S E
G L

SEGL – katolsk årsskrift for religion og samfunn

Årgang 2020

Redaktører: Peder K. Solberg (& Ståle Johannes Kristiansen, permisjon 2020)

Redaksjonssekretær: Heidi H. Øyma

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

Forlegger 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 2020
www.stolavforlag.no
ISBN: 978-82-7024-377-8
ISSN: 1893-8728

Innhold

Peder K. Solberg (redaktør):
Leder 7

Svein Ellingsen:
«Å under! Hvilken rikdom» 15

Historie

Peder K. Solberg:
Et lys for folkeslagene
Om den jødiske tradisjonen 19

Eivor Andersen Oftestad:
Translatio templi
Fra tempelet i Jerusalem
til domkirken i Christiania 35

Skarsaune
Hvem påvirket hvem?
Den tidlige dialogen mellom jøder og kristne 45

Ole Chr. M. Kvarme:
Roma og jødene 57

Gregory M. Reichberg:
"Under no condition may Jews be forced into the faith"
Thomas Aquinas on the Religious Freedom of Jews 73

Kristin Bliksrud Aavitsland:
Heslighet, blindhet og forspilt verdighet
Antijødisk ikonografi i norsk middelalder 81

Eivor Andersen Oftestad:
Bot og bedring som borgervern
Med Jerusalem som modell 95

Thomas O'Connor:
Reassessing the Spanish Inquisition 105

Kristine Bjørndal-Lien & Kjetil Braut Simonsen:
Integrasjon og tradisjon
Den jødiske minoriteten i Norge frem til 1940 117

Hans Fredrik Dahl:
Den manglende underskriften 133

Emma Ulrikke Weiglin Eriksen:
Vi snubler i dem
Da Besse gråt 145

Else-Britt Nilsen:
Snublestein for Elly 151

Christine Mohn:
Hundre år i Bergstien 161

Ellen Dworsky:
Vår «schul»
Gudshus, hjerte og møteplass i 100 år 165

Frøydis Gustavsen:
Salige Hildegard Burjan
En apostel i ord og gjerninger 169

Teologi og spiritualitet

Gunnar Haaland:
Guds kongsmakt og jødisk-kristen kontrovers
En bønn fra jødisk bønnebok på norsk 183

Heidi Marie Lindekleiv:
«Hvordan kan du bli en av dem etter alt det de gjorde mot oss?»
Intervju med David Neuhaus 193

Ernst Baasland:
Hvorfor er det viktig at Jesus var jøde? 203

Brandt Pitre:
Det fjerde beger og Jesu død 219

Johannes Paul II:
«Dere er våre eldre brødre!»
Hos Romas jøder 231

Benedikt XVI:
En høylytt bønn om tilgivelse og forsoning
Tale i konsentrasjonsleiren Auschwitz-Birkenau 237

Gunnar Haaland:
«Som en flamme i et bensinlager»
Sjekk blindsonen! 245

Henrik Holm:
Fra død til liv
Innføring i Franz Rosenzweigs filosofi 251

Einar Øverenget:
Hannah Arendt
Kunsten å ikke passe helt inn 257

Kultur

Robert W. Kvalvaag:
«Drep en sønn til meg»
Om Bob Dylans jødiske røtter 265

Anders Tykesson:
Utanförskap och gudslängtan
Om judiskt och katolskt i Gustav Mahlers musik 273

Sigrun Slapgard:
Ei forteljing om kjærleik og mørke
Sigrid Undset og jødespørsmålet 247

Øivind Varkøy:
Guds fravær og nærvær
Fra Solstad, via Adorno, til Fosse 291

Ståle Johannes K. Kristiansen:
Chagall og Rothko
Refleksjoner om jødisk mangetydighet 301

Audgunn Oltedal:
En forening av det uforenlige
Møte med Johanna Schwarz 321

Johanna Schwarz:
Requiem for Barthel – to dikt 329

Samfunn

Vibeke Moe:
Antisemittisme i dagens Europa
Noen generelle trekk 339

Ervin Kohn:
Brit mila
Debatten om omskjæringspakten 351

Ny litteratur

Tracy Rowland:
Gavin D'Costa: *Catholic Doctrines on the Jewish People after Vatican II* 360

Ole Chr. M. Kvarme:
Mette Nygård: *Vendepunktet. Den katolske kirkes forhold til jødene før og etter Det annet vatikankonsil* 367

Hans Fredrik Dahl:
Einhart Lorenz: *Jødenes historie i Europa. Fra den spanske inkvisisjon til mellomkrigstiden* 372

Se, hvor godt og vakkert det er
når brødre bor sammen!
Det er som den fine oljen på hodet
når den renner ned i skjegget, Arons skjegg,
ned over linningen på kjortelen.
Det er som dugg fra Hermon
når den faller på Sions fjell.
For der gir Herren velsignelse,
liv til evig tid.

Salme 133

Peder K. Solberg (red.)

En brødrefortelling

«Ikke bare de hellige skriftene som vi i stor grad deler, ikke bare liturgien, men også eldgamle kunstneriske uttrykk vitner om kirkens dype bånd til synagogen. Takket være den åndelige arven som verken ble oppsplittet eller forkastet, men gjort kjent for de som kom til tro på Kristus, utgjør dette et uatskillelig bånd mellom oss og dere, Toraens folk, det edle oliventreet som en ny gren ble innpodet på.»

Johannes Paul II[1]

Våre jødiske søsken – forholdet mellom kirken og synagogen, mellom jødedom og kristendom og mellom jøder og kristne. Dette er temaet for årets SEGL. Knapt noe temaområde er viktigere og vanskeligere å behandle enn nettopp dette. Historisk, teologisk, kulturelt og *menneskelig* er det så mange tråder å følge – tråder som vikler seg i hverandre på svært uoversiktlig vis, fascinerende og opplysende tråder, men også tråder som ender i grusomhet og tragedie.

Sammen danner jødisk og kristen historie og tradisjon en vev i mange fasetter, der både gulltråder og blodrøde tråder er innvevd. Historien er full av konfliktstoff, men også av dype og nære relasjoner. Først og fremst er det likevel på mange måter en familiefortelling. De senere tiårenes forskning på ulike epoker i vår historie forsterker dette perspektivet ytterligere. Skarpe, retoriske avgrensninger mellom jødedom og kristendom i tekster fra historiske autoriteter, har ofte sammenheng med det som ble oppfattet som for nære relasjoner og utydelige grenser på «bakkenivå», blant folk flest. Der disharmonien understrekes, har det ofte sammenheng med at tangentene ligger for nære – ja, nettopp tangerer hverandre. I denne sammenhengen kan vi også med rette snakke om en sammenflettet historie. Verken kristen eller jødisk historie er mulig å forstå i dybden uten vesentlig kjennskap til den andre.

Vårt ønske er å bidra til å beskrive og reflektere over denne veven. Hovedtemaet, som vanligvis har vært dekket av en mindre artikkelsamling, preger hele denne utgaven av SEGL. Det betyr selvsagt ikke at vi på noen måte har ambisjoner om å dekke et slikt temaområde i sin fulle bredde. Her presenteres glimt og bruddstykker som kunne vært behandlet langt mer utførlig. Likevel: At vi rydder plass til en hel SEGL-utgave, understreker at vi anser tematikken som svært viktig, og svært aktuell.

Anerkjennelse og selverkjennelse

For det første vil vi fremheve viktigheten av å anerkjenne jødisk religion og kultur som sådan. Jødedommen har en rik, dyp, mangfoldig og fascinerende historie, med et bredt nedslagsfelt også i dagens kultur og åndsliv som enhver kristen, og enhver samfunnsborger, bør ha kjennskap til og forståelse av.

Samtidig er det i vår sammenheng særlig viktig å erkjenne vår felles historie som tragedie, og vår egen rolle i denne tragedien. Gjennom århundrene har jødene vært gjenstand for mistenkeliggjøring, trakassering, forfølgelse og pogromer, ikke minst i områder der kristendommen har vært den dominerende religionen. Fremmedfrykten i vår kulturkrets har ofte fått sitt konkrete uttrykk i «jødeproblemet». Selv om moderne raseideologi og antisemittisme er noe ganske annet enn historisk religionsfiendtlighet, står det likevel fast: I hjertet av Europa kulminerte denne blodrøde tråden i historiens mest brutale og grusomme ugjerninger, med konsekvenser som fortsatt er vanskelig å fatte rekkevidden av.

Sammen danner jødisk og kristen historie og tradisjon en vev i mange fasetter, der både gulltråder og blodrøde tråder er innvevd.

Denne historien angår oss på flere nivåer. Verken jødisk eller kristen tro, teologi eller praksis kunne i etterkant av nazistenes utrydningsleire forbli upåvirket av en slik ufattelig bestialitet. Her ble det moderne, «høysiviliserte» fremskritts-Europa med sin industrielle kapasitet og teknologiske presisjon forbundet med et beregnet og planlagt forsøk på tilintetgjørelse av et helt folk, en religion og en mangfoldig kultur med tusenårige røtter. Millioner av medmennesker betalte prisen. Ikke bare de seks millioner døde, men også de overlevende satt igjen med ubeskrivelig traumatiske erfaringer. Det er margrystende og etterlater oss i en målløs fortvilelse over menneskets potensiale for ondskap og brutalitet.

De teologiske spørsmålene om Guds fravær og ansvar ble her satt på spissen i både jødisk og kristen sammenheng. Teologien etter *Shoah* kunne ikke forbli upåvirket. Samtidig ble kirkens rolle i møte med disse grusomhetene ganske snart gjenstand for en selvransakelse som ennå ikke er ferdig. På den ene siden ble både Den katolske og de protestantiske kirker anklaget for unnfallenhet, i visse tilfeller også for medløpervirksomhet i nazistenes ugjerninger. Samtidig kom stadig flere enkelthistorier frem om hvordan både lekfolk, ordensfellesskap og kirkelige ledere med fare for sitt eget liv, og ikke sjelden med livet som reell innsats, forsøkte å bistå, hjelpe og skjule jøder på flukt. At frykt, ignoranse, likegyldighet og «strategisk unnfallenhet» lammet store deler av det kirkelige landskapet i møte med jødeforfølgelsene, er det likevel vanskelig å komme bort fra.

De selvransakende spørsmålene måtte også møtes i et lengre historisk perspektiv: På hvilken måte har kirken, både praktisk og retorisk gjennom århundrene, bidratt til å gi grobunn for et slikt voldsomt og irrasjonelt hat mot det jødiske folket? Hvordan kan teologisk argumentasjon ha formet et kulturelt jordsmonn der jødene forstås som «den andre», som en mer eller mindre nødvendig negativ, som kristendommen forstår seg selv og sin identitet i relasjon til?

Å speile seg i den andre

Her ligger en av de store knutene i veven mellom kirken og synagogen: Denne knuten er ikke enkel å løse opp, heller ikke i dag. Paradoksalt nok er dette knyttet til en tredje årsak til at tematikken i årets SEGL er så viktig, nemlig anerkjennelsen av kristendommens opphav og det varige båndet til tradisjonen den sprang ut av. Kristendommen oppsto som en jødisk sekt, og som Johannes Paul viser til i sitatet innledningsvis: Gjennom våre hellige skrifter, liturgi og symboler lever vi i en fortsatt kontinuitet med dette jødiske utgangspunktet.

Båndene mellom kristne og jødiske grupper var tette og den gjensidige påvirkningen stor i mye lengre tid enn man inntil ganske nylig har forutsatt. I praksis utviklet kristendommen og rabbinsk jødedom seg som to svært nære trostradisjoner som knivet om retten til å hevde kontinuiteten med sitt felles opphav.

Det er ingen tvil om at denne konflikten om kontinuitet har preget begge tradisjonene. Den gjensidige speilingen og ofte negative grensedragningen har preget troskulturen både i jødisk og kristen sammenheng. Utfordringen er derfor å transformere all negativ speiling og fremmedgjøring av den andre til konstruktiv anerkjennelse, respektfull grenseavklaring, selverkjennelse og selvinnsikt. For nettopp kampen om det historiske kontinuitetsperspektivet gjør også kjennskapen til jødisk tradisjon så viktig for en kristen *selvforståelse*, også i dag. Slik felles opphav og historisk rivalisering binder sammen et søskenpar på godt og vondt, slik kan også denne relasjonen på mange måter beskrives og forstås.

Vår vedvarende oppgave er altså å søke virkelig kjennskap til den andre, og forstå og beskrive vår relasjon til jødisk tradisjon uten at vi gjennom karikaturer, feilfremstillinger og retoriske grep mer eller mindre bevisst igjen gjør jødedommen til den «negative» andre. Anerkjennelsen av jødisk kultur og tradisjon, av det nære slektskapet mellom våre tradisjoner, og først og fremst av vår felles forpliktelse på begge tradisjonenes forståelse av humanitet, menneskeverd og nestekjærlighet, vil alltid være et nødvendig utgangspunkt. Samtidig må vi også møte behovet for forsoning basert på erkjennelse av spor som ikke kan viskes vekk. Både skyggesider og lyspunkt i vår felles historie må leve med i vår hukommelse i et stadig forsøk på å komme nærmere i dialogen.

Den dypeste forbindelsen

Kirkens bånd til det jødiske folket er ikke bare historisk, det er både eksistensielt og essensielt. Under sitt besøk ved åstedet for historiens absolutte frysepunkt, Auschwitz-Birkenau i 2006, gjorde Benedikt XVI sin forgjenger Johannes Paul IIs ord til sine, fra samme sted 27 år tidligere: «Det var utenkelig at jeg ikke skulle komme hit. Jeg måtte komme.» Selv begrunnet Benedikt det med at det var en plikt overfor sannheten, overfor retten til alle som har lidd, og en plikt overfor Gud. I sin videre refleksjon over ondskapen som hadde utspilt seg her, påpekte han hvordan nazistenes forsøk på å utrydde det jødiske folk også var et forsøk på å kvitte seg med jødenes Gud, en gang for alle:

> Om dette folket ved sin blotte eksistens er et vitne om den Gud som har talt til mennesket og holder det ansvarlig, så skulle nå endelig denne Gud være død og herredømmet bare tilhøre mennesket [...]. Ved å ødelegge Israel, ved *Shoah*, skulle til syvende og sist også røttene som den kristne tro beror på, rives opp og ugjenkallelig erstattes av den nye, selvgjorte troen på menneskets – det sterke menneskets – herredømme.

I møte med det jødiske folket handler det med andre ord ikke bare om respektfull anerkjennelse av en religiøs og kulturell tradisjon og hvordan den har preget oss. Det handler også om mer enn den nødvendige erkjennelsen av vår egen vanskelige historie, vårt ansvar og forpliktelse til å søke forsoningens vei. Dypest sett handler det om vår relasjon til den Gud vi tror på og tilber. Ikke minst i kjølvannet av andre verdenskrig har kirken gjenvunnet erkjennelsen av dette.

En ny tilnærming

De selvransakende spørsmålene kom til å spille med som bakgrunn for den andre sentrale hendelsen som påvirket relasjonen mellom Den katolske kirke og jødene på 1900-tallet, nemlig Det andre vatikankonsil. Gjennom offisielle dokumenter fra konsilet, først og fremst *Nostra*

Aetate, ble Den katolske kirkes nære relasjon til det jødiske folket understreket, og ethvert utslag av hat, antisemittisme, undertrykkelse og forfølgelse uttrykkelig fordømt. Vektleggingen av jødedommens særlige stilling i kirkens dialog med andre religioner la grunnlag for fornyede offisielle relasjoner.

Konsilets bidrag til en fornyet religionsteologi og forståelse av det jødiske folket var viktig, og samtidig en del av en prosess som foregikk over flere tiår, blant annet ledsaget av endringer i liturgiske formuleringer. Allerede Pius XI skal ha argumentert sterkt for at henvisningen til de «troløse jødene» (*perfidis Judæis*) i langfredagsbønnen skulle fjernes. Da dette forslaget ble lagt til side, var begrunnelsen frykten for en dominoeffekt i krav om liturgiske endringer. Først i 1959 ble forbønnen endret og formuleringen fjernet av Johannes XXIII.

Som pave bidro Johannes XXIII også gjennom både konkrete vennskapsrelasjoner og dialoginitiativ til å bygge broer av tillit og forsoning, et engasjement hans etterfølgere også har vært opptatt av å videreføre. Da pave Johannes Paul II gjennomførte historiens første offisielle pavebesøk i en synagoge i Roma i 1986, var det en milepæl i forholdet mellom Den katolske kirke og det jødiske folket man vanskelig kunne ha forestilt seg 50 år tidligere.

I sin tale ved denne anledningen omtaler paven det jødiske folket som våre «eldre brødre». Fra Johannes Pauls side var dette utvilsomt et uttrykk ment for å beskrive den jødiske tradisjonen som kristendommens utgangspunkt, og som en dyp og symbolmettet anerkjennelse av den broderlige relasjonen mellom trostradisjonene. Men ironisk nok, for dem som har inngående kjennskap til våre trostradisjoner, kan uttrykket også lett tolkes i en annen valør. For hvem er «den eldre broren»? Fra historien om Kain og Abel, via Esau og Jakob til Josef eller David og deres brødre, finner vi et gjennomgående topos i vår felles tradisjon der de eldre brødre forkastes eller tilsidesettes, mens de yngre vinner Herrens gunst. Tilsvarende finner vi også spor av i nytestamentlig sammenheng, som i historien om den bortkomne sønnen. Verdt å merke seg er i dette eksempelet likevel at den eldre broren i fortellingen ikke forkastes. Tvert imot blir hans trofasthet anerkjent av faren.

Likevel, gjennom storebroranalogien berøres ganske raskt den tidligere nevnte knuten i veven mellom våre to tradisjoner. Kirkens «kontinuitetsteologi» baserer seg på at løftene til Israel oppfylles i Jesus som Messias, og at hedningene med rette fikk anledning til å «podes inn» i Guds folk i kristendommens tidlige tid. Slik ligger det i kristendommens dypeste selvforståelse at det som en gang var en unnselig jødisk «lillebror», gjennom Jesus fikk forvalte, og gi hedningene del i, oppfyllelsen av løftene som gjaldt «storebror» – hele det jødiske folket. Samtidig ble altså lillebror med tiden den desidert største og «mektigste» av de to.

> I praksis utviklet kristendommen og rabbinsk jødedom seg som to svært nære trostradisjoner som knivet om retten til å hevde kontinuiteten med sitt felles opphav.

Hva dette i praksis betyr for forståelsen av kontinuitet og brudd i tradisjonene, går likevel ikke så entydig i retning av «erstatning» som det ofte har vært utlagt. Dette poengteres også tydelig i *Nostra Aetate*. Allerede Paulus reflekterer dyptpløyende om hvordan «hele Israel» skal bli frelst, til tross for at det på hans tid bare var «en liten rest» av folket som anerkjente Jesus som Messias (Rom 9-11). Men hvordan var – og er – dette å forstå? For Paulus er premisset om Jesus som Messias for både jøde og greker like åpenbart som dette premisset for den rabbinske jødedommen skulle forbli et vedvarende problem i møte med kristendommen.

Dialogen om Jesus som problem

Den nevnte fredagsbønnen i langfredagsliturgien ble i det nye Missalet i 1970 endret til:

> La oss be for jødene, at Herren, vår Gud, lar det folk som han først åpenbarte seg for, vokse i kjærlighet til hans navn og i trofasthet mot hans pakt.

Her er altså bønnen om at jødene må komme til tro på Jesus, fjernet. Betyr dette at Den katolske kirkes teologi om jødene er grunnleggende endret?

Det er ingen tvil om at endringen i bønnen innebærer en nyorientering. Dette betyr likevel ikke at kirken har endret forståelsen av Kristi forløsningsverk for alle mennesker. Selv ikke i møte med jødisk tradisjon er det mulig for den kristne kirken å underslå betydningen av Jesus som åpenbaring av Israels Gud for både jøder og hedninger.

Vi må likevel forstå denne liturgiske endringen i lys av en fornyet teologisk vurdering av jødisk tradisjon fra kirkens ståsted. Spørsmålet er om jødene ved å fordype seg i egen tradisjon og sin vei med Gud gjennom historien, beveger seg lengre vekk fra eller nærmere den Gud de kristne tror har åpenbart seg i Jesus. Fra å leses i lys av hva som er avvist (Jesus), forstås den jødiske tradisjonen ut fra hva den har fastholdt (kjærligheten til Gud og paktstroskapen). Samtidig må den liturgiske endringen forklares ut fra en fornyet sensitivitet og bevissthet om hvordan kirken selv har bidratt til å forsterke avstanden til Jesus-skikkelsen nettopp gjennom insisteringen på hva jødene har forkastet.

I rabbinsk tradisjon kom det messianske temaet til å spille en annen rolle enn det som kristne «med fasit i hånd» forutsatte. Ikke minst var den messianske tidsalder knyttet til forventninger både for jødefolket og universelt som man ikke kunne se var blitt oppfylt i Jesus fra Nasaret. Fra kristent hold er dette blitt møtt med en insistering på at jødedommen i sin helhet er «feil» og en «forblindet villfarelse». Dette ble ikke sjelden ytterlige tilstrammet ved at jødene ble anklaget for å være Kristus-mordere. Paradoksene ved en slik generalisert anklage står i kø – ikke minst i lys av grunnleggende kristen teologi er den absurd – men Jesus har like fullt for mange jøder i historien også blitt selve symbolet for en forakt og mistenksomhet mot det jødiske folket.

Paradokset her er at det er nettopp Jesus som ufravikelig fastholder kristendommen i et jødisk trosunivers. At denne innsikten ikke alltid har vært selvsagt gjennom kirkens historie, har ikke minst hatt negative konsekvenser for kirken selv. En Jesus løsrevet fra sin jødiske kontekst er også en mindre forståelig, vanskeligere tilgjengelig og mer blodfattig Jesus i kristen kontekst. For kirkens evangelium handler ikke bare om en oppstanden mann, forkynt som en gudesønn, men om den jødiske mannen fra Nasaret, død og oppstått «etter skriftene» og forkynt som Israels levende Guds sønn. Uten Loven, Profetene og Skriftene er det umulig for oss å gjenkjenne ham som den han virkelig er (Luk 24,25-32). Og nettopp ved troen på Jesus må kristne erkjenne at jødene «har retten til å være Guds barn, og herligheten, paktene, loven, tempeltjenesten og løftene tilhører dem» (Rom 9,4).

> Kirkens «kontinuitetsteologi» baserer seg på at løftene til Israel oppfylles i Jesus som Messias, og at hedningene med rette fikk anledning til å «podes inn» i Guds folk i kristendommens tidlige tid.

I kirkens perspektiv henger vårt forhold til Jesus og det jødiske folket på det dypeste sammen. I jødisk sammenheng har insisteringen på en anerkjennelse av Jesus representert et angrep på hele den jødiske tradisjonen som «feil», og dermed indirekte et forsøk på «nulle ut» jødisk tradisjon som sådan.

Rabbien og paven

Et viktig moderne eksempel på at en respektfull dialog om Jesus likevel er mulig, har sitt utgangspunkt i Jacob Neusners (1932-2016) bok *A Rabbi talks with Jesus*.[2] Neusner var en amerikansk professor i jødisk religion og ordinert rabbi innenfor konservativ jødedom. I boken går Neusner i dialog med den Jesus han møter i Matteusevangeliet, ikke minst gjennom forkynnelsen i Bergprekenen. «Samtalen» føres respektfullt og anerkjennende. Neusner er fascinert av Jesus og hans forkynnelse. Ikke bare er den dypt forankret i en jødisk tradisjon, men utlegningene er også noe Neusner langt på vei kan både gjenkjenne og applaudere ut fra sitt jødiske ståsted. Likevel går han videre etter sine «indre dialoger» med Jesus i vissheten om at han ikke kan bli en etterfølger av denne mannen, men fortsette sin vandring med Moses og forbli i «det evige Israel». Utfordringen er Jesu selvpresentasjon, at han plasserer seg i Guds sted.

Etter å ha «lyttet til ham på fjellet», skildrer Neusner en tenkt scene der han går inn i en lokal landsby og diskuterer Jesu forkynnelse med stedets rabbi. Med utgangspunkt i «de 613 bud fra Moses», blir de enige om at …

> David reduserte dem til 11 … Jesaja kom og reduserte dem til seks … Jesaja kom igjen og reduserte dem til to … Habbakuk kom og sammenfattet dem til ett, for som det blir sagt: «Den rettferdige skal leve ved sin tro» (Hab 2,4).

Når rabbien så spør om det var dette Jesus, «den vise», hadde å si, svarer Neusner:

> Jeg: «Nei, ikke akkurat, men nesten.»
> Han: «Hva utelot han?»
> Jeg: «Ingenting.»
> Han: «Så, hva la han til?»
> Jeg: «Seg selv.»

I sin første bok om Jesus fra Nasaret går pave Benedikt utførlig inn i Neusners dialog med Jesus-skikkelsen.[3] Når paven her fører dialogen videre med sin samtidige rabbi, er det også med dyp respekt. Paven anerkjenner både hans «ærbødighet for den kristne tro og hans troskap til sin egen jødiske». Med sin brede kjennskap til den samtidig jødiske og tidlig rabbinske tradisjonen plasserer Neusner Jesus inn i en kontekst som er både lærerik og utdypende, ifølge Benedikt. Samtidig viser rabbien på en respektfull måte hva som er problemet med Jesus, hvordan han strekker strikken for langt.

Dermed klargjør han også for kristne det unike med evangeliets Jesus. Det handler ikke om en konflikt med jødisk tradisjon i forkynnelsen og budskapet som sådan. I kristen sammenheng har denne kontrasteringen ofte vært overdrevet, der Jesu budskap fremstilles som noe radikalt nytt på bakgrunn av en ofte karikert jødedom. Ikke minst i moderne kristen teologi har det unike med Jesus vært knyttet til hans etiske budskap eller hans angrep på religiøse autoriteter. Neusner bidrar til å skrelle av slike innpakninger av Jesus, og står igjen med det som ifølge Benedikt nettopp er kjernen i det kristne budskapet om Jesus: at han som menneske opptrer i Guds sted. Det er her jødisk og kristen teologi egentlig skiller lag: i spørsmålet om han gjør dette med rette eller urette.

– Kirke: Dette er din bror!

Slik Neusner og Benedikt her viser vei for videre dialog, også om de vanskelige spørsmålene, har også pave Frans vektlagt nær dialog med jødiske ledere, både før og etter at han ble valgt til pave. Samtidig som vi kan glede oss over mange slike fremskritt, er det, i tillegg til spørsmålet om Jesus, fortsatt mange utfordringer i tilnærmingene mellom tradisjonene. Det gjelder det stadig brennende behovet for å komme til rette med historien, både nær fortid og de lange linjene. Det gjelder det kontinuerlige behovet for å ta oppgjør med karikaturer, feilfremstillinger og negative speilinger. Det gjelder forholdet til staten

Israel og det palestinske folket, hvor omsorgen for de kristne minoritetene også spiller en viktig rolle.

Slike utfordringer til tross: Dialog og relasjonsbygging med den jødiske tradisjonen er minst like viktig som den noen gang har vært. Utgangspunktet her er for oss å lytte, oppdage, undersøke og forsøke å forstå jødisk historie og tradisjon, jødisk kultur og praksis. På mange måter vil de ulike artiklene i årets SEGL hjelpe oss til dette. Her er gammel og nyere historie, her er kunst, musikk og filosofi. Her er dyp tragedie og oppløftende fortellinger. Her er refleksjoner og utfordringer. Kort sagt: Her er en anledning til å bli bedre kjent med Jesu eget, og dermed også vårt, broderfolk!

