalist og tidligere kommentator og kultureddaktør i Vårt Land.



Sceniske åpenbaringer

Om Mattias Anderssons *Openberringa*

På venstre side av scenen på Det Norske Teatret i Oslo; et ektepar fra øvre sosiale lag. Det er svært dårlig stemning. Ektemannen (Mikael) hevder å ha fått en åpenbaring fra Gud. Mens han har sittet alene i sofaen, drukket rødvin, lyttet til sin ungdoms «opprørske musikk» og rent over av livslede, har en Guds engel kommet til ham og bedt ham gi kjærlighet og nærhet til tiggeren Maria. Dette har han tolket på et vis som inkluderte å ha sex med henne. Hustruen (Susanne) finner, naturlig nok, det hele svært problematisk. I hennes øyne er det ikke tale om noe annet enn et skittent sidesprang. En hvit, middelaldrende, rik mann utnytter en fattig og utsatt kvinne seksuelt – og kaller det en god handling; «hva faen er det slags Gud?» utbryter hustruen.¹ Hun har liten sympati for «desse raudvins-induserte gudegreiene».

STE På midten av scenen surrer et narkomant brødrepar (Sam og Tim) rundt i et søppelrom, inn og ut av det noen vil betegne som religiøse psykosar. De krangler om hvem som ble favorisert av foreldrene i oppveksten. De sliter med å få fyr på heroinrøyken, vil «sjå røyken stige», og diskuterer hva det betyr å «chille». Yngste broren snakker tilsynelatende over seg – og parafaserer lange utdrag fra Jesaja:

For ein dag skal ørkenen og øydemarka juble, det tørre landet skal gle seg og bløme. [...] Vatn bryter fram i ørkenen, bekkjer i øydemarka. [...] Og ulven skal bu saman med lammet, og leoparden legge seg hos kjeet. Ungfe og løvar skal gå i lag mens ein smågut gjetar dei. Kyr og bjørnar skal beite saman, og ungane deira legge seg hos kvarandre, og løvar skal ete halm slik som oksar ...

Hvor tar han det fra? Han vet ikke selv. En åpenbaring, kanskje? Referansene til Kain og Abel-historien er gjennomgående – selv om det her er den broren som faktisk får røyken til å stige, som til slutt dreper sin bror.

På høyre side av scenen møter en ung kvinne (Jennifer) «tilknytningsterapeuten» sin (Niklas), i noe som ligner mistenkelig på et slags avhør. Hun har begått et lovbrudd som involverer sprengstoff og våpen til bruk i hellig krig. For hvilken gud hun mener seg å krige, er uklart.

Bak på scenen står hun som for meg er den mest interessante skikkelsen i stykket – en Job-skikkelse: den unge tiggeren Maria. Hun inngår ikke i noen dialog med de andre personene på scenen, monologene hennes er rettet til Gud. I motsetning til flere av de andre karakterene har hun ikke fått noen åpenbaring, selv om hun – på tross av alle prøvelser og lidelser – har trodd hele livet. Nå vender hun Gud ryggen:

Du veit at eg alltid har prøvd å akte deg. At eg har halde deg heilag og prisa deg. [...] Eg vedkjende meg straks til deg trass i at eg vart fødd fattig, og tidleg vart foreldrelaus. [...] Og då du seinare skulle prøve meg ved å starte ein krig i heimlandet mitt og det kom soldatar og brende ned garden vår, slakta mannen min og barna mine, valdtok meg gong på gong – heller ikkje då sveik eg namnet ditt, eg låg på kne i den forkola jorda og heldt fram med å prisa deg som stor og uransakeleg. [...] Då eg var svolt, gav du meg ikkje å ete, då eg var tørst gav du meg ikkje å drikke [...] og aldri slutta eg å tru på deg, aldri let eg vere å tilbe deg, aldri ytra eg noko anna enn vørnad og kjærleik for deg. Heilt til no ... Då du stilte meg på denne endelege prøva ... denne siste audmjukinga ... som eg i mitt syndige kjøt ikkje kunne verje meg mot.

Hvor mye motgang og hvor mange prøvelser skal et menneske tåle? Og dette med den hvite, middelaldrende mannen; er det ikke et rent overgrep, selv om han sier at det er Guds vilje? Kan man skjule seg bak at man opptrer på bakgrunn av en åpenbaring fra Gud, at man «har ofret seg», når det man gjør, er noe de aller fleste ville tenke er galt? Hva er egentlig «en god handling»? Dette er kjernespørsmålene i *Openberringa* av den svenske dramatikeren Mattias Andersson.²

Kunsten og det hellige

Openberringa er et stykke moderne teaterkunst som tydelig forholder seg til forestillinger om det hellige. I Karl Ove Knausgårds essaysamling *I kyklopenes land* finner vi følgende refleksjon om forholdet mellom kunsten og det hellige (Knausgård 2018, s. 110):

Kunsthistorien er ingenting annet enn historien om menneskenes representasjon av det hellige. [...] At kunsten de siste hundre årene ikke har søkt det hellige, forandrer ikke på det, det forteller oss bare at det hellige ikke lenger er noen kategori som blir regnet med ...

En paradoksal refleksjon – fra en forfatter i hvis forfatterskap det stadig dukker opp bibelske tematikker som skyld, skam og forsoning. Knausgårds forhold til det hellige er imidlertid alt annet enn entydig: «Han tek ut avstand, men stirer mysteriet i kvitaugget» (Walgermo 2019). Om Gud har vært fraværende en stund i norsk kulturliv, har han altså definitivt vendt tilbake i Knausgårds forfatterskap.³ Når noe har vært fortrent i lang tid, vender man imidlertid sjelden tilbake til det i gammel form. Hannah Arendts drøfting av Friedrich Nietzsches kjente annonsering av Guds død kan kaste et lys over situasjonen. Arendt hevder at Nietzsche bør leses i retning av at det er den måten man har oppfattet Gud på i tusener av år, som har mistet sin troverdighet – uten at dette med nødvendighet betyr at de gamle spørsmålene har blitt meningsløse (Arendt 2010, s. 110). Vi må dermed skape ny mening ved å tenke og tale på nye måter om de gamle spørsmålene. Det er nettopp dette teaterstykket *Openberringa* er et godt og provoserende eksempel på.

Problematisk «nytenkning»

Slik «nytenkning» er ikke alltid uproblematisk. Når den hvite, vellykkede, rike Mikael har sex med tiggeren Maria – og det «i Guds navn», får antagelig mange av oss åpenbaringspratet hans i halsen. I et intervju åpner forfatteren Mattias Andersson for at denne handlingen kan tolkes på mange vis. Er det godhet, religiøs fanatisme, dumhet eller bare et skittent overgrep? Spørsmål om en slik handling kan betraktes som «godhet», blir raskt absurde. Det har, som kjent, skjedd mye i Herrens navn som vi med stor sikkerhet kan anta at Herren ikke setter

pris på. Vi kjenner til seksuelle og andre fysiske overgrep, åndelig voldtekt, ja masse mord, begått av mennesker i utagerende (gjerne «kristne») sekter – som etter eget sigende har mottatt både «åpenbaringer» og «visjoner». Og vi kjenner naturligvis så altfor godt til overgrepsskandaler av ulik karakter som har rystet og ryster Kirken, også dette til tider under et dekke av «guddommelige forordninger».

Anderssons første tittel på stykket var *Incurvatus in se* (et uttrykk som gjerne tillegges Augustin); å være så innkrøkt i seg selv at man verken ser Gud eller medmennesker. Da blir det lett å tenke at Mikael åpenbart er såpass krøket inn i seg selv og sin egen tid at det å vise kjærlighet og varme til Maria, blir ensbetydende med å ha sex med henne. «Gudsåpenbaringen» blir argument for en alt annet enn kristelig handling: overgrep mot tiggeren Maria og utroskap mot ektefellen Susanne.

Det vil, som sagt, være feil å si at det gode mennesket, Maria, som har beholdt troen uansett hvor mye vondt hun har opplevd, mister troen. Hun tar derimot aktivt avstand fra en Gud som kan tillate at overgriperen bruker Ham mot henne:

Bort med den dagen eg vart fødd, den natta det vart sagt «ei jente er komen!». [...] Kvifor døyde eg ikkje då eg vart fødd, anda ut i den stund eg kom til verda? [...] Alt det eg frykta mest er over meg, alt det eg grua for finn vegen til meg. Så høyr kva eg seier deg: Eg bryt med deg no, med deg og alt det eg tidlegare har vedkjent meg. Eg kjem aldri meir til å seie namnet ditt i kjærleik. Eg kjem aldri meir til å forsvare og prøve å forstå dine uransakelege og grufulle vegar. [...] Eg har no tenkt – i ditt namn – å gjere den største synda mot skaparverket ditt og alt du står for ...

Maria tar et tau, klatrer opp på en stol, fester tauet i ein krok, legger løkken rundt halsen og forsøker å ta et steg

ut i luften. Hun fullfører imidlertid ikke selvmordet, men synker ned på huk og drar av seg løkken.

Alternative sannheter

Alternative sannheter og parallelle virkelighetsopfatninger preger tiden. I det ovenfor nevnte intervjuet sier Andersson at dette var et utgangspunkt for ham i arbeidet med *Openberringa*. Her utfordres vi med hensyn til hvordan vi i det sekulært moderne forholder oss til mennesker med påståtte gudsåpenbaringer, ikke minst med hensyn til spørsmålet om hva en god handling er.⁴ Ekteparet opererer med tydelig ulike virkelighetsopfatninger, på samme vis som den unge terroristjenta og «tilknytningsterapeuten» hennes og de to brødrene i søppelrommet. Og det er særdeles usikkert om tiggeren Maria opplever det seksuelle samkvemmet som et tegn på godhet fra den vellykkede Mikael's side. Betyr dette at det er helt opp til hver enkelt å se verden på sin måte, eller trenger vi en grunnleggende samfunnskontrakt og noen felles fortellinger – ikke minst med hensyn til spørsmålet om hva godhet er? Stykkets første tittel, *Incurvatus in se*, peker i denne retningen. Det handler om selvopptatthet. Andersson fremhever hvordan alle i dag er egne øyer og univers. Vi skaper våre egne livshistorier på sosiale medier, innenfor de nyhetsstrømmene vi selv velger å forholde oss til, og vi får denne «virkeligheten» bekreftet av mennesker som lever og tenker akkurat som oss. I likhet med Pilatus vet vi ikke hva sannhet er. Men til forskjell fra ham vet vi ikke til hvem vi skal stille spørsmålet om hva sannhet er. Når spørsmål om sannhet og løgn, godhet og ondskap, avgjøres i forhold til hvem vi ønsker å lytte til, er det lett å tenke at Karin Boye har et leit poeng i diktet *Fördärvaren*: «Är du Guds skugga, du onde? Guds nattliga tvillingbroder?»

I forlengelsen av Knausgård-sitatet ovenfor, kan vi lese (Knausgård 2018, s. 110–111):

... det kunsten løfter oss opp til (i dag), er noe annet, for eksempel friheten som ligger i den sekulariserte virkeligheten – eller kritikken av den – åpenheten og mulighetene som befinner seg mellom oss når verden blir oppfattet horisontal og ikke vertikal – eller kritikken av den ...

Det er i dette paradoksale perspektivet vi må forstå et teaterstykke som *Openberringa*. Det finnes en «frihet» i den sekulariserte virkeligheten hvor ethvert vertikalt perspektiv er forlatt, og hvor Gud – når vi vender oss den veien igjen – kan bli glasur over egne perverterte forestillinger. Samtidig skjer det noe merkelig mot slutten av stykket. Ektemannen Mikael bekymres:

Eg er verkeleg ikkje frisk, burde kanskje berre begynne å ... passe på meg sjølv betre, reinare ... ete betre, sove betre, begynne å trene, løpe, drikke mindre, sykle til jobb ...

Er han i ferd med å innse at han har syndet mot det sanne ved å tro på den løgneren han selv har fortalt?⁵ Den bedrattede hustruen, Susanna, åpner imidlertid overraskende nok for en slags forståelse for ektemannens opplevelser:

Som om det sjuke, forvrengde teiknet du trudde du fekk, og denne motbydelege, smakause handlinga du sidan utførte, likevel på ein eller annan måte var ... eit slags endepunkt, ei siste hylle i fjellveggen, eit møkkete nattsvart hav vi var tvungne til å dykke til botnen av for sidan å orke å symje kravle klatre tilbake opp mot lyset igjen ... saman ...

Er det lettere for Susanna å felle en streng dom over det hun i utgangspunktet anså som kaldblodig løgn, enn «den svært sofistiskerte kunsten det er å narre seg selv»? (Arendt 2019, s. 364). Eller skimter vi noe her; en erkjen-

nelse av mørket, et forsøk på lyset? Eller er det hele bare nok et eksempel på *Incurvatus in se* – hvor Maria reduseres til et middel i ekteparets private samlivsterapi? Mangetydighetene er overalt. Helt mot slutten av fremvisningen, med scene og sal liggende i fullstendig mørke, hører vi den unge terroristjentas stemme idet hun henvender seg til terapeuten sin:

Men du står no framfor døra, Niklas. Den endelege døra. Dersom du opnar denne døra, vil sanninga endeleg bli openberra. Utan filter, musikk, dempa lys, rytmiske klipp eller smakfulle fargeskalaer. Sanninga om denne tida og verda skal du no få sjå. Ikkje forvrengd gjennom løgnarar, avgudar og falske profetar, men den inste sanninga og meininga med skaparverket og livet skal endeleg bli openberra dersom du berre våger å opne denne siste døra.

Spørsmålet er bare om tiggeren Maria, som Lasarus, vil bli liggende igjen og gråte også utenfor denne døren. Vi vet ikke. Like lite som vi med sikkerhet kan vite hvor lillebroren i søppelrommet får sin Jesaja-innskytelse fra, eller hvor terroristjenta henter sine visjoner. Kunstens klarhet er i så måte nattens, ikke dagens. Verdien i et stykke teaterkunst som *Openberringa* ligger dermed i *forsøket* på lyset. Et forsøk som «sprer seg ut til alle, direkte og indirekte, [og] opphøyer oss [...] til det vi er» (Knausgård 2018, s. 278).

Øivind Varkøy er dr.art. i musikkvitenskap, professor ved Norges musikkhøgskole, professor II i musikk ved OsloMet – Storbyuniversitetet, musikkfaglig forfatter og komponist. Varkøy er redaksjonsmedlem i SEGL.

Referanser

- Arendt, Hannah: *Eksistens og religion. Tænkning mellom tradition og modernitet* (Århus: Forlaget Klim, 2010).
- Arendt, Hannah: *Politikk i dystre tider* (Oslo: Pax forlag, 2019).
- Knausgård, Karl Ove: *I kyklopes land. Tekster 2009–2018*. (Oslo: Forlaget Oktober, 2018).
- Walgermo, Alf Kjetil: «Knausgårds kamp med Gud», i *Vårt Land*, 18. januar 2019.

Noter

- 1 Dette og alle følgende sitater fra *Openberringa* er hentet fra Mattias Anderssons tekst, oversatt til nynorsk av Gunstein Bakke. Takk til Madalena Soussa Helly-Hansen, som spilte Maria på Det Norske Teatret, for velvillig utlån av manuskriptet.
- 2 *Openberringa* er for øvrig, ifølge forfatteren, inspirert av Tarkovskijjs film *Offeret*.
- 3 Eksemplene på at Knausgård i så måte ikke er en ensom svale i norsk litteratur er mange, jf. for eksempel diskusjonene omkring Dag Solstads og Stig Sæterbakkens forfatterskap (se bl.a. Torvild Oftestads tekst om Sæterbakken i *SEGL* 2018).
- 4 Som om ikke det er problematisk nok å tenke seg at Maria skulle oppleve dette som «godhet», kan det hele vris enda en omgang ved å se Mikael's «gode handling», og ikke minst det at han forteller om denne til hustruen, i lys av Jesu ord om å ikke la den høyre hånd vite hva den venstre gjør. Med Hannah Arendts ord: «Godheten [...], som er lei av sin skjulthet, og insisterer på å spille en offentlig rolle, har ikke bare tapt sin egentlige godhet, men er tvers igjennom korrupt» (Arendt 2019, s. 188).
- 5 Dette er en parafrasering av Antonio-karakteren i Shakespeares *Stormen*.



– Man skriver som en samtidig

Undsets middelalderromaner i et minneforskningsperspektiv

Sigrid Undsets middelalderdiktning dreier seg i hovedsak om tre romaner: *Fortællingen om Viga-Ljot og Vigdis* (1909), trilogien *Kristin Lavransdatter* (1920–22) og tobindsromanen *Olav Audunssøn i Hestviken* (1925) og *Olav Audunssøn og hans børn* (1927). Dette er en diktning som viser en sjeldent lykkelig forening av suveren beherskelse av kulturhistorisk kunnskap, psykologisk innsikt og poetisk begavelse.

STE Med disse verkene ble Undset en litterær megastjerne, nasjonalt og internasjonalt, og for dem – fortrinnsvis for bøkene om Kristin Lavransdatter og Olav Audunssøn – ble hun i 1928 tildelt nobelprisen i litteratur – «förnämligast för hennes mäktiga skildringar ur Nordens medeltida liv», som det het i den offisielle begrunnelsen (Bliksrud 2005, s. 176).

Med disse verkene skapte Undset det mest helstøpte middelalderunivers i norsk litteratur. Romanenes store persongalleri spenner over hele det norske samfunnet, fra fyrster og geistlige til bønder, husfolk og tiggere. Hovedpersonene er fiktive figurer, men ofte «hektet på» historisk kjente slekter og samordnet med historiens realiteter, slik at grensene mellom det faktiske og fiktive jevnes ut. Derimot er en rekke bifigurer historiske. Undset prøver seg ikke på historiemaleriet, slik som i romantikkens nasjonalhistoriske dramaer, hos blant annet Ibsen, Bjørnson og Oehlenschläger. Ellisiv Steen oppsummerer Undsets middelalderdiktning slik (Steen 1982, s. 94):

I tids- og miljøskildringen maktet Undset med sin visjonære fantasi å smelte inn i personenes liv alle sine presise kunnskaper om middelalderens tanke og tro, sed og skikk, gjestandskultur og kirkekunst. Naturskildringer, historiske hendelser og kulturhistoriske detaljer glir sammen i fiksjonen i en virkelighetsillusjon uten brist.