Guds folks enhet og menneskenes frelse

Å fordype dette kjennskapet og vennskapet har også videre perspektiver. I boken *Trenger Gud Kirken? Tanker om Guds folk* skriver Gerhard Lohfink om kirkens rolle som Kristi legeme i verden, og kallet til å «oppfylle verden» med den fred som Kristus gir.[4] Men, skriver han: «Kirkens historie har inntil i dag ikke bare vært en fortelling om vekst i kjærlighet, men også en om splittelser.» Med utgangspunkt i Den katolske kirkes egen selvforståelse har den et særlig ansvar for å overvinne disse splittelsene. Lohfink skriver:

> Det begynner meget tidlig. Den første og grunnleggende splittelse skjedde mellom jøder og kristne. Det var så å si ursplittelsen. Den varer helt til i dag og er sikkert dypest sett den skjulte årsak til alle videre splittelser.

Årsakene til splittelsen mellom kirken og synagogen er mange, og skylden selvsagt vanskelig å fordele, men begge led alvorlige tap gjennom denne splittelsen. At det ene Guds folk ble spaltet i jøder og kristne, fikk også verdenshistoriske følger, mener han, og viser blant annet til hvordan konflikter mellom jøder og kristne påvirket Mohammeds liv, og hvordan hans visjon innebar å overvinne denne splittelsen. Denne nye religiøse konfliktlinjen kan altså historisk sett tolkes som en konsekvens av den eksisterende.

Som kirke, på vei mot målet om å bli mer og mer fullkomment det den er som Kristi legeme, må den derfor stadig «forbli spent ut mot det hele Israel», skriver Lohfink. Med et slikt perspektiv handler det altså om mer enn relasjonen til vår bror. Dette forholdet er på en særlig måte forbundet med kirkens forhold til alle mennesker og dens grunnleggende kall som Kristi legeme i denne verden. I menneskeslektens drama, der Israels Gud stadig søker fellesskap med alle som er skapt i hans bilde, er denne brødrefortellingen en avgjørende kjernefortelling. Det er i erkjennelsen av dette du nå holder i hånden et SEGL som i sin helhet er viet til denne fortellingen.

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

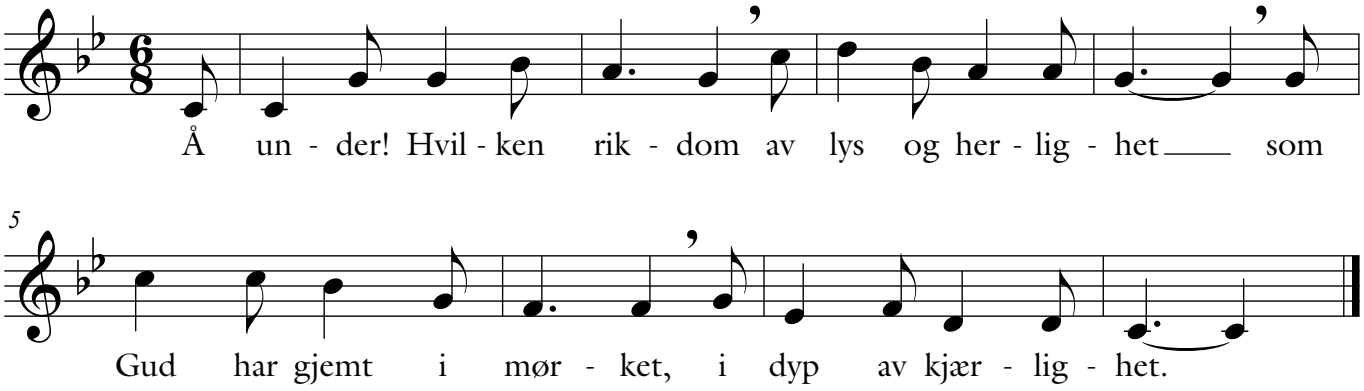
Noter

1 Johannes Paul II i hilsen til dr. Riccardo di Segni, Romas sjefsrabbiner, ved hundreårsjubileet for Den store synagogen i Roma.
2 Jacob Neusner: A Rabbi talks with Jesus. An intermillenial Interfaith Exchange (New York: Doubleday, 1993).
3 Joseph Ratzinger/Benedikt XVI: Jesus fra Nasaret. Del 1 (Oslo: Avenir, 2007).
4 Gerhard Lohfink: Trenger Gud Kirken? Tanker om Guds folk (Oslo: St. Olav forlag, 2000).

Vittore Carpaccios «Jomfruens bryllup» (1502–1504).
Maria kneler for ypperstepresten i tempelet.

Å under! Hvilken rikdom

T Svein Ellingsen 1986
M Erling Nordberg 1988



2. Men vi kan la oss blende
av denne verdens prakt
og lett bli tatt til fange
av jordisk glans og makt.

3. Da ser vi bort fra stjernen
som lyser over jord
og leder hen til stallen,
til Jesus og hans mor.

4. Da går vi likegyldig
den mørke stall forbi
og glemmer hvilke skatter
Maria har å gi.

5. Der sitter hun med barnet,
så rik, i fattigdom.
Det er Guds kraft i svakhet
Maria vitner om.

6. Å, må vi med Maria
få lære å bli små
og finne ham som engang
i stallens krybbe lå.

7. Å, må vi med Maria
få nåde til å se
hva Gud har gjemt i mørket.
Hans vilje med oss skje!

© Familien Ellingsen (tekst), Egil Stray Nordberg (melodi)
Gjengitt med tillatelse.

© Remus Grigore | Dreamstime.com

Historie

© Howard Sandler | Dreamstime.com

Peder K. Solberg

Et lys for folkeslagene

Om den jødiske tradisjonen

Rabbi Hillel ble en gang utfordret av en hedning som vurderte å konvertere til jødedommen, til å sammenfatte hele Tora på stående fot. Hillel svarte: «Det du misliker, skal du ikke gjøre mot din venn. Resten er forklaringer. Gå og lær dem!» (Talmud, *Shabbat* 31a).

Å lære om noe vi tror vi kjenner, kan ofte være vanskeligere enn å lære noe vi vet vi ikke forstår. Som høyskolelærer erfarer jeg ikke sjelden at mangel på forhåndskunnskap hos studentene er en mindre utfordring enn den innbilte forhåndskunnskapen; det de tror de vet. Med kristendommens historie som mitt primære fagfelt møter jeg studenter og elever som har hatt religionsundervisning gjennom grunnskolen. De har vokst opp i et land med «kirker overalt», og med en folkekirke som majoriteten av befolkningen fortsatt tilhører. Likevel er mye av kunnskapen mange har, basert på karikerende beskrivelser, misforståtte generaliseringer og ofte plassert i rammen av en snever forståelse av religion som fenomen.

Utfordringen mange kristne har i møte med jødedommen, er av tilsvarende karakter. Vi tror vi kjenner jødedommen ganske godt gjennom Det gamle testamentet og en miks av kunnskap om brokker av jødisk praksis, om synagoge, sabbat og omskjæring. Som kristne faller det naturlig å ta utgangspunkt i vårt eget ståsted, og fristelsen er særlig stor i møte med jødedommen til å la vår forståelse preges av hva som ligner og hva som «mangler».

Herved er det viktigste i denne artikkelen allerede skrevet. I møte med jødedommen er det fra et utgangspunkt i den kristne tradisjonen helt avgjørende å være bevisst vårt behov for avlæring for å vinne ny forståelse.

Hensikten i det følgende er å sammenfatte noen sentrale trekk ved jødedommen slik den har utviklet seg historisk. Det er mange aspekter og perspektiver som kunne vært løftet frem, og som burde ha blitt det, om målet var en bredere innføringsartikkel. Her skal vi ikke gå nærmere inn på de historiske tragediene for jødedommen i Europa, som selvsagt hører med i en mer helhetlig fremstilling. Først og fremst er denne artikkelen ment å gi et grunnlag for å forstå noen historiske forutsetninger, begreper og referansepunkter som det kan være

nyttig å være fortrolig med når man leser resten av artiklene i denne utgaven av SEGL.

Tradisjonsperspektivet

På ett punkt vil katolikker som ønsker å vinne en dypere forståelse av jødisk tradisjon, kunne ha en gjenkjennelsesfordel ved fortroligheten med selve *tradisjonsbegrepet*. Likesom katolsk kristendom, er jødedommen en levende religiøs tradisjon, med en bred og sammensatt vev av ritualer og fortellinger, av lære, etikk og moralske idealer, av estetikk og symbolikk, av strukturer, hierarki, fellesskapsforordninger og kulturelle koder. Innenfor rammen av tradisjonen finnes det et stort mangfold, indre spenninger og til dels motsetninger. Store kulturelle forskjeller og enkelte minoritetsvarianter til tross: Frem til moderne tid gir det mening å snakke om en tradisjonell «mainstream» jødedom. Fra 1800-tallet oppstår de distinkte retningene med svært ulik tilnærming til tradisjonen og hva det vil si å leve som jøde i dag. Disse skal vi komme tilbake til. Frem til da kan vi si at spenninger og kulturelle ulikheter handler om variasjoner innenfor et gitt grunnmønster. Dette grunnmønsteret kan være vanskelig å definere i korte oppsummeringer. Snarere bæres det av tradisjonens robuste og mangefasetterte karakter, av en omfattende kultur som er bearbeidet og innarbeidet gjennom århundrer.

> I møte med jødedommen er det fra et utgangspunkt i den kristne tradisjonen helt avgjørende å være bevisst vårt behov for avlæring for å vinne ny forståelse.

Jødedommen står med andre ord, i likhet med katolisismen, fjernt fra en tanke om *Sola scriptura* – «Skriften alene», slik vi finner det i protestantisk sammenheng. Bibelen anvendes ikke som en autoritet løsrevet fra tradisjonen, men i rammen av de tolknings- og lesningsperspektivene som er avleiret i og gjennom tradisjonen.

Den korte fortellingen som er gjengitt i ingressen, er hentet fra Talmud (se forklaring nedenfor) og bidrar til å illustrere dette poenget. Hedningen som henvendte seg til rabbi Hillel, hadde tidligere henvendt seg til rabbi Shammai, lederen for en annen sentral og rivaliserende tidlig-rabbinsk skole. Shammai ble imidlertid provosert av spørsmålet om å sammenfatte Tora på en slik måte, og avviste mannen tvert. Hillel, derimot, tar utfordringen gjennom det som tilsynelatende er en forenklet oppsummering, men som samtidig er en skarp utfordring tilbake.

Forenklingen er en variant av Den gylne regel (hvor rabbinske tolkninger vil innbefatte relasjonen til Gud i begrepet som her er oversatt med «venn»). Alt handler først og fremst om å leve og gjøre rett. Samtidig er det nettopp derfor mennesket trenger all den rettledning og veiledning, motstand og oppmuntring som finnes i «forklaringene», i utfoldelsen av Tora. Med andre ord: Det finnes ingen snarveier, slik du spør etter. Vil du nå målet, må du bruke kartet. Derfor: «Gå og lær dem!»

Tora og Tanakh

Tora er fundamentet for jødisk religion. Men i forståelsen av hva dette innebærer, vil mange kristne trekke kortslutninger som fra et jødisk ståsted ikke er gjenkjennelige. Dette skjer allerede når vi uten videre oversetter 'Tora' med 'Loven'. Etymologisk kommer Tora av samme rot som *more*, som betyr lærer. En bedre oversettelse vil derfor være 'Læren' eller 'Veiledningen'. Å oversette med 'Loven' er ikke direkte feil, i enkelte sammenhenger er det utvilsomt naturlig. Lest i lys av kristen tradisjon og det paulinske begrepsparet «lov og evangelium», som særlig er vektlagt i luthersk og protestantisk sammenheng, blir imidlertid veien kort til konklusjonen om at jødedommen er en «lovreligion».

Når Paulus anvender det greske *nomos*, er begrepsbruken også hos ham langt mer nyansert og mangefasettert enn den ofte har blitt forstått og lest i senere

kristen tradisjon. Dette skal vi ikke gå nærmere inn på her, men poenget er viktig: Paulus forholder seg naturlig og selvfølgelig til en bredere jødisk og bibelsk forståelse av begrepet. Ikke minst til lovprisningen av Gud, slik vi for eksempel finner det i Salmenes bok (se for eksempel Salme 119) for hans veiledning og rettledning som er i samsvar med hans godhet og omsorg for menneskene og den orden og skjønnhet som er nedfelt i skapelsen.

I slike lovprisningstekster er vi nærmere en adekvat forståelse av Toraens rolle i jødisk tradisjon. Den er åpenbaringen av Guds gode bud og veiledning, en skatt for alle mennesker og for hele skaperverket som han har gitt Israels folk å forvalte, og ved det være «et lys for folkeslagene». Den kan oppsummeres i budene gitt til Moses på Sinai, eller i Den gylne regel (jf. Hillel), men for menneskenes skyld må den også utfoldes og konkretiseres i vår mangfoldige virkelighet og hverdag.

Først og fremst utfoldes Læren i Den skriftlige Tora (Pentateuken, de fem Mosebøkene), og begrepet brukes ofte synonymt med denne boksamlingen. Men videre utfoldes den også i Profetene og Skriftene, i historiefortellinger og poesi. Her veiledes folket av Gud gjennom historiske hendelser, dommere, konger, prester og profeter og deres lydighet, eller med utgangspunkt i deres frafall. Innholdet i Guds veiledning er hele tiden relatert til Tora. Profetene og Skriftene er dermed prinsipielt underordnet Den skriftlige Tora. Samlet sett danner de den hebraiske bibelen som omtales ved akronymet *Tanakh*, basert på forbokstavene til de hebraiske betegnelsene *Tora*, *Neviim* og *Ketuvim*.

Toraen er åpenbaringen av Guds gode bud og veiledning, en skatt for alle mennesker og for hele skaperverket som han har gitt Israels folk å forvalte, og ved det være et lys for folkeslagene.

Tempelet, synagogen, *Mishna* og *Talmud*

Avgrensningen av en skriftlig kanon forutsetter en langt bredere tradisjonsstrøm av praksis og muntlige overleveringer som anvender og tolker disse skriftene, og gir dem autoritet. Både skriftlige og muntlige overleveringer får generelt ofte en forsterket betydning under kriser der tradisjonen på ulike måter er truet. Den «store jødiske krig» mot romerne og tempelets fall i år 70 etter vår tidsregning kom til å få avgjørende betydning for den videre utviklingen av jødedommen. Særlig blir dette tydelig etter det neste opprøret ledet av Bar Kokhva i 133–135 evt. Etter dette mistet jødene også tilgang til byen Jerusalem, og en rekke sentrale praksiser måtte nå videreføres på alternative måter og tolkes inn i en vedvarende ny situasjon.

Helt nytt var dette likevel ikke. Under det babylonske eksilet på 500-tallet før vår tidsregning levde jødene også i mange tiår uten tempel, og nettopp denne perioden ble avgjørende for samling, redigering og avklaring av den skriftlige kanon i århundrene som fulgte. Disse århundrene etter eksilet hører vi relativt lite direkte om i den jødiske kanonsamlingen, bortsett fra gjenoppbyggingen av Jerusalem og det andre tempelet i Esras og Nehemjas bok. Likevel har vi her altså 500 års historie som selvsagt kom til å få stor betydning for det som skjedde etter år 70.

Blant de viktigste begivenhetene i denne perioden kan kort nevnes Aleksander den stores erobringer og etableringen av det hellenistiske imperium (334–323 fvt.), og Antiokus IVs skjending av tempelet og det påfølgende makkabeeropprøret (167–164 fvt.). Dette er en historie som katolske kristne kjenner gjennom Makkabeerbøkene i vår bibelske kanon, som altså ikke ble inkludert i den jødiske. Makkabeeropprøret innledet en jødisk selvstendighetsperiode under hasmoneerne, etterfulgt av romernes erobring i 63 fvt. Herodes den store oppnådde relativ selvstendighet som vasallkonge under sin regjeringstid (ca. 37–4 fvt.). Han er kjent for sine mange

imponerende byggeprosjekter, ikke minst den gigantiske utbyggingen av tempelanlegget i Jerusalem. Dette ble nå regnet som et av verdens mest imponerende byggverk. Herodes-dynastiet forvitret gradvis under hans sønner, kongedømmet hans ble oppdelt i ulike provinser og etter hvert underlagt romerske prefekter og prokuratorer.

Gjennom disse århundrene og epokene utviklet det seg ulike partier og motsetninger og et ganske bredt jødisk mangfold, som likevel hadde et felles samlingspunkt i relasjon til tempelkulten i Jerusalem, eller eventuelt i opposisjon til dem som foresto tempelkulten. Ved tempelets fall forsvant dette orienteringspunktet. Samtidig hadde det ved siden av tempelet utviklet seg en annen og langt mer «desentralisert» institusjon, nemlig synagogene. Dette var forsamlingshus med variert bruk, ikke minst til opplæring og felles skriftstudier og utlegning av Skriftene. Synagogeinstitusjonen vokste frem på tvers av jødiske retninger og var ikke forbeholdt fariseerpartiet, slik det av og til har vært fremstilt.

Fariseerbevegelsen er imidlertid blant de jødiske retningene vi kjenner til gjennom det kristne nye testamentet, ofte fremstilt som Jesu motstandere. Samtidig var det også et parti hvor Jesus ifølge NT rekrutterte tilhengere, og som Paulus identifiserte seg med – også mot slutten av sitt liv (Apg 23,6, jf. Fil 3,5). Mange forskere vil i dag si at Jesu oppgjør med fariseerne i stor grad handlet om avgrensning mot den jødiske retningen som egentlig sto ham nærmest, med et budskap som i mange henseende kunne forveksles med hans eget. Dette er viktig og relevant både fordi det kaster lys over mekanismer som har preget den senere avgrensningen mellom kristendom og jødedom generelt, og ikke minst fordi enkelte av de sentrale figurantene i denne bevegelsen ble ansett som autoritative referanser i utviklingen av den rabbinske tradisjonen etter tempelets fall.

Mange forskere vil i dag si at Jesu oppgjør med fariseerne i stor grad handlet om avgrensning mot den jødiske retningen som sto ham nærmest.

Uten tempelet sto synagogene igjen som eneste institusjon for felles gudstjenestelig virksomhet. Slik tapet av det første tempelet 600 år tidligere hadde bidratt sterkt til prosessen som førte til redigering og samling av den skriftlige kanon, bidro tapet av det andre tempelet til en ytterligere konsentrasjon om Skriftene som religiøst sentrum. Der tempelet hadde vært stedet for Guds hvilende nærvær, Guds *shekhina*, ser det ut til at Guds nærvær i skriftene, i *Tanakh,* nå blir enda sterkere vektlagt. Ideen om tempelet står fortsatt sterkt, men knyttes også symbolsk til andre praksiselementer, ikke minst til *shabbat*, som omtales som et «tempel i tiden».

Etter at skriftenes innhold og bruk ikke lenger kunne knyttes til gudsdyrkelsen i tempelet, forsterket behovet seg for avklaring av tolkningsautoriteten. Vektleggingen av en muntlig tolkningstradisjon finner vi særlig i miljøet som etter Bar-Kokhva-opprøret etablerer seg i Galilea-området, og som vi i dag kjenner som utgangspunktet for den rabbinske tradisjonen. Forbindelsene fra dette miljøet til de ulike jødiske retningene og partiene før tempelets ødeleggelse, er uklart, selv om mange som nevnt vil se noen forbindelser til fariseerpartiet. For rabbinerne var det uansett viktig å fastholde at de sto i kontinuitet med sentrale strømninger i jødedommen fra tempelets tid. Ved å løfte frem Hillel, Shammai, Gamaliel den eldre (som vi kjenner fra Apg 5,34 og 22,3) og andre autoriteter fra denne perioden som sine direkte forløpere, ble en slik kontinuitetsforståelse tydeliggjort.

Men disse forløperne sto ifølge rabbinerne også i en kontinuitetslinje lengre tilbake i den jødiske tradisjonen, som forvaltere av den *muntlige* Tora, overleveringen av en autoritativ tolkning av Læren. Det er denne muntlige overleveringen som blir synliggjort gjennom skriftet *Mishna*, som samles og redigeres rundt omkring midten av 200-tallet. I Mishna-traktaten *Pirke Avot* presenteres

en tradisjonsrekke via den såkalte «Store forsamling» (i persisk og hellenistisk tid), profetene, Josva og folkets eldste tilbake til Moses og toraåpenbaringen på Sinai, som opphavet også til den muntlige Tora. Gjennom lærere og elever er denne tradisjonen videreført fra generasjon til generasjon frem til rabbinerne selv. Dermed er den direkte forbindelsen til Moses og hans autoritet etablert. I denne rekken er det imidlertid ofte flere lærere i hver generasjon som kan være uenige om tolkninger, og representerer ulike skoler.

Slike uenigheter mellom tolkningsskoler utgjør mye av dynamikken i Mishna-tekstene. Den nevnte Hillel og hans elever diskuterer med Shammai og hans tilhengere. Rabbi Akiva diskuterer med Rabbi Ishmael og så videre. Tiden fra tempelets siste tid til Mishnas nedskriving kalles gjerne den tidlig-rabbinske eller *tannaittiske* perioden.

Den videre utviklingen av den jødiske tradisjonen knyttes særlig opp mot to teologiske og intellektuelle miljø: det ene i Galilea-området, det andre lengre øst i det gamle babylonske området. Fra disse miljøene utviklet det seg delvis overlappende kommentartradisjoner til Mishna. Disse kommentarene, som vi kjenner som *gemara*, ble etter hvert samlet og skriftliggjort som løpende kommentar til Mishna, i det vi nå kaller *Talmud*. Talmud består med andre ord altså av disse to delene: Mishna og *gemara*.

Talmud ble altså utviklet i to versjoner. Jerusalem-Talmud, eller den palestinske Talmud, og den babylonske Talmud. Den palestinske Talmud ble redigert først, omkring år 400, mens den babylonske ble avsluttet omkring 100 år senere. Den sistnevnte er mer omfattende og ble oppfattet som mest fullstendig og autoritativ, og det er denne som kom til å bli standardversjonen. Det er gjennom Talmud at den rabbinske tradisjonen kommer til å prege den universelle jødedommen for ettertiden.

En dialogisk veiledningstradisjon

Hvordan skal man altså forstå og forholde seg til Guds rettledning, til Guds Tora? Ved å forholde seg til budene, som er utfoldet i Mosebøkene (Den skriftlige Tora) og videre utfoldet og praktisk konkretisert i Talmud (Den muntlige Tora). Profetene og Skriftene spiller selvsagt en viktig rolle som kilder til rabbinernes argumentasjon, og ikke minst Salmenes bok som en kjerne i den liturgiske tradisjonen, men som kommentarlitteratur forholder Talmud seg først og fremst til Den skriftlige Tora.

Om man i dag blar opp i en Talmud, vil man samtidig også finne langt mer enn selve Talmud-teksten (Mishna og *gemara*). Kristne vil i layouten kunne se paralleller til en «studiebibel», der tilleggskommentarer omgir den løpende hovedteksten. Disse tilleggskommentarene stammer fra sentrale rabbinere og kommentatorer fra senere generasjoner, og tolker innholdet inn i stadig nye tider og sammenhenger. Vi finner altså lag på lag av overleveringer, tekst og nye tolkninger som peker frem mot tolkning og bruk i egen tid. Man går inn i en løpende dialog med tradisjonen, konkretisert i ulike epoker tilbake til Mishna og den skriftlige Tora.

> Å hengi seg til tolkningsutfordringer er i seg selv et mål, og selve prosessen ved å granske og grunne over Guds veiledning er en viktig del av målet.

Også den opprinnelige Mishna-teksten er altså dialektisk. Selv om preferansen i teksten utvilsomt ligger hos en av rabbinerne, som for eksempel Hillel, fremgår det likevel at selve *diskusjonsprosessen* er viktig. Veien til riktig tolkning går alltid via overveielser av ulike svar, og ofte gis også muligheten for at flere tolkninger kan være rette. Å hengi seg til tolkningsutfordringer er i seg selv et mål, og selve prosessen med å granske og grunne over Guds veiledning er en viktig del av målet.

Verdt å merke seg er veiledningens praktiske karakter. Mishna er inndelt i seks hovedseksjoner eller *sedarim* («ordninger»), knyttet til ulike livsområder:

1: Zeraim (frø), om jordbruk etc.
2: Moed (høytider), om regler for sabbat og høytider.
3: Nashim (kvinner) om ekteskap, skilsmisse, samliv etc.
4: Nezikin (skader), om skader, oppgjør, avtaler etc.
5: Qodashim (hellige ting), lover om tempelet, ofringer etc.
6: Toharot (renhet), om rituell renhet, urenhet etc.

Alle seks *sedarim* er inndelt i traktater (*massekhot*), kapitler (*peraqim*) og avsnitt som kalles «mishnaer».

Den muntlige Tora er altså ikke løpende kommentarer til teksten i Den skriftlige Tora. Mishna og følgelig også Talmud er en tematisk ordnet og gradvis utbygget veiledning for ulike livsområder, basert på lærde diskusjoner, fortellinger, anekdoter osv. Mishna forholder seg i det hele tatt ganske lite direkte til de bibelske tekstene, mens bibelreferanser og såkalte *midrasher* (tolkende kommentarer av filologisk, ideologisk eller narrativ karakter) er flettet inn i *gemara*. Løpende bibelkommentarer finner vi i separate *midrash*-verk og i *targumer,* det vil si parafraserende og kommenterende oversettelser til arameisk.

SEGL Selv om jødisk tradisjon kan sies å vektlegge en religiøs praksisdimensjon – hvordan leve rett – gjennom Tora og halakha, vil den mystisk-eksistensielle dimensjonen også være viktig for mange.

Halakha og *Aggada*

Den guddommelige veiledningen av mennesket både i skriftlig og muntlig tradisjon kan inndeles i to hovedkategorier: *halakha* («vandring», utledet av verbet *lalekhet* = å gå) og *aggada* («fortelling»).

Halakha er konkret veiledning utmyntet i regler, påbud og forbud. Dette er veiledningens «strenge ansikt», som tydeliggjør hva som forventes og kreves, og omfatter alt fra rituelle handlinger til det vi for eksempel vil kalle straffelov og forretningsjus. *Aggada* er knyttet til det vi kunne kalle en sjelesørgerisk veiledning og eksistensielle og filosofiske overveielser, der bilder og fortellinger, lignelser og refleksjoner spiller en avgjørende rolle. Her er det den indre motivasjonen som vekkes, og ofte vektlegges barmhjertigheten og overbærenhet mot menneskenes tilkortkommenhet.