Stilt overfor en slik diktekunst kan man med rette spørre om hva slags «minner» som kan ligge til grunn for Undsets historiske romaner, og hvordan hun kan ha benyttet seg av disse «minnene» i sin skriving. Dette er problemstillinger som den såkalte «minneforskningen» beskjeftiger seg med. Minneforskning er en form for tverrfaglig kulturforskning som undersøker «det kulturelle minnet» (*cultural memory studies*), altså forholdet mellom kultur og erindring (eller hukommelse, minne). Minneforskningen definerer kultur som samfunnets

hukommelse, ivaretatt i eksterne symboler, som blant annet i skrift – eksempelvis litteratur. Etter mitt skjønn kan minneforskningens begreper og innsikter være egnet til å kaste lys over et historisk forfatterskap som Undsets, og før jeg vender tilbake til henne, vil jeg i all enkelhet gå litt mer inn på denne forskningen.¹

Teorien minneforskningen bygger på, har sitt opphav i den franske sosiolog Maurice Halbwachs' idé om kollektiv hukommelse og tanken om at grupper eller hele samfunn, akkurat som individer, har en hukommelse, et kollektivt minne (Halbwachs 1952). Dette kommer til uttrykk i ulike institusjoner som kan knyttes til begreper som *identitet* og *tradisjon* – så som mytologier, monumenter, ritualer eller litterære kanoner. Men mens begrepet *tradisjon* gjerne blir forstått som noe statisk, som passivt blir overlevert til nye generasjoner, opererer *kulturelt minne* med en mer dynamisk tolkningsprosess, der noe blir husket og noe blir glemt, noe blir kanonisert og noe marginalisert (Assman 2006). Minneforskningen skiller mellom aktiv og passiv glemsel (Assman 2008, s. 97–107).

Aktiv glemsel er intensjonell og gjerne ideologisk motivert (f.eks. ikonoklasme). Passiv glemsel er ikke-intensjonell. Ting mistes og glemmes og glir ut av kollektivens bevissthet. Men ting kan gjenfinnes, for eksempel kan manuskriptfragmenter som dukker opp, resultere i en retur fra kulturell glemsel til kulturell erindring.

Når det gjelder erindring, skiller minneforskningen mellom en aktiv og en passiv form, som betegnes som *kanon* og *arkiv*. Kanon består av et selektivt utvalg av tekster, kunstverk, bygninger og så videre som regnes til kulturens kjerneelementer. Kanon er normativ og fortolkes aktivt i kulturen. Et eksempel kan være Undsets 100-årsjubileum i 1982, som var en feiring av allerede kanoniserte tekster. Arkivet er derimot et lager av viten som er utenfor aktuell bruk, men som samfunnet likevel

bør oppbevare og ikke glemme. Mens *kanon* aktualiserer fortiden som nåtidig, bevarer *arkivet* fortiden som fortid. Likevel har arkivet et stadig potensial for funksjon, for eksempel som kritisk korrektiv til kanon når denne blir tilstivnet, mytisk eller sjåvinistisk. Undsets nitide arbeid i arkivene for å revidere det stivnede syn på middelalderen som en barbarisk og mørk tidsalder, kan tjene som eksempel på hvordan arkivet kan aktualiseres og bidra til å endre kanon.

«Jeg har levd tusen år i dette landet»

Å undersøke Undsets forfatterskap i lys av de teorier og metodiske innsikter som tilbys av *cultural memory studies*, er således en relevant forskningsoppgave. Forfatterskapet preges overalt av minner i ordets ulike leksikalske betydninger: i betydningen «hukommelse» og

«bevissthetsinnhold av erindrede forestillinger» og i betydningen «gjensstand» (herunder monument eller levning) som gjenkaller forestilling om person, begivenhet, fortid

eller lignende. Til overmål var Undset i besittelse av en legendarisk hukommelse. Hun er blitt karakterisert som en erindringsdikter med en nærmest naturgitt begavelse for samfølelse med fortiden – som om hun alltid levde på flere tidsplan. For samtidig som Undset, rasjonalist og realist som hun var, «iakttok livet omkring seg skarpt og nøyaktig, var hun alltid oppmerksom på historiske forbindelser og perspektiver bakover, på nåtidens forutsetninger i fortiden» (Steen 1982, s. 81). Undset har selv gitt denne sin særskilte erindringsevne en pregnant formulering som ofte er blitt sitert: «Jeg har levd tusen år i dette landet.» Første gang hun sa dette var under krigen i et intervju med en amerikansk publikasjon: «Even if I wanted to, I could never become an American. [...] I feel that I have been living in Norway for one thousand years.»²



Hun er blitt karakterisert som en erindringsdikter med en nærmest naturgitt begavelse for samfølelse med fortiden – som om hun alltid levde på flere tidsplan.

Etter krigseksilet i USA gjentok hun det i en litt annen form, denne gangen til *Berlingske Tidende*:

Kristin Lavransdatter er ikke noget at takke mig saa meget for. Det er ikke faldet mig vanskelig at skrive den, for jeg har jo levet i dette land i tusen aar.³

I lys av de teoretiske overveielserne ovenfor ser vi av dette sitatet at Undset her overskrider sin egen individuelle hukommelse eller sitt eget individuelle minne ved å gjøre det kulturelle minnet til sitt eget personlige minne.

Et medievalistisk monument

Det bilde Undsets historiske romaner har gitt av middelalderens Norge, har festnet seg i nasjonens bevissthet og formet nordmenns oppfatning om norsk middelalder (jf. Norheim 2009, s. 68). Det har gått inn i vår



«Jeg har levd tusen år i dette landet.»

kollektive hukommelse og blitt en del av kulturarven, og slik utgjør det hva man kan kalle et medievalistisk monument. *Medievalisme* blir av middelalderforskeren Kristin B. Aavitsland definert som «samtidens forestillinger om middelalderen og samtidskulturens bruk av middelalderreferanser til ulike formål i stor eller liten skala» (Aavitsland 2006, s. 38). Ut fra denne definisjonen fremstår Undsets bindsterke romaner om 1300-tallskvinnen Kristin og 1200-tallsmannen Olav som medievalistiske verk, idet de er uttrykk for moderne konstruksjoner eller tolkninger av den gotiske høymiddelalderen. Særlig har Kristin-romanen vist seg effektiv som historisk konstruksjon, så effektiv at selv den drevne kunsthistoriker Gunnar Danbolt i sin store bok om Nidarosdomen bruker romanen som om den var en autentisk middelalderkilde.⁴ Dette viser at Undsets middelaldertolkninger er blitt kanonisert i en grad som har gjort dem til autentiske tidsvitner, altså til noe de på ingen måte kan sies å være.

Undsets Kristin-triologi har i det hele tatt fått et mangfoldig medievalistisk nedslagsfelt og bidratt til å gjøre forfatteren til en kulturell vekstindustri. Boken er blitt til film, teater og ballett. Undset er blitt markedsført som turistguide i Roma og OL-dikter på Lillehammer i 1994 («Kristin Langrennsdatter»). Romanens fiktive skikkelser, og særlig tittelfiguren, har i samtidskulturen fått en status som nærmer seg faktiske, historiske personer. Kari Rolfsens vakre og dekorative Kristin-statue er plassert i Sel i Gudbrandsdalen, hvor romanheltingen vokste opp, og turister spør om veien hun dro på pilegrimsferden over Dovrefjell til Olav den helliges grav (Winsnes 1982, s. 152). Det arrangeres utendørs historiske spill på gården Jørundgård i Sel, angivelig Kristins farsgård, og på Husaby i Trøndelag, hvor hun satt som husfrue. Dette fenomenet er av Umberto Eco betegnet med begrepet *hyperrealitet* i boken *Travels in Hyperreality*

(1986). Hyperrealiteten erstatter den faktiske virkeligheten med den fiktive ved å iscenesette en

pseudohistorisk helhet som den faktiske historien aldri kan tilby oss: Der den historiske virkeligheten ikke har annet å vise til enn fragmenter i form av ruiner, arkeologiske gjenstander og dokumenter som ikke kan leses uten spesialkompetanse, kan hyperrealiteten varte opp med et *continuum* av atmosfære, stemning og opplevelse (Eco 1982, s. 9). Aavitsland knytter dette poenget til våre dagers opplevelsesindustri. Et utpreget eksempel på Undset-relatert hyperrealitet ser hun i turistattraksjonen Jørundgård Middelaldersenter i Sel, hvor publikum tilbys en reise tilbake til 1300-tallet. Gården er imidlertid ikke en restaurert middelaldergård, men en filmkulisse. Alt synes her tilrettelagt for å få publikum til å glemme at Undsets verk er diktning, ikke historisk virkelighet (Aavitsland 2006, s. 44).

Minner i form av historisk kunnskap

Umberto Eco skiller i nevnte verk mellom to måter å skape bilder av middelalderen på: det han kaller den filologiske eller vitenskapelige rekonstruksjon og den nostalgiske mystisisme. Sigrid Undsets middelalderromaner hører hjemme i den første kategori. Hun var i utpreget grad en *poeta docta*, en lærd forfatter, og hun ble i sin tid en av landets autoriteter på nordisk middelalder. Med sin vitenskapelige holdning og metode gikk hun som forfatter i sin fars, arkeologen Ingvald Undsets, fotspor.

Undset skriver et sted at interessen for historie synes å være et trekk ved hennes slekt, en slags nedarvet egenkap, både fra mors- og farssiden. Hun vokste opp i en historisk ladet atmosfære, bestemt av farens vitenskapelige forskning og den danske morens solide språklige og litterære kunnskaper. Det hører med til Undset-mytologien at hun som liten nærmest bodde hun på Oldssaks-samlingen hos faren og hans kolleger. Dette var stimulerende for et barn som henne – utstyrt som hun var med klisterhjerne og skapende fantasi.

Det fortelles at hun kunne forskjellen på en buttnakkøks og en skafthulløks før hun kunne snakke rent, og at den sjokoladen professor Oluf Rygh hadde med til henne, lå i den samme kassen som Sigurd Jorsalsfares hodeskalle. Da hun var ti år, leste hun norrønt og var oppdatert på norsk historieforskning (Blikrud 1997/2007, s. 11–22). De kunnskaper hun tilegnet seg i barndomshjemmet, fortsatte hun hele livet å bygge ut med grundige studier. Hun skydde ingen møyne for å komme til bunns i stoffet, blant annet ved å oppsøke sjeldne og vanskelig tilgjengelige kilder og ved å søke råd hos relevant ekspertise.⁵ Frukten av hennes nitide forskning i norsk middelalder er imidlertid ikke «bare» de historiske romanene. En lang rekke essays, artikler og avhandlinger er viet middelalderens historie, kultur, diktning, kunst og norske og utenlandske helgener. Dertil kommer oversettelser av islandske



Ved sin tidløse menneskelighet virket ættesagaene på henne som mer livsnære enn samtidens diktning.

ættesagaer⁶ og gjendiktningen av Thomas Malorys sagn om kong Arthur, *Fortellingen om Kong Artur og ridderne av det runde bord* (1915).

Selv om alle Undsets essays om middelalderens tro og kultur er preget av hennes personlige engasjement, er det likevel ikke mye i dem som røper romanforfatterens spesielle blikk. Holdningen i dem er vitenskapelig og drøftende, ulike kilder settes opp mot hverandre med umåtelig grundighet, resonnementene er omstendelige og stilen ofte tung. Men de gir litteraturforskere en unik mulighet til å studere de historiske romanenes samspill av fakta og fiksjon, kunnskap og kunst, kulturell erindring og ditto glemsel. I mange av sakprosatekstene skildrer hun steder, begivenheter og skikkelser som i romanene er blitt omsmeltet i dikterisk form.

Det er blitt slått ettertrykkelig fast at Undsets historiske kunnskaper var på høyde med datidens faglige ekspertise. Middelalderromanenes yrende rikdom av detaljer er korrekte med hensyn til alle forhold av historisk, juridisk, kirkerettslig, liturgisk, ge-

nealogisk, etnologisk og kulturhistorisk art. Undset nøyde seg ikke med sekundære historiske kilder. Alt hun skildrer, har sitt opphav i *primære* kilder – et voldsomt tilfang av bilder, gjenstander og skrifter. I verkene hennes finnes utallige «intertekster», som spiller på folkeviser, Bibelen, liturgi, helgenvitae, krøniker, diplomer, folkeminner, sa-gaer og andre litterære kilder. Om den historiske vederheftighet i Kristin Lavransdatter, skrev norrønforskeren Magnus Olsen (i Rieber-Mohn 1982, s. 35):

Når jeg leser hennes bok [...], kan det ofte forekomme at jeg må si til meg selv: Så sannelig har hun vært borti den eller den lite kjente og sjeldent siterte kilden også! Jeg kan se det av et ord, en vending, en liten situasjon, men det er aldri slik at hun uten videre har «lånt» en

karakteristisk detalj, nei, hun har alltid gjort den til sitt eget eie, innstøpt og utnyttet den etter sitt eget dikteriske behov.⁷

Undset anså imidlertid ikke korrektheten som et mål i seg selv, men uttalte at hun nødvendig ville irritere eventuelle lesere med spesialkompetanse på middelalderen.

Sanselighet og poetisk språk

Undsets historiske minner var noe langt mer enn kognitiv kunnskap. Historie var også tilfredsstillelsen ved det å forestille seg – konkret og fysisk – hvordan de og de bestemte steder så ut for hundre eller tusen år siden, hva som vokste på marken, hvordan det luktet der, hvordan folk snakket og tedde seg, hvordan de bodde, hva de spiste og hva de tenkte og trodde. For Undset gikk veien til historisk erkjennelse også gjennom kropp og sanser. Anders Sandvig, Maihaugens grunnlegger, noterte seg dette aspektet ved hennes historiske lidenskap. Han la merke til hvor *sanselig* Undset forholdt seg til oldsaker og gamle ting (Rieber-Mohn 1982, s. 34):

Hun *handsamet* dem i en sanset tilegnelse han knapt før hadde sett, som om hun klemte alle deres hemmeligheter ut bare ved å la dem ligge i hånden.

Sandvigs iakttakelse vitner om den skapende kunstnerens opplevelsesintensitet og om en visjonær evne til å se enkelthetene i lys av større sammenhenger. For Undsets diktning viser nettopp dette, skriver Steen, at alt hun så og sanset, hørte og leste, må ha ordnet seg momentant i hukommelsen, ikke mekanisk, men under kritikk og vurdering. Og derfra, «ved fantasiens hjelp dannet enkelhetene seg straks til helheter, gikk inn i levende

bilder hvor tingene fikk sansekvaliteter, hvor fakta og begreper forbandt seg med menneskers liv som visjonær opplevelse» (Steen 1982, s. 81–82).

Men Undset vokste ikke bare opp med oldsakssamlingens økser, piler og krukker, men også med middelalderens kunst. Den var i ett og alt en religiøs, kristen kunst. Den appellerte umiddelbart til henne som kunstner og vekket hennes fantasi. Hun skriver i et essay om sitt møte med det store arkitektoniske kunstverk Nidarosdomen, som hun hadde et minne om fra hun var ganske liten (Undset 2006, s. 115). Hun skaper minnet om til et poetisk bilde om «en grå stenvegg med blindbuer, i dunkelgrønt lys under det yppige sommerløv» – en karakteristisk elegisk-melankolsk stemning som kan gjenfinnes flere steder i middelalderverkene. Ikke minst fanget hun inn, med hele sitt kunstneriske og sensitive mottakerapparat, middelalderens egen litteratur – edd-

adiktningen, folkevisene, ridderromanene og de islandske ættesagaene. Så sterkt virket denne diktningen på henne at hun

kalte *Njåls saga* – som hun leste som elleveåring – en bok som ble vendepunktet i hennes liv. Sagaens knappe stil, dens stilisering, understatement og konsentrasjon omkring de vesentlige og skjebnesvangre hendelser opplevde hun som en diktning om livet selv, ubarmhjertig, vaktert og gåtefullt. Ved sin tidløse menneskelighet virket ættesagaene på henne som mer livsnære enn samtidens diktning. Det er sagaforfatterens billedskapende evne som gjør inntrykk (Undset 1952, s. 28):⁸

Jeg måtte legge fra mig boken og begrave ansiktet i gresset, jeg så det så tydelig, så det gjorde vondt.

Undset kommer stadig tilbake til dette: Når en litterær tekst er god, skal det kjennes i kroppen som lyst og smerte. Det gjelder også tekstens poetisk-lydlige kvaliteter.



Når en litterær tekst er god, skal det kjennes i kroppen som lyst og smerte.

I memoarboken *Elleve år* (1934) forteller hun om den norrøne poesien at versene var så vakre at «hun frøs av dem» (Undset 2003, s. 260).

Med sin store sansebegavelse kan Undset plasseres blant de såkalte «orfiske» forfattere, blant annet Shakespeare, Shelley, Lawrence og Carl von Linne. Alle disse var forfattere hun beundret og skrev om. Hos dem hører sansene til deres diktende organer, og hos dem utgjør kroppsfølelsen, som står i nær rapport med seksualitet og fertilitet, en vesentlig del av erkjennelsen (jf. Bliksrud 1988/95, s. 43–45). Undset er da også ganske uovertruffen, ja nærmest rå til å gjengi kroppslige minner og erfaringer – som for eksempel det grøssende behaget når et silkestoff faller nedover kroppen, eller fysisk ubehag som å være våt og iskald på føttene, eller fryden ved å trekke inn frostluften en klar novembermorgen. For ikke å nevne alle hennes mangesansede, presise skildringer av natur, værforhold og landskap. Dette lyktes hun best med i middelalderromanene. Her smidde hun seg et velfungerende poetisk språk som ikke ligner noe annet språk i norsk litteratur. Dette språkets basis er dansk, norsk riksmål og klassisk norrønt, men det er overrislet med ord og uttrykk fra middelalderens egen diktning. Undsets intensjon var å skrive slik at tidsalderens tenke- og følemåte skulle komme til orde så naturlig og uanstrengt som mulig. Med Anne-Lisa Amadous formulering ville hun «gi kjærligheten et språk» uten å ty til affektasjon og patos (Amadou 1994, s. 11–22). Som Hans Herbjørnsrud skriver i en briljant artikkel om Undsets poetiske språk, var dette en ambisjon som krevde en vågal balansegang mellom det arkaiske og det moderne, men som Undset mestret til fulle (Herbjørnsrud 2007, s. 15–16):

Hun lyktes i å støpe sammen ættesagaens meislede fortellerkunst, folkevisens poesi og

helgenlegendenes høytidelighet til et nyskapt språk som oppleves samtidig både friskt og gammelmodig.