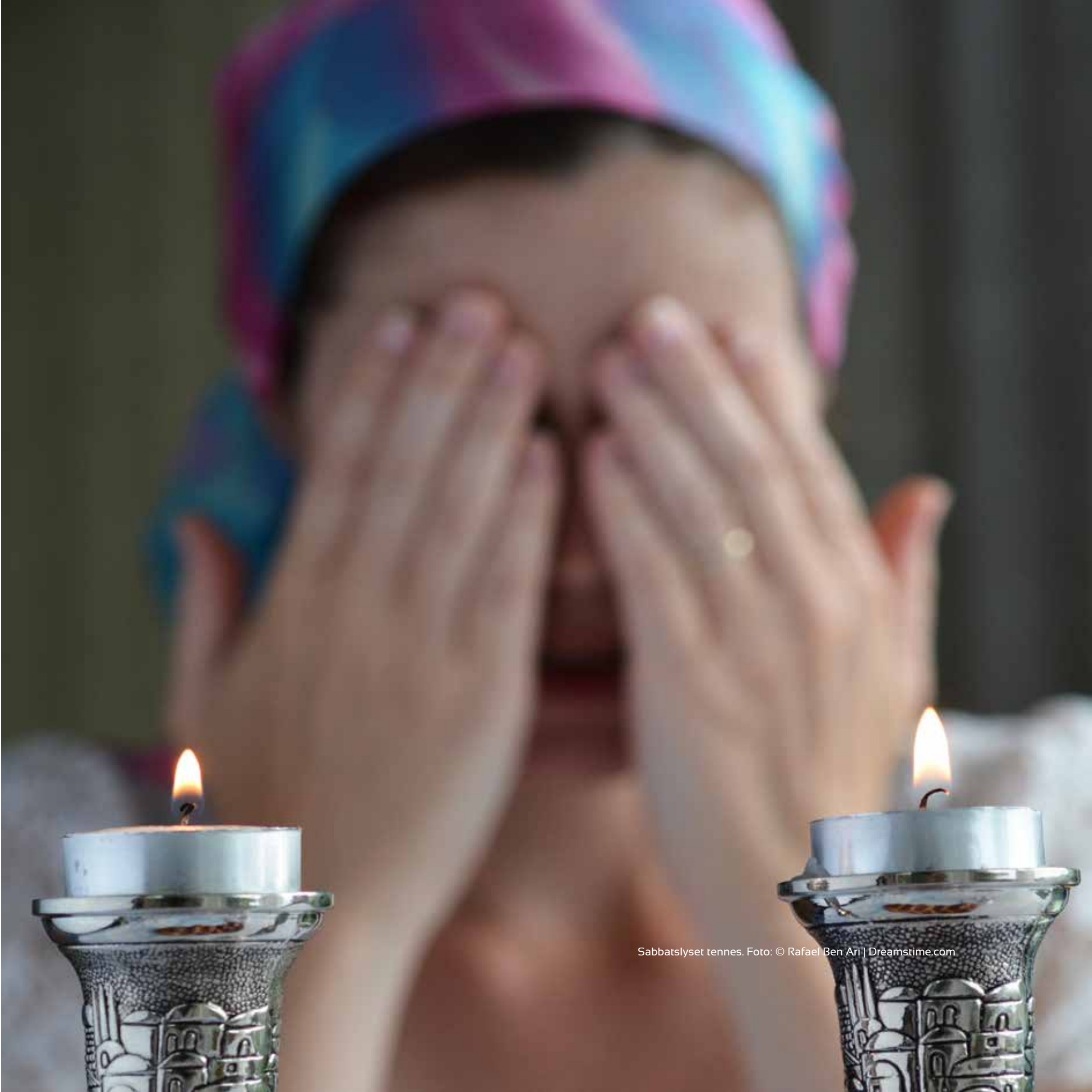
Det jødiske hjemmet, *shabbat* og *kosher*-regler

I jødedommens utvikling etter tempelets fall er det én institusjon ved siden av synagogen som får en avgjørende og vel så viktig betydning, nemlig hjemmet, som er den naturlige rammen for mye av det jødiske livet. Kvinnene har tradisjonelt ingen religiøs plikt knyttet til synagogen; hennes plikter er knyttet til hjemmet, ikke minst knyttet til tradisjonsformidling, *kosher* og sabbatsfeiringen.

Den ukentlige sabbatsfeiringen, der både ritualer og hvile fra arbeid danner rammen for en grunnleggende livsrytme, regnes av mange for selve bærebjelken i den jødiske kulturen. Mens synagogene først og fremst ivaretok skriftstudier og offentlig bønn, ble måltidsfellesskapet på sabbaten tradisjonsformidlingens sentralnerve fra generasjon til generasjon.

Kosher-reglene handler enkelt sagt om kategorisering av det vi kan kalle kvalitet og anvendbarhet i en religiøs ramme, og om hvordan ting skal behandles i denne rammen. Ofte vil dette også kunne være knyttet til renhet og urenhet: En gjenstand (eller en person) kan skifte fra ren til uren og tilbake i ulike situasjoner uten at det er noe dramatisk i dette, ut over at det får konsekvenser for visse ting man kan gjøre eller anvende en gjenstand til. Her er det verdt å merke seg at renhet og urenhet ikke er moralske kategorier; det er ingen skam å være uren.

I hjemmet er *kosher*-reglene blant annet knyttet til ulike typer mat og behandling av maten. Ett element fremtrer her særlig tydelig i et tradisjonelt jødisk hjem: Påbudet i den skriftlige Tora om ikke å koke et lam i sin



Sabbatslyset tennes. Foto: © Rafael Ben Ari | Dreamstime.com

mors melk, utfoldes i den muntlige Tora til et fullstendig skille mellom melkeprodukter og kjøttprodukter. I praksis innebærer dette at i et tradisjonelt jødisk kjøkken vil det være dobbelt opp med kar og redskaper brukt til kjøtt- og melkeprodukter.

Denne typen praksis med mat og spiseforskrifter har vært gjenstand for mye karikering, ikke minst fra kristent hold, og forbundet med anklager om «lovtrelldom». Fra et jødisk perspektiv er dette snarere et eksempel på tryggheten som ligger i tydelige gjerder på god avstand til grensen der man overtrår Guds bud. Dette kan godt illustreres med et bilde forfatteren G.K. Chesterton en gang brukte om «begrensende» rammer også i kristen tradisjon: Om du plasserer en gruppe barn på toppen av et fjell med stup på alle sider, vil de lett føle seg utrygge og ikke våge å utfolde seg i fri lek. Om du derimot bygger et høyt gjerde i god avstand fra stupet, skapes det trygge rammer for utfoldelse og frihet. Gjennom tolkninger, forhandlinger og argumentasjon i den muntlige Tora bygges det «et gjerde rundt Tora» (*Pirke avot* 1,1), og dermed kan livet blomstre og trygt utfolde seg innenfor disse rammene.

Diaspora, askenasisk, sefardisk og orientalsk tradisjon

Innenfor jødedommen finner vi ikke et organisatorisk autoritetshierarki slik Den katolske kirke har. Jødedommen har et mer *kongregasjonalistisk* preg, der hver menighet i prinsippet er selvstendig. Dette innebærer også at lokal kultur og koloritt ofte har preget jødiske samfunn i stor grad. I denne sammenhengen skal vi i liten grad gå nærmere inn på jødisk historie. Likevel bør det sies noe om noen kulturelt bestemte hovedtradisjoner vi ofte møter på i omtale av jøder ulike steder i verden. Disse tradisjonsbetegnelsene er altså primært knyttet til jødiske bosettingsområder i *diasporaen* (*diaspora* = «utspredt»: jødisk bosetning utenfor Det hellige land). Hovedretningene er knyttet til en mer eller mindre felles kulturkontekst, der det er utviklet egne tradisjoner innenfor en rekke ulike religiøse områder, som liturgiske, juridiske og strukturelle, men også mer generelt kulturelt og språklig.

Først og fremst skjelner vi mellom *askenasisk* og *sefardisk* jødedom. Ofte vil også orientalsk (*mizrahi*) jødedom skjelnes fra sefardisk, men av historiske årsaker kan disse benevnelsene også anvendes helt eller delvis overlappende. I tillegg til disse hovedbetegnelsene finnes det også, først og fremst i orientalsk sammenheng, mer lokalt avgrensede varianter med helt distinkte tradisjoner, som for eksempel etiopisk jødedom.

Den historiske bakgrunnen for utbredelsen av disse hovedgrenene er ofte langt fra prosaisk. Jødiske bosetningsendringer i diasporaen har ofte hengt sammen med forfølgelse, bortvisning og tvangsforflytning. Det gjelder for eksempel askenasiske jøder som flyttet/flyktet østover til Polen og andre deler av Øst-Europa, og sefardiske jøder som ble drevet ut av Spania og den iberiske halvøy.

Askenasisk var opprinnelig betegnelsen på jøder som bodde i tysktalende områder og i Nord-Frankrike, men ble etter hvert en fellesbetegnelse på jøder bosatt nord for Alpene og i Øst-Europa. Det er i denne konteksten talespråket *jiddisk* utvikles, basert på tysk, hebraisk, arameisk og innslag av slaviske språk. Den askenasiske tradisjonen har rent numerisk vært den dominerende jødiske retningen. Til tross for utryddelsene i Europa under krigen, regner man i dag fortsatt med at en større majoritet av verdens jøder har askenasisk bakgrunn.

Sefardisk jødedom har sin betegnelse fra den bibelske områdebetegnelsen Sefarad, som senere ble identifisert med den iberiske halvøy (Portugal/Spania). Denne tradisjonen utviklet seg altså her, med forbindelse til Marokko og andre deler av Nord-Afrika, og spredte seg etter fordrivelsen fra Spania i noen grad til Nederlandene og helt til Danmark og Øst-Europa, men særlig østover til det osmanske riket (Balkan, Hellas, Tyrkia og Midtøsten).

© Svglass | Dreamstime.com

Sefardisk jøde i kunstnerkvarteret i Safes i Norddistriktet i Israel. Byen er et sentrum for kabbala og jødisk boktrykkerkunst. Foto: © Alexirina27000 | Dreamstime.com

I sefardisk sammenheng utviklet det seg også et eget blandingsspråk kalt *ladino*.

Orientalsk (*mizrachi*) jødedom er, som navnet tilsier, knyttet til den jødiske diasporaen østover, først og fremst i Midtøsten-området og Israels land. Her finnes det ulike tradisjonsgrener, men mange har blitt preget av den sefardiske tradisjonen etter som sefardiske jøder slo seg ned i disse områdene. Fortsatt snakker vi likevel om f.eks. jemenittisk, irakisk og persisk jødedom som distinkte orientalsk-jødiske tradisjoner. I vid forstand kan altså likevel ofte alle jøder fra den muslimske verden omtales både som sefardiske jøder og orientalske jøder.

Selv om mange jødiske samfunn i den moderne verden vil ha medlemmer med ulik etnisk-kulturell bakgrunn, spiller disse forgreningene fortsatt en rolle for hvordan man konkret lever et jødisk liv. Tradisjonene fremstår som distinkte, også for eksempel i den felles lovhåndboken *Shulchan arukh*, med røtter i sefardisk tradisjon fra 1500-tallet, og med kommentarer fra senere askenasisk tradisjon.

Interessant nok har askenasiske og sefardiske jøder i Europa ofte vært behandlet ulikt i lovgivningen, også i Danmark-Norge. I 1630 fikk sefardiske jøder, såkalt portugiserjøder, adgang til riket i handelsøyemed, mens askenasiske jøder måtte søke spesialtillatelse gjennom leidebrev.

Jødisk mystikk og hasidismen

Selv om jødisk tradisjon kan sies å vektlegge en religiøs praksisdimensjon – hvordan leve rett – gjennom Tora og *halakha*, vil den mystisk-eksistensielle dimensjonen også være viktig for mange. Karismatiske og mystisk orienterte bevegelser har sprunget ut på ulike tidspunkt i historien og fått stor innflytelse. Flere av dem preger også ulike grener av jødedommen i dag.

Mest kjent er kanskje *kabbala* og bokverket *Zohar* («Stråleglans»), som sannsynligvis er forfattet av Moses de León på 1200-tallet, men tilskrives rabbineren Shimon bar Johai på 200-tallet. Zohar er et kommentarverk til Tora som baserer seg på en slags *quadriga*-lesning, altså en forståelse av at teksten kan leses på fire ulike nivåer. Det fjerde nivået, *Sod* («Hemmelighet»), er en esoterisk-mystisk dimensjon tilgjengelig for den innviede. Her åpenbares dype sammenhenger i tilværelsen, i menneskesjelen og i den guddommelige virkeligheten. Slike sammenhenger er ifølge kabbalismen også innkodet i Toraen på ulike nivåer, der blant annet bokstav- og tallmystikk med røtter i både bibelsk og rabbinsk tradisjon, er viktige elementer.

Den kabbalistiske mystikken utbredte seg først og fremst i sefardisk tradisjon, men ingredienser herfra preger ulike grener av moderne jødedom, fra ultraortodoks *hasidisme* til nyåndelige bevegelser der man blant annet søker forbindelseslinjer til mystikken i andre religiøse tradisjoner.

Hasidismen oppsto i askenasisk sammenheng, med utgangspunkt i den polsk-jødiske karismatiske lederen Israel ben Elieser (1700–1760), bedre kjent som Baal Shem Tov («Det gode navns mester»). Tidsmessig sammenfaller oppblomstringen av hasidismen med pietistiske vekkelser i protestantiske deler av Europa. Her skal ikke paralleller trekkes for langt, men hasidismen representerer en inderliggjøring av troen («Gud forlanger hjertet!») og en reaksjon mot intellektualisering og teoretiske rabbinske diskusjoner. Hasidiske grupper distanserte seg fra tradisjonell organisert jødedom og dannet selvstendige forsamlinger rundt karismatiske ledere, såkalte *tzaddikim* («rettferdige»). Konflikten mellom hasidismen og tradisjonell jødedom minsket utover på 1800-tallet, men fortsatt finnes distinkte hasidiske retninger, for eksempel *Habad*-bevegelsen.

Jødedom i moderne tid

I likhet med andre religiøse tradisjoner har også jødedommen møtt nye utfordringer i moderne tid. Gjennom de siste 200 årene har det utviklet seg en mangfoldighet

Fra purim-feiringen i Mea Sharim, Jerusalems ultraortodokse nabolag.
Foto: © Alexandr Makarenko | Dreamstime.com

i relasjon til tradisjonell jødedom som kan virke ganske uoversiktlig. Vi skal avslutte med å tegne en grovskisse av dette bildet.

Når vi i dag snakker om *ortodoks jødedom*, mener vi jødedom som forstår sin religiøse praksis i direkte kontinuitet med tradisjonell jødedom, slik vi ville finne den de fleste steder frem til 1800-tallet. Kort sagt vil ortodokse jøder anse *halakha* som forpliktende. Begrepet *ortodoks* er relativt nytt, som en reaksjon på andre moderne oppbrudd fra tradisjonell jødedom, som beskrevet nedenfor. Innenfor jødisk ortodoksi finnes det ulike strømninger og motsetninger mellom en «moderne ortodoksi» og de såkalte *haredim* (ultraortodokse). Moderne ortodoksi åpner for en kulturell integrering, sekulær utdannelse og for at den sekulære sionismen og staten Israel er uttrykk for Guds handling med jødene i vår tid.

Betegnelsen *haredim* brukes om jødiske grupper som motsetter seg en slik integrasjon med moderne ideer og levemåter. Disse har dels bakgrunn i hasidiske retninger og dels i hasidismens opprinnelige motstandere, *mitnagdim*. Motsetningene mellom disse har med tiden minket, ikke minst i møte med former for moderne jødedom som anses som felles utfordringer. Ultraortodokse jøder lever gjerne i en slags selvpålagt ghetto med begrenset kontakt med andre jødiske miljøer, selv om særlig *Habad*-bevegelsen driver utstrakt «indremisjon» blant jøder over store deler av verden, inkludert Oslo. På strømmetjenesten Netflix finnes for tiden to populære serier med utgangspunkt i fremstillingen av slike ultraortodokse miljøer, henholdsvis *Unorthodox* (*hasidim*) og *Shtisel* (*mitnagdim*).

Reformjødedommen vokste frem i løpet av 1800-tallet som et «moderne og oppdatert» alternativ til tradisjonell jødedom. Reformjødene opphevet kravet om å etterleve *halakha* og anså Toraen som menneskers tanker om Gud, ikke som gudsåpenbaring. Likevel ville man videreføre det beste fra jødisk tro og praksis som man anså som verdifullt i et «dennesidig» perspektiv, og som ikke var på kollisjonskurs med det nye innen vitenskap og kulturell utvikling. I reformjødisk sammenheng begynte man også å feire gudstjenester på lokalspråkspråket og hentet ofte orgelet inn i synagogen.

Såkalt *konservativ jødedom* oppsto som en «middelvei» mellom ortodoks jødedom på den ene siden og en reformert jødedom som man mente gikk for langt i sin tilpasning til den moderne verden og svekkelsen av jødiske tradisjoner. Man fastholdt at Tora er inspirert av Gud, men at den likevel må radikalt nytolkes i en moderne verden.

Sekulær jødedom kan umiddelbart oppfattes som en selvmotsigelse, men er et reelt og viktig fenomen om vi skal forstå dagens jødedom. Jødedommen har både en religiøs, kulturell og etnisk dimensjon. I utgangspunktet regnes enhver som er født av en jødisk mor, som jøde, uavhengig av tilslutning til jødisk tro og praksis, om man ikke aktivt forlater jødedommen ved å tilslutte seg en annen religiøs tradisjon. I praksis vil en stor andel jøder i den moderne vestlige verden, også i Norge, kunne anses som sekulære jøder, det vil si med en minimal tilslutning til jødisk tro og praksis, men med en tydelig jødisk identitet.

I likhet med andre religiøse tradisjoner, har også jødedommen møtt nye utfordringer i moderne tid. Gjennom de siste 200 årene har det utviklet seg en mangfoldighet som kan virke ganske uoversiktlig.

Veien kan være kort fra en sekulær jødisk identitet til en post-jødisk identitet. Assimilering har vært og er en stor utfordring for jødiske samfunn i diasporaen. Med opprettelsen av staten Israel er dette likevel blitt noe annerledes. I den moderne, sekulære og demokratiske jødiske nasjonalstaten ble det skapt et nytt rom for etnisk og kulturell jødedom som ivaretas av storsamfunnet på tross av fravær av religiøs tro og med begrenset og selektiv religiøs praksis.

Den moderne *sionismen,* som la det ideologiske grunnlaget for prosessen som til slutt førte til opprettelsen av denne staten, var også først og fremst en sekulær bevegelse, inspirert av mange av de samme strømningene som førte til etableringen av de europeiske nasjonalstatene på 1800-tallet. Samtidig var også tilslutningen til sionismen basert på erfaringen av hvordan jødene ble behandlet i disse fremvoksende europeiske nasjonalstatene, hvor rettsikkerheten for jøder til stadighet kom under press. Den såkalte Dreyfus-saken i Frankrike ble for mange en vekker. Behovet for en jødisk stat var altså etnisk, kulturelt og politisk begrunnet, og i liten grad religiøst.

Dette gjenspeiles også i store variasjoner blant religiøse jøder når det gjelder aksepten av denne statsdannelsen. For mange ultraortodokse er en ideologisk støtte til et slikt prosjekt umulig. Heller ikke reformjødedommen med sitt ønske om en kulturelt tilpasset jødedom i det moderne Europa, var særlig begeistret for sionismens ideer. Mange religiøse, som for eksempel moderne ortodokse jøder, har likevel omfavnet sionismen som en bevegelse Gud har brukt til å på nytt gi det jødiske folk et hjemland i Israel. Kombinasjonen av det politiske og religiøse spekteret her, i tillegg til de svært ulike kulturelle bakgrunnene mange av dagens innbyggere i Israel har, gjør at spenninger og motsetninger mellom diverse konstellasjoner er langt mer komplisert enn de fleste forestiller seg. Om man kun kjenner det israelske samfunnet på avstand og gjennom media, der Israel–Palestina-konflikten dominerer, får man vanskelig øye på de mange nyansene på begge sider.

I praksis vil distinksjonene mellom ulike jødiske retninger i moderne tid, slik vi har beskrevet dem her, være vanskelig å opprettholde i andre deler av verden enn Israel, USA og enkelte andre områder med sterkt jødisk nærvær. I Norge har synagogene vært samlingssteder for alle jøder. Det Mosaiske Trossamfund i Oslo kan beskrives som en moderne-ortodoks synagoge av askenasisk tradisjon, med primært ikke-ortodokse medlemmer av svært ulike bakgrunner: I tillegg til etterkommerne av de tyske og særlig litauiske jødene som bygget menigheten fra 1892 og fremover, finnes barn av ungarske holocaust-overlevende, svensker og dansker, amerikanske reformjøder, israelske sefarder/orientalere, norske konvertitter og så videre.

En identitetsskapende historie

Felles for alle moderne jøder er en identitetsskapende historie der undertrykkelse, forfølgelse og pogromer, og den moderne antisemittismen som kulminerte i nazismens grusomheter, dessverre spiller en vesentlig rolle. Å være jøde er slik sett å delta i et dypt og eksistensielt skjebnefellesskap, som for mange vil handle om en instinktiv erkjennelse av nødvendigheten av å være på vakt – på vakt mot kulturelle mørkerom der gamle ideer om «jøden» resirkuleres og dukker opp til overflaten i stadig nye mutasjoner. Som nå helt nylig i Oslo, der jøder som hadde feiret den store soningsdagen i synagogen, på utsiden møtte nynazistiske demonstranter som delte ut flygeblader med antisemittisk budskap. Ikke et voldelig angrep denne gangen, riktignok, men likevel en uhyggelig påminnelse om slike ideers potensiale.

> Jødedom er Rabbi Hillel og Moses Maimonides, men også Marc Chagall, Gustav Mahler, Leonard Cohen og Jerry Seinfeld. Den er Rut og dronning Ester, men også Hannah Arendt, Golda Meir og Barbra Streisand.

Bevisstheten om dette er så å si et kulturelt bakteppe, en vibrerende grunntone som aldri helt får stilne. Den skaper hos mange et sterkt engasjement for å føre tradisjonen videre til nye slektsledd; å være jøde handler om å få jødiske barnebarn. I slike livsprosjekt klinger

selvsagt også alt det andre med som ligger i den felles tradisjonen: fest og feiring, musikk og dans, kunst og poesi, visdom og filosofi, humor og fortellinger. Jødedom er rabbi Hillel og Moses Maimonides, men også Marc Chagall, Gustav Mahler, Leonard Cohen og Jerry Seinfeld. Den er Rut og dronning Ester, men også Hannah Arendt, Golda Meir og Barbra Streisand. Å bli bedre kjent med jødedommen er fra et kristent ståsted å gjøre seg kjent i sitt eget nabolag, å oppdage stadig nye områder du trodde du kjente, stadig nye portrom du ikke visste om, og å bli kjent med historier du ikke visste du var en del av.

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

Litteratur

Groth, Bente: *Jødedommen* (Oslo: Pax, 2000)
Haaland, Gunnar: «Den todelte Tora – Tanakh og Talmud», i Braarvig/Justnes (red.): *Hellige skrifter i verdensreligionene* (Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2011)
Zetterholm, Karin: *Inte i himlen: Text, tolkning och tillämpning i judisk tradition* (Lund: Arcus, 2008)

Detalj fra Titus-buen i Roma.
Foto: © Spiroview Inc. | Dreamstime.com

Eivor Andersen Oftestad

Translatio templi

Fra tempelet i Jerusalem til domkirken i Christiania

Ifølge Bibelen *åpenbarte Gud seg* for Israelsfolket og beordret at et hus skulle bygges slik at han kunne være hos sitt folk.[1] Tempelet i Jerusalem ble innviet av kong Salomo, og Gud selv dvelte i tempelets innerste, det aller helligste. Her var det bare øverstepresten som hadde adgang én gang i året. Det aller helligste var slik et eksklusivt møtested mellom Gud og mennesket. Dette var stedet hvor paktskisten var plassert, og det var stedet for øversteprestens ofring på den store forsoningsdagen.

Den gamle pakts tempelkult har gjennom hele historien vært av fundamental betydning for den kristne kirken, hvor kontinuiteten til den jødiske gudstjenesten har legitimert den kristne gudstjenesten. *Hvordan* denne kontinuiteten har vært forstått, har imidlertid endret seg og vært ulikt beskrevet gjennom tidene. I denne artikkelen skal vi se på noen ulike uttrykk.

Translatio templi

For middelalderkirken var det viktig å understreke at kontinuiteten fra den gamle til den nye pakt handlet om en videreføring – eller en forflytning – både av Guds nærvær og av øversteprestens autoritet. Et særskilt uttrykk for en slik kontinuitet finner vi ved Laterankirken i Roma ved begynnelsen av 1100-tallet. Her la argumentasjonen vekt på en materiell eller fysisk kontinuitet, og den kan beskrives med begrepet *translatio templi*, en «forflytning av tempelet».[2] Begrepet *translatio* brukes i historiefaget for å karakterisere en rekke fenomener og har vært benyttet gjennom historien, særlig i middelalderen, nettopp for å etablere kontinuitet på tvers av tidsperioder.[3] Mange kjenner begrepet *translatio imperii*, som for middelalderens historikere definerte en sammenhengende keiserautoritet gjennom historiens skiftende epoker, forflyttet fra øst til vest. *Translatio studii* var et lignende begrep som refererte til forflytningen av lærdomskultur. For å forstå hvordan middelalderens teologer tenkte om kontinuiteten mellom den jødiske kulten og den kristne kirken, kan *translatio* være et nyttig begrep.

Hensikten med forestillingen om *translatio*, «forflytning», var å opprettholde en kontinuitet på tross av diskontinuitet. Ifølge middelalderens historikere garanterte forestillingen om *translatio imperii* at den ene keiserlige autoriteten fortsatte på tross av skiftende historiske regimer. Myten om *det ene* keiserdømmet og forestillingen om en forflytning dekket over det faktum at én kultur

måtte falle sammen for at en annen skulle reise seg. Slik garanterte det også kontinuitet når nye keiserdømmer ble etablert. En annen karakteristikk ved forestillingen om «forflytning» var eksklusivitet: En samtidig blomstring av flere kulturer var utenkelig,[4] og eksklusive sentre for autoritet fulgte etter hverandre.

Når forestillingen om *translatio* blir applisert på kontinuiteten mellom den jødiske kulten og kirken, betyr *translatio* at det – akkurat slik det bare finnes én Gud og ett utvalgt folk – bare finnes ett tempel. Tempelet som møteplass mellom Gud og mennesket er eksklusivt, og når den kristne kirken oppstår, må nødvendigvis det gamle – jødiske – tempelet falle sammen.

En forestilling om videreføringen av tempelet finner vi, som en generell idé, allerede i de tidligste kristne tekstene. Både Paulus og Kristus selv knytter tempelet til Kristi legeme, og, ved allegorisk tolkning, til Kirken og de kristne.[5] Kirkefedrene og middelalderens teologer viderefører denne allegoriske tolkningen, og romernes ødeleggelse av Jerusalem og tempelet i år 70 AD forsterker og former forestillingen om en forflytning av guddommelig nærvær og geistlig autoritet fra det jødiske tempelet til den kristne kirken.[6] Da det fysiske tempelet ble ødelagt i år 70, ble det ikke gjenoppbygget, og den fysiske tempelhøyden mistet betydning i kirkens tradisjon. Ødeleggelsen ble forstått som oppfyllelse av Jesu profeti: «Det skal komme dager da alt dere ser her, skal rives ned, så det ikke blir stein tilbake på stein».[7] Slik symboliserte tempelhøyden helt konkret jødedommens ruiner. Det ble ikke engang bygget en kirke på stedet. Det nye tempelet var den kristne Kirken. Teologen Peter Damians (1007–1072) forklaring kan representere denne måten å tenke på:

> For Jerusalem var den kongelige byen hvor det mest berømte tempel var blitt bygget for Gud; men etter at den [byen] kom som var Guds sanne tempel, og det himmelske Jerusalem begynte å åpenbare sine mysterier, da ble den jordiske [byen] ødelagt mens den himmelske fremsto.[8]

Selv om det jordiske tempelet var i ruiner og tempelhøyden lagt øde, var det gamle tempelet, det som var beskrevet i bibeltekstene, allikevel forstått som en modell for Kirken. Den gamle pakts kult hadde en gang vært avbilde av en himmelsk gudstjeneste, slik det ble vist til Moses på fjellet, og som modell var det derfor fortsatt gyldig. Gjennom språk, ritualer og tegn hentet fra den jødiske gudstjenesten ble derfor enhver kristen kirke et tegn på det sanne og himmelske Jerusalem. Dette ble ikke minst uttrykt gjennom kirkevigslingsritualet. Gjennom dette skulle kirkebygningen representere den «velsignede byen Jerusalem, fredens by, bygget i himmelen av levende stener [...] nylig steget ned fra himmelen».[9]

Jerusalem og det første korstog

I middelalderen, i tiden før det første korstoget og erobringen av Jerusalem i 1099, var det himmelske Jerusalem forstått mer eller mindre uavhengig av den jordiske byen i Palestina. De fleste beskrivelsene av Jerusalem fra før 1099 uttrykker ingen relasjon mellom den jordiske og den himmelske byen. Men med det første korstoget kan vi se et skifte fra en allegorisk til en bokstavelig fortolkning av byen Jerusalem slik den beskrives i Bibelen, som for eksempel i Salmenes bok eller Johannes Åpenbaring. I det øyeblikket korsfarerne klatret over Jerusalems murer i 1099 og kastet ut dem de anså som vantro, kunne det som tidligere var blitt sagt om det himmelske Jerusalem, appliseres på den jordiske byen. Det var som om Jerusalem skulle stige ned renset og klar, som en brud for sin brudgom. Al-Aqsa-moskeen ble omgjort til *Templum Salomonis* og benyttet som kongelig palass, mens Klippedomen ble integrert i det liturgiske livet i den nyetablerte latinske Kirken i Jerusalem og ble kjent som *Templum Domini*. Betydningen av det fysiske stedet der tempelet hadde stått, tempelhøyden – hvor det ikke hadde vært

Raphaels freske «Utvisningen av Heliodorus fra tempelet» (ca. 1511–1513), detalj.
Fra Raphales Stanser, Vatikanmuseene. Foto: © Scaliger | Dreamstime.com

noen kristen kirke, men hvor derimot Klippedomen ble reist på 600-tallet – ble slik endret i den kristne topografien. Fra å bety ingenting, ble stedet nå meningsfullt. *Templum Domini* kunne på flere måter konkurrere med Gravkirken.[10] Dette var en ny situasjon hvor det ble nærliggende å diskutere om *Templum Domini* egentlig var Salomos tempel, eller hvordan kontinuiteten mellom de kristnes *Templum Domini* og det gamle tempelet egentlig var. De aller første årene etter erobringen av Jerusalem var det mange ulike forslag som ble diskutert:[11] Skjulte helligdommen fortsatt tempelets aller helligste? Var paktens ark gjemt et sted under bygningen? Samtidig, i akkurat samme periode, ble lignende argumenter, men med en annen konklusjon, fremsatt i Roma. I en beskrivelse av pavens egen kirke, Laterankirken, handlet det ikke om hvorvidt *Templum Domini* i Jerusalem var en videreføring av det gamle tempelet, men om en fysisk *translatio*, forflytning, av tempelet fra Jerusalem til Roma:

> [...] og hovedalteret i denne kirken er Herrens paktsark; eller heller, slik det sies, arken er på innsiden, på utsiden er den dekket av et alter som har same mål som arken i lengde og bredde [...] Inni alteret, som er lite og laget av tre dekket av sølv, er disse hellige gjenstandene, den syvarmede lysestaken som sto i det tidligere tabernakelet [...]. Der er også Arons stav, den som fikk blader, og lovtavlene, og Mose stav, med hvilken han slo to ganger på klippen og vannet strømmet.[12]

Tempelskattene i Laterankirken

Denne teksten, *Descriptio Lateranensis Ecclesiae*, er antakelig skrevet kort tid etter erobringen av Jerusalem i 1099. Den forklarer at de romerske keiserne Titus og Vespasian brakte tempelskattene til Roma etter ødeleggelsen av tempelet i år 70.[13] Beviset for påstanden er, foruten tolkninger av diverse bibeltekster, relieffet på Titusbuen ved Forum Romanum, hvor middelalderens betraktere mente å kunne se ikke bare menoraen, men også paktens ark båret inn som krigsbytte i Roma. Insisteringen på den fysiske tilstedeværelsen av paktsarken og de andre tempelgjenstandene i Roma var ny og en tolkning som var slående forskjellig fra tidligere fortolkningstradisjon. Det er nærliggende å forklare denne veldig konkrete tolkningen som en respons på den nye forståelsen av Jerusalem og særlig av det nyetablerte *Templum Domini*.[14] I den nye situasjonen som oppsto etter det første korstoget, var det ikke nok å hevde at den gamle pakt og den jødiske gudstjenesten hadde en allegorisk betydning. Det hadde oppstått en ny holdning til det jordiske Jerusalem som på et vis krevde en ny konkretisering av Kirken som kontinuiteten til den gamle pakt og det jødiske tempelet. For kannikene ved den pavelige Laterankirken var dette en måte å sikre posisjonen som den legitime arvtaker på, ved å hevde at de fysiske skattene i tempelet ikke var skjult i Jerusalem – eller var mistet slik noen tradisjoner hevdet, men befant seg nettopp i deres kirke. Diskusjonen som foregikk samtidig i Jerusalem, fikk snart samme konklusjon som i Roma. Tempelskattene kunne ikke befinne seg gjemt på tempelhøyden eller et annet sted, for de var brakt til Roma og Laterankirken.[15]

> … romernes ødeleggelse av Jerusalem og tempelet i år 70 AD forsterker og former forestillingen om en forflytning av guddommelig nærvær og geistlig autoritet fra det jødiske tempelet til den kristne kirken.

Det som også var nytt i Roma i samme periode, mot midten av det tolvte århundre, var en eksplisitt fortolkning av pavens liturgi på skjærtorsdag som en realisering av øversteprestens inntreden i templets aller helligste, og på liknende vis også en eksplisitt tolkning av det pavelige kapell, *Sancta Sanctorum*, som det aller helligste.[16]

Alle disse ulike fenomenene, både forestillingen om forflytningen av tempelskattene og de ulike liturgiske imitasjonene, kan forstås som uttrykk for *translatio templi*, som betød at åstedet og tilgangen til Guds nåde nå var forflyttet fra Jerusalem til Roma.

Det som kan karakteriseres som *translatio templi* ved Laterankirken, var allikevel mer enn en lokal strategi for å promotere hellighet. Legitimeringen av den pavelige autoritet i 1100-tallets Roma var sentrum i en vid struktur som nådde så langt som til nye kirkeprovinser i Skandinavia. Hele presteskapet i den vestlige kristenhet ble forstått i kontinuitet til, men også som overlegen i forhold til, det jødiske presteskapet slik det var kjent fra den gamle pakt. Ifølge tradisjonen kunne de regulære kannikene, den ordenen som tjente ved Laterankirken, beskrives etter modell av levittene i den gamle pakt og deres tjeneste ved helligdommen.[17] Og det som legitimerte pavens autoritet, var hans kultiske funksjon i henhold til øversteprestens oppgaver. Noen kirkehistorikere hevder at denne kultiske selvbevisstheten var bestemmende for den vidtrekkende kannikreformen på 1000- og 1100-tallet, en reform som også ble introdusert i Skandinavia med opprettelsen av erkebispesetet i Lund i 1104 og siden Nidaros i 1152.[18]

Slik symboliserte tempelhøyden helt konkret jødedommens ruiner. Det ble ikke engang bygget en kirke på stedet. Det nye tempelet var den kristne Kirken.

Det nye tempel bygges i Roma

Den særskilte argumentasjonen ved Laterankirken, som påsto at paktsarken var gjemt i akkurat denne kirken, kan altså forstås i sammenheng med en situasjon som oppsto i Jerusalem etter det første korstoget. Men samtidig var det også en argumentasjon som var betinget av den generelle betydningen som fysisk *translatio* hadde i denne delen av middelalderen. I renessansen og reformasjonen var det andre forestillinger om kontinuitet som definerte legitimeringen av den kristne Kirken. Dette blir tydelig ved byggingen av den nye Peterskirken i Roma på 14- og 1500-tallet. Peterskirken ble da presentert som en gjenoppbygging av tempelet og som sådan en oppfyllelse av profetiene i Det gamle testamentet.[19] Også her var tempelskattene viktige som symboler på kontinuitet. Men denne gangen var det ikke først og fremst paktsarken som var viktig når forflytningen av Guds nærvær og den prestelige autoriteten skal garanteres, slik det hadde vært i Laterankirken. Nå er det den syvarmede lysestaken, *menoraen*, som blir viktig – slik vi for eksempel ser det avbildet i Rafaels «Utdrivelsen av Heliodor», en av freskene blant Rafaels stanser i Vatikanpalasset.[20] Her kneler den jødiske øverstepresten Heliodor i pave Julius IIs skikkelse, foran lysestaken i tempelet. Tempelet er avbildet med den nye Peterskirkens arkitektur. Menoraen var ikke påstått å være til stede i kirken som et fysisk objekt, slik både den og paktskisten hadde vært i Laterankirken, men var derimot presentert som et *tegn*, et tegn som, karakteristisk nok for perioden, var gjenoppdaget i gamle tekster.[21] Dette understreker forskjellen mellom de to forestillingene om *translatio templi* i middelalderen og renessansen. Mens Laterankirken ble forstått og legitimert i henhold til fysisk kontinuitet, noe som nettopp var et kjennetegn ved den religiøse kulturen på 1100-tallet, kan den nye Peterskirken i renessansen forstås som en ideell re-konstruksjon av tempelet. Humanisten Lilio Tifernate (1417/8–1486) beskrev historien til den jødiske menoraen og samtidig også gjenoppdagelsen av denne lysestaken på relieffet på Titusbuen på Forum Romanum. Hans beskrivelse passer dermed til ideen om gjenfødelse, noe som karakteriserte denne perioden, slik også Peterskirken var forstått som gjenoppbygging, *rekonstruksjon*. Forestillingen om en *translatio templi* i disse kildene fra renessansen er

dermed annerledes enn forestillingen om en fysisk *translatio* i middelalderen. Det som imidlertid var felles, var legitimeringen av den høyeste geistlige autoritet, paveautoriteten, som en eksklusiv tilgang til Guds nærvær. Både i middelalderen og renessansen var dette knyttet eksklusivt til de pavelige basilikaene, Laterankirken og senere Peterskirken, etter modell av det jødiske tempelet: Det handlet om lokaliseringen av Guds nåde.

Lysestaken flyttes til Christiania

Forestillingen om en forflytning av tempelet som en eksklusiv tilgang til Guds nåde, var en snublestein for den protestantiske reformasjonen. Ifølge reformatorene, som Martin Luther, var forflytningen fra den gamle pakt til den nye pakt åndelig, og ikke fysisk eller garantert ved noen geistlig autoritet. Det var fremdeles den sanne gudstjenesten som skulle videreføres, men den sanne gudstjenesten ble nå definert ved skjelningen mellom Lov og Evangelium. Ved forkynnelsen av Ordet var den sanne gudstjeneste videreført like fra protoevangeliet i Edens hage, gjennom løftene til det jødiske folket og til Kirken. En ny forståelse både av hva som var kontinuiteten og hvordan kontinuitet ble etablert, hadde store konsekvenser for forståelsen av hva Kirken var. Kirken var ikke lenger garantert ved paven i Rom. Tempelet kunne ikke lenger lokaliseres til et spesielt sted, men befant seg der Ordet ble forkynt rett og tatt imot i sann gudsdyrkelse. En tekst som illustrerer akkurat dette, finner vi i det lutherske Christiania ved midten av 1600-tallet: *Descriptio Civitas Christianensis*.[22]

I denne teksten beskriver den lutherske presten Christen Staphenson Bang (1584–1678) hvordan Guds ord gjennom historien har forflyttet seg fra Jerusalem, fra øst til vest og til sist til nord. Dette forklarer han ved at lysestaken fra tempelet, menoraen, til sist blir plassert sågar i Christiania. Også i denne teksten fra det lutherske Danmark-Norge blir den syvarmede lysestaken fra tempelet symbolet på *translatio templi*. Lysestaken har derimot ingen betydning som fysisk gjenstand, men må forstås metaforisk som Kristi nærvær gjennom Ordet.[23] Kontinuiteten mellom den gamle og den nye pakt var blitt retorisk. Kontinuiteten var heller ikke begrenset ved noen eksklusiv tilgang, men derimot til stede alle steder hvor Ordet ble forkynt rett.

Eivor Andersen Oftestad er kirkehistoriker og førsteamanuensis i KRLE ved Høgskolen i Innlandet, Hamar, samt forfatter og skribent.

Primærkilder

Augustine: *In Iohannis Evangelium Tractatus CXXIV*, *CCSL* 36, red. R. Willems (Turnhout: Brepols, 1954).

Amalar of Metz: *Institutio canonicorum. De regula canonicorum*, *MGH Concilia, 2*, I, red. A. Werminghoff (Hanover og Leipzig: MGH, 1906).

Bang, Christen Staphensøn: *Descriptio civitatis Christianensis* (Christiania: Valentin Kuhn, 1651).

"Descriptio Lateranensis Ecclesia", i Eivor Andersen Oftestad: *The Lateran Church in Rome and the Ark of the Covenant*, Appendix III (Woodbridge: Boydell & Brewer, 2019).

Isidore of Seville: *De ecclesiasticiis officiis*, CSEL 113, red. C.M. Lawson (Turnhout: Brepols, 1989).

Maniacutius, Nicolaus: *Historia Imaginis Salvatoris* (Roma, 1709).

Sekundærkilder

Assmann, Aleida: *Zeit und Tradition: Kulturelle Strategien der Dauer* (Cologne-Weimar-Vienna: Böhlau Verlag, 1999).

Becker, Alfons: "Urban II und die deutsche Kirche", i J. Fleckenstein (red.) : *Investiturstreit und Reichsverfassung* (Sigmaringen, 1973), s. 241–275.

de Blaauw, Sible: "Translations of the Sacred City between Jerusalem and Rome", i Jeroen Goudeau, Mariëtte Verhoeven & Wouter Weijers (red.): *The Imagined and Real Jerusalem in Art and Architecture*, 136–166 (Leiden-Boston: Brill, 2014).

Chenu, Marie-Dominique: *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*, trans. J. Taylor and L. K. Little (Chicago: University of Chicago Press, 1968), s. 162–210.

Goez, Werner: *Translatio imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der früheren Neuzeit* (Tübingen: Mohr, 1958).

Grundmann, Herbert: "Sacerdotium – Regnum – Studium. Zur Wertung der Wissenschaft im 13. Jahrhundert", i *Archiv für Kulturgeschichte* 34 (1952), s. 5–21.

Hamilton, Louis I.: *A Sacred City. Concecrating churches and reforming society in elevent-century Italy* (Manchester og New York: Manchester University Press, 2010).

Hiestand, Rudolf: "Gaufridus abbas Templi Domini: An Underestimated Figure in the Early History of the Kingdom of Jerusalem", i *The Experience of Crusading, 2: Defining the Crusader Kingdom*, red. P. Edbury og J. Phillips. Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Kleiner, Diana E.E.: *Roman Sculpture* (New Haven: Yale University Press, 1992).

Laudage, Johannes: *Priesterbild und Reformpapsttum* (Cologne – Vienna: Böhlau Verlag, 1985).

de Lubac, Henri: *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture II*, overs. av M. Sebanc (Edinburg: Eerdmans, 1998).

Oftestad, Eivor Andersen: *The Lateran Church in Rome and the Ark of the Covenant: Housing the Holy Relics of Jerusalem with an edition and translation of the Descriptio Lateranensis Ecclesiae (BAV Reg. Lat. 712)* (Woodbridge: Boydell & Brewer, 2019).

Pringle, Denis: *The City of Jerusalem. The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus 3* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

Stinger, Charles L.: *The Renaissance in Rome* (Bloomington: Indiana University Press, 1985).

Wolf, Gerhard: *Salus populi Romani. Die Geschichte römischer Kultbilder im Mittelalter* (Weinheim: VCH, Acta Humaniora, 1990).

Worstbrock, Frans J.: "Translatio artium. Über die Herkunft und Entwicklung einer kulturhistorischen Theorie", i *Archiv für Kulturgeschichte* 47 (1965), s. 1–22.

Noter

1 Første Kongebok 6–8.

2 Begrepet *translatio templi* var ingen etablert term i middelalderens eksegetiske litteratur, men er en konstruksjon egnet til å uttrykke en rekke lignende fenomener, se Andersen Oftestad (2019), s. 11–19.

3 Assmann 1999, s. 111. Se også Grundmann (1952), s. 5–21; Goez (1958); Worstbrock (1965), s. 1–22; Chenu (1968), s. 162–210.

4 Assmann, s. 112.

5 Joh 2,19–21 og 1 Kor 3,16–17.

6 Se for eksempel Augustins traktater over Johannesevangeliet, nr. 10.11; 12.7,8; 15.25, i Augustine (1954) s. 107, 124–125, 161.

7 Luk 21,6, jf. Matt 24,2 og Mark 13,2.

8 *Erat namque Hierusalem urbs illa magna regalis, ubi templum famosissimum Deo fuerat constructum; postea vero quam venit illa, qui erat verum Templum Dei, et caelestis Hierusalem caepit aperire mysteria, deleta est illa terrena, ubi caelestis apparuit* (*PL* 145, 66D). Se de Lubac (1998), s. 184.

9 *Blessed city of Jerusalem, called the vision of peace, which is constructed in heaven from living stones ... newly come from heaven* (Hamilton, 2010), s. 5.

10 Ikke i pilegrimenes øyne, men ifølge hierarkiske relasjoner. Kapitlet ved *Templum Domini* ble etablert kort etter erobringen i 1099–1100 (Pringle 2010, s. 401). Ved midten av 1100-tallet var prioren ved *Templum Domini* nummer to i rang etter patriarken av Jerusalem og dermed rangert over prioren ved Gravkirken (Hiestand 2003, s. 51).

11 Diskusjonene og argumentene i de tidlige pilegrimsguidene og korsfarerkrønikene er presentert i Andersen Oftestad 2019, s. 84–120.

12 *[...]et eiusdem ecclesie principalis est archa federis domini, vel ut aiunt archa est interius (et altare ad mensuram longitudinis latitudines et altitudinis arche conditum est exterius), [...] In altari vero quod parvum est et ligneum de argento coopertum, est tale sanctuarium, septem candelabra, que fuerunt in priori tabernaculo [...] Est ibi etiam virga aaron que frondu[du]erat, et tabule testamenti et virga moysi, qua percussit bis silicem et fluxerunt aque. Descriptio Lateranensis Ecclesiae* XX, ifølge Reg.lat 712. Se tekst og oversettelse i Andersen Oftestad 2019, s. 220.

13 *This very Ark, with the Menorah and other temple objects, Titus and Vespasian carried off from Jerusalem, or rather, they caused them to be carried away by the Jews themselves, just as it still can be seen until this day on the triumphal arch celebrating the victory, their monument, built by the senate and the Roman people. Descriptio Lateranensis Ecclesiae,* LII. (*Hanc autem archam cum candelabro et ceteris utensilibus templi tytus et vespasianus asportaverunt immo ab ipsis iudeis asportari fecerunt de iherosolimitanis partibus sicut in triumphali fornice ob victoriam et monimentum eorum a senatu et populo romano constructum usque hodie cernitur.*) Det som her ble tolket som en fremstilling av paktsarken på Titutsbuens relieff, var antakelig et bord med diverse tempelutstyr (Kleiner 1992, s. 187).

14 Dette er en av hovedhypotesene i Andersen Oftestad 2019.

15 Andersen Oftestad 2019, s. 109–112.

16 Beskrevet i en preken av Nicolaus Maniacutius i et manuskript fra 11-/1200-tallet, nå oppbevart i Vatikanbiblioteket, Biblioteca Apostolica Vaticana, MS Fondo S. Maria Maggiore 2, fols 237v–244r. Utgitt i Maniacutius 1709. Deler av prekenen er publisert i Wolf 1990, s. 321–325.

17 Isidore of Seville 1989; Amalar of Metz 1906, s. 312–421.

18 Laudage 1985, s. 300. Laudage refererer til Becker 1973, s. 241–275.

19 Stinger 1985, s. 201–226. Om gjenoppbyggingen av tempelet, se for eksempel Giles of Viterbo (1507), Stinger s. 220.

20 Rafael: *Cacciata di Eliodoro dal tempio*, 1511–1513.

21 Stinger 1985, s. 224–225; Andersen Oftestad 2019, s. 190.

22 Bang: *Descriptio Civitatis Christianensis* (Christiania: Valentin Kuhn, 1651).

23 "Derfaare er ded os fornøden/ ad wi høyt æstimere saadan vor HÆRRIS store Velgierning/ ad hand endocsaa hos os haffuer siin gyldene Liusestage/ som er sit hellige Ords Prædicken/ hos huilket oc udi huilcket Christus altiid er nærværendis tilstæde. Men dersom hand flytter siin gyldene Liusestage/ ded er/ sit hellige Ord fra os/ saa vil ded gaa os ilde i haand." Bang: *Descriptio Civitatis Christianensis*, s. 45.

Hvor elskelige dine boliger er,
Herre Sebaot!
Jeg lengtet, ja, fortærtes av lengsel
etter Herrens forgårder.
Nå jubler hjerte og kropp mot den levende Gud.
Spurven har funnet et hjem,
svalen har fått seg et rede
hvor den kan legge sine unger,
ved dine altere, Herre Sebaot,
min konge og min Gud.

Salme 84,2–4

Foto [M]: © Vladimir Melnik | Dreamstime.com

Oskar Skarsaune

Hvem påvirket hvem?

Den tidlige dialogen mellom jøder og kristne

Tradisjonelt har man talt om forholdet mellom jødedom og kristendom som historien om to religioner som skilte lag ganske tidlig og senere har hatt lite kontakt seg imellom. Man har brukt bildet av to veier som skilles i et Y-kryss, og beveger seg mer og mer fra hverandre dess lengre tiden går. Men i nyeste tid har dette bildet blitt kraftig utfordret. Ett av de ferskeste forskningsbidragene har tittelen «Veiene som aldri skiltes». Det er dette paradigmeskiftet jeg vil belyse fra forskjellige sider i denne artikkelen.

Jeg begynner med de to siste substantivene i hovedoverskriften: «jøder» og «kristne». Man behøver ikke å gå så langt tilbake i tid før man i stedet brukt ordene «jødedom» og «kristendom». I 1993 skrev jeg selv en artikkel med tittelen «Jødedom og kristendom – når skilles veiene?» Seks år senere utga Daniel Boyarin boken *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism.* Til tross for tittelens substantiver, er boken en grunnleggende kritikk av tidligere forsknings essensialistiske tilnærming til de to begrepene. Klassisk uttrykt finner vi denne essensialistiske tenkemåten i Adolf von Harnacks *Das Wesen des Christentums* (1900). Boken fikk sitt jødiske tilsvar i Leo Baecks *Das Wesen des Judentums* (1905). Begge forfattere tenker ut fra den forutsetning at størrelser som jødedom og kristendom har en fast kjerne, en essens som gjør dem vesensforskjellige, og som man kan definere mer eller mindre tidløst. Helt fra begynnelsen, allerede hos Jesus, må kristendommen ha hatt kjennetegn som bare gjorde det til et tidsspørsmål før vesensforskjelligheten resulterte i fullstendig og varig atskillelse mellom de to «religionene».

Kritikken av essensialismen

Boyarin, og med ham det store flertall av moderne forskere, har utsatt denne essensialistiske tenkemåten for skarp kritikk, og jeg tror: med atskillig rett. Litt begrepshistorie kan være nyttig her. Gresk *Iuodaismos* oppstod som et kontrastbegrep til det eldre ordet *Hellenismos*, fra verbet *hellenizein*. Verbet beskrev ikke-greske menneskers adopsjon av grekernes kultur, språk og livsstil – og dette fant sted i stor målestokk i århundrene etter Aleksander den stores erobringer på 300-tallet f.Kr. Under Antiokus Epifanes i 160-årene f.Kr. ble det samme forsøkt i Jerusalem og andre større byer i Israels land. De jødiske motstanderne av denne «helleniseringen» formet da termene *ioudaizein* og *Ioudaismos* som motstykker, ordene beskrev det å holde fast på den praksis og

levemåte og de institusjoner som var foreskrevet i Moseloven (se Cohen, 1999).

Det samme fokus på *livsstil* finner vi i den eldste kristne bruk av ordene *Ioudaismos, ioudaizein* og *Christianismos og Christianizein*. «Vi må være Jesu lærlinger ved å leve *kata Christianismon* [den *livsstil* Kristus lærte oss]» (Ignatius, Magn. 10.1). «Det hører ingen steder hjemme å bekjenne Jesus som *Christos* og samtidig eve på jødisk vis [*iuodaizein*]» (Magn. 10.3). Fordi «kristendom» og «jødedom» her åpenbart ikke betegner en tro, men en livsstil, kan man si at Ignatius' poeng er at det er uhørt å ha den rette *tro* (på Jesus) og samtidig praktisere feil «religion», altså jødisk levemåte.

Her bryter en essensialistisk definisjon av kristendom og jødedom som to vesensforskjellige «religioner» sammen, fordi det allerede da Ignatius skrev, ca. 110 e.Kr., åpenbart har skjedd store forandringer med hensyn til hvilken livsstil alle som trodde på Jesus, ble forventet å ha. Noe tidløst og uforanderlig svar på dette lar seg altså ikke påvise.

For Paulus, som for Peter, var det ingen forskjell i forhold til dette: (1) Jøder som kom til tro på Jesus, kunne beholde sin jødiske identitet ved fortsatt å være praktiserende jøder; (2) Hedninger som kom til tro på Jesus, behøvde ikke å bli jøder ved omskjærelse og jødisk lovobservans.

Generelt i den tidligste kristendommen synes det første punktet her å ha vært nokså ukontroversielt. Det andre, derimot, angående de troende hedningene, var omstridt. Hos Ignatius er dette snudd på hodet, med mindre han bevisst utelater de Jesus-troende jødene i de menighetene han skriver til, eller ikke regnet med at det fantes Jesus-troende jøder i dem.

Og dette siste fikk etter hvert stor betydning. Det hedenske overtallet av ikke-jøder i menighetene ble etter hvert så stort at det ble standard kristen lære at et av poengene med Jesu komme var at han skulle avskaffe *alle* de rituelle budene i Loven (ikke bare dem som gjaldt offerkulten). Med andre ord: Dette sentrale punktet i den senere kristendommen kom ikke inn i den før *flere tiår* etter Jesus.

Det hedenske overtallet av ikke-jøder i menighetene ble etter hvert så stort at det ble standard kristen lære at et av poengene med Jesu komme var at han skulle avskaffe *alle* de rituelle budene i Loven.

Fra jødisk intern-kritikk til kristen anti-judaisme

Troen på Jesus som Messias utgjorde fra begynnelsen av ikke et skille mellom «jøder» og «kristne», men mellom jøder og jøder. Dette er av betydning når vi skal bedømme de «anti-jødiske» utsagnene i Det nye testamentet. Når slike utsagn kommer fra personer som selv var jøder, uttaler de seg ikke ujødisk, de snakker som Det gamle testamentets profeter og historieskrivere. Det handler om jødisk intern-kritikk.

Men kan ikke slike utsagn senere bli tolket som anti-jødiske? Jo, og det skjer allerede hos Justin Martyr. Hos ham (i *Dialogen med Tryfon*, ca. 160 e.Kr.), blir profetsitater brukt som tidløse beskrivelser av en varig defekt i jødenes natur – de er av vesen vantro, stivnakkede, hardhjertede, og så videre –, til *forskjell fra* hedningene, som viser seg å være mer villige til å tro budskapet om Jesus som Messias (Skarsaune 2005). Denne stereotyp var et første eksempel på essensialismens store farer, og den festet seg dessverre som en essensiell del av den senere kristne tradisjonen.

«Veiene som aldri skiltes»

På tross av den kristne anti-judaismen opphørte på ingen måte tett kontakt mellom kristne og jøder, verken på Justin Martyrs tid eller senere. En av farene med essensialistisk tenkning er at man forestiller seg

«jødedommen» og «kristendommen» som monolittiske og entydige størrelser. Det verken var eller er de. La meg nevne to ting.

(1) Fra svært tidlig – vi har allerede sett tilløp hos Ignatius – og senere i nesten alle århundrer, møter man kirkelige ledere som uttrykker stor misnøye med lekfolkets store grad av sosialisering med jødiske naboer og venner. Det klassiske eksemplet er Johannes Krysostomos. Hans «Mot jødene»-prekener i Antiokia på 380-tallet er slett ikke «mot jødene», men mot kristne i hans egen menighet som hadde tett sosial omgang med jødene, deltok i feiringen av jødiske høytider, mente rabbineren holdt gode prekener, giftet seg under hans ledelse og så videre (Skarsaune 1994).