Og slik kan lesningen av verket oppleves, skriver han videre, som «en vandring omkring inne i et ekkokammer» av poetiske minner, hvor de ulike stemmene er brukt på en fininnstilt måte for å underbygge den historiske troverdighet.

Med minneforskningens teorier og begreper vil jeg konkludere denne lille ekskursen i Undsets historiske romaner omtrent slik: Undset benytter seg av det kulturelle minnet i form av akkumulert historisk kunnskap (arkivet) når hun skaper sine historiske romaner, og i neste omgang blir disse romanene en del av dette kulturelle minnet og nordmenns historiske kanon. På dette grunnlag ligger det en god del ironi i at Undset av sine

kritikere – blant annet av historikeren Edvard Bull – ble anklaget for at hennes romaner virket mer som samtidsromaner enn som middelalderromaner. Men hadde Bull

lest Undset mer nøyaktig, ville han kanskje oppdaget at hans kritikk ikke var så rammende som den var ment. Undsets hovedhensikt var ikke å kopiere eldre stil, men å skildre de menneskelige følelser «som er til alle tider». Hun understreket at hun bygger sine historiske romaner på moderne menneskers erfaringer. I et intervju med bladet *Urd* ved utgivelsen av sin første historiske roman, *Fortellingen om Viga-Ljot og Vigdis* (1909), sa hun om dette (Undset 2004, s. 15–16):

Middelalderens stil er ikke den størknede skorpe om et avdødt tankeliv. I islandske sagaer, i danske ridderviser, i tysk minnesang, har de menneskelige følelser og tanker, som er til alle tider, fått fast og konsis form og kunst-

nerisk uttrykk. Ganske visst, man skal og kan ikke prøve på å skrive saga eller ridderviser eller minnesanger. Men skaller man av sig det lag av forestillinger og tanker som spesielt tilhører ens egen tid, så trer man like inn i middelalderen og ser livet fra den tids synspunkt – det faller sammen med ens eget. Og forsøker man konsist å gjengi, hva man har sett, så blir formen uvilkårlig beslektet. Og man skriver som en samtidig. Man kan jo bare skrive romaner fra sin samtid.

Liv Bliksrud er dr. philos. og professor em. i nordisk litteratur ved Universitetet i Oslo, Institutt for lingvistiske og nordiske studier. Hun har skrevet og redigert en rekke bøker og artikler om eldre og nyere nordisk litteratur, med særlig vekt på Sigrid Undsets forfatterskap. Redaktør av *Undsets Essays og artikler 1919–1949 I–IV* (2004–2008) og medforfatter i seksbindsverket *Norsk idéhistorie* (2001–2003).

Litteratur

- Amadou, Anne-Lisa: *Å gi kjærligheten et språk. Syv studier i Sigrid Undsets forfatterskap* (Oslo: Aschehoug, 1994).
- Assmann, Aleida: «Canon and Archive», i Erll, Astrid & Nünning, Ansgar (red.): *A Companion to Cultural Memory Studies* (Berlin: de Gruyter, 2008), s. 97–107.
- Assmann, Jan: *Religion and Cultural Memory* (Stanford University Press, 2006).
- Bliksrud, Liv: *Natur og normer hos Sigrid Undset* (Oslo: Aschehoug, 1988/1995).
- Bliksrud, Liv: *Sigrid Undset* (Oslo: Gyldendal, 1997/2007).
- Bliksrud, Liv: «Sigrid Undset (Litteraturprisen 1928)», i Olav Njølstad (red.): *Norske nobelprisvinnere. Fra Bjørnson til Kydland* (Oslo: Universitetsforlaget, 2005a), s. 152–187.
- Bliksrud, Liv: «Norsk utakt. Sigrid Undset i litteraturvitenskapen», i *Norsk Litteraturvitenskapelig Tidsskrift*, No1, 2005b (Oslo: Universitetsforlaget).
- Bliksrud, Liv: «Ny giv for historiske romaner?», i Ståle Dingstad et al (red.): *Kultur møter i nordisk samtidslitteratur. Festskrift til Per Thomas Andersen* (Oslo: Novus, 2014), s. 67–78.
- Eco, Umberto: *Travels in Hyperreality* (London: Picador, 1986).
- Halbwachs, Maurice: *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris: Les Presses universitaires de France, 1925/1952).
- Herbjørnsrud, Hans: «Der var falt sne. Kåseri om Sigrid Undset som språkkunstner», i *Gymnadenia: Årsskrift for Sigrid Undset Selskapet* (Lillehammer, 2007), s. 11–18.
- Lie, Hallvard: *Islandske ættesagaer* (Oslo: Aschehoug 1951–1953).
- Norheim, Jørgen: «Litteratur som kollektivt minne», i *Syn og Segn* (3/2009) (Oslo: Det Norske Samlaget), s. 64–73.
- Rieber Mohn, Hallvard: *Sten på sten. Fem blikk på Sigrid Undset* (Oslo: Aschehoug, 1982).
- Steen, Ellisiv: *Kristin Lavransdatter. En estetisk studie* (Oslo: Aschehoug, 1982). Opprinnelig tittel: *Kristin Lavransdatter. En kritisk studie* (Oslo: Aschehoug, 1959).
- Solberg, Olav: *Tekst møter tekst. Kristin Lavransdatter og mellomalderen* (Oslo: Aschehoug, 1997).
- Undset, Sigrid: *Elleve år* (Oslo: Aschehoug, 2003).
- Undset, Sigrid: *Essays og artikler 1910–1949*, (4 bind). Red: Liv Bliksrud (Oslo Aschehoug, 2004–2008).
- Undset, Sigrid: «Henrik Mathiesen – Trøndelags historiograf», i *Essays og artikler 1920–1929*. Rred. Liv Bliksrud. (Oslo Aschehoug, 2006), s 115.
- Winsnes, A.H.: *Sigrid Undset. En studie i kristen realisme*, 2. opplag (1.opplag 1949) (Oslo Aschehoug, 1982).
- Aavitsland, Kristin B.: «Middelalder og norsk identitet. Litterære og visuelle eksempler på norsk medievalisme», i *Konsthistorisk Tidsskrift* 2006. Vol 75. No 1, s. 38.

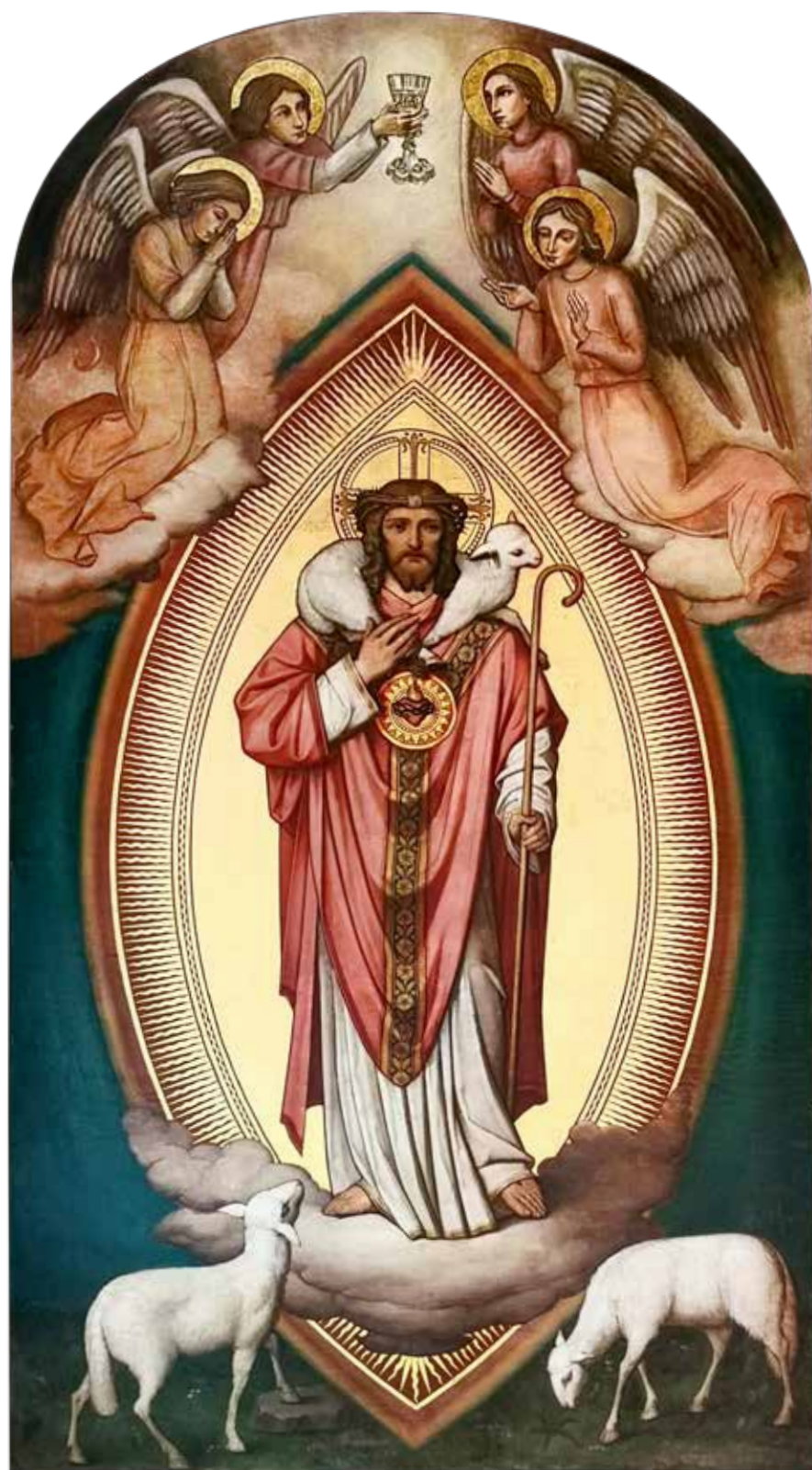
Noter

- 1 Artikkelen er en omarbeidet versjon av Liv Blikrud: «'Jeg har levd tusen år i dette landet.' Sigrid Undsets middelalderromaner», i *bøyen* 1/2016, s. 24–33.
- 2 I *Harper's Bazaar* mai 1944, i artikkelen «My American garden»: «Even if I wanted to, I could never become an American. Like the man in Gunnar Heiberg's drama, I feel that I have been living in Norway for one thousand years.» Gunnar Heibergs drama er *Jeg vil verge mitt land* (1915), som bl.a. inneholder en kritikk av Norges rolle i forhold til Sverige under Karlstad-forhandlingene i 1905.
- 3 Uttalelse til *Berlingske Tidende* da hun i 1947 fikk storkorset for sin kamp mot nazismen.
- 4 For en kritisk utdyping av denne problematikken, se Aavitsland 2006, s. 45–46.
- 5 For en redegjørelse for de førstehåndskilder Undset fordypet seg i, de fagverk hun studerte og de mange eksperter hvis råd hun søkte, se Winsnes 1982, s. 101f. Om bruken av folkloristikk, se Solberg 1997.
- 6 Oversettelser av *Bandamanna saga*, *Kormaks saga* og *Víglúms saga* i *Tre sagaer om islændinger* (Oslo: Aschehoug 1923), innlemmet i Hallvard Lie: *Islandske ættesagaer* (Oslo: Aschehoug 1951–53).
- 7 Rett skal være rett: Magnus Olsen skal i følge Francis Bull ha påvist en eneste mindre unøyaktighet, som skal ha vært en forveksling av en annekskirke og sognekirke (Rieber-Mohn 1982:34).
- 8 «En bok som ble et vendepunkt i mitt liv», først skrevet på engelsk. På norsk i *Artikler og taler fra krigstiden* ved A.H. Winsnes, 1952, trykt i Sigrid Undset: *Essays og artikler 1940–1949* (red. Liv Blikrud). Oslo. Aschehoug 2008, s. 775–782.



Lekfolket må stå på
og ikke la alt være så pretestyrt.

Dorothy Day



Helene Lund

Englene vender tilbake

Tilbakeføringen av altertavlen «Christi Himmelfart»

I 2008 ble jeg som sekretær for det nyetablerte domkirkerådet, involvert i forberedelsene til restaurering av den katolske domkirken i Oslo. Jeg begynte å nøste i gamle fortellinger om kirken og kirkerommet. Det var i en slik sammenheng jeg ble gjort oppmerksom på at det lå et sammenrullet maleri i et kott bak sakristiet eller oppå et skap. Det ble hentet frem og forsiktig rullet ut sammen med en konservator. I det følgende vil jeg dele noen funn om denne nå tilbakeførte sidealtertavlen, «Christi Himmelfart».

STEG St. Olav domkirke er en av de eldste etterreformatoriske katolske kirkene i Norge og har vært et viktig åndelig hjem for katolikker på Østlandet siden 1850-tallet. I tråd med idealene for sin samtid ble den bygget i nygotisk stil. Kirken hadde tre altere, inkludert et høyalter der tabernakelet var plassert. Dette var, ifølge den gamle regnskapsprotokollen, en gave fra pave Pius IX (som forøvrig også var storprior av Ridderordenen for den hellige grav i Jerusalem), gitt i 1857. Den ene altertavlen blir i regnskapsboken fra tilblivelses-tiden omtalt som «Christi Himmelfart». Maria-alteret (på siden mot Ullevålsveien), med altersten fra det gamle katolske klosteret på Hovedøya, tavlen med en kopi av Rafaels *Madonna Sixtina*, samt statuene av St. Olav og Sta. Sunniva inngikk alle i en nygotisk kontekst – med rike ornamenteringer, buer og spisser som peker opp mot himmelen. Disse var ifølge regnskapsprotokollen gaver fra en ubenevnt velgjører(inne). De håndmalte, utsmykkede veggene på korveggen, altrene, de vakre glassma-

leriene av helgener som ble ansett for viktige for Norge, englestatuene i koret og den opprinnelige utsmykkede preke-/lesestolen med nygotisk tak med spir, må ha vært et imponerende syn for den lille katolske menigheten på Østlandet.

Motivet på altertavlen – tolket av en teolog

«Christi Himmelfart»-tavlen er fargesterk, glinser i gull og fremstiller Kristus stående på en sky. Motivet er Kristus som tar med et lam opp til himmelen. Himmelen er for øvrig fremstilt som helt nær jorden. Himmelaspektet blir symbolisert ved fire engler i himmelbuen på tavlen – altertavlen var opprinnelig oval øverst. Himmelfarten var det opprinnelige hovedmotivet.

Kristus er kledd som offerprest med alba (hvit kjortel), rød gotisk messehagel og noe som ligner en manippel (et liturgisk plagg for prester). Altertavlen har et trekk som jeg opplever som karakteristisk for katolsk åndsliv

på 1800-tallet: Jesu godhet og omtanke for sin hjord blir formidlet ved at Jesu hjerte illustreres utenpå messehagelen. Herrens miskunn/barmhjertighet uttrykkes konkret ved at hjertet blir synliggjort. Miskunns- og barmhjertighetsmotivet passer ikke bare med fremstillingen av Jesus som offerprest, men også med et tredje motiv som tavlen målbærer.

Kristus blir visuelt presentert som Den gode hyrde. I likhet med flere fremstillinger av hyrdene på marken rundt Betlehem, avbildes Jesus her som en barfot gjeter som passer sauer. Hyrden bærer et levende lam som henger rundt halsen på ham. Han har hyrdestaven i sin venstre hånd. De resterende sauer står trygge igjen nede på bakken. To assosiasjoner til bibelfortellinger melder seg: For det første er sauen som løftes opp, gjenfunnet (Sal 23). Bildet signaliserer på denne måten godhet og miskunn – Jesus samler sin hjord (Joh 10). For det andre kan jeg ikke fri meg fra å tenke også på fortellingen om ofringen av Isak: Er det ikke Herren selv (og ikke sauen som løftes) som fremstilles som et offer som bæres frem og ofres? Bildet formidler etter det jeg klarer å se, tre tema: Jesus som offerprest, som den gode hyrde og som himmelfarer.

I tillegg viser fargeskalaen et annet tema: regnbuen. (I parentes bemerkt opplever jeg at kraften og gløden i de varme og jordfargede fargetonene nå er blitt noe dempet sammenlignet med slik jeg husker fargeskalaen fra før restaureringen. Det oppleves som om det er kommet over tavlens fargeprakt en meget svak blå/lilla tone, noe som gjør at bildet passer godt til dagens veggfarger i kirkerommet. Det kan være at hukommelsen min kommer til kort her, og at de gylne og varme regnbuetonene ikke var mer gulaktige enn de nå er gjengitt.) De sterke regnbuefargene synes å passe godt inn i nygotikkens visjon om å gjenskape middelalderens univers og fargeglede og å tolke dette symbolsk. Kristi himmelfart settes inn i regnbuefarger som minner oss om at fortellingen om Kristi himmelfart kan fortolkes i lys av fortellingen Første Mosebok 9 om Herren Gud som slutter sin pakt med menneskene ved Noah:

Og Gud sa:
Dette er tegnet på pakten jeg oppretter
mellom meg og dere
og hver levende skapning som er hos dere,
for de kommende ætter i alle tider:
Jeg setter min bue i skyene;
og den skal være et tegn på pakten
mellom meg og jorden.
Når jeg samler skyer over jorden,
og buen blir synlig i skyene,
da vil jeg komme i hu den pakt
som er mellom meg og dere
og hver levende skapning.

Altertavlen fungerte etter mitt skjønn svært godt i kirken som helhet, der den på en folkelig måte illustrerte forholdet mellom himmel og jord, med Jesus Kristus som hovedpersonen. Konteksten for tavlen var nygotisk, preget av et ønske om å rekonstruere folkelig katolisisme med idealer fra den norske middelalder. Men kirkerommet gjennomgikk siden flere større renoveringer, som også fikk konsekvenser for tavlen vår.

Den første store renovering

Under ledelse av biskop Jacob Mangers SM gjennomgikk St. Olav kirke i 1955–56 en større og omfattende restaurering. Hvis jeg, som ikke er kunsthistoriker, skulle beskrive reformen basert på de bilder jeg fikk tilgang til, vil jeg bruke ett begrep: forenkling. Nygotikken skulle ut – dvs. ut med tårn, spir, unødvendige ornamenter, buer og krimskrams. Inn kom lys, orden, renhet og firkantede rammer over sidealterene. De estetiske idealene syntes å uttrykke modernitet. Veggene var på dette tidspunktet endret og malt med franske liljer i rapport (jeg har bare sett udaterte svart-hvitt-bilder fra denne perioden).