I kirkeretten er forbud mot sosialisering med jødene en gjenganger, fra konsil til konsil, lokale og sentrale. Man kan si at dette når en foreløpig topp i Det fjerde laterankonsil 1215, der jødene i kanon 68 pålegges å kle seg slik at de er lette å kjenne igjen som jøder, slik at det ikke skjer forvekslinger; – for eksempel at jødiske menn har sex med kristne kvinner eller omvendt. Bestemmelsen har sitt forbilde i muslimenes såkalte Omar-pakt, altså reglene som gjaldt for jøder og kristne under muslimsk overherredømme: De skulle gjennom sin klesdrakt ikke kunne forveksles med muslimer.

Det beste beviset på kristen «jødevennlighet» finner man nettopp i de mange antijødiske bestemmelsene fra det kirkelige lederskap.

Kort sagt: Vi kan se som en tilnærmet konstant at det religiøse lederskapet – på begge sider – forsøker å hindre den store grad av samkvem og nære, vennskapelige relasjoner mellom kristne og jøder som ofte var å finne på grasrotnivå. Tilspisset sagt: Det beste beviset på kristen «jødevennlighet» finner man nettopp i de mange antijødiske bestemmelsene fra det kirkelige lederskap.

(2) Kristne bøker som har form av dialoger mellom kristne (ofte lekfolk eller prester med lite utdannelse) og jøder, eller er polemiske kompendier av kristne argumenter mot jødedommen, eller tilsvarende bøker på jødisk side, har nesten alltid henvisninger til reelle debatter mellom jøder og kristne. Bøkenes formål er å skolere henholdsvis kristne og jøder, væpne dem med argumenter i muntlige debatter som de måtte komme opp i. Det er en betydelig grad av tradisjonelle argumenter i disse skriftene, men man ser også, fra århundre til århundre, at argumentene «oppdateres» etter hvert som motparten utviklet nye. Dette indikerer klart at slike bøker ikke bare er repetisjoner av sine forgjengere, men at de reflekterer faktiske debatter som fant sted hele tiden. I lys av forrige punkt er det ikke underlig.

Disse dialogrelaterte skriftene bringer meg til mitt neste hovedpunkt: Jeg har allerede nevnt indisiene på at en levende dialog – eller, om man vil, debatt – mellom jøder og kristne (av jødisk eller hedensk herkomst) har funnet sted hele veien, fra det første århundre og til nå. Det er her et nytt forskningsparadigme har åpnet for ny innsikt om hvordan denne dialogen har foregått.

Et nytt paradigme

I mine unge år ble jeg den stolt eier av «Strack-Billerbeck», fem solide bind (pluss et sjette registerbind), utgitt 1922–28. Tittelen på storverket er *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, og i de to første bindene angis forfatterne å være (professor) Hermann L. Strack og (pastor) Paul Billerbeck. I de følgende bindene er Billerbeck alene forfatteren, og i forordet til bind 4 klarer han ikke lenger å holde på den hemmeligheten at *han alene* har forfattet hele verket, også de to første bindene.

Formålet med dette kommentarverket på til sammen 4102 tettpakkede sider med liten skrift, forklares slik: å stille til leserens rådighet alt det skriftlige jødiske materialet som kan belyse jødisk bibeltolkning, teologi,

forestillinger, skikker og dagligliv – slik alt dette var *på Jesu og forfatterne av Det nye testamentets tid.* Billerbeck inkluderer i sin kommentar derfor også før-kristne jødiske tekster, slike som Det gamle testamentets såkalte apokryfer og pseudepigrafer og andre av lignende slag. Dette hadde man brukt før ham.

Det nye med hans kommentarverk, og det tittelen legger vekten på, er den enorme mengde sitater han henter fra rabbinernes store samling av skrifter fram mot ca. 550 e.Kr., inklusive de to store Talmudene, den babylonske og den jerusalemittiske, og de tallrike rabbinske bibelkommentarene (*midrasjene*) og bibeloversettelsene til aramaisk (*targumene*). Denne gruppen skrifter har det til felles at de er etter-kristne. Som hele skrifter stammer de fra det fjerde til det sjette århundre, men de inneholder utsagn av navngitte rabbinere, i hovedsak fra det andre til det femte århundre. Billerbeck henter mest fra navngitte opphavsmenn i det andre og tredje århundre e.Kr. – naturlig nok, siden han ifølge sitt eget forord til verket betrakter disse tekstene som relevante for jødiske forhold i *det første århundre*. Selv de eldste siterte rabbinerne befinner seg altså ca. 100 år senere enn den tiden utsagnene deres skal belyse. For å gjøre tekstene relevant som jødisk *bakgrunn* for eller *parallell* til nytestamentlige tekster og ideer, må altså Billerbeck foreta mange tilbakedateringer av utsagn fra senere tid.

Dette har ofte vært godtatt av kristne tolkere av Det nye testamentet, særlig tyske, og det har gitt opphav til den vanlige forestillingen at når man finner parallelle utsagn til nytestamentlige tekster hos rabbinerne, da er det de nytestamentlige tekstene som er avhengige av de jødiske parallellene. Jeg har selv noen ganger arbeidet med tidlige oldkirkelige tekster ut fra dette paradigmet, og funnet rabbinsk «påvirkning» hos tidlige oldkirkelige fedre. Jeg har også noen ganger uttalt uttrykkelig at påvirkning den andre veien er vanskelig å forestille seg. Jeg, og andre forskere som har ment det samme, har i stor grad vært påvirket av jødiske forskere, som inntil nylig ganske samstemt har hevdet at rabbinerne konsekvent ignorerte de kristne forfatterne – deres strategi var å tie dem i hjel.

Men her har det skjedd et ganske radikalt paradigmeskifte på denne siden av årtusenskiftet, forberedt på 1990-tallet. Allerede før dette skjedde var Billerbecks *Kommentar* utsatt for skarp kritikk fra jødiske lærde, på to punkter. Det første: Billerbeck godtok ukritisk at når et utsagn ble tillagt rabbi NN, så ble dette utsagnet fremsatt av ham. Dette ble satt under tvil for flere tiår tilbake. Det andre: Selv om attribusjonene til rabbi NN skulle stemme, kan man likevel ikke bare tilbakedatere utsagnene ett eller to hundre år. Det krever god begrunnelse å hevde at det rabbi NN sa ca. 250 e.Kr., kan brukes som *bakgrunn* for et nytestamentlig utsagn fra før år 70 e.Kr.

Jeg, og andre forskere som har ment det samme, har i stor grad vært påvirket av jødiske forskere, som inntil nylig ganske samstemt har hevdet at rabbinerne konsekvent ignorerte de kristne forfatterne – deres strategi var å tie dem i hjel.

Viktige saker hendte mellom Jesus og apostlenes tid og rabbinere i det andre og tredje århundre, viktigst kanskje tempelets fall år 70, og de mange konsekvensene av det.

Det store paradigmeskiftet inntraff imidlertid da jødiske forskere (ikke kristne!) lanserte den tanken at paralleller mellom rabbinske utsagn eller tekster og ditto kristne kunne forklares motsatt av det man hadde vært vant til: Kunne det tenkes at det var de jødiske ideene som var påvirket av de kristne? (Skarsaune 2011 og 2012a-b). Jødiske forskere som Burton L. Visotzky (1995) og Israel Jacob Yuval (2006) tok til orde for et slikt synspunkt, og det ble fulgt opp av den kristne eksperten Peter Schäfer (2007 og 2012).

Det revolusjonerende nye i flere av disse studiene er at påvirkning tenkes å ha funnet sted *begge veier*, at den var *gjensidig*. Peter Schäfer gir flere eksempler på at rabbinerne erkjente at flere tekster i den hebraiske bibel ved første øyekast kunne se ut til å støtte de kristnes kristologiske tolkning av dem. Derfor konstruerte de nye skikkelser som tekstene kunne tenkes å tale om, for eksempel engelen Metatron. Denne skikkelsen har man ofte brukt som en modell for kristen lære om Jesus som Gud. Schäfer snur det hele på hodet: Rabbinerne konstruerte engelen Metatron som et jødisk alternativ til Jesus.

Ja, i den middelalderske homiliesamlingen *Pesiqta Rabbati* finner man i kapittel 36 og 37 et Messias-portrett som nesten til forveksling ligner det kristne bildet av Jesus. Flere vers i Salme 22 tolkes som den lidelse Messias (Efraim) skal påføres for å sone hele menneskehetens synder! Og bak disse homiliene ligger Jes 53 som undertekst.[1] Det er som om denne ene rabbinske homilien sier at en slik Messias som de kristne holder Jesus for å være, en slik Messias kan vi også vente på – ved historiens slutt.

Det revolusjonerende nye i flere av disse studiene er at påvirkning tenkes å ha funnet sted *begge veier*, at den var *gjensidig*.

Jeg er for min del ikke i tvil om at dette nye paradigmet om tett kontakt også på det teologiske plan mellom lærde skrifttolkere, der gjensidig utveksling fant sted, åpner helt nye horisonter for å lese både kristne og jødiske tekster som deler av en lenge pågående samtale, som tidvis var svært polemisk, naturlig nok, men som av og til også kunne være overraskende dyptgående og gjensidig berikende.

Dialogens ytre vilkår

I 1286 fant det sted en flere dagers lang diskusjon mellom en kristen handelsmann fra Genova og noen jødiske handelsmenn på Mallorca. Samtalene fant sted i havnen i hovedstaden på øya, i dag Palma, i forskjellige lokaler i byen. Den kristne kjøpmannens navn var Inghetto Contardo. Han er en historisk person, for det har vært mulig å finne hans navn i havneprotokoller i Mallorca og andre havner, slik at hans bevegelser faktisk kan dokumenteres i samtidige dokumenter. Hans jødiske diskusjonspartnere var også handelsmenn, en av dem kalles rabbi, men det kan virke som om han ikke var på høyde med Contardo som bibelkyndig. Og: Samtalen blir til på jødenes initiativ! De virker oppriktig interessert i hva de kristne vil svare når de stiller sine forskjellige spørsmål. Det de begynner med, er å spørre hvordan kristne kan regne Moseloven som Guds ord når de ikke overholder den. Contardo svarer at de rituelle bud i loven skal forstås allegorisk, og at dette ikke er det avgjørende spørsmålet.

Det avgjørende er om jødene har rett i at løftene om Jerusalems fysiske forløsning og gjenoppbygging fortsatt står ved lag eller ikke. Med andre ord: om vi fortsatt må vente den messianske tidsalder. Hvis jødene klarer å overbevise ham om det, sier han seg forpliktet til å bli jøde, for man skal alltid ta konsekvensene av sannheten. Til dette svarer rabbien at noe slikt løfte bør han ikke gi, for jødene er undertrykket og forfulgt, og han risikerer å bli drept av sine egne kristne trosbrødre om han konverterer til jødedommen. (Advarselen svarer til det jødene pålegges å si til mennesker som vil konvertere til jødedommen i skriftet *Gerim* («Proselyttene»), en talmudaktig traktat som ikke er med i Talmud. Contardo fastholder sitt løfte og søker først å bevise at de eksilske og etter-eksilske profetene som profeterte om Jerusalem og tempelets gjenoppbygging, snakket om det *andre* tempel og Jerusalems gjenreisning under Serubabel og hans ettermenn. Disse profetiene er allerede oppfylt lenge før Jesus og snakker ikke om noe som fortsatt er fremtid. – Og slik går diskusjonen videre, uten personlige utfall, ganske saklig og tekstnært, selv om vi med våre målestokker synes Contardo tolker bibeltekstene ganske

allegorisk når det passer ham. Jødene var nok klar over at det gjorde deres egne lærde også.

Til slutt erklærer en av jødene at Contardo har overbevist ham, og han begjærer dåpen. Måten Contardo gjennomfører den på, viser at dette har han gjort før. Han kan altså beskrives som en ganske erfaren og suksessrik jødemisjonær, enda han ikke hadde noen formell posisjon i kirken eller noen teologisk utdannelse. Jødene er overrasket over hans bibelkunnskap og spør om han kan ha vært prest og predikant før han ble handelsmann, men nei, det har han ikke. Den store disputasen i Barcelona i 1263 blir nevnt (se nedenfor), men Contardo hevder at han ikke er kjent med den. Mitt poeng her er å framheve at diskusjonen på Mallorca ikke skjedde under noen form for maktbruk eller press, for ikke å si trusler, fra den kristne parten. Ikke fra jødenes side heller.

Bildet blir veldig annerledes når vi vender oss til Barcelona-disputten. Den ble til på de spanske dominikanernes initiativ. De hadde nemlig utarbeidet en helt ny misjonsstrategi vis a vis jødene, og den ville de gjerne prøve ut i en stor, offentlig og spektakulær debatt mellom tidens største rabbiner, Moses ben Nachman, rabbi i Gerona, og dominikanernes talsmann, konvertitten Paulus. Fra sin jødiske bakgrunn var han rimelig kjent med den rabbinske litteraturen og mente at man i den kunne finne tekster som viste at de talmudiske rabbinerne egentlig var klar over at Messias allerede var kommet. Han mente derfor at rabbi Moses ikke ville ha noe annet valg enn å innrømme at visse rabbinske tekster faktisk hevdet dette, etter sin bokstavelige mening. En slik strategi – å «bevise» Jesu messianitet ut fra tekster i Talmud og andre rabbinske skrifter, – var aldri tidligere brukt i forkynnelse for jødene, og dominikanerne var overbevist om den nye metodens gjennomslagskraft.

> Det kan se ut som om den dominikanske jødemisjonen etter den nye metoden ikke høstet noen frukt – heller ikke da de i 1269 arrangerte en ny disputas i Paris.

De fikk kongen i Aragon, Jakob I, til å innkalle rabbi Moses fra Gerona til Barcelona, og disputasen fant sted i juli 1263. Spillereglene var at Paulus skulle presentere Talmud-sitater for Moses, og han skulle «svare» på om de faktisk sa det Paulus mente de sa. Den kristne tro som sådan skulle ikke opp til debatt, for dens sannhet sto på forhånd fast. Det første Talmud-sitatet Paulus la fram, fortalte at Messias ble født på den dagen tempelet falt (70 e.Kr.) – altså måtte han være kommet. Rabbi Moses svarte at det umulig kunne passe på Jesus, for han ble ikke født i år 70; dessuten ville alle skriftkyndige jøder vite at en slik fortelling ikke var ment å skulle forstås bokstavelig. Med denne og lignende strategier imøtegikk han Paulus.

Men rabbi Moses var ikke fornøyd med dette og gikk, i strid med dominikanernes spilleregler, til motangrep. Han anklaget motparten for ikke å komme til selve hovedsaken, og han gjorde det med et innlegg som på klassisk vis sammenfatter det jødiske svar som i antikken, middelalderen og i helt moderne tid har vært gitt (*Vikuach* § 49):[2]

> Det er umulig for meg å tro på Jesu messianitet. For profeten sier om Messias: Han skal herske fra hav til hav; fra elven og til jordens ender (Salme 72,8). Men Jesus hadde intet herredømme, tvert om, han ble så lenge han levde forfulgt av sine fiender og måtte gjemme seg for dem. Til slutt falt han i deres hånd og var ikke i stand til å frelse seg selv. Hvordan skulle han da kunne frelse Israel? (...) Likeså sier profeten om Messias' dager: Da skal ingen lenger lære sin neste og sin bror og si: «Kjenn Herren!» For de skal alle kjenne meg (Jer 31,34) (...) Og endelig sier profeten dette: De skal smi sine sverd om til plogskjær (...),

> folk skal ikke mer løfte sverd mot folk og ikke lenger lære å føre krig (Jes 2,4). Men helt fra Jesu tid og til nå har verden vært full av vold og ødeleggelse, og de kristne har utgytt mer blod enn de andre folkene – og dessuten vært utuktige.

Dominikanerne ville nok gjerne avbrutt rabbien når han sa slike ting, men kongen holdt sin hånd over ham. Det gjorde han også i de månedene og årene som gikk etter disputasen, også da dominikanerne prøvde å overtale ham til å straffe Moses da han, antakelig i 1265, utga sitt eget referat av ordvekslingen med Paulus. Med stor dyktighet fikk rabbien det til å se ut som Paulus tapte alle duellene med rabbi Moses. Kong Jakob hadde gått med på at jødene i kongeriket Aragon hadde obligatorisk oppmøte når Paulus annonserte sine misjonsprekener, og at de måtte legge fram alle sine bøker til dominikansk sensur. Men da de presset kongen til å straffe Moses, og ikke var fornøyd med straffen han foreslo, ble kongen til sist så trøtt av dominikanernes mas at han opphevet påbudet om jødenes oppmøte til deres misjonsprekener og lovet rabbi Moses at ingen skulle røre ham uten kongens nærvær og medvirkning.

Det er ikke rapportert en eneste jødisk konversjon til kristendommen, verken under eller etter den spektakulære disputasen, heller ikke som resultat av de påtvungne misjonsprekenene jødene måtte overvære. Det kan se ut som om den dominikanske jødemisjonen etter den nye metoden ikke høstet noen frukt – heller ikke da de i 1269 arrangerte en ny disputas i Paris. Også her var Paulus den dominikanske talsmann, og ni eller ti franske rabbier var innkalt for å stå til rette for ham. Innslaget av tvang og trusler var enda sterkere ved denne anledningen, men det er ikke rapportert om konversjoner.

Etter Paris-debatten skulle det gå nesten 150 år før man forsøkte samme opplegg – i spanske Tortosa 1413–14. Denne gang var innslaget av vold og trusler så sterkt at de innkommanderte rabbier ikke våget å svare på en del av spørsmålene som ble rettet til dem. De ble derved offentlig proklamert som tapere, og dette førte til tap av anseelse og autoritet for rabbinerne, også blant deres egne, med flere konversjoner som resultat. Det hadde lite med overbevisende argumentasjon å gjøre, og kan snarere karakteriseres som resultat av infam avskrekking fra kirkens side. Med denne «suksess» var dominikanernes misjonsstrategi kommet til veis ende.

Kontrasten mellom disse «lærde» disputasene og Inghetto Contardos misjonsvirksomhet på Mallorca få år etter Paris-disputasen, kunne nesten ikke ha vært større. Som moderne kristen leser er jeg lite i tvil om hvor min sympati befinner seg. Etter min oppfatning er enhver backing av politisk art, enhver bruk av trusler og makt, bannlyst fra all ekte kristen misjon. Og særlig i forhold til jødene – der kirkens historie er full av nettopp de nevnte midlene. Bare å lese om de redsler de har vært utsatt for i Kristi navn, «til hans ære», gjør fryktelig vondt.

> I samme takt som nærforventningen om Jesu gjenkomst mistet sin kraft, i samme takt ble hans første komme bygget opp som et komplett Messias-komme.

Oldkirken

Jeg gjør et sprang i tid bakover, til Justin Martyr. *Dialogen med jøden Tryfon* kan han ha skrevet rundt 160 e.Kr. Her er rollene og vilkårene for dialogen helt andre enn på 1200-tallet. Tryfon tilhører som jøde en *tillatt religion* – tillatt av Romerriket og til en viss grad beskyttet av det. Det gjorde ikke Justin. Kristendommen ble ikke en tillatt religion før under keiser Konstantin, i «Toleranseediktet» i 313. Det å være kristen var automatisk forbundet med livsfare – Justins tilnavn «Martyr» minner oss om det. Hvordan ser dialogen ut under slike vilkår?

På samme måte som rabbi Moses i Barcelona i 1263, anser jøden Tryfon troverdigheten i den kristne påstand om at Jesus var Messias, som hele debattens hovedtema. Han kan minne om rabbi Moses når han sier følgende (*Dialogen med Tryfon*, 32.1):

> Slike og lignende skriftsteder [Dan 7,13 og flere] leder oss til å vente en [Messias] som er stor og herlig, og som overtar det evige rike, som en Menneskesønn, fra Den Gamle av dager. Men denne deres såkalte Messias var uten ære og herlighet i den grad at han til og med hjemfalt til den ytterste forbannelse i Loven – han ble jo korsfestet![3]

Da jeg siterte samme innvending fra rabbi Moses ovenfor, sa jeg ingenting om det kristne svaret. Det skal jeg gjøre nå, men jeg begynner med Justin. Han svarer: Vi tror fullt og fast at Jesus skal opprette gudsriket og overta dets trone med makt og kongelig herlighet, synlig og erfarbart for alle – når han meget snart kommer igjen. Skriften taler om *to* Messias-ankomster: en første i vanære (*adoxos*), som topper seg i hans død for all menneskelig synd, og en i ære (*endoxos*), da han skal sette seg på tronen i Jerusalem i sitt tusenårige kongerike, for så i den kommende verden å herske i barmhjertighet over alle sine troende. Så konkret tenker Justin om Jesu jordiske herredømme i tusenårsrikets Jerusalem, at han anser keiser Hadrians bannlysning av jødene fra Jerusalem etter Bar Kokhba-krigen i 135 som en forberedelse til at de kristne helt konkret skal bosette seg i byen (*Dialogen med Tryfon*, 24.3):[4]

> Kom med meg, alle dere som er gudfryktige og ønsker å se Jerusalems blomstring. Kom, la oss vandre i vår Herres lys, for han har frigjort sitt folk, Jakobs hus. Kom, alle folkeslag, la oss samles i Jerusalem, for nå skal det ikke lenger bli forstyrret av krig på grunn av folkenes synder.

Henspillingene på Jesaja 2,2–4, som også Moses ben Nachman siterte i Barcelona, er ikke til å ta feil av i denne teksten. Men hadde Justin fått den lest for seg, med spørsmålet: oppfylte Jesus dette? – ville han svart: Nei, i sitt første komme forberedte han bare oppfyllelsen, i sitt andre komme vil han fullføre sitt frelsesverk og restløst oppfylle profetien! Justin levde fortsatt i den urkristne nærforventning, og da hadde denne innvendingen liten kraft.

Men kraften økte ettersom tiden gikk. Man utviklet på kristent hold en annen argumentasjonsstrategi i møte med denne og lignende profetier: Profetienes konkrete bilder av ytre fred (Jes 2,2-4), av rovdyr og husdyr som beiter fredelig sammen (Jes 11,6–9), og andre av samme slag, skal forstås som bilder på den indre, åndelige fred mellom Gud og mennesker som Jesus faktisk brakte til jorden i sitt *første* komme. I samme takt som nærforventningen om Jesu gjenkomst mistet sin kraft, i samme takt ble hans første komme bygget opp som et komplett Messias-komme.

> De kristne: Hvorfor drøyer det så lenge med Jesu gjenkomst og hans fullføring av frelsesverket? Jødene: Hvorfor drøyer det så lenge før Messias kommer med den messianske tidsalder?

Et annet element kommer til: Kristi verdensherredømme med universell fred fikk en slags første jordiske avbildning i det kristne keiserdømmet i Konstantinopel. Keiserdømmets makt ble et konkret argument for kristendommens sannhet. Og omvendt: Jødenes underordnede stilling og politisk maktesløshet ble et argument for jødedommens nederlag, dens usannhet. Fra Augustin av ble dette kirkelig standardteologi, og det ble ofte referert til dette når man debatterte med jødene.

Spørsmålet fikk ekstra trykk når man formulerte det slik: Når dere ble straffet med 49 år i eksil i Babylon på grunn av avgrensede synder, hvilken utilgivelig synd må dere ikke nå ha gjort dere skyldige i når dere nå har vært i eksil i to, tre, ... elleve hundre år? Spørsmålet traff jødene på et sårt og vanskelig punkt, for dette var noe de spurte seg selv om.

Vi har to folk her, som hver på sin måte har et forsinkelsesproblem. De kristne: Hvorfor drøyer det så lenge med Jesu gjenkomst og hans fullføring av frelsesverket? Jødene: Hvorfor drøyer det så lenge før Messias kommer med den messianske tidsalder? Men problemet smerter jødene mest, for de lever i ufrihet og undertrykkelse. De kristne kan trøste seg med at de har den politiske makten og ikke er undertrykket, så de har det tålelig bra i ventetiden.

Jeg gir det siste ordet til Judah Halevi (*Ha-Kuzari* IV. 21–23), den store jødiske apologeten og tenkeren i Spania, som i ca. 1130 utga den berømte boken *Ha-Kuzari*. Den arabiske undertittelen lyder: «Et forsvar for en foraktet religion».

> Jødedommens lys er bare slukket for dem som ikke vil se oss med et åpent blikk. De mener at vårt lys er slukket fordi de ser vår fornedrelse, fattigdom og eksil, mens de slutter fra andres storhet, deres erobringer på jorden og deres makt over oss, at deres lys fremdeles brenner (...).
>
> De kristne (...) ærer dem som alltid fulgte Jesus, før troen på ham hadde festet rot (...). De vandret omkring, eller gjemte seg, eller ble drept hvor som helst de ble oppdaget, de led vanære og ble drept for sin tro. Disse er det [nåtidens] kristne ærer, deres prester viser de ærbødighet, til dem innvier de sine kirker (...).
>
> Men Gud har en skjult og god plan for oss jøder: Den ligner visdommen som er gjemt i frøet som faller på jorden. Der omformes det til jord, vann og søle og etterlater ikke et eneste spor for den som observerer det (...). Men dette frøet er det som frembringer et tre med frukter som ligner på dem som inneholdt det opprinnelige frøet.[5]

Halevis poeng er ikke til å ta feil av: Hvilken slående kontrast mellom de tidlige kristne og de kristne i hans samtid – de som bruker sitt eget overherredømme over jødene og de fornedrelser jødene må tåle, som et argument mot jødedommens sannhet, mens de på den annen side mener deres eget politiske overherredømme beviser kristendommens sannhet. Og så bruker han en lignelse som han vet vil treffe godt hos kristne: Jødenes nåværende fornedrelse er å ligne med frøet som faller i jorden og der gir opphav til nytt liv. Det var én før ham som også hadde brukt denne lignelsen! Her fikk de kristne på Halevis tid mye å tenke på. Kanskje også vi?

Oskar Skarsaune er professor emeritus i kirkehistorie ved MF Vitenskapelig høyskole.

Noter

1 Se Schäfer 2012, s. 242–264.
2 Se Maccoby 1993, s. 120–121.
3 Oversatt fra Halton 2003.
4 Oversatt fra Halton 2003.
5 Oversatt fra Hirschfeld 1964, s. 225–227.

Litteratur

Becker, Adam H. og Anette Yoshiko Reed (red.): *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Antiquity and the Early Middle Ages*, Texte und Studien zum antiken Judentum 95 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003).

Boyarin, Daniel: *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999).

Boyarin, Daniel: *The Jewish Gospels: the Story of the Jewish Christ* (New York, N.Y.: The New Press, 2012 [de jødiske evangeliene tittelen sikter til, er de fire nytestamentlige].

Cohen Shaye J.D.: *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Hellenistic Culture and Society 31 (Berkeley: University of California Press, 1999).

Dahan, Gilbert: *Inghetto Contardo: Disputatio contra Iudeos, Controverse avec les Juifs* [latinsk tekst og fransk oversettelse] (Paris: Les belles lettres, 1993).

Halton, Thomas P.: *St. Justin Martyr: Dialogue with Trypho* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2003).

Hirschfeld, Hartwig (overs.): *Judah Halevi: The Kuzari – An Argument for the Faith of Israel* (New York: Schocken Books, 1964).

Maccoby, Hyam: *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages* (London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1993).

Schäfer, Peter: *Jesus in the Talmud* (Princeton: Princeton University Press, 2007).

Schäfer, Peter: *The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity shaped each other* (Princeton: Princeton University Press, 2012). (En kortere versjon av boken ble først publisert på tysk under den enda mer provoserende tittelen *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums: Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010)).