Denne første omfattende restaurering innebar forenkling av sidealtrene, men de var fremdeles gjenkjennelige som sidealtere selv om de mistet sitt opprinnelige

nygotiske preg. Spiret over lese-/prekestolen ble fjernet. Det ble sannsynligvis satt inn en annen og enklere utgave av en lese-/prekestol. De gamle utskårede kirkebenkene ble skiftet ut med de enkle benkene vi inntil nylig hadde, i skandinavisk design. (De gamle ble solgt, og du kunne finne noen av dem på restauranten «Tekehtopa» på St. Olavs plass.) Jeg oppfordrer interesserte til å lese Sigrid Unsets romaner *Gymnadenia* og *Den brennende busk* for å forstå 1920-tallets katolske Oslo, en tid som kanskje la premissene for at de estetiske idealer kunne endre seg så dramatisk i de katolske miljøene i Norge.

Tilbake til fortellingen om sidealteret «Christi Himmelfart». Begge side-altertavlene ble tatt ut av sine opprinnelige kontekster (befrikk fra nygotikkens ornamenter) i 1955–56, og hardest rammet ble tavlen vår. Man klippet (!) bort himmelbuen med de fire engler (det ble ikke bare brettet) og satte det nå mindre bildet inn i en tidsriktig og firkantet ramme. I denne perioden synes himmelfartmotivet å ha gått tapt for menigheten, noe som resulterte i at bildet skiftet navn blant kirkegjengerne. Det ble ikke lenger kalt «Christi Himmelfart», i stedet ser det ut til at altertavlen heretter gikk under navnet «Den gode hyrde». Om dette var teologisk intendert av biskop Mangers' reform, vites ikke. Jeg mener det kan beskrives som tilløp til en norsk katolsk billedstorm. Riktignok ble ikke hele bildet fjernet i denne omgang, men motivet ble teologisk vingeklippet og overtro bokstavelig klippet bort når englene med sine vinger ble retusjert.



Motivet ble teologisk vingeklippet og overtro bokstavelig klippet bort når englene med sine vinger ble retusjert.

Den andre store renovering

I 1975–76 ble kirken enda en gang restaurert – nå med mer omfattende konsekvenser for altertavlen. Regjerende biskop var John Willem Gran OCSO. Kanskje er det relevant å nevne at han før han ble biskop, hadde vært

filmskaper og trappistmunk, altså munk i en orden som praktiserer enkelhet. Gran hadde vært til stede under Det annet vatikankonsil, og restaureringen ble gjort i samarbeid med arkitekt Thomas Thiis-Evensen.

Jeg kan ikke gi noen kunsthistorisk gjennomgang av endringene, men ønsker å knytte noen korte kommentarer til viktige arkitektoniske endringer av teologisk karakter. Et nytt hovedalter ble satt inn i den gamle kirken i tråd med reformene fra konsilet, noe som krevde endringer i koret, som måtte bygges ut for å gi plass til alteret. Ved denne reformen ble sidealtrene kraftig redusert og forminsket til et minimum. Resten av altertavlen «Christi Himmelfart» ble fjernet, rullet sammen og lagret. Altertavlen av den sixtinske Madonna ble flyttet fra Maria-siden (altså mot Ullevålsveien) og over på motsatt side (mot Akersveien), der «Christi Himmelfart» hadde hatt sin plass. Den gjenværende altertavlen ble nå hengt

betydelig høyere opp på veggen enn de to tidligere hadde hengt. På kirkens Maria-side kom det opp et annet alterbilde: en kopi av Rafaels «Transfigurasjonen».

Det var ikke plass til hele dette bildet i kirken, derfor brettet man det like godt inn, slik at bare deler av bildet ble synlig og betydelige deler forble skjult.

Veien tilbake til kirkerommet

Det sammenrullede «Christi Himmelfart» ble lagret i Akersveien, og først på 2000-tallet begynte arbeidet med å få bildet satt i stand. Det var dessverre i dårlig forfatning, skittent av elde, hadde flere hull og skader, og malingen holdt på å flasse av. I flere år har konservator Dorota L. Danek jobbet med å restaurere bildet og rette opp skader. Takk til henne for jobben å ta vare på vår katolske, norske kirkekulturarv! Danek har måttet gjenskape den tapte himmelbuen med fire engler, og hun har nytolket toppen av tavlen – der har hun plassert en

kalk. Jeg vet ikke hva som opprinnelig var øverst i bildet (gamle fotografier er svært utydelige), men jeg opplever at kalken fungerer i tavlen som helhet.

Vi vet ikke hvem som har malt altertavlen, heller ei om det dreier seg om en original eller er en kopi. Motivet er visstnok tidstypisk for siste del av 1800-tallet, ifølge de kunsthistorikere jeg har spurt. Men kanskje enda viktigere enn den kunstneriske kvalitet ved bildet, er det pastorale og kommunikative budskap som akkurat denne altertavlen representerer i akkurat dette kirkerommet. Glassmalerivinduene i kirken utgjør en himmelsk sirkel av helgener som ber for kirken i Norge. Den helhetlige utforming av kirkerommet og den himmelske sirkel gjenvinnes ikke interiørmessig før altertavlene av Maria og Jesus igjen kommer tilbake på sin plass i sirkelen.

Norsk katolsk historie og folkefromhet i dag

Jeg mener at «Christi Himmelfart» har noe å formidle inn i vår tid – til vår flerkulturelle menighet. Det er nok ikke mulig å enes om én kunstnerisk stilart som treffer alle. Jeg tror imidlertid at historien til dette kirkerommet kan ha noe å si til mennesker fra alle verdenshjørner. I særdeleshet dette bildet kan treffe en nerve, en klangbunn hos mange lekfolk fra ulike kulturer – det får frem at vi har en norsk katolsk estetisk tradisjon for inderlighet, som kan gi trøst og inspirere til å gjøre gode gjerninger. Jeg er spent på å høre hvordan tema, fargevalg og motiv appellerer til mennesker som har med seg lokale katolske estetiske tradisjoner fra sine hjemland. Kan altertavlen forene tradisjoner fra ulike verdensdeler og formidle et visuelt kristent budskap som treffer det brede mangfold av mennesker som bruker kirken i dag?

«Christi Himmelfart» er ikke et teologisk eller estetisk uttrykk for minimalisme og passer ikke til slagordet som lenge har preget samtidskulturen i Norden: «Less is more.» Det er dog ikke alle i det katolske mangfoldet som trives i strenge, stilrene rom. Kanskje ser vi igjen spirende eksempler på nye katolske vekkelsesbevegel-

ser som minner litt om vekkelsene som preget katolske miljøer på slutten av 1800-tallet. Altertavlen minner meg om klokskapen i Sigrid Unsets profeti om at Norge ville avkristnes, men at katolisismen igjen ville komme til landet med immigrasjon. Her har vi et bilde fra nasjonsbyggingens tid der også de norske katolikker ville få frem sin forståelse av middelalderens norske katolske folkefromhet. Imidlertid ble altertavlen ikke særlig verdsatt av de som gjorde omfattende restaureringer av kirken på 1900-tallet. Den fromhetstradisjon som den i sin tid representerte, gikk kanskje tapt i St. Olav kirke i Oslo, men overlevde i andre deler av verden og har nå kommet tilbake til Den katolske kirke i Norge. Kanskje kan «Christi Himmelfart» være et forenende uttrykk for katolsk tro på tvers av tid og rom i Norge i dag?

Det er gledelig at St. Olav kirke igjen kan hente frem sin opprinnelige, rike og folkelige skjønnhet, som strekker seg mot himmelen med englesang, selv om engler lenge ikke har vært på moten i kunst- og arkitektmiljøer. Jeg gleder meg over renoveringen av «Christi Himmelfart», med nyskapt himmelbue omkranset av fire engler, slik at vi igjen kan istemme Grundtvigs «Kirken den er et gammelt hus»:

Husene dog med kirkenavn,
bygget til Frelserens ære,
hvor han de små tok titt i favn,
er oss som hjemmet så kjære.
Deilige ting i dem er sagt,
sluttet har der med oss sin pakt
han som oss himmelrik skjenker!

Helene Lund er ph.d. i systematisk teologi fra MF vitenskapelig høyskole og var sekretær for St. Olav domkirkeråd 2008–2016.



Det er de hellige som gang på gang
står frem gjennom historien, som
holder hjulene i gang.

Dorothy Day



Fra Piccolomini-biblioteket i katedralen i Siena.

Bokomtaler

En bok skal være øksen for
det frosne havet i oss.

Franz Kafka

Morten Erik Stensberg

Forankret lederskap

Magnus Malm:

Fri til å tjene | Lederskap i Jesu fotspor

(Verbum 2019)

Veivisere

(Luther Forlag 1991)

STE Svenske Magnus Malm er et nokså ubeskrevet blad for norske katolikker; i Sverige er han en kjent skikkelse på tvers av konfesjonelle skillelinjer. Mang en gang har jeg spurt meg selv om hva denne grunnleggende forskjellen mellom Norge og Sverige skyldes – at det i svensk sammenheng finnes mange kristne som formelig skriver seg ut av sin konfesjonelle bakgrunn og inn i en videre sammenheng? For i tillegg til Malm finnes det også andre, som for eksempel Peter Halldorf, Thomas Sjödin, Martin Lönnebo og Liselotte J. Andersson. Alle har de forblitt stående i sin konfesjonelle sammenheng samtidig som de har øst av katolske, ortodokse eller frikirkelige kilder. Noen vil si at dette bare er uttrykk for en postmoderne holdning, mens andre her vil finne et sus av Helligånden som blåser dit den vil, men som i en tid med stadige oppsplittings finner nye og kreative veier for å føre kristne sammen.

Magnus Malm er født på begynnelsen av 50-tallet, han har erfaring fra forskjellige frikirkelige sammen-

henger, men er forblitt trofast mot sin baptistiske bakgrunn. For sin egen del mener han at å konvertere til Den katolske ikke er noen løsning på spørsmålet om kirketilhørighet eller kirkens enhet. Malm skriver konsekvent «kirken» i sine bøker uten å nevne noe konkret kirkesamfunn. Dette har vekket to reaksjoner: mistanke om snikkatolisering fra frikirkelige og irritasjon fra katolikker over at han ikke er tydelig på hvilken kirke han sikter til.

Jeg vet ikke hvor mye man skal gjøre ut av titlene på Magnus Malms to bøker om lederskap. Den første, fra 1990, heter *Veivisere*, mens den siste har fått tittelen *Fri til å tjene* og kom i 2018. Likevel aner det meg at det i titlene ligger et signal om en aksentforskyvning: *Veiviseren* er synlig – går foran; den som skal tjene, må, som Malm skriver, «bli stående i midten, midt i seg selv, i Kristus».

Ingen ledermanual

Ingen av de to bøkene foregir å være oppskriftsmessige av typen: «Gjør slik, så skjer det.» En instrumentell forståelse av lederskap er ødeleggende, har noe demonisk og livløst over seg. Den reduserer mennesker til et middel og ikke et mål, fra å være et «du» til et «det». Djevelen måler, veier og teller, mens Gud alene gir liv i overflod. Lederskap inspirert av såkalt *New Public Management* (NPM), har Malm lite eller ingenting til overs for. Men kristne ledere har falt for fristelsen til instrumentalisering lenge før noen visste hva NPM var. Selve nerven i denne formen for ledelse er at det jeg gjør, blir viktigere enn den jeg er. Slik sett er lederskapet Malm løfter fram, johanneisk i sin karakter: «For uten meg kan dere ingen ting gjøre», sier Jesus til disiplene i Johannesevangeliets 15. kapittel. Alt springer ut av en dyp visshet om at vi er elsket av Gud.

Malm mener at dagens kirke trenger ledere med et så velutviklet rotsystem at de ikke bare drikker av én kilde, men flere. Dessverre

fungerer troen for mange som en sluttet virkelighet, et selvrefererende system. Når denne tett definerte virkeligheten sprekker, brister alt – også troen. Trær med lite velutviklede røtter tåler dårlig tørke og bærer lite frukt. Ikke uventet finner Malm flest kilder til kristent lederskap utenfor den protestantiske tradisjonen, unntakene er blant annet Dietrich Bonhoeffer, C.S. Lewis og svenske Frank Mangs.

I skrivende stund arrangerer Den norske kirke sine Olavfestdager, blant annet med fokus på pastor Rob Bells vei ut og bort fra sin amerikanske «megakirke». I møte med Malms refleksjoner blir Bell et eksempel på hvordan det kan gå med en kristen leder hvis rotsystem ikke var velutviklet nok. Da er det som regel bare et spørsmål om tid før eksistensiell trossmessig tørke setter inn. Hva er kirken for sine ledere, undrer Malm – et prosjekt eller mor? En levende organisme, en levende virkelighet med

røtter som strekker seg gjennom generasjoner, kulturer og kontinenter? Malm utfordrer sine venner i de protestantiske kirkesamfunnene til å gjøre to ting: gjenoppdage Maria og begynne å omtale kirken som «hun». Marias mottakende holdning peker på det grunnleggende i et sunt lederskap: at det handler om å ta imot, være mottakende for det Gud gir. Malm skriver:

Hvis jeg feirer messen, er det ikke jeg som gir og menigheten som mottar – den som gir, er Kristus, og jeg mottar sammen med menigheten (). Marias betydning for vårt selvbylde og kirkesyn kan knapt nok overvurderes.

For enkelte katolikker vil det kanskje virke underlig at Malm ikke skriver spesielt mye om prestevielse og embete. Gitt hans økumeniske profil, antar jeg det er be-

visst; hadde han gått inn i den tematikken, ville han fort ha rotet seg inn i spørsmål om embetsteologi, om karis-

me og personlighet, om den ontologiske endringen som ifølge katolsk teologi blir presten til del gjennom ordinasjonen. Innenfor Den katolske kirke finnes det dem som mener at denne vekten på ontologi (*character indelebilis*) forblir en av hovedgrunnene til at det blir vanskelig å vurdere det lederskap som faktisk utøves. I sin første bok skriver Malm at lederskap i kirken handler om det ene spørsmålet Kristus stiller: «Vil du la meg forme deg?» Kristuslikhet, tjenerskap, uttømmelse av sitt eget, det er hva det dreier seg om. Malm henter fram Paulus' ord til menigheten i Korint (1 Kor 4,13), hvor han karakteriserer aposteltjenesten med ordene: «Vi er blitt som utskudd i verden, som avfall for alle.» Her er ikke mange illusjoner om tjenestens opphøydhed og verdighet. For Paulus er lederskap å legge av seg alle tanker om storhet, om å bli tilbedt og æret.



Hva er kirken for sine ledere, undrer Malm – et prosjekt eller mor?

Ignatius og ignatiansk spiritualitet

Som Malm selv skriver, er et av hans livs rikeste vel-signelser at han møtte den ignatianske spiritualiteten. Nettopp her vil jeg mene hovedforskjellene mellom bøkene ligger. Sin ignatianske reise har Malm i all hovedsak gjort etter 1990. Noen frø ble sådd i *Veivisere*. Med sin åpenhet mot den katolske tradisjonen var det nok et tidsspørsmål før en som Malm ville bli grundig eksponert for Ignatius av Loyola. Hele boken er preget av dette nesten 30 år lange vennskapet; han legger for dagen en dyp fortrolighet med skriftene hans og tradisjonen eller spiritualiteten som er vokst fram i århundrene etter hans død. Malm vender stadig tilbake til nødvendigheten av at en leder utvikler evnen til å skjelne mellom ånder og slik ta avgjørelser som leder fram til «det som er til Guds større ære og det større allmenne gode».

Stikkordet her er nærvær, et nærvær preget av åpenhet mot Gud og mennesker, kjennetegnet av at lederen ikke har noe å bevise hverken for Gud eller mennesker. Likevel må en leder forankre sin tjeneste i en levende relasjon til Gud, bare slik minskes faren for utbrenthet eller trangen til å starte egne prosjekter for å bevise at man virkelig er en god leder. Slik sett er det et tankekors at det også i mange kirkelige stillingsutlysninger etterspørres ledere med god gjennomføringskraft – men hva betyr egentlig det? Malm er med rette kritisk til mange av de ledertrendene som har formet og former tenkning og praksis innenfor kirkene. Faren for å sekulariseres er stor, i kjølvannet følger en tilnærming som er fremmed for selve kjernen i kristent lederskap: etterfølgelsen. Selv går Malm til Bergprekenen i et av kapitlene, og ved hjelp av denne illustreres det hvor viktig det er for ledere å beherske skjelningens kunst slik den blir praktisert i ignatiansk tradisjon.



Her er ikke mange illusjoner om tjenestens opphøydhet og verdighet. For Paulus er lederskap å legge av seg alle tanker om storhet, om å bli tilbedt og æret.

Kjente katolske profiler har fulgt Malm gjennom mange av hans bøker, det er ikke spesielt for de to bøkene om lederskap. I *Veivisere* og *Fri til å tjene* møter leseren fremfor alt Thomas Merton, den hellige Benedikt av Nursia og Jean Vanier. I tillegg kommer Gunnel Vallquist. Ørkenfedrene støtter han seg også til sammen med Johannes Cassian. I *Veivisere* finner vi skikkelser som Dag Hammarskjöld, Thomas à Kempis og Johannes av Korset. I Malms siste bok har de til en viss grad veket plassen for Ignatius av Loyola og spiritualiteten som er preget av hans innsikter og praksis.

Når alt kommer til alt, er kristent lederskap for Malm å gå i Jesu fotspor. Likevel opplever jeg hans første bok som mer åpen for hvordan lederskap formes. Det er ikke sikkert alle opplever møtet med den ignatianske tradisjonen like forvandlende som Malm selv gjorde. For enkelte vil kanskje ørkenfedre og -mødre gi retning, for andre den monastiske tradisjon.

Relasjoner og selvinnsikt

Lederskap næres og formes av relasjoner og selvinnsikt. Relasjonene former lederen, og lederen former relasjonene. Selvinnsikt, innsikt i Kristi mysterier, innsikt i kirkens tradisjon og liv kan prege et lederskap, en tjeneste. Det indre og det ytre livet, alt dette gir kristent lederskap en retning. Et stadig tilbakevendende tema i Malms forfatterskap er selvfølelsen et menneske har og hvordan gudsbilde og selv-bilde griper inn i hverandre. En leder kan tidvis bli sett på som både engel og demon. Malm støtter seg til Jean Vanier, han har funnet mye i hans klassiker *Community and Growth* og skriver følgende om hvilke forventninger en leder kan møtes med:

Jo mer såret et menneske er, og jo større utilfredsstilte behov det har, desto mer sannsyn-

lig er det at det vil ty til urealistiske bilder for å holde ut med seg selv og sin situasjon. Når lederen etter hvert avviker fra dette glansbildet, og det er naturligvis bare et tidsspørsmål før det skjer, går projiseringen av alle egne drømmer og behov over i aggresjon og forakt. Den første gangen Jesus opplever dette, er i synagogen på hjemstedet sitt.

Bare en sunn leder vil kunne håndtere og leve med konflikter, og veien mot et sunt lederskap går gjennom selvinnsikt. Spesielt to spørsmål er grunnleggende: «Hva» og «hvem» har formet meg? Derneft: Hva er jeg bevisst, og hva ligger og slumrer under overflaten?

«Hvem har makten?», undrer Malm og lister opp elleve punkter over hva som kan få makt over en leder. Selvfølelse og selvilde henger intimt sammen og vil prege ethvert lederskap. Men Malms sjekkliste består av flere komponenter. Noen av dem er: sår, forbilder, «motbilder» (ledere som har sviktet eller såret), «gal» teologi, penger, pornografi, bøker, kurs, interne kirkelige debatter, internett (spesielt sosiale medier) og ikke minst jobben.



Den kanskje viktigste egenskapen en leder skal øves og prøves, er ydmykhet.

Tenk at han rommet slike brådypp av synd (...), og at Jesu godhet var enda dypere.

Malm skildrer Peter som et menneske, en fallen leder, som venter på bli konfrontert av Jesus, stilt ansikt til ansikt med sitt svik: «Når kommer det? Men det kommer ikke. Ikke et ord om det som skjedde. Bare et spørsmål, som Jesus gjentar tre ganger: 'Elsker du meg?」 Jesus er ikke opptatt av Peters synd, skriver Malm, men relasjonen. Når nederlag møtes med kjærlighet, svik med oppreisning, da er det Peter formes som leder.

Uten å ville det, tror jeg Malm noen ganger skaper inntrykk av at lederskap utøves best av dem som kjenner seg selv fullt ut, og dermed også sine feil og mangler. Det er ikke alltid slik, for heldigvis finnes det eksempler på ledere har vært til velsignelse for kirken på tross av åpenbare feil og mangler. Men det jeg tror Malm vil fram

til, er at en leder aldri er ferdig formet eller har nådd fram til det optimale lederskapet – hun eller han er alltid underveis.

Den kanskje viktigste egenskapen en leder skal øves og prøves, er ydmykhet.

Fra fall til oppreisning

Apostelen Peter er en skikkelse Malm vender tilbake til mange ganger – han var jo den ene lederen blant apostlene. I ham ser Malm både storhet og fall. Jesu møte med Peter etter oppstandelsen skildres slik:

Peter og Jesus er tilbake på den samme stranden. De mørke sidene Peter ante i sitt indre den første gangen, har dratt ham ned i svik og fornedring (...). Og han som skulle være «klippen» Kristus skulle bygge sin menighet på.

Ikke til å komme utenom

Men tilbake til Malms to bøker om lederskap. Kontinuiteten mellom *Veivisere* og *Fri til å tjene* er større enn forskjellene, og til sammen utgjør de en dynamisk helhet. Les dem gjerne begge to, om du ikke har lest *Veivisere* allerede. Malm har etter min mening begått det kunststykke å skrive om kristent lederskap på en slik måte at det kan leses med like stort utbytte av pinsevenner, katolikker, lavkirkelige organisasjonsmennesker eller lutheranere. Det er noe med gjennomgangstonen i begge bøkene som jeg finner tiltrekkende. For mange som har lite eller marginalt kjennskap til bredden i den katolske tradisjonen, vil Malms bruk av den fungere åpnende.

Etter min mening er begge bøkene vanskelig å komme utenom for de som skal være med å lede kirken. *Veivise-re* er blitt en klassiker, mens *Fri til å tjene* har potensiale til å bli det. For meg vokser Malms bøker om lederskap i omfang og dybde hver gang de blir åpnet; de skal leses sakte og ettertenksomt over tid. De nærer i meg et håp om at kirken sakte vil forandres gjennom det lederskapet Malm inviterer oss inn i, men det må begynne med meg selv. Ingen av bøkene er anklageskrifter over andres lederskap, de er snarere speil hvor jeg stilles ansikt til ansikt med mitt eget lederskap.

På slutten av *Fri til å tjene* kommer Malm med følgende iakttagelse:

Å være kristen leder i en verden som djevelen holder på å rive i stykker på tusen måter, er standhaftig å holde fast ved Jesus som holder på å gjøre verden hel igjen på tusen måter. I den forstand er frontlinjen vår framfor alt dette: å leve i skjæringspunktet mellom Gud og menneske, guddommelig og menneskelig, for å vitne om hvordan de forsones.

Morten Eirik Stensberg er teolog fra Det teologiske menighetsfakultet og prest i Den norske kirke.

Kjell Blücker

Lärorik, läsvärd och läsbar

Henning Laugerud:

Reformasjon uten folk

Det katolske Norge i før- og etterreformatorisk tid

(St. Olav forlag 2018)

STE Det förflutna är ett oändligt flöde av människor, institutioner, händelser och idéer i spänning mellan å ena sidan snabba och långsamma förändringar och å andra sidan kontinuitet och stabilitet. För att göra ett återberättande av detta förgångna begripligt behöver vi modeller, etiketter och narrativ för att sortera, sammanfatta och återge vad som hänt. En sådan sammanfattande modell är epoker av olika slag – antiken, medeltiden, reformationen; det förmoderna, tidligmoderna och senmoderna samhället. Dessa epoker blir en sorts Weberska idealtyper med olika egenskaper och karakteristiker. Sådana redskap är nödvändiga för att få en ingång i historien och historievetenskapen, men de är ofta bemängda med förenklingar, värderingar och ideologi som också kan skymma det som ska berättas. De som levt under dessa epoker skulle förmodligen aldrig förstå varför deras tid benämnts och uppfattats som sentida efterföljare gjort.

Hur epokerna uppfattas beror ofta på vem som konstruerat dem, vem som berättar. Medeltiden kan vara mörk eller ljus. Reformationen ett framsteg eller en katastrof. Få om ens några talar om deformationen!

Nya perspektiv

Konst- och kulturhistorikern Henning Laugerud vid universitetet i Bergen har gett oss en rik bok om reformationstiden i Norge och dess efterverkning ända in i den tidiga senmoderniteten. Boken har den ironiska och mycket tänkvärda titeln *Reformasjon uten folk*. Vad Laugerud vill göra är att vända på perspektiven, få oss att upptäcka att dåtiden ofta såg händelserna som föga eftertraktansvärda, ja som i viss utsträckning en kulturell och existentiell katastrof och en kulturskymning. Författaren uttrycker sig mer modest om sitt ärende: "en ny undersøkelse av så vel Den katolske kirkes organiserte motstand som den 'folkelige' opposisjon mot reformasjonen". Han beskriver

även hur den katolska tron kom att beskrivas som "folkelig" i bemärkelsen enkel och förenklad och slutligen omdefinieras till "overtro".

Om 500-årsmarkeringen av Martin Luthers tesar mot avlaten år 2017 säger Laugerud att "slike jubileer har en tendens til å revitalisere gamle forestillinger og klisjéer, og resirkuleres så ureflektert". Han vill nu med sin bok i stället ge en uppdaterad och mer nyanserad presentation av hur det egentligen gick till både politiskt, kulturellt, religiöst och mentalt. Han gör en syntes med en stark förankring i den senaste forskningen inom alla humanistiska fält.

Den inledande reflektion som författaren ger om begreppet reformation är en nyckel till boken. Han påpekar på goda grunder att den katolska kyrkan återkommande förnyats, utvecklats och reformerats – *semper reformanda* – inte minst under 1400-talet och 1500-talet.

Dessa stora reformrörelser var ingalunda några reaktioner på de så kallade protestantiska reformrörelserna utan krafter i sig själva. Motreformationen är inte ett särskilt användbart begrepp. I många fall är det snarare de olika protestantiska grupperingarna som är motreformatorer. Men detta kanske är att strida om påvens skägg!

När protestantisk och sekulär historieskrivning så effektivt usurperat termen reformation, vore det bästa måhända att som analytiska kategorier hellre använda neutralare formuleringar som "den lutherska trosförändringen", "praxisförändring" i stället för det positivt konnoterade och så ideologibemängda "reformation". Laugerud konstaterar sammanfattande "att hverken Kirken eller den norske kirkeprovinsen på noen måte kan sies å ha vært i forfall". Att etikettera denna tidsperiod med begreppet "reformation" blir då ännu mer kontraproduktivt. Framsteg, uppfinningar och förnyelse har förknippats med den lutherska tros-

förändringen, men boktryckarkonsten användes redan av den katolska kyrkan i stor skala, bibelöversättningarna var redan i full gång före de lutherska statskyrkornas etablerande etc.

Kyrklig och kulturell utarmning

Laugeruds historia är machiavellisk. På goda grunder beskrivs introduktionen av den nya kristendomsformen i Norge som ett led i den danska överhetens sätt att erövra en total kontroll över Norge, en process som tog sin början redan under kung Hans regering i slutet av 1400-talet. Det effektivaste sättet att genomföra detta slutliga införlivande av Norge i det danska kungariket var att krossa infrastrukturen, både den världsliga och kyrkliga. Den norska självständigheten garanterades av ett starkt norskt riksråd med adelsmän men framförallt med bis-

koparna som de starka ledarna. De sista katolska ärkebiskoparna av Trondheim, Erik Valkendorf och Olav Engelbrektsson, var synnerligen dugliga: lärda, fromma och skickliga

politiker. Vad som beskrivs är det som professor Magnus Nyman i Sverige har kallat för "förlorarnas historia".

Den infrastruktur som förstördes och förskingrades var borgar, kyrkor, kloster, bibliotek, kyrkoinredningar och det kyrkliga livets rutiner i vardag och helg: kyrkliga ceremonier kring födelse, sjukdom och död, Maria- och helgonvördnad, pilgrimsfärder. Den danska "reformationen" av Norge medförde en kulturell utarmning utan dess like, därtill en isolering från kulturella och kyrkliga impulser från Europa.

Den kyrkliga hierarkins kamp för att förhindra detta beskrivs ingående i relation till det politiska stormaktspelet i Europa liksom befolkningens envisa motstånd. Den nya grunden för det kyrkliga livet är inte längre den kyrkliga hierarkin utan den världsliga. I den slutliga



Laugerud skriver inte historien med facit i hand. Han skriver med blick för de långa linjerna, för det nedtystade; och framtiden är öppen.

”kirkeordinansen” infördes i Norge 1607 stadgas att den danske kungen är kyrkans överhuvud och styresman. Statsmakten absolutifieras och maktbalansen mellan adel, kyrka och bönder förändras i grunden.

Henning Laugerud beskriver intressant hur det folkliga motståndet tar sig uttryck genom att man *inte* deltar i det nya kyrkliga livet utan lever vidare enligt katolsk praxis på gårdarna. Denna starka rörelse i befolkningen har marginaliserats av historikerna, menar han. Och denna *damnatio memoriae* började redan under 1500-talet. Laugerud citerar sin kollega historikern Øystein Rian, som träffande formulerar detta förhållnings-sätt som ”resultatet av fortifelsstrategien mot en besejret samfunnsfiende”. Vare sig man vill göra karriär eller inte i det nya samhället tystnar relationerna till det katolska i det offentliga livet.

Författaren låter många människoöden träda fram: norska studenter vid katolska läroanstalter ute i Europa, katolska missionärer och martyrer, *church papists*, det vill säga alla de som anpassade sig till det yttre men som i själ och hjärta var katoliker och som inte såg religionsförändringen som irreversibel utan hade gott hopp om att katolsk tro åter skulle bli officiell. Kyrkorummet och grundstrukturen i riterna vittnade fortfarande om det som var centralt i katolsk tro; allt var inte raserat.

Kring några personer finns det ett särskilt rikt källmaterial och här berättar och analyserar Laugerud noggrant. De präster och intellektuella som döms i Gjerpen-saken 1613 är väl kända sedan tidigare. De döms inte bara som bekännande katoliker utan för att ha deltagit i en av jesuiter påstådd konspiration mot staten. Den norske jesuiten Lauritz Nielsson (Klosterlasse) porträtteras och blir en symbolisk gestalt för den ”motreformation” som bedrevs från de stora katolska läro- och missionsanstalterna på kontinenten. Och det fanns flera av hans sort, men kanske inte av samma intellektuella kaliber. Laugerud identifierar katolska miljöer, geografiska områden, familjer och nätverk.

I ett kapitel beskriver Laugerud sporadiska försök från jesuiterna att bedriva mission i Norge. Det toleransedikt som Christian IV införde för Norge år 1646 berodde främst men inte bara på politiska, militära och ekonomiska skäl. Katolska sympatier fanns fortfarande på vissa håll i den danska högadeln och till och med i det danska kungahuset. Mot slutet av detta sekel skärptes dock bestämmelserna om enhet i religionen ånyo.

Författaren till *Reformasjon uten folk* poängterar med rätta de sega strukturerna. Rom byggdes inte på en dag, ej heller det protestantiska Norge. De som bidrog till denna seghet var majoriteten av befolkningen och dess djupa förankring i katolsk praxis. Avkatolisering gick mycket långsamt. Att den dansk-norske teologen Erik Pontoppidan år 1736 behövde skriva en bok mot kvardröjande ”hedendomen och papisteri” hos allmogen är ett tydligt tecken på detta.

”Erindringens skygge”

I ett långt kapitel betitlat ”’Den gamle tros etterliv’: Katolsk folkekultur i et luthersk land” börjar Laugerud med att problematisera kategorin ’folklig’. Begreppet bygger på motsättningen till den utbildade och upplysta eliten. Det är inte alltid så att denna distinktion träffar rätt beträffande religionen. Laugerud använder i det här sammanhanget begreppet folklig religiositet som den form av religionsutövning som står i motsättning till staten. Det är fruktbart.

Helgdagar, lördagens helgande till jungfru Maria, helgonvördnad, Olofskult, vallfärder – allt detta fortsätter som praxis långt in i 1700-talet. Det bekämpas nitiskt av den officiella kyrkan i avhandlingar, skrivelser och visitationer, men ebbar inte ut förrän under 1800-talet. I ett sista kapitel ”Fabel og mungkedikt’: Katolisismens etterliv i Norge – mellom tro og overtro” beskriver Laugerud hur det katolska utdefinieras och demoniseras genom att degraderas till vidskepelse (overtro). Denna strategi från den kyrkliga hierarkin att förbinda katolsk

praxis till trolldom, vidskepelse och forntid kan, som Øystein Rian påpekat, ses som "en terrorkampanje for å skremme eit katolsk bondefolk til lydnad"– eller med andra ord som ett upplysningsprojekt.

Det är en märklig historiens ironi att de sista organiserade vallfärderna till Røldal och en del andra heliga platser i Norge stoppades strax före konventikelpunktens upphävande och samtidigt som ett kungligt dekret år 1843 av Karl XIV Johan tillät katolsk verksamhet i Norge. Därtill kom kungens svärdotter kronprinsessan Josefina att intensivt verka för den katolska kyrkans återuppbyggande.

Laugeruds slutord ekar vemodiga:

Slik møttes den gamle tro og den nye katolske kirke i Norge omkring midten av 1800-tallet. Men da var det allerede for sent å forbinde de to. Den gamle katolske tro var havnet i erindringens skygge, den var blitt et historisk relik. Tiden synes derfor moden for å hente denne historien frem i lyset igjen.

Och detta har Laugnerud gjort med den äran. Hans bok är synnerligen lärorik, läsvärd och läsbar. Han skriver inte historien med facit i hand. Han skriver med blick för de långa linjerna, för det nedtystade; och framtiden är öppen.

Kjell Blüchert er dosent i kirkevitenskap ved Uppsala universitet, direktør for Ragnar Söderbergs stiftelse og medarbeider i jesuittenes tidskrift Signum.

Frode Thorup

Livshistorie til inspirasjon

Ola Didrik Saugstad:

Kampen om oksygenet – mitt engasjement for de minste

(Lunde forlag 2019)

STE Sjølvbiografi er ingen enkel sjanger, det er lett å falla for freistinga til å framheva seg sjølv og å gå til åtak på meiningsmotstandarar. På den andre sida kan ein sjølvbiografi bli eit unikt høve til å koma under huden til ein person og sjå kva som har vore drivkreftene i hans engasjement i såvel yrkeskarriere som i samfunnsliv. Det er definitivt det siste inntrykket eg sit att med etter å ha lese Ola Didrik Saugstads sjølvbiografi Kampen om oksygenet. Her møter vi ein person med ei sterk tru, ei sterk vilje og ei brennande interesse såvel i sitt yrkesliv som i sitt samfunnsengasjement.

Ola Didrik Saugstad (f. 1947) er mangeårig professor og overlege ved nyføddeavdelinga ved Oslo Universitetssykehus og ein internasjonalt framstående forskar innan nyfødmedisin. Hans samfunnsengasjement har ført til at han er ein person som er kjent langt utover sitt medisinske fagområde. Tittelen på boka viser til det som er ein raud tråd gjennom Saugstads faglege liv som barnelege og forskar innan nyfødmedisin. Det er omsorga

for dei minste, dei nyfødde og for tidleg fødde, altså dei minste i bokstaveleg forstand, som har engasjert han både i klinisk arbeid og forskning. Hans forskingskarriere starta like etter fullført medisinstudium, og som mange dyktige forskarar, stilte han spørsmålsteikn ved rådande praksis, nemleg gjenoppliving av nyfødde med oksygen – surstoff. Dette var nærast eit dogme i nyfødmedisinen, og då han stilte spørsmålsteikn ved denne praksisen, møtte han – lik Semmelweis (1818–65), som hevda at barselheber skreiv seg frå manglande hygiene – massiv motstand frå det medisinske miljøet både i inn- og utland. Saugstad heldt fast ved sine teoriar, og gjennom årelang og grundig forskning klarte han til slutt å dokumentera at gjenoppliving med luft er betre enn oksygen. Dødstala viser seg å vera tretti prosent lågare når ein nyttar rein luft. I 2010, same dag som han er til audiens hos kongen etter å ha fått St. Olavs Orden, får han greie på at dei internasjonale retningslinjene for nyfødmedisin er blitt oppdatert: Det er betre å bruke luft enn hundre prosent

oksygen ved gjenoppliving av nyfødde. For Saugstad er dette ein stor siger, kanskje meir for hans mange små pasientar enn for han personleg!