Skarsaune, Oskar: «Jødedom og kristendom - når skilles veiene?», i *Kirke og Kultur* 98 (1993), s. 327–340.

Skarsaune, Oskar: «The Neglected Story of Christian Philo-Semitism in Antiquity and the Early Middle Ages», i *Mishkan* 21 (1994), s. 40–51.

Skarsaune, Oskar: «Hvordan oppstod den kristne antijudaismen?», i *Ung Teologi* 38:2 (2005), s. 5–13.

Skarsaune, Oskar: «'Jødedommens kristne røtter' – ser vi konturene av et nytt paradigme?», i *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap* 65 (2011), s. 266–287.

Skarsaune, Oskar: «Jewish and Christian Interpretations of Messianic Texts in the Book of Isaiah as Jewish/Christian Dialogue – from Matthew to the Rabbis», i *Svensk Exegetisk* Årsbok 77 (2012a), s. 25–45.

Skarsaune, Oskar: «Who Influenced Whom? Contours of a New Paradigm for Early Jewish-Christian Relations», i Knut H. Høyland og Jakob W. Nielsen (red.): *Chosen to Follow: Jewish Believers through History and Today* (Jerusalem: Caspari Center, 2012b, s. 35–52).

Visotzky, Burton L.: *Fathers of the World: Essays in Rabbinic and Patristic Literature*, WUNT 80 (Tübingen: Mohr, 1995).

Yuval, Israel Jacob:.*Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages* (Berkeley: University of California Press, 2006).

Utsikt fra Palatinerhøyden mot Tiberen.
Til høyre ruver Romas synagoge, til venstre Peterskirken.
Foto: Витольд Муратов | Kilde: wikimedia | CC BY-SA 3.0

Ole Chr. M. Kvarme

Roma og jødene

Roma er eneste by i Europa med et uavbrutt jødisk nærvær fra det andre århundre f.Kr. og frem til i dag. Kirker med de jødiske apostlene Peters og Paulus' navn vitner om den jødiske arven de etterlot seg i denne byen. Hva skjedde senere i forholdet mellom kristne og jøder, og hva innebærer Det andre vatikankonsils nyorientering i møte med det jødiske folk?

Synagogen og ghettoen ved Tiberen er synlige tegn på jødisk nærvær i Roma. Titusbuen ved Colosseum tar oss tilbake i tid og vitner om jødisk nærvær også den gang, med relieffer av jødiske slaver og den sjuarmede lysestaken fra Jerusalems ødelagte tempel. Men Titusbuens triumf settes selv i relieff av et uavbrutt jødisk nærvær i denne byen fra det andre århundre f.Kr. og frem til i dag – Roma er eneste by i Europa som aldri drev jødene på flukt.

Andre monumenter bærer jøders navn: Peterskirken og Pauluskirken «utenfor murene». De to apostlene kom til Roma, identifiserte seg som jøder og etterlot seg en jødisk arv. Hva har vi gjort med denne arven, og hva har det betydd for forholdet til jødene?

Vi kjenner noe av den ulykksalige historien. Kirkelig antijudaisme ble til ghettoliv for romerske jøder fra 1555 til 1870. Sytti år senere ble de rammet av Hitlers antisemittisme. Den 18. oktober 1943 tok Gestapo ett tusen jøder til jernbanestasjonen i Roma og fraktet dem med krøttervogner til Auschwitz. Samtidig fikk flere tusen jøder tilflukt i kirker og klostre, i Vatikanet og romerske hjem.

I 1986 besøkte Johannes Paul, som første pave, Romas synagoge og talte til forsamlingen som «våre eldre brødre». Med det gav han uttrykk for den nyorientering som ble formulert av Det andre vatikankonsil i erklæringen *Nostra Aetate* («I vår tid»). Det ble fulgt opp av pastorale og kateketiske veiledninger, og ved 50-årsmarkeringen for *Nostra Aetate* i 2015 kom betenkningen *God's Gifts and His Call are Irrevocable* (heretter *God's Gifts*).

Dette essay skal handle om denne nyorientering med noen historiske glimt som bakteppe og noen teologiske perspektiver. Jeg begynner med *Nostra Aetate,* Paulus og hans brev til romerne, og fortsetter med den vanskelige historien i middelalderen og den romerske ghettoen og deretter Holocaust med pavens og Den katolske kirkes rolle. Jeg vender så tilbake til *Nostra Aetate* og etterkrigstiden, og avslutter med *God's Gifts* som aktuell utfordring.

Fra *Nostra Aetate* tilbake til Paulus

I de fleste kirker førte Holocaust til en ny gjennomtenkning av forholdet til det det jødiske folk og synagogen. Erklæringen *Nostra Aetate* fra Det andre vatikankonsil er både kalt «vendepunktet» og «revolusjonen» i Den katolske kirkes lære om jødene.

Mye i dokumentet er neppe overraskende. Det understreker den felles arven i Det gamle testamente og at Abraham, Moses og profetene binder kristne og jøder sammen. Jesus, apostlene og de første kristne var jøder og viderefører arven fra det jødiske folk. Den kollektive anklagen mot jødene som Kristus-mordere avvises, og det tas avstand fra alle former for antisemittisme. Men disse enkle linjene tas et epokegjørende oppgjør med kirkens antijødiske arv.

Gjennom århundrene var det historiske skille som kom mellom kirke og synagoge, utgangspunkt for holdningen til det jødiske folk. Kontrasten mellom kristen og jødisk gudstro ble vektlagt, og jødene ble skjøvet ut i mørket. *Nostra Aetate* betoner kontinuiteten. Selv om et flertall av jødene avviste Jesus, har Gud «dem fortsatt kjær for fedrenes skyld og angrer ikke på sine gaver og det kall han har gitt dem». «Selv om den kristne kirke er det nye Guds folk, må ikke jødene omtales som om de er forkastet av Gud.» Sammen med profetene og apostlene må vi se frem til den dag da «alle folk enstemmig vil tilbe Herren og tjene ham 'skulder ved skulder'».

Nostra Aetate henter sitt hovedperspektiv fra Paulus' brev til romerne og det han positivt skriver om jødene som Guds folk på tross av at mange av dem ikke tok imot hans vitnesbyrd. Med det forankres konsilets nyorientering i den tidligste kristne historie i Roma.

Den kristne menighet der vokste frem som husfellesskap av Jesus-troende jøder. I sitt brev forteller Paulus at noen av dem kom til tro før ham selv. Hadde de vært i Jerusalem under pinsefesten og blitt døpt etter Peters tale? To som vi vet noe om, er Priskilla og mannen hennes Aquila.

Paulus møtte ekteparet i Korint rundt år 50 og fikk høre om de troende i Roma. Priskilla og Aquila var kommet til Korint da keiser Claudius forviste Jesus-troende jøder fra Roma i år 49. Historikeren Suetonius beretter om tumulter «*impulsore Chresto*» – på impuls av Chrestus eller Christus. Det kunne oppstå tumulter når Paulus talte i synagogene i Lilleasia. Muligens var det en tilsvarende situasjon med Jesus-troende jøder i Roma. Nå ble de forvist, men etter Claudius' død i 54 vendte mange tilbake, også Priskilla og Aquila.

Allerede før denne forvisning hadde husfellesskapene tiltrukket seg ikke-jøder, og de fortsatte å vokse i antall. Blant dem Paulus hilser i Romerbrevet, er «de hedningekristne». Det er i denne situasjonen Paulus skriver om forholdet til det jødiske folk og jødisk tradisjon.

SEGL De to apostlene kom til Roma, identifiserte seg som jøder og etterlot seg en jødisk arv. Hva har vi gjort med denne arven, og hva har det betydd for forholdet til jødene?

Paulus fremholder betydningen av Jesu komme, hans kors og oppstandelse og Den hellige ånds gjerning i de troendes liv. Han betoner samtidig kontinuiteten med Det gamle testamente og jødisk tradisjon og advarer mot arroganse overfor jødene: «Vær ikke overmodig, men frykt Gud!» (Rom 11,20). Han betoner, og det siteres i *Nostra Aetate*:

> De er israelitter, de har retten til å være Guds barn, og herligheten, paktene, loven, tempeltjenesten og løftene tilhører dem. De har fedrene, og fra dem stammer også Kristus (Rom 9,4–5).

Paulus kunne være krass når hans frender ikke tok imot hans vitnesbyrd. Det skjer også når han kommer til

Hovedinngangen til Romas synagoge. Over døren står inskripsjonen: «Velsignet være deg når du trer inn, velsignet være deg når du trer ut.»
Foto: Scazon | Kilde: wikimedia | CC BY 2.0

Den store synagogen fotografert fra Marcellusteateret.
Foto: Palickap – eget verk | CC BY-SA 4.0 | Kilde: wikimedia

Roma og møter jødenes ledere der. De vil gjerne høre på ham, og Apostlenes gjerninger forteller:

> Ut fra Moseloven og profetene forsøkte han å overbevise dem om Jesus. Noen av dem ble overbevist av det han sa, mens andre var vantro. De gikk fra hverandre dypt uenige (Apg 28,23).

Det var kontakt og samtale, men også uenighet – ikke bare med Paulus, men dem imellom.

Men det én jøde uttrykker krast i forhold til andre jøder, blir noe annet når ikke-jøder gjør utsagnene til allmenne anklager mot jødene. Når Paulus søker å komme til rette med sitt dilemma – at mange avviste at Jesus er Messias – betoner han igjen at de er «elsket av Gud». Guds barmhjertighet er stor nok for folkeslagene og skal gjelde folket han først uvalgte. Denne barmhjertighet forplikter de troende. Så ender Paulus med en lovsang. For dette går bakenfor vår forstand og må forbli en del av troens mysterium:

> Å dyp av rikdom og visdom og kunnskap hos Gud! (...) Hvor ufattelige hans veier! (...) Fra ham og ved ham og til ham er alle ting (Rom 11, 28–36).

Det er denne formaning *Nostra Aetate* fornyer, og det er dette mysterium betenkningen *God's Gifts* utfolder.

Middelalderen og den romerske ghettoen

Nostra Aetates oppgjør med antisemittisme er også et oppgjør med antijødiske holdninger i kirkens tradisjon. Men den kirkelige og pavelige historie er sammensatt og ikke uten motsetninger.

Mot slutten av 500-tallet etablerte pave Gregor den store prinsippet at jøder skal ha kirkens beskyttelse: De «er mennesker som oss, skapt i Guds bilde». Kristne skal ikke tale ondt om dem, og de skal få praktisere sine tradisjoner. I konkrete saker, når noen hadde forbrutt seg mot jøder, tok han dem i forsvar. Det skjedde også under mange av hans etterfølgere. På 1400-tallet tok pave Martin V oppgjør med tvungen dåp og med fransiskanere som «preker mot jødene», og anbefalte samkvem mellom kristne og jøder. Men hva innebar det å være tillatt, tolerert og beskyttet?

Et tidsvitne fra Roma på 1100-tallet er Benjamin av Tudela, kjent for sine reiseskildringer. Fra Roma beretter han om et rabbinerakademi og skriver om jødene:

> De er meget vel respektert og trenger ikke bøye seg for noen. Flere av dem er embetsmenn hos pave Alexander (...). De fremste er rabbi Daniel og rabbi Yechiel. Den siste er en av pavens medarbeidere, (...) og oppholder seg ofte i pavens palass som forvalter av hans husholdning.

Et annerledes eksempel: På tusentallet konverterte en romersk bankier, Baruch. Familien hadde eiendom i Trastevere og var og forble støttespillere for den jødiske befolkning i byen. En av hans etterkommere ble pave i 1130. Men hans jødiske herkomst ble brukt mot Analectus II da en rivaliserende gruppe valgte en anti-pave, Innocent II. De sa at med Analectus hadde «jødisk vantro og vranglære» inntatt Peters stol. Hans jødiske aner innebar en nedarvet brist, og vi fristes til å spørre: Hvem var så Peter?

Det er mange eksempler på pavers velvilje og inngrep når jøder ble utsatt for urett. Men de gjentatte skriv om Kirkens beskyttelse har den bakside at det så ofte ikke var tilfelle. Kirkens beskyttelse kunne stå side om side med en avvisende holdning til synagogens tro og en nedsettende omtale av jødene. Det skjedde blant annet i kirkens langfredagsbønn, i et avsnitt om jødene.

Denne bønnen ble brukt i det åttende århundre, men er sannsynligvis eldre. Her omtales jødene som troløse, de lever i mørke, er blinde og har et slør over sine

hjerter, og det bes om at de må bli fridd ut av sitt mørke og komme til tro på Kristus. Bønnen ble bekreftet av Tridentinerkonsilet, som samtidig avviste at jødene kollektivt bærer skylden for Jesu korsfestelse. Det var i dette konsilets tid ghettoen i Roma ble etablert.

I 1555 kom pave Paul IV med skrivet *Cum nimis absurdum*:

> Det er absurd og upassende at jøder som selv er i skyld i at de er dømt til evig slaveri, skal ha fri tilgang til vårt samfunn og bo iblant oss.

Muren rundt ghettoen ble bygget og synagogene ødelagt, med unntak av én. Jødene fikk ikke ha eiendom, deres forretningsvirke ble begrenset, de skulle bære gule plagg som kjennetegn og ikke omgås kristne. Én gang i uken skulle de lytte til kristen forkynnelse for å erkjenne sin slavestatus og at kristen tro gir frihet.

Restriksjoner var ikke nytt. Men dette stod i kontrast til de foregående tiår. Da jøder i 1492 ble fordrevet fra Spania og spanske områder i Italia, ble de tatt imot med åpne armer av pave Alexander VI i Roma. Han sa at de skulle få ...

> ... leve sitt liv fri fra kristnes innblanding, fortsette med sine riter, oppnå rikdom og nyte godt av andre privilegier.

Hans etterfølger Leo X fulgte opp. Han hadde jødisk livlege og gjorde to jødiske musikere til grever. Han opprettet en lærestol for hebraiske studier ved Sapienzia-universitetet, lot et jødisk trykkeri bli etablert og en ny utgave av Talmud bli trykket.

Ghettoen ble opprettet i motreformasjonens tid, ni år etter Luthers død. Augustinermunken Martin hadde skrevet om Jesus som jøde og om jødene som «våre brødre». Men senere slår han over i antijødisk retorikk med hatske utfall: Jødenes skoler og synagoger burde brennes, deres hus rives, de burde plasseres i leirer og fratas sine skrifter. For en som kjenner Luthers utsagn, blir ghettoen et ekko av hans ord.

Både pave Paul IV og Luther videreførte middelalderens antijødiske tenkning. Luther kunne omtale jødenes 1500 år i landflyktighet som uttrykk for Guds forbannelse, og mente at rabbinerne ikke kunne motsi denne observasjon. Pave Paul innledet sitt skriv med at de «er dømt til evig slaveri».

Middelalderen ble innledet med pave Gregors prinsipp om kirkens beskyttelse av jødene. Med pave Paul IV fører kirkelig antijudaisme til den lange natten i de romerske jøders historie, til ghettoliv med fattigdom, sult og mye nød frem til 1870.

SELG Kirkens beskyttelse kunne stå side om side med en avvisende holdning til synagogens tro og en nedsettende omtale av jødene. Det skjedde blant annet i kirkens langfredagsbønn, i et avsnitt om jødene.

Holocaust og jødene i Roma

I 1870 ble Italia samlet. Da ble ghettoen revet, jødene fikk frihet som andre borgere, og det ble noe som også fornyet Kirkens relasjon til dem. Det var på denne tiden begrepet antisemittisme ble tatt i bruk om raseorientert jødefiendtlighet, og flere paver gikk aktivt ut mot antisemittiske holdninger og handlinger i samtiden.

I 1937 kom pave Pius XI med skrivet *Mit brennender Sorge*, et oppgjør med nasjonalsosialismen i Tyskland. Etter «Krystallnattens» ødeleggelser i november 1938 instruerte han kardinalen i München til å bistå med å berge Torah-rullene i synagogen. I en mottakelse for pilegrimer sa han:

> Antisemittismen er uakseptabel. I åndelig forstand er vi alle semitter.

En jødisk troende som overværer pave Benedikt XVIs besøk i synagogen i 2010, for å minnes Shoah.
Foto: © Marco Manieri | Dreamstime.com

Det ble også protestert mot Mussolini og hans antijødiske lovgiving.

I 1939 ble Eugenio Pacelli pave Pius XII. Som sendemann i Tyskland hadde han gått i rette med nasjonalsosialismen. Men etter at han inntok Peters stol, er han ofte omtalt som «den tause paven» og en stillfarende diplomat. Situasjonen ble særlig akutt da tyskerne okkuperte Roma, fra september -43 til juni -44. Hvorfor protesterte han ikke høylytt, slik han hadde gjort som sendemann i Tyskland, og slik kirkeledere i andre land hadde protestert? Da må det tas med som faktisk skjedde.

Gestapos aksjon i Roma startet tidlig den 16. oktober. Da paven samme morgen fikk vite om den, ble den tyske ambassadøren i hast innkalt til Vatikanet, og en østerriksk biskop i Roma ble instruert til å sende et telegram til Berlin om umiddelbar stans av aksjonen. Gestapo avsluttet allerede rundt 14-tiden. De tusen som ble tatt, utgjorde 10 % av Romas jøder. I løpet av okkupasjonen ble ytterligere ett tusen av Romas jøder likvidert.

I disse oktoberdagene fant nærmere 5000 jøder tilflukt i kirker og klostre, i Vatikanet og Castel Gandolfo, i tillegg til dem som ble gjemt i vanlige romeres hjem. Mens 80 % av jødene ble tatt i andre europeiske land, ble 80 % av Romas 10–12 000 jøder berget.

Mens 80 % av jødene ble tatt i andre europeiske land, ble 80 % av Romas 10–12 000 jøder berget.

For mange katolikker ble jødenes tilflukt og opphold i klostre og kirkelige institusjoner en ny erfaring. Noen steder ble jøder satt på skolebenken og oppfordret til å konvertere. Men gjennomgående ble deres jødiske identitet respektert, og det ble lagt til rette for jødisk praksis, for eksempel deres spiseforskrifter. Det ble en erfaring i å leve tett sammen på tvers av forskjellige tradisjoner.

I kirkenes forhold til jødene under Det tredje riket har få tema vært så omfattende debattert som pave Pius XII's rolle. Blant historikere pågår en intens debatt om det vi sikkert kan vite. Tidlig i mars dette året åpnet pave Frans Vatikanets arkiver for denne perioden, og en foreløpig gjennomgang av noe av materialet antyder at rapporter om nazistenes konsentrasjonsleirer ikke ble tatt på fullt alvor. Samtidig har en rekke tidsvitner, både jøder og katolikker, henvist til pavens intervensjon når så mange ble berget i Roma og andre steder. Etter krigen uttrykte også jødiske ledere i mange land, bl.a. sjefsrabbiner Izaac Herzog i Jerusalem og senere statsminister Moshe Sharett, en stor takk til pave Pius XII for det samme.

Før krigen hadde Pius XI tatt initiativ til et skriv om forholdet til det jødiske folk, men utkastene ble ikke tatt videre. Historikeren John Connelly bemerker at det sikkert var like bra. Utkastene tok avstand fra raseorientert antisemittisme, men var fortsatt preget av kontrasten mellom synagogen og kirken og av arroganse overfor jødisk tradisjon. Når Pius XII ikke fulgte opp arbeidet med en slik erklæring, kan det nok skyldes at det var så kontroversielt at det var best å la det være. Samtidig hevdes det at paven ikke var særlig opptatt av forholdet til det jødiske folk, heller ikke etter krigen.

Vendepunktet

Det er med dette umiddelbare bakteppe så vel som i et lengre historisk perspektiv at *Nostra Aetate* fremstår som vendepunkt og en revolusjon i Den katolske kirkes forhold til det jødiske folk. Da Johannes XXIII innkalte til Det andre vatikankonsil og ba om innspill til konsilets drøftinger, var det også få som foreslo Kirkens forhold til det jødiske folk. Men Johannes XXIII satte det på dagsorden, og sammen med kardinal Augustin Bea sørget Paul VI for å få erklæringen vedtatt av konsilet.

Under krigen hadde Angelo Guiseppe Roncalli, den fremtidige Johannes XXIII, vært pavelig sendemann til Bulgaria, Hellas og Tyrkia. I denne egenskap hadde han

hjulpet utallige jøder i Istanbul med reisepass til Det hellige land. I opptakten til konsilet inviterte han den fransk-jødiske historikeren Jules Isaac til en samtale som ble fulgt opp av kardinal Bea. Isaac hadde formet uttrykket «undervisning i forakt» om den antijødiske arv i Kirkens historie, og han bidrog vesentlig til utformingen av Seelisbergtesene fra den økumeniske konferansen der i 1947 om det man må huske, og det man må unngå å si i møte med jøder.

De første spirene til nyorienteringen med *Nostra Aetate* finner vi allerede i Det tredje rikes tid, blant katolikker med jødisk bakgrunn. De reagerte når prester tiet eller støttet nazistene. De opplevde det som et svik mot Jesus og arven fra apostlene og grep tilbake til beskrivelsen av det jødiske folk i Paulus' brev til romerne. En av disse var Johannes Oesterreicher, opprinnelig fra Moravia, prest i Wien, senere rådgiver i Roma under konsilet og en av mennene bak *Nostra Aetate*.

Nostra Aetate fikk en positiv mottakelse blant jøder. Men flere påpekte at avvisningen av antisemittismen unnlot å omtale Holocaust. Johannes Paul II tok et oppfølgende initiativ, og i 1998 kom uttalelsen *We remember: A Reflection on the Shoah*. Det vi skal huske, er at Holocaust skjedde i europeiske land som ble regnet som kristne, at balansen mellom kristne og jøder gjennom århundrene var negativ og bidro til å gjøre Shoah mulig. Medlemmer av Kirken var delaktige, og mange lot det passivt skje. Det må innebære bot blant kristne og forplikter oss til å stå sammen med jødene i ihukommelsen av *Ha-Shoah*. I en hilsen til synagogen i Roma i 2004 utdypet Johannes Paul:

> Vi er underveis til fellesskap med hverandre, og Kirken har ikke vært tilbakeholden med å uttrykke sorg over svikt og mistak fra sine sønner og døtre til alle tider, og i bot og omvendelse har den bedt om tilgivelse for det ansvar de på forskjellig vis har båret for den svøpe antijudaisme og antisemittisme har vært for jøder.

Et talende eksempel på den endring som skjedde med *Nostra Aetate*, er langfredagens bønn for kirken og jordens folk. Tidligere ble jødene omtalt som vantro, troløse og blinde, og det ble bedt om at de måtte bli fridd ut av sitt mørke og komme til tro på Kristus. Nå har bønnen et ganske annet innhold:

> La oss be for det jødiske folk som Herren vår Gud først talte til, at Han må gi dem fremgang i sin kjærlighet til hans navn og i troskap til hans pakt med dem. – Allmektige og evige Gud, du som for lenge siden gav ditt løfte til Abraham og hans etterkommere, vær nådig og hør din kirkes bønner, at det folk du først gjorde til ditt eget, får del i forløsningens fylde. – Ved Jesus Kristus, vår Herre.

De første spirene til nyorienteringen med *Nostra Aetate* finner vi allerede i Det tredje rikes tid, blant katolikker med jødisk bakgrunn.

Med dette er steget tatt bort fra kristelig antijudaisme og til verdsetting av jødisk tro og tradisjon på synagogens egne premisser: Nå bes det om at de vil «gjøre fremgang i *sin* kjærlighet til Guds navn og i troskap til hans pakt *med dem*» og få «del i forløsningens fylde». I kristen kontekst handler forløsningen om frelsen i Kristus og hans gjenkomst, men bønnen er åpen for hvordan det skal skje.

Slik jeg leser denne bønnen, *Nostra Aetate* og senere paver, fornyer de også siste element hos Paulus: Guds barmhjertighet og det som må forbli en del av troens mysterium: «Å dyp av rikdom og visdom og kunnskap hos Gud!» (Rom 11,33). Det er dette som utfoldes i den

Mosaikktaket i Romas synagoge.
Foto: © Bakusova | Dreamstime.com

mer omfattende betenkning fra 2015: *God's Gifts and His Call are irrevocable.*

Orienteringspunkt for veien videre

God's Gifts betegner Kirkens forhold til jødene som *en dynamisk relasjon.* Kirken er forankret i Kristus som løftenes oppfyllelse for Israel og alle folkeslag, og samtidig står Guds pakt med det jødiske folk ved lag. Kirken er et fellesskap av jøder og ikke-jøder og samtidig for alltid knyttet til folket som Gud først utvalgte. Kirken og synagogen er i dag selvstendige religiøse tradisjoner, men begge er «døtre» av jødedommen ved vår tidsregnings begynnelse, med en felles arv. Her stopper jeg ved noen teologiske og pastorale orienteringspunkter som *God's Gifts* angir for veien videre.

Et grunnleggende utgangspunkt for tilknytningen til det jødiske folk, er *kontinuiteten i den bibelske åpenbaring*. Det er den samme Gud som åpenbares i Det gamle og Det nye testamente – Jesu Kristi Far – og det er feilaktig å beskrive Det gamle testamentes Gud som straffens Gud og Det nyes som nådens Far. Det gjelder også en omtale av jødedom som legalisme og kristendom som nådereligion. Allerede ved paktinngåelsen på Sinai er Gud den nådige og barmhjertige Herre (2 Mos 34,6), og det å elske Gud og sin neste ligger i kjernen av vår felles arv.

> Kirken er et fellesskap av jøder og ikke-jøder og samtidig for alltid knyttet til folket som Gud først utvalgte.

I denne kontinuitet ligger også folkets fortsatte utvelgelse, at Guds gaver og kall er ugjenkallelige. Det innebærer samtidig en *hermeneutisk nøkkel* for vår lesning av Det nye testamente. Når vi der møter fortellinger om konflikt mellom Jesus, apostlene og deres omgivelser, gjør vi vold på tekstene om vi tenker oss selv «inn» og det jødiske folk «ut». Jesus og apostlene er jo selv jøder og har sitt eget folk og dets paktforhold til Gud som bakteppe og horisont. De talte og tenkte *ikke mot, men med* sitt folk, og det gjaldt ikke bare de som kom til tro på ham, men folket i sin helhet. Kirkens forhold til jødene er *intrinsic* – noe som har sin indre egenverdi –, og ikke *extrinsic* – utenfra.

I synagogen fikk de rabbinske skriftsamlingene Mishna og Talmud betydning for tolkningen av den hebraiske bibel slik NT har i kristen tradisjon. Samtidig var og forble synagogens gudstjeneste i hovedsak slik Jesus og apostlene hadde vært med og feiret den. Den jødiske bønneboken har et stort flertall av tekster fra den hebraiske bibel, og folket har tatt vare på festene i tråd med den bibelske kalender. Denne tradisjon satte også spor i kristen gudstjenestefeiring. Det gir oss grunn til å *verdsette synagogens gudstjenesteliv og tradisjoner* og nærme oss den i ærbødighet. *God's Gifts* fremholder i tillegg at kristne kan ha mye å lære av rabbinernes skrifttolkning.

I tiårene etter andre verdenskrig fikk den såkalte *topakt-teologien* fotfeste i flere protestantiske kirker i Mellom-Europa. Den går tilbake til den jødiske forfatteren Franz Rosenzweig og innebærer at den gamle pakt er jøders vei med og til Gud, mens den nye pakt gjelder ikke-jøder. *God's Gifts* holder imidlertid fast på en kristosentrisk forståelse av åpenbaringen og frelsen. Guds gaver, kall og løfter fikk sitt «Ja og Amen» i Jesus Kristus (2 Kor 1,20). Derfor avvises to-pakts- eller to-veis-teologien.