Nyføddmedisinen har vore Saugstad sitt hovudengasjement, men i motsetnad til dei fleste av hans kollegaer har han engasjert seg langt utover sitt fagfelt som ein aktiv samfunnsdebattant. Ein kan nevna global helse, fattigdom og sosial urettferd, bioetikk med vekt på fosterets rettsvern og utviklinga mot «sorteringssamfunn», og i det siste også for ei anna nedprioritert gruppe, nemlig ME-pasientane. Han har publisert eit utal debattinnlegg og halde foredrag både i fagleg samanheng og popularisert, blitt lytta til, men og møtt sterk motstand. I 2011 fekk han Bjørnsonprisen for sin kamp mot «sorteringssamfunnet». Han delte prisen med Marthe Wexelsen Goksøyr, som sjølv har Down syndrom og ved fleire høve har tala politikarane midt imot. Tidlegare hadde han også fått Livsvernprisen saman med kollega Torleiv Rognum for sitt arbeid for menneskeverdet. Saugstad fekk høyra at han var «sorteringssamfunnets» viktigaste motstandar, det tok han nok som ein ærestittel. Det var ingen lett kamp:

Jeg har engasjert meg for fosterets rettigheter i mer enn 40 år og vet hvordan det i mange kretser er liten eller ingen toleranse for dem som setter spørsmålsteget ved den bioetiske utviklingen.

Global helse har interessert Saugstad like frå studietida, og med sitt store internasjonale nettverk fekk han etterkvart også førespurnad om viktige konsulentoppdrag for WHO. Det er nærliggjande å sjå også dette som ei naturleg forlenging av hans livslange kamp for dei minste og svakaste.



Sjølv har eg alltid tenkt at vi blir betre legar av å ha opplevd rolla som pasient og pårørande, Saugstad styrkar meg i denne oppfatninga.

Saugstad er personleg og svært ærleg i sjølvbiografien. Han skriv opent om den tvilen som rammar oss alle i periodar: «Tok jeg vare på talentet, eller gravde jeg det ned?» Han skriv om eigen alvorleg sjukdom og ikkje minst om sonen Andreas, som vart ramma av ME og dei siste åra har inspirert faren til engasjement også for denne gruppa. Sjølv har eg alltid tenkt at vi blir betre legar av å ha opplevd rolla som pasient og pårørande, Saugstad styrkar meg i denne oppfatninga.

Engasjementet for dei nyfødde er ein raud tråd i denne boka, men det er og ein annan raud tråd, nemlig Saugstads kristne tru. Han skriv at han som ungdom tok eit klart kristent standpunkt og korleis det har vore ei støtte og leietråd i gode og vonde dagar. Kanskje overraskande for mange, har trua og vore ei drivkraft i forskinga hans:

Uten tro ville jeg heller ikke våget å satse så sterkt på forskning. Når det gjelder forskning, har trosdimensjonen vært en voldsom inspirator. For troen gir nysgjerrighet og undring og ikke minst respekt overfor et skaperverk ingen av oss kan fatte dybden i.

Her står han i ein solid tradisjon like frå Augustin og Thomas Aquinas!

Det er ikkje mange lik Ola Didrik Saugstad, som klarar å kombinera både eige fag og samfunnsengasjement på så høgt nivå. Han har møtt sterk motstand både medisinfagleg, i etikkdebatten og i varslingssaker, og det har nok vore mørke stunder med tvil og uro. I boka får han fram både medgang og motgang og ikkje minst det som har vore eit fundament gjennom livet:

Det du gjorde mot en av mine minste, sier Jesus. Det er vel det som er livets dypeste hemmelighet.

I åra framover kjem vi utan tvil til å oppleva eit massivt press for å liberalisera lovgjevinga og retningslinjene innan bioetikken. Vi vil få krav om surrogati, eggdonasjon, utvida prenatal diagnostikk og etterkvart også eutanasi. Det vil krevja mot og hard hud å stå imot det som er majoriteten si oppfatning, og det er nok ikkje mange som har denne personlege, etiske og faglege styrken. Ola Didrik Saugstad gjev oss gjennom sin livshistorie inspirasjon til å stå på og engasjera oss vidare i dette viktige arbeidet.

Frode Thorup (f. 1957) er lege, spesialist i hjartesykdomar og sekularkarmelitt.

Per Halse

Fortener vid lesarkrins

Apokryfane

Dei deuterokanoniske bøkene i Det gamle testamentet

(Bibelselskapet 2018)

SE Tekster som vart med i den greske bibelomsettj-
GL inga *Septuaginta*, men ikkje i den hebraiske Bibelen, er i kristen tradisjon kalla «apokryfe» («løynde»/«hemmelege») eller «deuterokanoniske» («andre kanon»). Dei inneheld historie, legender, visdomslitteratur og religiøs lyrikk frå perioden som kan kallast «mellomtestamentleg tid» (hundreåra kring Kristi fødsel).

Skilnaden mellom dei to kanontradisjonane har hatt kyrkjehistoriske konsekvensar ved at dei ortodokse og katolske kyrkjene har følgd den greske samlinga av heilage skrifter, medan dei reformerte har følgd den hebraiske. Lutherdomen har også i dette spørsmålet representert ein mellomposisjon, så det har variert i kva grad lutherske kyrkjer har inkludert gamaltestamentlege apokryfar i bibelutgåvene.

I Sverige har dei vore vane med å ha desse tekstene i Bibelen. Difor kunne Bellmann like trygt synge om Susanna i Babylon som om Gubben Noah (jf. T Dan 13):

Middagstiden gick Susanna ner.
Ekar och lindar stodo runt om en damm.
Sköna Susanna hon plaska og sam.
När hon plaska, skymta liljor fram.

Väl förstår man gubbarna nog
vad de hade i sinnet ...

For nordmenn har derimot apokryfane lenge vore lite kjende. Rett nok var dei med i danske biblar frå reformatjonen av og fram gjennom 1800-talet. Men Det norske bibelselskapet vart støtta økonomisk av The British and Foreign Bible Society, og etter press derifrå vart dei apokryfe eller deuterokanoniske skriftene tekne ut av norske biblar frå 1891.

Gjennom 1900-talet vart dei fleire gonger omsette til norsk, men då prenta for seg sjølve og ikkje som del av ein samla bibel. Unnataket er at Bibelselskapet i 1994 gav ut ei bokmålsutgåve som har med apokryfane *mellom*

dei to testamenta. I forlenginga av Bibelen 2011 vart ei ny omsetjing fullført i 2018, og det historiske er at desse tekstene no også ligg føre på nynorsk.

Den nye omsetjinga

Tilsvarande som Bibelselskapet har gjort med dei nyare bibelutgåvene, har også dette omsetjingsarbeidet gått parallelt til bokmål og nynorsk. Og som med Bibelen, har også her språkkunnige bibelvitarar samarbeidd nært med stilsikre skjønnlitterære forfattarar. Resultatet er jamt over svært godt. Biletbruken og dei litterære strukturane frå dei greske tekstene synest å vere godt ivaretekne – utan at det går på kostnad av ein ledig og lettlesen norsk.

Tekstene er rikt utstyrte med fotnotar som både gjev saksopplysningar og referansar til andre bibeltekster. I tillegg til ei generell innleiing om dei deuterokanoniske bøkene og omsetjinga, har kvart skrift si eiga innleiing som opplyser om innhald og sjanger, forfattar og opphav, tekst- og verknadshistorie.

Lesaren vert opplyst om at introduksjonane til dels følgjer ei anna nynorsknorm enn sjølve tekstene (s. 7). Når ein først har lagt så mykje arbeid i å få høg kvalitet i omsetjinga, synest denne meldaren at ein burde ha kosta på seg den vesle ekstrainsatsen som skulle til for å samordne rettskrivinga i innleiingsavsnitta med hovudteksta. Språkføringa i omsetjinga av apokryfane held seg som Bibel 2011 til ei ganske «standard» nynorsknorm. Då verkar det forstyrrende med variantar som «blei», «openheit», «fromskap» og «forskjellar» i dei innleiande avsnitta til kvart skrift.

Korrekturlesinga har vore god. Trykkfeila er svært få, men dei finst (jf. Tobit 11,18 og Judit 9,3). Det viktige er at vi endeleg har fått desse klassiske tekstene også på nynorsk. No får vi lese om Makkabear-oppreisten, om Susanna i badet, om dramaet då den fromme og listige

Judit gjorde ende på hærføraren Holofernes, og fleire jødiske visdomstekster i vår eiga språkform. I det følgjande nemner vi litt av innhaldet i eit par av bøkene – med nokre sitat som også syner kvaliteten i omsetjinga.

Tobit-boka

Tobit-boka liknar i sjanger på dei bibelske novellene om Rut og Ester. Forteljinga har motiv som kan minne om folkeeventyra, men hovudsaka er å oppmuntre til eit fromt og moralsk liv i pakt med Moselova og dei religiøse tradisjonane. Tobit var ein av få i nordriktet Israel som var trufast mot gudsdyrkinga i Jerusalem, men han vart ført med til fangenskap i Ninive då assyrarane tok heimlandet hans. På den framande staden heldt han like fullt fram med å gjere godt (Tob 1,16f):

I Salmanassars dagar gjorde eg mange velgjerningar mot brørne i slekta mi. Eg

gav maten min til dei svoltne, og eg gav klede til dei nakne, og om eg såg ein død mann av mitt folk liggja slengd utanfor murane i Nini-ve, gravla eg han.

Ei varm natt då Tobit sov utanfor huset, fekk han fugleskit i auga. Skiten skapte kvite flekkar, og etter kvart miste han synet heilt. I Media var slektningen Sara plaga av ei vond ånd som drap alle ho gifte seg med. Både Tobit og Sara bad til Gud om hjelp, og engelen Rafael vart send med gode råd om korleis nokre innvollar frå ein viss fisk skulle kome til nytte (Tob 6,8f):

Om du brenner hjartet og levra til fisken og lèt røyken stiga opp nær ein mann eller ei kvinne som er plaga av ein demon eller ei vond ånd, då vil all plage fly frå dei og halda seg borte frå dei for all framtid. Gallesafta kan du smørja på



Resultatet er jamt over svært godt.

auga til eit menneske som har fått kvite flekker på dei. Blås på dei, på dei kvite flekkene, då vil dei bli friske att.

Begge vart lækte, og Sara vart lukkeleg gift med Tobits son Tobias. Før dei gjekk til sungs bryllaupsnatta, bad Tobias ei bøn som enda slik (Tob 8,7f):

No tek eg denne mi syster til kone, ikkje på grunn av kroppsleg attrå, men i ærlegdom. Eg bed deg, syn di miskunn mot meg og mot henne, og lat oss få bli gamle i lag. Så sa dei begge: «Amen, amen!» og la seg for natta.

Salomos visdom

Skriftet *Salomos visdom* minner i mangt om *Ordtøka*: Ærlegdom og rettferd løner seg, medan det motsette vert straffa. Men tydelegare enn i tidlegare tekster handlar det her om løn og straff *etter* jordelivet (Visd 3,1–4):

Sjelene til dei rettferdige er i Guds hand; inga pine skal røra dei. I auga til dei tåpelege er dei døde; deira utgang or livet blir sett på som ei ulukke, deira bortgang frå oss som ei utsletting. Men dei har fred. Slik menneska såg det, vart dei straffa; sjølv er dei fylte av von om udødeleg liv.

Visdomen vert lovprisa, naturtilbeding og biletdyrking vert karakterisert som dårskap, og vi finn poetiske formuleringar om kor sterk og mektig Herren er i høve til menneska og skaparverket: «Heile verda er for deg eit umerkeleg utslag på vekta, ein drope av morgondogga når ho legg seg på marka» (Visd 11,22).

Fortener ein vid lesarkrins

Dei som no har sytt for at dei gamaltestamentlege apokryfane endeleg er tilgjengelege på nynorsk, fortener

takk og ære for innsatsen. Kanskje har omsetjarane hatt litt av same opplevinga som han som omarbeidde Jason frå Kyrene sitt historieverk til Andre Makkabearbok (2 Makk 2,24–26).

Vi hadde sett flaumen av sider og dei vanskelege stoffmengda skapte for dei som ville setja seg inn i den historiske framstillinga. Difor har vi teke sikte på å underhalda dei som likar å lesa, gjera det lettare for dei som er opptekne av å ta stoffet opp i minnet, og vera til nytte for alle som får boka i hende. Det er inga lett oppgåve vi har teke på oss med å laga dette samandraget, men eit slit som har kosta sveitte og nattevaking.

Kor mykje sveitte og strev prosjektet kosta for Christine Amadou, Anders Aschim, Inger Bråtveit, Ingvar Fløysvik, Jon Fosse, Gunnar Johnstad, Hans-Olav Mørk, Jan Erik Rekdal, Hans Sagrusten, Jan Ove Ulstein og Jorunn Økland, veit eg ikkje. Men resultatet vitnar om at samarbeidet var vellukka, og utgjevinga fortener ein vid lesarkrins.

Per Halse er cand.theol. og professor ved Høgskulen i Volda. Han skreiv i 2009 doktoravhandlinga *Gudsord og folkemål. Framveksten av nynorsk kyrkjespråk 1859–1908*.

Jan Schumacher

Roma og paktens ark

Eivor Andersen Oftestad:

***The Lateran Church in Rome and the Ark of the Covenant
Housing the holy relics of Jerusalem***

(The Boydell Press 2019)

STE Norske lesere vil forbinde navnet C.S. Lewis først og fremst med forfatteren av bøkene om fantasi-verdenen Narnia. I likhet med sin venn og kollega fra universitetet i Oxford, John Tolkien, – også han skaper av et gigantisk fantasiens univers –, tjente Lewis sitt brød som filolog og litteraturviter. I den egenskapen hadde han som oppgave å være reiseleder til fortiden, nærmere bestemt til middelalderen, en lengst forgangen tid, og samtidig en høyst virkelig verden som etter hans oppfatning var vel verd å oppsøke. Drivkraften i Lewis' forskning kan trygt sies å ha vært motstrøms. En utbredt oppfatning om middelalderen i hans (og vår) tid går ut på at det først og sist er dens lyter og mangler vi kan lære noe av. Den skulle tjene som et speilbilde av alt det vi siden opplysningstiden har lagt bak oss av tankeganger, av moral og ikke minst religion. Å utsette seg for det teksten fra denne tiden hadde på hjertet gjennom frivillig å gi avkall på mistillit, det kom ikke på tale. På trygg avstand og utstyrt med kategorier fra vår verden var det lytene

som trådte frem. For å bli oppmerksom på mulige dygder, kreves en noe annen tilnærming.

Dette valget av tilnærming har C.S. Lewis beskrevet i et essay. Det var en innsikt som kom til ham en sommerdag mens han stod og betraktet redskapsskuret sitt, og essayet bærer da også tittelen «Meditation in a toolshed» («Betraktning i et redskapsskur»). Gjennom en sprekk i dørkarmen skinte solen inn, med det resultat at alt det som befant seg i skuret, så å si ble usynlig, mens det eneste han så, var solstrålen og alle støvfnuggene som befant seg i den. Slik var det å se på lysstrålen og ikke ved hjelp av den. For å oppnå det, måtte jeg flytte meg, skriver Lewis, slik at solstrålen falt på meg. Da ble alt annerledes. Borte var skuret og støvskyen, den var byttet ut med grønne trær innrammet av dørsprekken, og ørtten millioner kilometer borte så jeg solen. Å se på strålen eller å se gjennom den, det utgjorde hele forskjellen.

Eivor Oftestad har studert tekster fra middelalderen som stammer fra korstogstiden og handler om Laterankirken i Roma, og om noe som de aller færreste av oss har hørt om: nemlig at denne kirken, Romas bispekirke, i over fem hundre år gjorde krav på å eie selve paktens ark fra Salomos tempel, sammen med Moses' og Arons stav. Det hadde vært fullt mulig å la seg friste til å betrakte utenfra, eller «se på solstrålen», for å holde oss i Lewis' bilde, og latt det bli med å beskrive mørket og støvet, lytene og manglene. Men Andersen Oftestad har våget skrittet «inn i lysstrålen» for å finne ut hva det er vi får øye på når vi satser på at tekstene lar oss se tankegang og tro, håp og dygder, hva som var verd å kjempe for og å dø for.

At inventaret i Jerusalems tempel rommet store hemmeligheter, har Kirken visst helt siden Hebreerbrevet ble til. På dette brevet bygget kirkefedrene videre og utla i detalj hvordan de kultiske remediene fra den gamle pakts tid utgjorde et billedspråk som forkynte frelsen i Kristus, «som i et speil, i en gåte». På den tid da kristendommen var ung blant angelsakserne, skrev munken Beda kommentarer om tabernakelet og tempelet. Og i *Gammelnorsk homiliebok* omtales Salomos tempel som den «første kirkebygning og opphavet til all kirkedagsfeiring». Forbindelsen mellom det gamle tempelet og Kirken var en realitet i kraft av frelseshistorien. Ellers er det verd å merke seg at den nye pakts «tempel», Kirken, ikke beskrives som et hus der Gud «bor»; homilieboken understreker at kirken er et «sakramenthus», det vil si det stedet der Gud handler, og som symbol fremstiller kirkehuset Guds folk.

Mens sammenhengen mellom tempel og kirkehus i middelalderen var tuftet på bibelutlegning, dukker det opp noe nytt gjennom den tradisjonen som Andersen Oftestad har undersøkt. I en beskrivelse av kirken på Lateranhøyden fra ca. 1100, gjør kannikene krav på å eie hellige gjenstander fra det templet som i år 70 ble lagt i grus av romerske okkupanter. Det er som om korstogene har innledet en fase der det hellige landet langt mot øst

med ett har trådt mye nærmere og en ny nysgjerrighet er blitt vakt for de fysiske stedene hvor den hellige historie hadde utspilt seg.

Det er denne tekstens historie forfatteren forfølger, og hvordan den er blitt benyttet, ikke minst for å begrunne at tempelfjellet er blitt erstattet med Lateranhøyden, og midt i kirken på Lateran kan paktkisten beskues som et synlig tegn på en overføring (*translatio*). Gjennom nærlesning av teksten – som forøvrig er gjen-gitt i sin helhet både på latin og i engelsk oversettelse –, får leseren et innblikk i både korstog og kirkepolitikk i Roma, men også i det rike liturgiske livet i middelalderen slik det utspilte seg i og rundt Laterankirken. Eivor Andersen Oftestads bok bekrefter det Lewis påstod. Det er langt mer å få øye på dersom man ser *langs*, enn om en nøyer seg med å se *på*.

Jan Schumacher er førsteamanuensis emeritus i kirkehistorie ved Det teologiske menighetsfakultet.

Ståle Johannes Kristiansen

Poesiens religiøse følsomhet

Paul Murray OP

God's Spies

Michelangelo, Shakespeare and other Poets of Vision

(T&T Clark 2019)

STE I sin nyeste bok drøfter dominikanerpateren Paul Murray forbindelsen mellom poesi og kristen mystikk, en forbindelse som bidrar til en utvidet forståelse av begge fenomenene. Han ser poeten som en profet som vil hindre oss i å glemme båndet mellom alt det vi kjenner gjennom sansene, og en verden som skjuler seg *bak* og *i* alt sanselig:

Allowing us, as a result, to perceive much more of the world than we could ever see without the poet's vision.

Tilsvarende griper mystikeren til poesiens språk og form og rytme, for å gjengi den guddommelige kjærlighetserfaring som kun kan *antydes* gjennom ord og språk. Mystikerne gjentar igjen og igjen, «like an incantation that God's divine mystery cannot be named». Gud kan ikke benevnes med ett navn alene. Mystikerne har lært fra Skriften at han er «the God of many names». De leter alle

steder etter disse navnene som hver for seg kan si noe om ham som alltid er større enn det ene navnet. De søker mangetydighet i språket der andre slår seg til ro med entydighet.

Forbindelsen – eller enheten – mellom mystikk og poesi finner Murray fremfor alt hos de forfatterne han vier egne kapitler i boken: de tidligkristne irske naturmystikerne, St. Frans, Shakespeare, Charles Peguy og Michelangelo. St. Johannes av korset og Dante vies også stor plass. Murray tolker Shakespeares «mørke natt» i lys av Johannes av korsets lyriske mystikk. Bokens presentasjon av disse forfatterne er en nytelse for alle som lengter etter et annet og rikere språk for kristen livserfaring.

«Taste of innocence»

Boken *God's Spies: Michelangelo, Shakespeare and other Poets of Vision* starter i tidlig middelalder, med munke-poetene

fra Murrays eget hjemland Irland. Det mest karakteristiske ved disse poetene er deres klare og friske blikk, skriver Murray. De gleder seg som små barn over den verden Gud har skapt, for ved gjenopprettelsen i Kristus har alt det skapte fått tilbake sin glans og alle sine farge-nyanser. Versene de skriver, søker å fange på ny «the taste of the innocence and intimacy with God which Adam knew in paradise». Den siste formuleringen henter Murray fra Burton-Christies bok om ørkenfedrene. For det er flere likheter mellom disse tidligkristne uttrykkene for troens erfaring, ifølge Murray, ikke minst når det gjelder den troendes nære og intime forhold til naturen og dyrene. Murray fremhever særlig den irske poeten Marbán fra 600-tallet. Å lese versene som er bevart fra ham og andre irske lyrikere, gir en slags *déjà vu*. Denne spiritualiteten virker kjent. Selv bruker Murray en bevisst anakronisme når han omtaler de irske munkene som fransiskanere før St.

Frans. I deres overgivelse til Kristus møter vi den samme gleden over små gjenskinn av Gud i skaperverket som vi også finner

hos Frans av Assisi. I poesien gir denne sårbare gleden seg uttrykk i en språklig dristighet som noen ganger grenser til det naivistiske: «... looking at everything as if for the first time.»

Man kan, ifølge Murray, snakke om to hovedformer for kristen poesi: «poetry of immanence», som søker Guds nærvær i skaperverkets skjønnhet, og «poetry of transcendence», som understreker avstanden mellom det timelige og evige, og som lovpriser Skaperen som den som er skjult og helt annerledes. Fremtredende eksempler på poeter som understreker Guds transcendens, er ifølge Murray Richard av St. Victor, St. Augustin, Dionysius Areopagiten og St. Johannes av korset. Frans av Assisi kan karakteriseres som en immanens-poet, ettersom han legger betoningen på Guds nærvær i verden. Men i



Bokens presentasjon av disse forfatterne er en nytelse for alle som lengter etter et annet og rikere språk for kristen livserfaring.

likhet med alle kristne mystikere sammenholder Frans de to formene for poesi. Murray skriver:

Although happily absorbed in the enchantment of immediate palpable beauty, never for a moment would he have allowed himself to forget the bright source and origin of all beauty.

Foregripelse av den store friheten

Den rikdom St. Frans fikk del i gjennom gleden over og blikket for små og store mysterier i skaperverket, kom ikke helt av seg selv. Murray mener begrepet «spontanitet» er nøkkelen til å forstå Frans' dype glede og hans åndelige geni. Og med henvisning til Frans' venn og biograf Thomas av Celano, presiserer han at den spontanitet vi

finner hos Frans, er en «opptrent spontanitet». Murray siterer Thomas' egen beskrivelse:

More than anything else he desired to *be set free and to be with Christ*. Thus his chief object of concern was to live free from all things that are in the world, so that his inner serenity would not be disturbed even for a moment by contact with any of its dust.

Gjennom denne friheten ble Frans på samme tid knyttet til og forenet med alle ting. Frans' strenge selvfornektelse innebar ingen degradering av det skaptes herlighet. Det ser vi fremfor alt i hans kjente «Skapningens lov-sang» (også kalt «Solsangen»), som Murray kommenterer inngående.

Murray drøfter blant annet «Solsangens» bruk av gudsnavnet «Herre» («Lovet være du, min Herre, for alle dine skapninger, / særlig for Bror sol som er dagen

og som du gir oss lyset ved»), for å vise at lovprisningen der er rettet primært mot den andre person i Treenigheten. I sine tekster bruker Frans alltid formuleringen *Laudato sie, mi' Signore* om Jesus Kristus. Murray argumenterer også ut fra sangens tilblivelseshistorie, slik vi kjenner den fra Thomas av Celano. Frans skrev den ned etter visjonen av den korsfestede han fikk i 1224, to år før sin død. Selve nedskrivningen bygger på de visene Frans stemte opp mens han vandret langs veiene i Umbria. Han talte ofte og sang ofte om Jesus på disse vandringene, og noen ganger ble han så oppslukt at han glemte veien, forteller Thomas. Da slo gjerne sangen over i en invitasjon til alle elementene om å prise Jesus. Murray oversetter Thomas av Celano slik:

He was always with Jesus: Jesus in his heart,
Jesus in his mouth, Jesus in his ears, Jesus in his
hands, he bore Jesus always in his whole body.

Da Frans skrev ned «Skapningens lovsang», var han svært syk og nesten blind. Teksten viser at han allerede har vunnet frem til noe av den forløsning Kristus lovet ham i visjonen:

Vær glad og fryd deg over din sykdom og dine
vanskeligheter, for fra nå av skal du være like
trygg som om du alt var i mitt rike.

Samme natt bestemmer han seg for å skrive, og han gjør det for å utholde smerten i sin egen kropp.

I tilfellet Frans av Assisi blir det tydelig at poetens etos har betydning for kraften i poesien. Frans er et ekstremitilfelle av sammenfall mellom liv og poesi. Ifølge Murray var det dette som fascinerte den store romantiske dikteren William Wordsworth. I 1837 besøkte han flere av de fransiskanske pilegrimsstedene og skrev om dette i *Memorials of a Tour in Italy*. For Wordsworth var Frans gjenopprettelsens poet – noe som fremfor alt viser seg i hans «easeful, radiant way of being». Frans' måte å

være i verden på var en fornyelse av paradiset. Murray bekrefter, men nyanserer, denne oppfatningen. For Frans handler det nye livet like mye om en poetisk foregripelse av det som skal komme, skriver han. Murray viser til Romerbrevet 8,19, hvor det står at hele skapningen lengter etter at Guds barn skal åpenbares:

Francis, as visionary poet of the new creation,
clearly deserves to be numbered among these
'sons', and not least because of his concern
to liberate with words as well as with deeds
whatever is in travail in the world of nature.

Gjennom opptrent spontanitet tok Frans selv steget inn i den friheten som alle Guds barn skal få del i. Paul Murray beskriver denne foregripelsen som «an escape into freedom» (med henvisning til Murray Bodos bok *The Way of St. Francis*).

«Criterion for human fulfilment»

Kapitlet om Frans av Assisi har fått stor oppmerksomhet her fordi det gjorde inntrykk på anmelderen. Men også to andre kapitler er verdt hele boken i seg selv: presentasjonene av henholdsvis Charles Peguy og Michelangelo. For Murray er Peguy «a prophet of the inner-life». Hos ham finner han den dristigheten som gjør at poesien overgår skoleteologiens språk – for eksempel i den direkte og fysiske måten Peguy beskriver relasjonen mellom Jesus og disiplene under det siste måltid. Murray siterer J. Greens oversettelse av *Le Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc*:

Blessed were those who ate, one day, one unique day,
one day among all days, blessed with unique happiness,
blessed were those who ate one day, one unique day,
that Holy Thursday, blessed were those who ate the bread of your
body; you yourself consecrated by yourself; in

a unique consecration; one day that will never
come again, when you yourself said the first
Mass ...

Ingen poet i moderne tid har skrevet så inngående og med så dyp forståelse om troens mysterier, skriver Murray. Han viser også til den katolske teologen Hans Urs von Balthasar, som skrev at Peguy var gitt evnen til å bruke ordene på en måte som overskrider den veltalenhet vi finner i teologien fra dens begynnelse helt frem til vår egen tid. Språket i Peguys poesi kan sammenlignes med liturgiens språk. I stedet for å gjøre sannhetene i evangeliet til objekter, setter det navn på disse sannhetene på en «feirende» måte. Murray ser Peguys poesi som «a kind of alternative liturgy, a form almost of initiation into the mysteries of faith».

Etterordet

Paul Murrays bok om poesi og mystikk er fascinerende lesning. Han skriver ettertenksomt og klokt om et vanskelig tema. Og han skriver vakker engelsk. Det er samsvarende mellom hans tilbakeholdende prosarefleksjoner og «objektet» han undersøker. Murray trer tilbake i teksten slik mange av poetene han skriver om, også gjorde. Han er opplest på litteraturen om poetene han arbeider med, og lar ofte andre litteraturforskere og forfattere få siste ord i sine refleksjoner om poesiens vesen. T.S. Eliot går igjen i Murrays bok som en troverdig samtalepartner.

Boken avslutter med et kapittel om forholdet mellom poesi og religion. Den refleksjonen er interessant i seg selv, men først i etterordet tar forfatteren bladet fra munnen og viser tydeligere hva som har grepet ham hos de «visjonære forfatterne»: deres religiøse sensibilitet; deres rastløse utprøving av et språk som leter etter andre kvaliteter ved sannheten enn det vitenskapelige språkidealet. Han siterer Walt Whitman (fra *Leaves of Grass*):

After the noble inventors, after the scientists,
the chemist, the geologist, ethnologist, Finally
shall come the Poet, worthy that name,
The true son of God shall come singing his
songs.

Poeten bringer noe til vår verden som den geniale forskeren ikke kan gi. Dette noe, sier Murray, er ikke fjernt eller drømmende, men noe poetisk-konkret, «fresh as snow, cold as water, hard as stone». Murray siterer her Peter Levi fra hans forelesninger «The Art of Poetry». Poesien gir oss en kunnskap, men viser oss også hvordan vi kan motstå trangen til endelige definisjoner:

Poetry enjoys an audacious freedom in the
pursuit of truth.

Ståle Johannes Kristiansen er professor i kristen teologi, kunst og filosofi ved NLA Høgskolen og en av redaktørene i SEGL.

Ståle Johannes Kristiansen

Pavens intellektuelle formasjon

Massimo Borghesi:

The Mind of Pope Francis: Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey

(Liturgical Press Academic 2018)

STE En av årets viktigste utgivelser er den engelske oversettelsen av boken *Jorge Mario Bergoglio: Una biografia intellettuale*. Forfatteren, Massimo Borghesi, er professor i moralfilosofi ved universitetet i Perugia. Hans anliggende i denne boken er å vise at Bergoglio/Frans er en langt mer komplisert tenker enn det særlig kritikerne hans erkjenner. Borghesi gir leserne en grundig introduksjon om Bergoglios teologiske og filosofiske formasjon i Argentina, og viser hvilke impulser de argentinske jesuittene hentet fra Europa, nærmere bestemt fra noen av de mest sentrale teologene som fornyet katolsk tenkning på kontinentet og inspirerte Det annet vatikankonsil.

Da unge Bergoglio studerte filosofi og teologi ved Colegio Máximo i San Miguel, var de viktigste referansene franske intellektuelle jesuitter som Henri de Lubac, Michel de Certeau og særlig Gaston Fessard. Han tok lisensiatgraden i filosofi samme sted i 1960. Borghesi søker å vise hvordan Bergoglio integrerte teologien fra de

europiske jesuittene i lesningen av sine forbilder blant argentinske tenkere: Lucio Gera, Carlos Scannone og særlig hans «venn og intellektuelle referansepunkt», filosofen Alberto Methol Ferré fra Uruguay. De to førstnevnte stod for en frigjøringsteologi helt fri for marxisme (Rio de la Plata-skolen). Hos alle disse tenkerne søkte Bergoglio et grunnlag for fornyelse av Kirken som kunne stå som alternativ til den mer ukritiske moderniseringslinjen i samtiden.

I presentasjonen av Bergoglios studietid drar Borghesi tydelige veksler på Austen Ivereighs biografi *The Great Reformer: Francis and the Making of a Radical Pope*. De to forfatterne står nær hverandre i sin sympatiske lesning av Bergoglio/Frans. Sistnevnte skriver: «Frans' radikalisme må ikke forveksles med progressiv lære eller ideologi. Den er radikal fordi den er misjonerende og mystisk». Både Borghesi og Ivereigh fremholder at Frans blir misforstått av de konservative fordi han ikke er villig til stadig å gjenta for verden det den allerede vet om

Kirkens morallære og teologi. Frans er mer opptatt av å få frem det verden enda ikke har oppdaget: Guds uforbeholdne kjærlighet og hans tilgivende barmhjertighet.

Motsetning og enhet

Et av Massimo Borghesis sentrale anliggender er å vise at Bergoglios tenkning er strukturert som «en symfoni av motsetninger». Hva ligger i dette? For hans forståelse av Kirken betyr det at enhet og pluralitet ikke er motsetninger. I sin tid som kardinal fremholdt Frans at det er Den hellige ånd som skaper harmoni i Kirken: «Den hellige ånd *er* harmonien.» Men det er også Den hellige ånd som inspirerer ulikhet, pluralitet og mangfold i Kirkens liv. Mennesket selv evner ikke denne balansen: «Når vi forsøker å skape mangfold, skaper vi splittelse; når vi søker å skape enhet, skaper vi uniformitet og homogenitet», sa Bergoglio. Bare Den hellige ånd lar menneskets kreativitet blomstre fritt – enhet i ulikhet. «Slik skaper Ånden et mangfoldig og enhetlig folk: den universelle Kirke.» Det siste utsagnet er hentet fra en preken holdt 4. juni 2017., altså etter at Bergoglio ble valgt til pave.

Denne tematikken står altså i sentrum av pavens tenkning. Den drar veksler på et klassisk prinsipp i katolsk teologi, *coincidentia oppositorum*, som særlig kommer til uttrykk i skriftene til Johann Adam Möhler, Erich Przywara, Romano Guardini, Lubac og Fessard. Deres forståelse av katolsk tenkning som en syntese av motsetninger henter inspirasjon både blant annet fra Ignatius av Loyolas spiritualitet og filosofen G.W.F. Hegel. Disse teologenes frimodige anvendelse av det beste i Hegels syntesetenkning gjorde at flere av dem ble anklaget for hegelianisme. Men i likhet med Bergoglios egen tenkning om Kirkens enhet som en syntese av motsetninger, er deres dialektikk en katolsk dialektikk. Blant andre har den



Et av Massimo Borghesis sentrale anliggender er å vise at Bergoglios tenkning er strukturert som «en symfoni av motsetninger».

store hermenutikeren H.G. Gadamer understreket (fordi han selv ble anklaget for å ligge for nær Hegels filosofi) at dialektikken ikke er noe nytt i filosofiens historie – dialektisk tenkning er ikke hegelianisme, det er i hvert fall vanskelig å påvise at antikk gresk filosofi skulle være hegeliensk fordi den er dialektisk. Bergoglio var særlig inspirert av Fessards nytenkning av hegelianismen, som anvender Hegel for å transcendere Hegel. Borghesis fremholder at Fessards og Bergoglios dialektikk – i motsetning til Hegels – er en åpen dialektikk hvor syntesene er foreløpige – de må alltid kritiseres og justeres.

Når Frans anklages for å være hegelianer, er det verdt å minne om at det ikke er første gang sentrale katolske teologer anklages for dette. Fessards skrifter fikk nettopp en slik mottakelse fra nyskolastiske thomister. Henri de Lubac skriver i sine memoarer at man avviste ham som hegelianer uten å lese ham. «Thomismen dominerte

alle steder, og skremsel-sordet *hegelianisme* var nok til å hindre dem i å studere det som trolig var den mest kompetente og radikale kritikk av Hegel og den sunneste syntesen

av katolsk tenkning som ble utformet i Frankrike i dette århundret.»