Da *God's Gifts* ble offentliggjort, kom det avisoverskrifter om at den katolske kirke nå sier *nei til misjon*. Det er imidlertid grunn til å legge merke til de aktuelle formuleringene og det som sies om evangelieformidling og kirkens vesen. *God's gifts* tar avstand fra «missionary efforts to convert Jews» og sier at Kirken «ikke driver eller støtter institusjonalisert misjon rettet mot jøder».

Denne avvisning av *institusjonell* misjon med mål å *konvertere* jøder leser jeg på bakgrunn av den historiske motsetning mellom begrepene «kristen» og «jøde», og at

konvertitter ble forventet å kutte båndene til sin jødiske fortid. Disse forhold og begrepet «konvertering» drøftes imidlertid ikke i *God's Gifts,* men har en nyansert fortsettelse. Kristne har også et kall til å vitne om sin tro på Kristus for jøder, men det må skje i ydmykhet, i lys av Ha-Shoah og i visshet om at det jødiske folk bærer Guds Ord med seg.

Misjonsbegrepet blir heller ikke borte. Det påpekes at «Kristen misjon og formidling av evangeliet, i personlig liv og vitnesbyrd, hører sammen.» Den kristne kirke er i sitt vesen et fellesskap «av jøder og ikke-jøder, selv om den kvantitative del av jøder og ikke-jøder kan gi et annet inntrykk». På dette punkt hadde jeg ønsket at den pavelige kommisjon hadde gått videre og sagt mer om Jesus-troende jøder, deres identitet og plass i Kirkens fellesskap og i skjæringspunktet mellom kirken og synagogen.

Med disse orienteringspunkter er *God's gifts* tydelig på det som binder kirken og synagogen sammen, og samtidig på det som skiller. *Nostra Aetates* og denne betenknings fortjeneste er at de ikke gjør spenningen til konflikt, men til noe vi må leve med, en spore til dialog og vitnebyrd, medvandring og samvirke. Da Johannes Paul besøkte Romas synagoge, pekte han på det som binder oss sammen i gudstro, menneskeverd og budenes etiske veiledning. Han unnlot ikke å sette ord på det som fortsatt skiller – troen på Kristus –, men poengterte at den nettopp gir rom for at «jødene er elsket av Gud», og at tro alltid skal leves ut i frihet.

Slik Paulus ikke fant en rasjonell løsning på sitt dilemma, representer den dynamiske relasjon i Kirkens forhold til jødene et *mysterium* med rom for tillit og lovsang:

> Å, dyp av rikdom og visdom og kunnskap hos Gud! Hvor uransakelige hans dommer er, hvor ufattelige hans veier! (...) Fra ham og ved ham og til ham er alle ting. Ham være ære i all evighet! (Rom 11,33–36)

Nye begynnelser – ny vandring

Jeg begynte med Titusbuens relieff av slavene og lysestaken fra Jerusalem, og med Paulus og hans brev til romerne. Med jødenes historie i Roma er det ikke uvesentlig at pavene og Den katolske kirke har vendt tilbake til det Paulus skrev til de troende i denne byen. Jøder både i Israel og i diasporaen ser til Roma med tanke på den kristne kirkes forhold til dem, og kristne i andre kirkesamfunn lytter også til det som kommer fra Peters stol. *Nostra Aetate* og *God's Gifts* har satt spor i begge henseender.

Kristne har også et kall til å vitne om sin tro på Kristus for jøder, men det må skje i ydmykhet, i lys av Ha-Shoah og i visshet om at det jødiske folk bærer Guds Ord med seg.

Den katolske nyorientering har ført til en aktiv dialog mellom jødiske organisasjoner og Vatikanet, så vel som mellom kristne og jøder i USA og Europa. Pavene har besøkt Jerusalem og samtalt med sjefsrabbinerne der. De årlige interreligiøse fredskonferansene med bred jødisk representasjon, initiert av Johannes Paul i Assisi i 1986 og senere arrangert i regi av Sant'Egidio, er ett eksempel på et nytt klima. Flere regionale rabbinerkonferanser er imidlertid mer tilbakeholdne. Samtidig kan sporene etter *Nostra Aetate* også dukke opp i bredere jødiske sammenhenger.

For et par år siden kom Amnon Rubinstein, professor i jus, medlem av Knesset og med flere statsrådsposter i den israelske regjering bak seg, med oppfordringen *Making peace with Christianity.* Bakgrunnen var en utstilling på Israel Museum: *Behold the man: Jesus in Jewish art.* Der kunne man se Mark Chagalls maleri fra 1938, den korsfestede med jødisk bønnesjal om lendet, og et bilde av

nattverdscenen à la Da Vinci, med unge israelere rundt bordet. Rubinstein skrev at jøder er i ferd med å gjenoppdage Jesus, en som ikke kan lastes for antisemittismen som den kristne kirke ble eksponent for, men en god og lojal jøde. Samtidig henviste han til Det andre vatikankonsil og nyorienteringen i Den katolske kirke, og tok til orde for forsoning også fra jødisk side.

Fra en økumenisk kontekst nevner jeg Den anglikanske kirkes omfattende studiedokument om relasjonen mellom kristne og jøder fra 2019. Allerede tittelen sier noe om impulsene fra den katolske betenkning om Guds ugjenkallelige gaver og kall til det jødiske folk: *God's Unfailing Word.* Det taler om en «distinct relation» som forankres i de samme paulinske utsagn i Romerbevet, og omtaler flere av de orienteringspunkter som er nevnt ovenfor.

Anglikanerne er imidlertid tydeligere på at Paulus' omtale av Israels frelse som et mysterium ikke utelukker misjon og evangelisering blant jøder. Den anglikanske kirke har hatt en misjonsbevegelse med et tydelig fokus på det jødiske folk som fortsatt Guds paktsfolk, og kirken har gitt rom for Jesus-troende jøder med en tydelig jødisk identitet og livspraksis. Til forskjell fra *God's Gifts* drøfter *God's Unfailing Word* også det jødiske folks tilknytning til fedrenes land. Deres nærvær der må kunne sees som en oppfyllelse av Guds løfter, men samtidig understrekes det at staten Israel er en sekulær statsdannelse som vi må forholde oss til som sådan.

En mer overraskende effekt av den katolske nyorientering er at messianske jøder har begynt å nærme seg Den katolske kirke. De omtales ikke i *God's Gifts,* men Vatikanet har nå en uformell samtalegruppe med messianske jøder fra Israel og USA. En av disse er Mark Kinzer, amerikansk bibelforsker og rabbiner for en messiansk forsamling. I 2015 utga han studien *Searching Her Own Mystery. Nostra Aetate, the Jewish People and the Identity of the Church,* med et forord av kardinal Christoph Schönborn. Med en tydelig kristosentrisk forankring skriver han fra innsiden av både jødisk og katolsk tradisjon og har mange overraskende observasjoner om kontinuiteten i forholdet mellom dem. Kinzer omtaler kirkens bånd til det jødiske folk som et «ontologisk mysterium» og et kall til «mutual indwelling», et gjensidig nærvær – i et fellesskap som er forankret i det som binder oss sammen på tross av forskjellene.

Disse eksemplene er glimt av spor som *Nostra Aetate* har etterlatt seg, og den fornyelse som er kommet på mange plan i kirkens relasjon til det jødiske folk. I dag gjør antisemittismen seg igjen gjeldende i Europa. Vi har også fortsatt et stykke vei å gå i oppgjør med antijødisk tankegods i våre tradisjoner som lutheranere og katolikker, og vi trenger å lære å verdsette jødisk tradisjon.

Underveis

I brevet til romerne betoner Paulus Guds barmhjertighet som rettesnor for vårt møte med jødene og for vårt håp. I sin bok om Guds barmhjertighet tar pave Frans et oppgjør med dem som …

> … er vant til at alt skal passe inn i deres mentale skjemaer (…) i stedet for å la seg overraske av virkeligheten, av en større kjærlighet og en større målestokk.

I kirkens så vel som i synagogens historie har det mentale tenkesett vært preget av kontrast og motsetning. Nå brytes dette skjema med fokus på kontinuitet og Guds barmhjertighet som større målestokk. Slik Johannes Paul uttrykte det i synagogen i Roma:

> Vi er underveis til fellesskap med hverandre.

I en samtale i Jerusalem kom forfatteren Schalom Ben Chorin med en replikk som fører tanken til Paulus' oppmuntring til de troende i Roma. Ben Chorin sa:

Dere må gjerne si at Jesus er Messias. Det er det vanskelig for oss å tro. Men vis oss den Herre som bor iblant dere!

Ole Christian M. Kvarme er teolog fra Menighetsfakultetet og har studert rabbinisme og judaistikk i Göttingen i og Jerusalem. Han var biskop i Borg (Dnk) fra 1998 til 2005 og i Oslo 2005–2017.

Bibliografi

Bankier, D., Michman, D. & Nidam-Orvieto, I. (red): *Pius XII and the Holocaust. Current State of Research* (Jerusalem: Yad Vashem International Institute for Holocaust Research, 2012)

Bartley, P.: *Catholics confronting Hitler. The Catholic Church and the Nazis* (San Fransisco: Ignatius Press, 2016)

Bruce, F.F.: *Paul. Apostle of the Free Spirit* (Exeter: Paternoster Press, 1977)

Church of England, Faith and Order Commission: *God's Unfailing Word. Theological and Practical Perspectives on Christian-Jewish Relations* (London: Church House Publishing, 2019)

Commission for Religious Relations with Jews: *Guidelines and Suggestions for Implementing the Conciliar Decleration 'Nostra Aetate'* (n.4) (Vatikanet, 1974)

Commission for Religious Relations with Jews: *Notes on the correct way to present the Jews and Judaism in preaching and cathecesis in the Roman Catholic Church* (Vatikanet, 1982)

Commission for Religious Relations with Jews: *We remember: A Reflection on the Shoah* (Vatikanet, 1998)

Commission for Religious Relations with Jews: *Reflections on Catholic-Jewish Relations on the occasion of the 50th anniversary of Nostra Aetate* (Vatikanet, 2015)

Connelly, J.: *From Enemy to Brother. The Revolution in Catholic Teaching on the Jews 1933–1965* (Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 2012)

Cornwell, J.: *Hitler's Pope. The Secret History of Pius XII* (Penguin Books, 1991)

Dahl, N.A.: «Paulus' syn på Israels fremtid», i M. Sæbø (utg.): *Israel, kirken og verden* (Oslo: Land og Kirke, 1972)

Dalin, D.G.: *The Myth of Hitler's Pope. How Pope Pius XII Rescued Jews from the Nazis* (Washington: Regnery Publishing, 2005)

Den Arend, P.: *Guide to the Jewish Ghetto in Rome. The Places, the History and the Life of Roman Jews* (Haren: VandiDesign, 2015)

Di Castro, D.: *The Treasures of the Jewish Museum in Rome* (Araldo de Luca Editore/Museo Ebraico di Roma, 2010)

Frans, Pave: *Guds navn er barmhjertighet. En samtale med Andrea Tornielli* (Oslo: Pantagruel, 2016)

Green, B.: *Christianity in Ancient Rome: The First Three Centuries* (London: T&T Clark, 2010)

Goldhagen, D.J.: *A Moral Reckoning. The Role of the Catholic Church in the Holocuast and its Unfulfilled Duty of Repair* (New York: Vintage Books, 2003)

Green, B.: *Christianity in Ancient Rome: The First Three Centuries* (New York: T&T Clark, 2010)

Heitmann, R.G.: «Er det legitimt å drive misjon blant jøder? Om endringene i tyske protestantiske kirker etter 2. verdenskrig», i *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap,* 2019, 3–4, årg. 73, s. 31–39

Isaac, J.: *Teaching of Contempt. Christian Roots of Antisemitism* (Generic, 1964)

Kinzer, M.S.: *Searching Her Own Mystery. Nostra Aetate, the Jewish People and the Identity of the Church* (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2015)

Kvarme, O.C.: «Hvor ble det av nåden? Luther, kirken og det jødiske folk», i *Forunderlig barmhjertig* (Oslo: Luther forlag, 2018), s. 229–239

Nygård, M.: *Vendepunktet: Den katolske kirkes forhold til jødene før og etter Det annet Vatikankonsil* (Oslo: Det teologiske fakultet, 2018)

Riccardi, A.: *Der längste Winter. Die vergessene Geschichte der Juden im besetzten Rom* (Darmstadt: Theiss WBG, 2017)

Rubinstein, A.: «Making Peace with Christianity», i *Israel HaYom* 24.2.2017

Vatican II – The Documents with Notes and Index. Including Nostra Aetate (Stratfield NSW/Vatikanet: St Pauls Publications/ Libreria Editrice Vaticana, 2009)

Den hellige Thomas Aquinas av Fra Angelico (ca. 1395–1455).
Foto: Web Gallery of Art | Offentlig eiendom | Kilde: wikimedia

Gregory M. Reichberg

"Under no condition may Jews be forced into the faith"

Thomas Aquinas on the Religious Freedom of Jews

Today, in our Western societies, it is taken for granted that religious freedom is an inherent right of individuals. This right is enshrined in article 18 of the Universal Declaration of Human Rights (1948), which states that "Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance."[1]

In medieval Christianity few if any thinkers supported a right to religious freedom. The dominant idea was that rights pertained first and foremost to God. Human beings were viewed as having an obligation to acknowledge the truth about God and to adhere to this truth by assenting to it in faith. Refusal to believe in God's word, as expressed by Jesus, his apostles and their successors was deemed sinful. The sinfulness of unbelief was an idea shared by virtually all Catholic theologians of the period.

Infidelitas

Thomas Aquinas differentiated unbelief (*infidelitas*) into three kinds:[2] (1) the unbelief characteristic of pagans and gentiles (Muslims were placed in this category) who refused to heed the Christian message upon hearing it for the first time; (2) Refusal to accept the faith after having once embraced it, was the unbelief characteristic of heretics and apostates; (3) Situated between these two forms of *infidelitas* was the unbelief characteristic of the Jews. In resisting the Christian message, the Jews bore a likeness to the unbelief of pagans and gentiles insofar as the Jews had never, in their organized faith community, accepted Jesus as savior. In another respect, Jews bore a likeness to heretics and apostates insofar as the Old Testament had affirmed the person of Christ "in figure" (*in figura*) namely as ordained in the future. By adhering to the God of Abraham, Isaac, and Jacob, the Jews were thought to also have implicitly affirmed Christ, and thus by rejecting Christ when explicitly presented to them, they were rejecting a faith they had in some measure previously embraced.

Based on these three modes of unbelief in the Christian message, medieval theologians considered what actions should be undertaken by Christian authorities (Church and civic leaders) in response.[3] It was generally agreed that apostates and heretics could rightly be forced to return to the faith they once held. This was done

by threatening the imposition of penalties: confiscation of property, imprisonment, flogging, and the like. These coercive measures were justified by the argument that heretics and apostates had reneged on an irrevocable promise of fidelity to Christ. This promise they (or their parents for them) had uttered in their baptismal vows. Public authorities could hold these recalcitrant Christians accountable for this breach of a sworn agreement, publicly pronounced, between themselves and God. This was not only a theological viewpoint; it was a matter of ecclesial and civil law as well. Heresy and apostasy could thus be prosecuted in the courts. During the middle ages and early-modernity it was a pervasive cultural assumption that shared faith was essential to societal unity. Deviation from the faith, whether by corrupting (as in the case of heretics) or abandoning (as in the case of apostates) it, was a crime not only against God and the society of believers (the Church), but also against the political community, where it was deemed tantamount to sedition.

Concerning the unbelief of pagans and gentiles, the received view was that they should not be forced into the faith. This was stated clearly by several popes, most notably Innocent IV, who wrote toward the middle of the thirteenth century that they "ought not be forced to accept the faith, since everyone's free will ought to be respected, and this conversion should [come about] only by the grace of God."[4]

During the middle ages and early-modernity it was a pervasive cultural assumption that shared faith was essential to societal unity.

"Jews should not be forced"

Regarding the Jews, given their intermediate position between the two other forms of unbelief, there was a diversity of opinion. Most theological and legal discussions referred to the following passage from Gratian's *Decretum* (ca 1140) that appeared to rule out the forced conversion of Jews, although a subclause left a slight opening for it:

> Jews should not be forced to convert to the faith [*ad fidem cogendi*]; but if they were unwillingly converted, they must remain Christian. Whence in the Fourth Toledan Council [633 CE] it was enacted: Just as Jews are not forced into the faith, so too once converted, they are not permitted to withdraw.[5]

The passage lent itself to two different interpretations, depending on the meaning assigned to the word "forced" (*cogendi*). On the one hand, "forced" could signify compelled behavior, whereby person's ability to choose is entirely removed; one becomes the passive recipient of action that originates wholly from an external agent. On the other hand, a person's ability to choose could be adversely affected, but not removed, as when someone is threated with future harm, leading him or her to select an undesirable course of action so as to avoid an evil that is perceived as even worse. In contemporary philosophical discussions the first is ordinarily termed "compulsion," while the second is named "coercion."[6] Medieval canon lawyers similarly drew a contrast between "absolute" and "conditional" constraint. Tying someone down and pouring water over him (while saying the requisite words) would be an instance of the first, while threatening to beat him unless he accepts baptism, would an instance of the latter.[7] Some authors extended conditional constraint (coercion) to cover offers as well as threats, as in the case of a Jewish girl who was fleeing the Nazis in wartime Lemberg. Arriving at a convent; the nuns promised her refuge under condition that she undergo baptism, which she did, reluctantly.[8]

Some theologians maintained that the Council of Toledo had intended to exclude compulsion only, with the supposition that Jews should never be physically compelled to receive baptism (as its reception would then be entirely involuntary, removing all free will), although some measure of coercion could still be allowed, as was suggested by the line "although even if they accept it [baptism] unwillingly, they [the Jews] must be forced to retain it." On this understanding, a coerced baptism will nonetheless be valid, and would constitute a promise that must be kept. Duns Scotus had prominently argued (ca. 1305) in favor of this view.[9] His comment appears in a text that focused on the status of Jewish children who were baptized, allegedly for their own good, against the will of their parents. Scotus praised, as a "most pious prince," Sisebut, king of the Visigoths (from 612 until his death) who had ordered the conversion of the Jews under threat of the lash. Comparing a good prince to a medical doctor, Scotus notes that just as a doctor does no harm in compelling a patient to take medicine for his physical good, likewise a benevolent ruler would do harm in compelling his Jewish subjects to adopt the faith. And just as a doctor assigns medicine to prevent physical death, so likewise the prince applies threats and other forms of coercion to prevent his subjects from undergoing spiritual death. On this basis Scotus saw as reasonable the idea that the children of Jews should be baptized, for their eternal good, against the wishes of their parents. Scotus conceded that this should not be done – either to adults or children – should it be expected that feigned conversions will result. But if a way could be found to avoid this undesirable consequence, he saw no reason not to apply some measure of coercion to induce Jews to adopt the Christian faith. For instance, in 1269, king Louis IX of France "ordered the attendance of Jews at evangelistic sermons preached by Pablo Christiani, a Dominican and former Jew."[10] The examples could easily be multiplied. Scotus's position was in line with the standard view expressed by mainstream canon lawyers, who held that "a forced conversion or baptism of a Jew was valid if bestowed under only moderate terror."[11]

"Believing pertains to the will"

Other theologians, Thomas Aquinas most notably, maintained that embrace of the Christian faith required freedom, not only from compulsion (absolute constraint), but from coercion (conditional constraint) as well. Aquinas (writing ca. 1270) was emphatic on this point (*STh* II-II, q. 10, a. 8):

> *Under no condition* may [unbelievers] be compelled to the faith, so that they might believe [in what the faith teaches] – because [the act of] believing pertains to the will.

That Aquinas intended to exclude coercion (not just compulsion) was made clear by the third "objection" that precedes this passage:

> Moreover, St. Augustine says that "although many things can be done by us unwillingly, to believe [God] happens only when one so wills." But the will cannot be forced. It seems then that unbelievers should not be compelled to the faith.

The quote from Augustine is taken from his exposition on John 6:44: "No one can come to me unless the Father, who sent me, draws him [*nisi pater traxerit eum*]."[12] Augustine interpreted "no one comes to me unless the Father draws him" as affirming that belief in God entails voluntariness: "to believe is indeed not possible," Augustine wrote, "unless one does so willingly [*credere vero non potest nisi volens*]." Acknowledging that a man could be taken to a church unwillingly, dragged to the altar and made to partake of a sacrament against his will, he denied that one could receive Christ's teaching

in faith without being so inclined by an uninhibited motion of his heart. If belief were a motion of the body, it could indeed be subject to external violence, and thus "men might be made to believe against their will." Eager to emphasize the voluntariness of belief, Augustine explained how if it is truly by an inclination of the heart that we draw near to Christ, then assent to his word in faith must also exclude any internal pressure, even as effected in us by God himself. The inclination to believe must arise freely through love, when we are "drawn to Christ by delighting in his truth, his righteousness, his everlasting life and all that he is."

We see then that Thomas's reference to Augustine in objection 3 (of *STh* II-II, q. 10, a. 8) sets a high standard for the voluntariness of faith. On Aquinas's understanding, the assent of faith, itself an act of the intellect, results from a motion of the will oriented toward divine truth as my supreme good (*STh* II-II, q. 4, a. 2). Affection for this highest truth is the motivating reason for the assent of faith. If this assent were to occur for a motive other than love of God, the underlying rationale for faith would be missing, and the resulting act would not qualify as theological faith. Thus, I read Thomas as asserting that theological faith requires voluntariness in the strong sense of the term: In choosing to believe God my heart must be directed to divine truth as source of my beatitude – *for its own sake*. Should my heart be directed for some other reason, say to evade a penalty, or to secure a temporal benefit, God's truth will be assented to not as an end, but for the sake of something else, and thereby will be loved only as a means. The condition *sine qua non* for theological faith will be absent. On this reasoning, coercion is antithetical to the very nature of faith. Its employment to motivate others into adopting the faith must consequently be ruled out. In this respect, Thomas supports a strong doctrine of religious freedom, one that affirms the inherent *liberty* of the embrace of faith. "No one can be led to the faith by violence; it is only willingly [*volentes*], not despite ourselves [*inviti*], that we are saved" (*STh* III, q. 68, a. 10, *sed contra*).

Significantly, for our purposes, St. Thomas applied this teaching about the inherent liberty of the act of faith to the case of Jews. Thus, in *STh* II-II, q. 10, a. 8, ad 2, he writes that ...

> Those Jews who have in no way received the faith [of Christ], ought under no condition (*nullo modo*) be compelled to the faith. If, however, they have received it, they ought to be compelled to keep it, as is stated in the same chapter [of the *Decretum*, the canon *De Iudaeis*].

Whereas, as we saw above, canon lawyers (and by extension Duns Scotus) had interpreted the subordinate clause of the first sentence of *De Iudaeis* ("but if they were unwillingly converted, they must remain Christian") to mean that some measure of coercion was compatible with faith and would not render invalid a baptism that was carried out under duress. In referring to *De Iudaeis*, it is striking that Aquinas omitted mention of the subordinate clause.[13] He made the general point that Jews who had at one time freely converted to the faith (it is implied that they had done so without suffering coercion) would be obliged to keep their baptismal vows. St. Thomas does not directly address the question whether a Jew who unwillingly converted as a result of eternal pressure (coercion) should be recognized as having received an invalid baptism, such that no obligation to remain in the faith would obtain. The weight of his doctrine would suggest that he held to this view but avoided stating it explicitly in order not to overtly counter the mainstream interpretation of the applicable

Thomas supports a strong doctrine of religious freedom, one that affirms the inherent *liberty* of the embrace of faith.

ecclesial law on baptism. A theologian, St. Thomas viewed his professional role as distinct from that of the canon lawyers; thus, in matters that pertained to their domain he deferred to them.

St. Thomas had a more positive view of Judaism than many of his contemporaries. Whereas it was common in the middle ages to establish a negative contrast between the voluntary blindness of the synagogue (often depicted as a blindfolded woman) and the illuminated faith of the church, St. Thomas speaks instead to the "church of the Jews" (*ecclesia Iudaeorum*). It and the Christian church, he adds, have one and the "same faith." He insists, moreover, that they do not constitute two peoples, but one only. Similarly, in his homilies St. Thomas held up the pious Jews of his time as an example for his fellow Christians, say for instance, in their observance of the Sabbath, and he urged converted pagans to become "spiritual Jews."[14] And in taking up the question whether "the rites of unbelievers ought to be tolerated" (i.e., in a Christian polity), St. Thomas emphasized (*STh* II-II, q. 10, a. 9) how the Jewish rites have inherent value insofar as they "bear witness to our faith" (*testimonium fidei nostrae*), while the rites of other unbelievers (pagans or heretics) are "neither truthful nor profitable." If the latter are tolerated, it will only be for a purely negative reason, namely, to avoid civil unrest; by contrast, the Jewish rites merit affirmation even within the Christian era.

This positive outlook on Judaism enables us to understand why St. Thomas took a strong stand against baptizing Jewish children against the wishes of their parents. Arguing his case on grounds of natural right, he writes that "no one should break the order of natural right whereby a child is in the custody of his father, in order to save it from the danger of everlasting death" (*STh* II-II, q. 10, a 12). Only when the child reaches the age of reason can it decide for itself on matters of faith; and even then, it should be induced "not by coercion (*coactione*) but by persuasion" [*persuasion*]". We should accordingly beware of appeals to St. Thomas in order to justify practices that are alien to his mindset, as for instance have recently been made apropos of the Mortara affair.[15]

Gregory M. Reichberg er professor ved PRIO (Peace Research Institute Oslo) og professor II ved Universitetet i Oslo, avdeling for statsvitenskap. Blant hans mange arbeider om Thomas Aquinas er monografien *Thomas Aquinas on War and Peace* (Cambridge University Press, 2017).

Notes

1 https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/.

2 *Summa Theologiae* (*STh*) II-II, q. 10, a. 5. This threefold distinction applies to unbelief in the strong sense of term, namely as implying resistance to the faith. Aquinas recognizes (ibid., article 1) that we may speak of unbelief in a weaker sense, namely as implying the simple absence of Christian faith in someone who has had little or no knowledge of it. In the latter case, as there is no opposition to the faith, the resulting condition cannot be deemed a personal sin. Rather, Aquinas describes it as a deprivation that arises from original sin.

3 See my forthcoming article "Scholastic Arguments for and against Religious Freedom," to appear in *The Thomist*.

4 Innocent IV, "On Vows" (*Quod super his*, in *Decretals,* III, 34, 8); English translation in G. Reichberg, H. Syse, and E. Begby, *The Ethics of War* (Oxford: Blackwell, 2006), p. 154.

5 *Decretum,* part I, dist. 45, canon 5 "De Iudaeis"; cited in Kenneth Pennington, "Gratian and the Jews," *Bulletin of Medieval Canon Law* 31 (2014): 111–124, at p. 116. A translation of the full passage may be found in Robert Chazan, *Church, State, and Jew in the Middle Ages* (West Orange, NJ: Behrman House, 1980), pp. 20–21.

6 The contrast between "compulsion" and "coercion" is standard in contemporary treatments of freedom; see David A. Hoekem, *Rights and Wrongs: Coercion, Punishment, and the State* (Selinsgrove: Susquehanna University Press, 1986), pp. 18–41. The contrast was originally drawn by Aristotle in *Nicomachean Ethics* bk. 3, chap. 1 (1110a1-18). Should a man be carried by the wind in a direction he did not want to go, he would suffer compulsion; should he perform an action through fear of a greater evil, he would suffer coercion. Aquinas discusses compulsion under the heading of "violentum simpliciter" which, he notes, causes involuntariness (*STh* I-II, q. 6, a. 5), while coercion he considers under the concept of "violentum secundum quid" or "mixed voluntary" (action done out of fear), as in *STh* I-II, q. 6, a. 6, where he explains how fear lessens voluntariness but nonetheless leaves it intact (*simpliciter voluntarium est*).