Avhandlingen om Guardini

Massimo Borghesi fremhever den italiensk-tyske jesuitten Romano Guardini som Bergoglios viktigste intellektuelle lærer. Bergoglio oppdaget Guardini sent i sin teologiske formasjon og reiste til Frankfurt for å studere ham nærmere. Der innledet han arbeidet med en doktoravhandling om nettopp ideen om katolsk tenkning som syntesen av motsetninger. Motsetning forstås her som noe annet enn «kontradiksjon». Det er samspillet mellom vidt forskjellige perspektiver og innganger til det guddommelige mysteriet som er anliggendet – det katolske

fellesskapet og katolsk tenkning forstått ikke som monolitt, men som polyform virkelighet. Her finnes det interessante forbindelser til en annen jesuitt som hadde innflytelse på Bergoglio på et tidlig stadium: Hans Urs von Balthasar – og særlig hans bok *Sannheten er symfonisk*. Avhandlingen om Guardini ble ikke fullført under oppholdet i Frankfurt i 1986. Da Bergoglio skulle ta opp igjen arbeidet i godt voksen alder, kom pave Benedikts avgang og en nytt pavevalg i veien for arbeidet. Noen utsagn fra årene like før han ble valgt til ny pave, viser hvor levende opptatt han fortsatt var av temaet:

Motsetninger åpner en sti, en vei fremover. Sagt på en mer generell måte: Jeg må innrømme at jeg elsker motsetninger. Romano Guardini hjalp meg med sin bok *Der Gegensatz*, som var viktig for meg. (...) Menneskelivet er strukturert gjennom motsetningenes form. Og vi ser det samme i Kirken. Motsetninger skal ikke nødvendigvis løses eller strykes ut; motsetninger er ikke det samme som kontradiksjoner.

Et annet perspektiv på Frans

På godt og vel 300 sider får Borghesi gått grundig inn i flere sider ved pave Frans' teologiske tenkning. Han drar veksler på viktig kildemateriale. I tillegg bygger han på fire lydopptak med pavens egne refleksjoner omkring spørsmål forfatteren har sendt ham. Disse opptakene er fra 2017. Boken ville stått seg bedre dersom disse lydopptakene var blitt publisert på en eller annen måte – gjerne i utdrag i boken. For slik denne kilden er presentert nå, er det vanskelig å bruke flere av Borghesis teser og spissformuleringer som referanse i videre studier av Bergoglio/Frans. Dokumentasjonen på hvordan Bergoglio/Frans anvender sentrale teologer som Lubac og Balthasar, kunne også vært grundigere analysert. Ikke desto

mindre dekker denne boken et stort hull i litteraturen om Frans, og er en viktig utgivelse.

Dersom boken og oversettelsen hadde kommet tidligere i Frans' pontifikat, kunne det forhindre den forestillingen som har spredt seg i visse kretser, om at Frans er en intellektuell lettvekt (og en progressiv sådan). Dette hevdet Cindy Wooden i en omtale i Catholic News Service. Det er vanskelig å vite om hun har rett. Borghesi selv fremholder at de fleste Frans-kritikerne ikke tar seg bryet med å lese det Frans faktisk har skrevet – før og etter pavevalget. Denne gruppen kritikere nøyer seg med å hente informasjon fra korte innlegg på utvalgte blogger, og det spørs om de vil bruke krefter på en hel monografi som leser Bergoglio/Frans med et sympatisk utgangspunkt.

Ståle Johannes Kristiansen er professor i kristen teologi, kunst og filosofi ved NLA Høgskolen og en av redaktørene i SEGL.



Universitetet i Oxfords våpen.

Fra akademia

Fantasi er viktigere enn kunnskap.

Albert Einstein

Hallvard Thomas Hole

Möhlers og Grundtvigs teologiske antropologi

Hallvard Thomas Hole:

***Antropologia teologiczna Johana A. Möhlera i Nikolaia F.S. Grundtviga.
Studium ekumeniczne***

Doktoravhandling i systematisk teologi ved Det pavelige fakultet i Wrocław (2017–)

STE Det annet vatikankonsil fastslår at menneskets mysterium er stort og opphøyet, «slik det trer frem for de troende gjennom den kristne åpenbaring» (*Gaudium et spes*, 22). Den katolske kirke har alltid vært seg bevisst denne sannheten, særlig når den har løftet frem gudsbildet i mennesket gjennom sin forkynnelse og lære. Likevel har ikke det katolske menneskesynet vært upåvirket av kontroverser. Allerede tidlig i kristendommens historie ble menneskesynet utfordret, blant annet av gnostisk dualisme og ikke minst av tendenser som reduserte Jesu menneskelighet.

Bakgrunn

1500-tallets kirkelige og teologiske skisma fremkalte også en langvarig diskurs om mennesket, som går frem til våre dager. To 1800-tallsteologer, den tyske katolske presten Johan Adam Möhler og den danske lutherske presten Nikolai Fredrik Severin Grundtvig, evnet på

hver sin kant å peke henholdsvis på menneskesynet som den grunnleggende forskjell i den katolsk-lutherske teologiske striden, og på mennesket selv som grunnlag for det spesifikt kristne. Grundtvigs påvirkning på de nordiske kirkesamfunn etter reformasjonen, og særlig den danske kristenhetens identitet, er overalt synlig for dem som befatter seg med skandinavisk kirkehistorie, ikke minst kirkemusikk. Möhler på sin side karakteriseres av J. Ratzinger som den store fornyer av katolsk teologi etter opplysningstidens herjinger. Toneangivende katolske teologer på 1900-tallet, som i sin tur la grunnlaget for Det annet vatikankonsil, var hyppige lesere av Möhler. Derfor går det også en linje fra ham og frem til våre dager.

Denne doktoravhandlingen tar for seg de to teologer og deres respektive menneskesyn i et sammenlignende, økumenisk studium. Et slikt studium synes som nybrott og nyttig av flere grunner. For det første dreier det seg om to samtidige teologer av stort format, som begge helt

uavhengig av hverandre pekte på trossymbolet (*Credo*) som den grunnleggende kilden til kristen tro. Dette gjorde de samme år, i 1825. Dessuten vil det ikke være overdrevet å hevde at nettopp menneskesynet peker seg ut som en sentral bærebjelke i hele deres teologiske reisverk.

Kilder

Denne konsentrasjonen rundt mennesket og det kristne får også sitt høydepunkt i de to respektive teologiske hovedverk og gir en naturlig avgrensing i primærkildene for avhandlingen. Möhler skrev sitt hovedverk i 1832: *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren Öffentlichen Bekenntnisschriften*. Grundtvig på sin side skrev aldri et helhetlig systematisk verk. Imidlertid er det én artikkelsamling som har blitt stående som et slags hovedverk, og som siden også er blitt karakterisert som Grundtvigs dogmatikk: *Den christelige Børnelærdom* (samlet som bok i 1868).

Det foreligger et omfattende forskningsarbeid

på de to teologenes menneskesyn, især Grundtvigs. De to har imidlertid ikke blitt sammenstilt og sammenlignet tidligere. Det eneste som finnes i faglitteraturen, er en artikkel som fremholder dem som representanter for romantikkens teologi. Det er utført studier av Grundtvig hvor hans antropologi har blitt sammenlignet med katolsk lære, og dette vil være nyttig tilleggsmateriale for å kaste lys over hovedpunktene i den teologiske antropologien som denne doktoravhandlingen vil fremholde. Disse studiene har dog vært av begrenset omfang og senere dato, derfor vil det være mer adekvat å sammenligne Grundtvig med en av hans samtidige.



Grundtvigs påvirkning på de nordiske kirkesamfunn etter reformasjonen, og særlig den danske kristenhetens identitet, er overalt synlig for dem som befatter seg med skandinavisk kirkehistorie, ikke minst kirkemusikk.

Hovedtemaer

Teologisk antropologi studerer mennesket – hvem mennesket er – i lys av den kristne åpenbaring. Utgangspunktet og grunnlaget for en slik antropologi er den kristne tro på at mennesket er skapt i Guds bilde og likhet, slik det blir fremstilt allerede i Første Mosebok. Dermed er dette et gjennomgående tema for enhver kristen antropologi og et gjentakende tema for de to teologer som skal sammenlignes i det foreliggende arbeidet. Å sammenligne deres forståelse av denne grunnleggende bibelske sannheten blir dermed et hovedanliggende.

Dette kan imidlertid studeres ut fra forskjellige aspekter av den kristne åpenbaring, som er en viktig del av de respektive teologers systematiske eller dels systematiske spekulasjoner. F.eks. er åpenbaringsens ord om syndefallet og dets konsekvenser viktige for å forstå mennesket i sin opprinnelige tilstand og hva det innebærer

å være skapt i Guds bilde. Det er dermed avgjørende at disse aspekter inkluderes i sammenligningen av de to teologer, og det er først og fremst følgende temaer som melder seg: menneskets opprinnelige tilstand; syndefallet og

dets konsekvenser for mennesket; det fullkomne mennesket Kristus; det i Kristus fornyede menneske; det eskatologiske mennesket (altså hvordan mennesket blir når det når sitt endelige mål).

Det som umiddelbart slår oss når vi tar for oss disse temaer, er i hvilken grad begge teologer gladelig henter inspirasjon fra kirkefedrene. Særlig Ireneus blir hyppig sitert, hvilket allerede signaliserer hvilken retning deler av sammenstillingen og sammenligningen vil ta. Som en liten, kuriøs smakebit kan det nevnes at Grundtvig oversatte Ireneus til dansk, mens den samtidige danske filosofen Søren Kierkegaard ble kjent med Ireneus' teologi gjennom å lese Möhlers verker.

Metodologi

Hovedtemaene er i seg selv også en begrensning av avhandlingens omfang og angir samtidig at dette er et sammenlignende studium. Dette legger visse føringer på framgangsmåte og metodologi. Selv om Den hellige skrift skal være teologiens sjel og er et uvurderlig og nødvendig referansepunkt, er det viktig å understreke at det her ikke er snakk om bibelsk antropologi. Derfor er ikke en ren sammenligning av de respektive teologers bruk av bibeltekster den rette metode. Som studium innenfor systematisk (dogmatisk) teologi er arbeidet først og fremst av fortolkende natur. For å kunne sammenstille og sammenligne de to menneskesyn, må det en historisk-dogmatisk fortolkning til, som nettopp fremhever og utdyper det «dogmatiserende» (systematiserende) innhold i deres tekster.

Det økumeniske preg som denne avhandlingen skal ha, legger også visse metodologiske føringer. På sett og vis er det en videreføring av teologenes egne metoder; det vil si at arbeidet i seg selv, om ikke alltid uttalt, er sammenlignende. Arbeidets økumeniske preg vil med andre ord fremgå av metoden og strukturen. Med tanke på temaet og det forhold at sammenligningen også skal ses i lys av moderne økumenikk, vil arbeidet også preges av søken etter felles formuleringer og enhet.

Det viktigste referansepunktet og utgangspunktet for denne delen av arbeidet vil være «Felleseklæringen om rettferdiggjørelseslæren» (1999). Å se de to teologers menneskesyn i lys av denne felleseklæringen, synes veldig interessant. Det kan gi en ny forståelse, all den tid erklæringen viser til det syndige menneskets behov for rettferdiggjøring og frelse og at mennesket ved dåpen er en ny skapning i Kristus, uten egentlig å legge til grunn et bestemt menneskesyn eller reflektere over hva mennesket er. Dette har naturlig nok konsekvenser for

forståelsen av syndens konsekvenser, og ikke minst hva det betyr at Guds Sønn selv ble menneske og døde for å rettferdiggjøre mennesket.

Antropologien står helt sentralt for å forstå rettferdiggjørelsen og hva den betyr for mennesket som sådan. Det er her de to teologene kommer oss til hjelp, ikke bare for å forstå hvem det skapte og frelste mennesket er, men også for å komme noen skritt nærmere en felles katolsk og luthersk forståelse.

Aktualitet

Avslutningsvis vil det være på sin plass å nevne at dette arbeidet skal presenteres, både i skriftlig og muntlig form, på polsk og overfor et polsk teologisk miljø. I den grad Grundtvig vil være kjent for et skandinavisk publikum, er han tilsvarende ukjent for polsk academia. På

den andre siden er tyske teologer fra de siste hundre årene kjente i de samme fagmiljøer, mens J.A. Möhler har vært en bakgrunnsfigur. Sammenligningen av de to tilfører

med andre ord noe nytt til polsk teologi generelt, foruten å bringe inn nye perspektiver i den teologiske forståelsen av mennesket. Arbeidets økumeniske tilsnitt og det faktum at Grundtvig er involvert, synes å gjøre det interessant også for skandinaviske lesere. Forhåpentligvis vil det også på et tidspunkt bli tilgjengelig i norsk språkdrakt, hvilket sannsynligvis vil avhenge fullt og helt av undertegnades arbeidslyst.



Det foreligger et omfattende forskningsarbeid på de to teologenes menneskesyn, især Grundtvigs. De to har imidlertid ikke blitt sammenstilt og sammenlignet tidligere.

P. Hallvard Thomas Hole OFM (f. 1984) tilhører fransiskanernes kommunitet i Larvik.

Alexander Golding

Katolsk U-sving?

Alexander Golding:

Forandring og stabilitet:

Katolsk teologi og tanken om menneskets rett

– teologiske forutsetninger for en anerkjennelse av menneskerettighetene

Masteroppgave i teologi ved Det teologiske menighetsfakultet, 2011

STE Menneskerettighetstenkning, og da særlig religionsfriheten, har siden 1700-tallet vært en utfordring for Den katolske kirke. Ikke minst skyldes dette den historiske kontekst der moderne rettighetsterminologi i stor grad ble unnfanget. Den franske revolusjons menneskerettighetsideologi ble tydelig fordømt fra kirkelig hold. I dag er situasjonen en annen. Rettigheter som i sin språkdrakt har en påfallende likhet med dem Kirken tidligere har fordømt, blir ikke bare akseptert, men aktivt fremmet og forsvart av Kirken.

Det er denne tilsynelatende U-svingen og hvilke teologiske forutsetninger som kan ligge til grunn for en slik endring, som ble tema i avhandlingen «Forandring og stabilitet: Katolsk teologi og tanken om menneskets rett».

Kildene

Avhandlingen, som er delt opp i to hoveddeler, gir først en kronologisk gjennomgang av blant annet en rekke encyklikaer og konsildokumenter, fra Klemens XII's *In domino Agro* («Om undervisning i den kristne tro») fra 1761 til Benedikt XVI's *Caritas in Veritate* og hans tale til FNs generalforsamling i 2008. Dokumentene som er behandlet, viser en tydelig dreining i hvordan Kirken snakker om menneskerettigheter, men ikke minst hvordan det har utviklet seg en tanke som gir rom til å forstå menneskets frihet generelt og religionsfriheten spesielt.

På den ene side finner man pavelige uttalelser som på det sterkeste fordømmer hele tanken om at mennesket skulle kunne ha rettigheter. På den andre siden ser man en kirke som tydelig tar til orde for menneskets rett. Spørsmålet som raskt melder seg, er følgelig hvorvidt måten Kirken behandler disse temaene på, kan sies å være konsistent. Står Kirken fast ved objektive og evigvarende sannheter, eller har man i århundrenes løp

brutt med tradisjonen – slik enkelte har hevdet underveis i den grad at de har ansett brudd med Roma som sin eneste farbare vei.

I møte med de formelle tekstene, som i sin ordlyd tydelig spriker over tid, er det avgjørende at de også settes inn i sin samtid og de konkrete utfordringer Kirken står overfor, enten det er snakk om den franske revolusjons brutalitet, invadering og angrep på kirkestaten, kommunismens fremvekst og arbeidernes protester, etnisk utryddelse eller frykten for den totale selvutryddelse gjennom bruk av atommakt.

Konteksten

I avhandlingens andre hoveddel går jeg så løs på denne spenningen for å vurdere hvorvidt man kan skape en harmoni mellom disse tilsynelatende motsetninger. Satt på spissen er det et spørsmål om brudd eller kontinuitet.

Tradisjonsbegrepet – men først og fremst moderne katolsk sosiallære med sine prinsipper – løftes frem som en mulig fortolknings- og forklaringsnøkkel. Implementeringen av prinsipper som det felles gode, solidaritet, subsidiaritet og til og med mennesket verdighet, er ikke – kan ikke være – statisk og fristilt fra en historisk kontekst når de søker å løfte frem verdier som sannhet, frihet og rettferdighet. Snarere tvert imot. Dette er begreper som krever fleksibilitet og en kontekstuell forankring. Ikke slik at sannhet, frihet og rettferdighet blir relative begreper, men i den forstand at de prinsipper som skal bidra til å løfte frem disse verdiene, til enhver tid må svare på samtidens utfordringer. Uten denne fleksibiliteten blir prinsippene som skal danne grunnlaget for virkemidlene, raskt målets verste fiende. Derfor kan vi si at fundamentets stabilitet ligger i dets fleksibilitet, dets evne til å absorbere sjokk.



Tidvis har man kanskje kastet babyen ut med badevannet, men så har muligens vannet vært så grumsete at det var vanskelig å få øye på at det var en baby å ta vare på.

I møte med menneskerettighetene kan vi si at Kirken både har måttet forholde seg til underliggende ideologier og til konkrete rettighetskrav. Tidvis har man kanskje kastet babyen ut med badevannet, men så har muligens vannet vært så grumsete at det var vanskelig å få øye på at det i det hele tatt var en baby å ta vare på.

Hva nå?

I vår egen tid kan man få følelsen av at det flyter over av rettighetskrav, både seriøse og mindre seriøse. Noen ønsker å kreve sin rett til å gå nakne på offentlige steder, mens andre ønsker en frihet til å være patruljerende politi iført burka. Enkelte av disse moderne rettighetskravene eller «frihetene» kan være useriøse og bortkastet å diskutere eller vurdere. Men det kommer også opp en rekke nye krav om friheter og rettigheter som skal tas

på dypeste alvor. I fortolkningen av nye krav står Kirken også i dag overfor helt nye utfordringer, som konsekvens av at konteksten disse kravene kan og må tolkes i, er mindre ho-

mogen. I et stadig mer flerkulturelt samfunn vil man i større grad måtte komme med ulike svar også innenfor relativt små geografiske områder, fordi en kulturell kompleksitet forutsetter en variasjon i det svaret som gis. Hva som ligger i religionsfriheten, er ikke sagt en gang for alle – for ikke å snakke om hvordan gamle rettigheter skal fortolkes inn i en digital eller virtuell kontekst eller i møte med globale klimautfordringer, spørsmål som i mye mindre grad var satt på agendaen da denne avhandlingen ble skrevet for bare syv år siden.

Alexander Golding er master i teologi og administrasjonsleder i Caritas Norge.



Vi kan ikke elske Gud med mindre vi elsker hverandre, og for å elske må vi kjenne hverandre. Vi kjenner Ham i brødsbrytelsen, og vi kjenner hverandre i brødsbrytelsen, og vi er ikke alene lenger. Himmelen er en bankett, og livet er en bankett, selv med skalker, der det er fellesskap.

Vi har alle kjent den lange ensomheten, og vi har lært at den eneste løsningen er kjærlighet, og at kjærligheten kommer med fellesskap.

Dorothy Day