7 The example is taken from the medieval canon lawyer Huguccio, as cited in Pennington, "Gratian and the Jews," p. 118.

8 The story is recounted in Philippe Sands, *East West Street* (London: W&N, 2016), p. 104.

9 Ioannes Duns Scotus *Ordinatio* IV dist. 4 pars 4 q. 3; *Opera omnia* 11 (Ed. B. Hechich, et al., eds., Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis, 2008), 274–77.

10 Jennifer Hart Weed, "Aquinas on the Forced Conversion of Jews: Belief, Will, and Toleration," in Kristine T. Utterback and Merrall L. Price, eds., *Jews in Medieval Christendom* (Leiden, 2013), pp. 129-46, at p. 130.

11 Pennington, "Gratian and the Jews," p. 116.

12 Tractate 26 in *Homilies on the Gospel of John*, in *Nicene and Post Nicene Fathers of the Church,* vol. VII, P. Schaff, ed. (Grand Rapids: Eeerdmans, 1956), pp. 168-9.

13 See Weed, "Aquinas on the Forced Conversion of Jews," pp. 143–145.

14 See Jean-Pierre Torrell, "Saint Thomas et les non-chrétiens" (*Revue thomiste* 106 [2006]: pp. 17–49), for reference to the specific passages in St. Thomas's writings.

15 The "Mortara affair" refers to events in 1858 when "Pope Pius IX ordered police of the Papal States to remove a six-year-old Jewish boy, Edgardo Mortara, from his home, in Bologne, because he had been secretly baptized by his Christian housekeeper after allegedly falling ill. Since the law of the Papal States stipulated that a person baptized must be raised Catholic, Inquisition authorities forcibly removed Edgardo from his parents' home, and transported him to Rome" (*Matthew Tapie,* "The Mortara Affair and the Question of Thomas Aquinas's Teaching against Forced Baptism," *Studies in Christian–Jewish Relations* 14.1 [2019]: 1–18, at p. 1, footnote 1). Debate about the Mortara affair has recently been reopened by Ramanus Cessario ("Non Possumus," *First Things* [February 2018]: 55–58) who defended Pope Pius's decision to remove Edgardo from his family.

Salig er den som ikke følger lovløses råd,
ikke går på synderes vei og ikke sitter i spotteres sete,
men har sin glede i Herrens lov
og grunner på hans lov dag og natt.

Salme 1,1–2

Bilde 1: Detalj fra Ål-taket: Jesus piskes og bærer korset til Golgata, omgitt av brutalt og primitivt utseende bødler.
Foto: Eirik Irgens Johnsen | © Kulturhistorisk museum, Universitetet i Oslo | CC BY-SA 4.0

Kristin B. Aavitsland

Heslighet, blindhet og forspilt verdighet

Antijødisk ikonografi i norsk middelalder

Selv om det ikke bodde jøder i Norge i middelalderen, finner vi likevel notorisk sjikanøse avbildninger av jøder i datidens kirker – og ikke hvor som helst i kirkerommet, men på eller i nærheten av hovedalteret, kirkens liturgiske fokuspunkt. Hvordan skal dette forstås? Denne artikkelen forsøker å belyse spørsmålet ved å se på utsmykning som er bevart fra 1200- og 1300-tallets Norge.

I middelalderen var det ingen jødisk befolkning i Norge eller i Skandinavia for øvrig – i motsetning til England og det kontinentale Europa. I hvert fall finner vi ingen spor av jødiske individer i de norske middelalderkildene vi har bevart.[1] Først på 1600-tallet ser det ut til at enkelte jøder bosatte seg midlertidig eller i hvert fall reiste omkring i Norge: En liten gruppe jødiske handelsfolk og gullsmeder av portugisisk og tysk opprinnelse hadde ved kongelig privilegium bosatt seg i de nordtyske byene som på 1600-tallet tilhørte Danmark-Norge, og de hadde også med kongens beskyttelse rett til å reise fritt omkring i den danske monarkens riker og drive sin handel og sitt håndverk. Vi vet at noen få av dem oppholdt seg i Norge mot slutten av 1600-tallet.[2]

Før den tid må vi altså anta at folk i Norge aldri hadde truffet mennesker med jødisk tro – med mindre de tilhørte det lille, privilegerte mindretallet som foretok reiser til utlandet. Ikke desto mindre hadde de fleste klare forestillinger om jødene, forestillinger som først og fremst ble formidlet av Kirken, i ord og bilder. Bevarte prekener, legendesamlinger og ikke minst kirkekunst fra høymiddelalderen inneholder helt bestemte og overveiende negative forestillinger om jøder og jødiskhet som de færreste noen gang fikk anledning til å korrigere i møte med virkelige medmennesker. Man kan spørre seg om hvorfor slike negative forestillinger ble formidlet i et samfunn der jødene ikke utgjorde noen trussel, hverken innbilt eller reell, for religiøs eller økonomisk konkurranse. Kanskje kan man nærme seg et svar ved å undersøke fremstillinger av jøder og jødedom i den norske kirkekunsten fra 1200- og 1300-tallet.

Kristusmorderne

Jesus, Maria, Josef og alle apostlene var jøder, og jødisk tro og kultur er som kjent fundamentet for de kristnes tro og kultur. Ettersom middelalderkunstens viktigste og oftest brukte ikonografiske repertoar er hentet fra

bibelhistoriens fortellinger der de aller fleste protagonister er jødiske, kan man med en viss rett hevde at kirkekunsten per definisjon handlet om å avbilde jøder. Kunsthistorikeren Margrethe C. Stang har vittig påpekt at tittelen på en kjent spaghettiwestern passer godt som karakteristikk på avbildninger av jøder i den kristne middelalderkunsten: *The good, the bad, and the ugly.*[3] Den hellige familie, apostlene, Simeon og Anna samt patriarker og profeter fra Den gamle pakt hører alle til de gode jødene. De er alltid avbildet som ranke, vakre og verdige skikkelser, av og til med attributter eller klesdrakt som markerer deres jødiskhet, men som oftest uten slike. Figurer som kong Herodes, fariseerne, ypperstepresten Kaifas og ikke minst Jesu bødler er på sin side utelukkende avbildet som onde, og til dels også som utpreget heslige. Dette gjelder middelalderens bildespråk slik vi finner det over hele Europa, og det norske middelaldermaleriet byr på flere illustrerende eksempler.

I korsfestelsesscener og motiver fra Kristi lidelseshistorie er Jesu fangevoktere og bødler alltid avbildet som jøder, ikke som romerske soldater, som de vel faktisk må ha vært. I baldakinen fra stavkirken i Ål i Hallingdal, det såkalte Ål-taket, fremstår Jesu torturister som særlig groteske. De opptrer i en detaljert gjengivelse av fortellingen om Jesu lidelse og har fått en iøynefallende plass i det malte hvelvet som ble satt over alteret i stavkirkens kor omkring 1250. Da kirken ble revet i 1880, havnet baldakinen med alle maleriene på Kulturhistorisk museum i Oslo. I scenene der Jesus piskes og senere bærer korset til Golgata, omgis han av brutalt og primitivt utseende bødler (bilde 1). Deres religiøse tilhørighet er tydelig signalisert ved at de bærer spisse hatter, såkalte jødehatter (*Judenhut* eller *pileum cornutum*). De har deformerte og diabolske ansikter – slik man vel kan forestille seg at de som dreper Gud må ha – og deres grålige ansiktsfarge og rynkete fjes står i tydelig kontrast til Jesu rosenrøde kinn og glatte hud.

I korsfestelsesscener og motiver fra Kristi lidelseshistorie er Jesu fangevoktere og bødler alltid avbildet som jøder, ikke som romerske soldater, som de vel faktisk må ha vært.

Sammenlignbare bilder fra Kristi pasjon med heslig karikerte jøder som protagonister, finner vi over hele Europa i middelalderen, både på kontinentet og i England, der norske håndverkere særlig hadde hentet sitt ikonografiske repertoar.[4] Noen generasjoner senere, i første del av 1300-tallet, får vi et annet norsk eksempel med uvanlige og oppsiktsvekkende ikonografiske detaljer i alterfrontalet (alterbordsforsiden) fra Røldal kirke. Her er en ubehagelig kobling mellom ondskap og mørk hudfarge påfallende. I en av en pasjonsscene står Kristus bundet til en søyle og piskes av to skikkelser med store neser og bulende øyne, begge med svært mørk hud og med trekk som ellers best kan beskrives som afrikanske (bilde 2). Jesu mishandlere er her tydelig gjort eksotiske og annerledes – et trekk som forsterkes av den merkelige vingehjelmen til en av de to bødlene. Dette hodeplagget forekommer tidvis i den europeiske middelalderkunsten og bæres av skikkelser som er fremstilt som fremmedartede, ikke-kristne, og oftest også onde.[5] Margrethe C. Stang foreslår at torturistene i Røldal-frontalet er en ikonografisk «kortslutning» mellom to typer ondsinnede «andre»: jødene, som ble anklaget for å ha drept Kristus, og muslimene, som ble ansett som kjettere og i noen kilder omtalt som aggressive og krigerske «blåmenn».[6]

Sammen med andre bevarte eksempler uttrykker dette sterkt fremmedfiendtlige bildespråket en tydelig distansering til jødene som grunnleggende annerledes enn kristendommens representanter, og de formidler klart den gjengse forestillingen om at jødene alene var ansvarlige for Kristi lidelse og død. Ikke overraskende ga forestillingen om jødene som kristusmordere opphav til stereotype fordommer om at hevngjerrighet og sadisme skulle være spesielt karakteristisk for jøder. Dette var

Bilde 2: Alterfrontale frå Røldal.
Foto: Svein Skare | © Universitetsmuseet i Bergen

Bilde 3: Baldakin fra Torpo stavkirke. Foto: Eirik Aavitsland.

den gjentatte anklagen mot jødene i middelalderens Europa: Påståelig avviste de Kristus, og de hatet angivelig ham og hans kirke.[7] I land med jødiske minoriteter, særlig i England og Tyskland, ble anklagen på 1100-tallet utbrodert til beskyldninger om ritualmord på kristne barn, og på 1200-tallet ble jøder tiltalt og straffet, av og til med døden, for å ha skjendet Kristi legeme i form av sakramentet. Beskyldningene var trolig alltid grunnløse.[8]

Som kjent hadde fiendtligheten mot jødene også brutale konsekvenser som pogromer og regelrette massakrer. I Norge forble alt dette abstrakt, siden det ikke fantes noen jødisk minoritet å rette slik aggresjon mot. Men holdningene var utvilsomt de samme, og hendelser knyttet til jødenes påståtte ondskap i andre land må ha vært kjent i Norge. En interessant figur i den sammenheng er den engelske benediktineren Matthew Paris av St. Albans (ca. 1200–1959), som var både maler og historiker. I sitt rikt illustrerte historieverk *Chronica majora* inkluderte han et knippe antijødiske fortellinger om ritualmord, skjending av sakramentet, åger og økonomisk bedrag. Matthew Paris kom til Norge fra Bury St. Edmunds i 1248 for å reformere benediktinerklosteret på Nidarholm og dessuten overbringe kong Håkon IV en invitasjon fra Ludvig IX (senere den hellige) av Frankrike til å delta på korstog.

Den engelske munken ble i Norge i omkring halvannet år, og kunsthistorikere har lenge argumentert for hans sterke innflytelse på norsk kirkekunst – trolig utførte han selv kunstneriske arbeider under sitt opphold.[9] Det er rimelig å tenke seg at han også formidlet fortellinger om jødiske «forbrytelser» som hadde funnet sted i England, der myten om jødiske ritualmord først oppsto. Det var generelt tette kulturelle og merkantile bånd mellom norske klostre og bispeseter og flere av katedralbyene i Øst-England (York, Lincoln, Bury St. Edmunds og andre), og det er nettopp i disse byene at anklager om jødiske ritualmord initierer forskjellige helgenkulter, og at anti-jødiske holdninger fikk flest voldelige utslag, med jødeforfølgelser og pogromer gjennom hele 1100- og 1200-tallet. Alt dette tyder på at det betydelige innslaget av anti-judaisme som er å finne i norsk kirkekunst, særlig har engelske røtter.[10]

Roma tok generelt avstand fra påstandene om jødiske ritualmord, men sjelden fra ryktene om at jøder vanhelliget Kristi legeme. Slike rykter tiltok i flere europeiske land på 1200-tallet. Forskere har sett en forbindelse mellom økningen i rapporter om jødiske angrep på sakramentet og fastleggingen av transsubstansiasjonsdogmet (læren om at alterets brød og vin substansielt blir forvandlet til Kristi legeme og blod under messefeiringen) på Det fjerde laterankonsil i 1215. Om dette stemmer, kaster det et visst uhyggelig lys over det faktum at de karikerte, ondt utseende jødene i norsk kirkekunst fra 1200- og 1300-tallet nettopp opptrer i sakramentets nærhet: på alterfrontaler (som i Røldal) og i utsmykningen av kirkens kor (som i taket fra Ål stavkirke). På slike steder finner vi også et annet anti-jødisk motiv med forholdsvis stor utbredelse i høymiddelalderens Europa, nemlig paret *Ecclesia* og *Synagoga*, kirken og synagogen, fremstilt allegorisk som to antagonistiske kvinneskikkelser. Dette motivet ga anledning til en mer avansert avvisning av jødene enn banale jødekarikaturer av de ondsinnede kristusmorderne.

> Mens Synagogen vender blikket bort fra Kristi offerdød på korset og bokstavelig talt tviholder på jødenes offerdyr, ser Kirken hengivent på Kristi døende kropp og samler hans frelsende blod i sin kalk.

Kirken og Synagogen

De allegoriske kvinneskikkelense *Ecclesia* og *Synagoga* er produkter av den antikke kulturens forkjærlighet for å gi abstrakte begreper menneskelig skikkelse – det som i poetikken kalles personifikasjon. De abstrakte

begrepene som her blir personifisert, er jødedommen og kristendommen – eller kanskje snarere de to fellesskapene som det jødiske folk og den kristne kirke utgjør. Fra 300- og 400-tallet av tilrettela kirkefedrene for en forståelse der jødenes tro og skikker sto i skarp kontrast og motstrid til de kristnes, samtidig som de utviklet sin teologi med jødenes bibel som et nødvendig fundament. Fra kristendommens synspunkt er dette fundamentet nødvendig fordi åpenbaringen til Israel i den gamle pakt blir oppfylt i Kristi nye pakt. Fra et jødisk synspunkt kan en slik tolkning imidlertid vanskelig forstås som annet enn en appropriasjon og overskriving av den jødiske tradisjonen.

Kirkefaderen Augustin (354–430) var den første som introduserte *Ecclesia* og *Synagoga* som kontrasterende, retoriske figurer: *Synagoga* var Kristi kjødelige mor, som han var nødt til å forlate til fordel for sin brud, *Ecclesia*.[11] Andre av kirkefedrene, både Augustins samtidige Hieronymus (347–420) og senere pave Gregor den store (540–604), fortsatte å bruke disse kvinnelige personifikasjonene i sine diskusjoner om forholdet mellom jøder og hedninger (*gentiles*), og de la grunnen for den sterkt antijødiske tradisjonen som har preget Kirkens historie gjennom århundrene: Mens *Ecclesia*, Kristi jomfruelige brud, er kysk, vakker, ydmyk og klok, beskrives *Synagoga* i sterkt negative ordelag, som utuktig, selvopptatt og ikke minst blind.[12] Disse karakteristikkene var teologisk begrunnet i jødenes avvisning av Jesus som Messias og Guds sønn, men de kan også ses i lys av samtidens romerske lovgivning, som for eksempel forbød jødene å ha offentlige verv.[13]

Kirkefedrenes retoriske figurer gjorde etter hvert sitt inntog i billedkunsten, som to antitetiske kvinneskikkelser der den enes dyd, skjønnet og gudsinnsikt kontrasteres med den andres last, heslighet og blindhet.

> Det sjikanøse bildespråket var aldri primært rettet mot jødene. Den negative fremstillingen av Synagogen var først og fremst en visualisering av et teologisk konsept.

Personifikasjonene Kirken og Synagogen dukket opp i kirkekunsten fra karolingisk tid (800-tallet), og ble vanlige over hele det kristne Europa på 1100- og 1200-tallet. Disse to kvinneskikkelsene forekommer både som skulptur og maleri, på kirkefasader og altere. De følger en fast ikonografi der kristendommens seier over jødedommen kommuniseres ved hjelp av motsatte attributter: *Ecclesia* er rank og oppreist med krone på hodet og seiersbanner, mens *Synagoga* er krumbøyd med kronen på snei og banneret brukket. Ofte har hun også bind for øynene og andre attributter som understreker hennes lastefullhet, troløshet og forspilte verdighet.

Denne høyst ideologiske ikonografien finner vi altså i utsmykningen fra flere norske middelalderkirker, og som nevnt er de bevarte eksemplene alle knyttet til messefeiringen – til utsmykningen av alteret eller alterets umiddelbare omgivelser. Et eksempel fra sent 1200-tall finner vi på endeveggen i det bemalte hvelvet som opprinnelig ble slått over et hevet lektorium eller galleri mellom kor og skip i Torpo stavkirke i Hallingdal. Lektoriet hadde høyst sannsynlig et eget alter, og endeveggens utsmykning må da ha hatt funksjon av altertavle. Mot en mønstret bakgrunn står det fire skikkelser, to på hver side (bilde 3). De har opprinnelig flankert et tredimensjonalt krusifiks, som nå er tapt. Disse figurene er Jomfru Maria og apostelen Johannes, som i kirkekunsten gjerne er å finne sørgende ved korsets fot; til venstre for Maria står Kirken, og til høyre for Johannes står Synagogen, begge malt som kvinnefigurer som tydelig speiler hverandre. Kirken står rank med krone på hodet, med et korsbanner i sin venstre hånd og en stor kalk i sin høyre. Da det skulpturerte krusifikset fortsatt var på plass, må inntrykket ha vært at kalken ble rukket frem for å samle opp blodet som rant fra Kristi sidesår. På motsatt side vender Synagogen seg bort fra de øvrige figurene – og

Bilde 4: Detalj fra Ål-taket: korsfestelsen. Foto: Eirik Irgens Johnsen.
© Kulturhistorisk museum, Universitetet i Oslo | CC BY-SA 4.0

Bilde 5: Alterfrontale fra Kinsarvik.
Foto: Svein Skare. | © Universitetsmuseet i Bergen

dermed også opprinnelig fra det nå forsvunne korset. Hun står sammensunket, skjærer en grimase og har de samme attributter som Kirken, men hennes krone holder på å falle av hodet, hennes banner er knekt, og hun holder sin kalk med bunnen i været – slik at den er uimottagelig for noe som helst.

Fra nabosognet til Torpo, Ål i Hallingdal, er det bevart en eldre, men mer utbrodert versjon av det samme motivet. Den finner vi i Ål-taket, den malte baldakinen med scenene fra Kristi pasjon, som vi allerede har sett på ovenfor (Bilde 1). Mot en mønstret bakgrunn som minner om den i Torpo, står en rekke menneskeskikkelser på hver side av et monumentalt, malt krusifiks (bilde 4). Også her står Jesu mor Maria og apostelen Johannes på hver sin side av korset, og på Marias side ser vi dessuten Longinus med lansen og en annen tilskuer som betrakter den korsfestede og forundret trekker seg i skjegget. Men nærmest korset på hver side står Kirken og Synagogen, mer utpreget ulike enn i Torpo: Kirken, som her hverken har krone eller korsbanner, men heller ser ut som jomfru Marias tvilling, løfter opp sin kalk med blikket fast festet på Kristi sidesår, der blodet strømmer ut. Synagogen på motsatt side mangler kalk og fremstår som en iøynefallende uverdig figur, halvnaken med tjafsete hår og blottet bryst, kronen på snei og demonstrativt vendt bort fra korset. I hånden holder hun et avhugget geitehode – et attributt som hinter til jødiske skikker, både til syndebukken som skulle drives ut i ørkenen (3 Mos 16,20–22), og til bukken som skulle ofres til soning for «israelittenes urenhet, lovbruddene og alle syndene deres» (3 Mos 16,16). Men israelittenes ofring av dyr i telthelligdommen og siden i Jerusalems tempel var blitt overflødig nettopp i kraft av Kristi offer, som Synagoge-figuren vender seg bort fra. Geitehodet i hennes hånd blir altså et teologisk statement. Det groteske attributtet assosierer nok også til Jesu dommedagsprofeti om at han skal skille de rettferdige fra de forbannede «som en gjeter skiller sauene fra geitene».[14]

I Ål-taket karakteriseres både Kirken og Synagogen ved hjelp av sin holdning til Kristi offer, som må ha foregått på alteret rett under dem da taket fortsatt befant seg i stavkirkens kor: Mens Synagogen vender blikket bort fra Kristi offerdød på korset og bokstavelig talt tviholder på jødenes offerdyr, ser Kirken hengivent på Kristi døende kropp og samler hans frelsende blod i sin kalk. Deres plassering ved den korsfestede over alteret er altså helt vesentlig for at bildespråket kan formidle dette teologiske poenget, som også antydes i Torpo kirke og i de nå tapte, men heldigvis dokumenterte kormaleriene fra Vang stavkirke i Valdres. Den visuelle retorikken i alle disse verkene setter Kirkens (altså de kristnes) erkjennelse og hengivenhet opp mot Synagogens (altså jødenes) blindhet og avvisning.

> Middelalderens anti-judaisme er derfor grunnleggende annerledes enn den moderne antisemittismen.

Plasseringen av Kirken og Synagogen i eukaristiens nærhet, altså der den kristne læren mest dramatisk bryter med det jødiske tankeuniverset, er derfor på sett og vis logisk. Men hvem var så mottagerne av dette teologiske budskapet? Det var i hvert fall ikke rettet mot jødene, som ikke var å finne i landet, og om de så hadde vært, hadde de neppe hatt adgang i kirkens kor. Det hadde vanligvis heller ikke kristne legfolk, så det er neppe rimelig at å anta at disse bildenes teologi var ment som trosopplæring. Ser vi på det tredje eksempelet på «Kirken og Synagogen»-motivet fra norsk middelalder, blir det enda tydeligere at den visuelle retorikken var myntet på teologisk skolerte mottagere – og at adressaten for budskapet kanskje først og fremst var den treenige Gud selv.

Dette tredje eksemplet jeg vil anføre, er et verk som i sin opprinnelige setting var enda tettere på eukaristien enn baldakinene fra Ål og Torpo, nemlig alterfrontalet fra Kinsarvik kirke i Hardanger, malt omkring 1275

(Bilde 5). Her finner vi igjen en korsfestelsesscene med Maria og Johannes, Longinus med lansen og Stephaton med eddiksvampen, samt gnomaktige bødler som spikrer Jesus til korset – en av dem med en vingehjelm av samme type som vi så i Røldals-frontalet (bilde 2). Scenen er rammet inn av en åttekantet ramme, omgitt av tilbedende engler. På hver side står Kirken og Synagogen, denne gangen sammen med apostlene Peter (på Kirkens side) og Paulus (på Synagogens side). Vi kjenner igjen de to allegoriske kvinnenes attributter: Kirken bærer krone, kalk, og korsbanner og har oppmerksomheten rettet mot Kristus; Synagogens krone faller av hodet, hennes banner er brutt, kalken snudd opp-ned og hun står vendt fra korset med lukkede øyne, blind for mysteriet som finner sted på Golgata.

På innsiden av frontalets ramme står et latinsk vers, knapt synlig for noens øyne, som kan oversettes som følger: «Dette bildet du ser, er hverken (bare) Gud eller (bare) menneske, men nærværende bilde forestiller både Gud og menneske.»[15] Verset er tilskrevet Hildebert av Lavardin (ca. 1055–1133) og finnes gjengitt på enkelte 1100-talls kirkeportaler i Spania og Italia. Som historikeren Sara Lipton har vist, må dette verset og lignende metakommentarer om Kristus-bildets status forstås i lys av 1100-tallets teologiske debatter om forholdet mellom ånd og materie og spørsmålet om det er mulig å avbilde Gud: Verset forsøker å ta brodden av tidens angst for idolatri (bildedyrkelse). Indirekte gjendriver det en av de vanlige jødiske innvendingene mot kristendommen.[16] Når verset gjengis i en sognekirke i Norge i århundret etterpå, rettferdiggjør det først og fremst alterutsmykningen ved å fastholde dogmet om Kristi to naturer – som en slags forsikring overfor Gud selv om at alterets sakrament forvaltes på rett vis.

Den nødvendige antagonisten

Hvis vi vender tilbake til spørsmålet denne teksten åpnet med, nemlig hvorfor disse tydelig negative holdningene til jøder og jødedom ble formidlet i et samfunn uten jødisk befolkning, for eksempel gjennom kirkekunstens jødefiendtlige bildespråk, har forskere som den allerede siterte Margrethe C. Stang påpekt at middelalderens ikonografiske konvensjoner var felleseuropeisk stoff som ble delt over hele den vestlige kristenheten, og håndverkere i Norge og Skandinavia kopierte motiver og bildeskjema fra mønsterbøker og andre «delingsmedier».[17] Det er imidlertid ingen grunn til å anta at denne kopieringen av konvensjonelle motiver var ubevisst og uinformert. Den grunnleggende forståelsen av jødedommen som forrædersk og hatefull, satt dypt både i teologien og forkynnelsen og spilte altså en vesentlig retorisk rolle i kirkekunsten. Den allegoriske fremstillingen av Synagogen figurerer aldri uten sin antagonist Kirken – som eksemplene ovenfor viser, opptrer de to som et binært par, som motpoler som kan sammenlignes med andre antitetiske par i middelalderens visuelle retorikk, slik som liv og død, sol og måne, dyder og laster, rettferdige og fordømte – der den ene part ikke gir mening uten den andre.

Den grunnleggende forståelsen av jødedommen som forrædersk og hatefull, satt dypt både i teologien og forkynnelsen og spilte altså en vesentlig retorisk rolle i kirkekunsten.

Når Kirken ikke gir mening uten Synagogen, er det fordi den nye og den gamle pakt henger sammen. For å etablere en teologisk forståelse av Kirken som den rettmessige arvingen til pakten med Gud, ble det tidlig nødvendig å identifisere den urettmessige arvingen. Den kristne eksproprieringen av jødenes åpenbaring krevde en retorisk overbevisende legitimering – noe kirkens lærde fra Augustin og fremover leverte med stor veltalenhet. I middelalderens kirkekunst fungerte sammenstillingen av Kirken og Synagogen – alltid med Kirkens som den seirende part – som et speil for de *kristne*.

Det sjikanøse bildespråket var aldri primært rettet mot jødene. Den negative fremstillingen av Synagogen var først og fremst en visualisering av et teologisk konsept, og sammenstillingen med Kirken var, for å sitere historikeren Kenneth R. Stow, «en konkurranse med bare én aktiv deltager, nemlig den kristne, som både bestemte reglene og hva spillet gikk ut på».[18]

Middelalderens anti-judaisme er derfor grunnleggende annerledes enn den moderne antisemittismen, en rasistisk ideologi vokst frem på 1800-tallet og uhyggelig effektivt satt i system av 1900-tallets nazister. En antisemittisk praksis har som forutsetning at det finnes jøder å forfølge. Anti-judaismen derimot, trenger ikke faktiske jøder for å praktiseres. Derimot viser historien at den kristne kulturen alltid har dyrket anti-judaismen. Slik David Nirenberg har vist, har ideen om den jødiske blindheten vært nødvendig for å kunne formulere det som kristne av ulike overbevisninger gjennom århundrene har forstått som rett lære.[19] Først med Det annet vatikankonsil og erklæringen *Nostra Aetate* (1965) ba Kirken om forlatelse for de overgrep og lidelser denne grunnleggende selvopptatte forståelsen har påført jøder gjennom kristendommens historie.

Kristin B. Aavitsland er professor i middelalderstudier ved MF Vitenskapelig høyskole og leder for MFs Centre for the Advanced Study of Religion (MF CASR).

Denne artikkelen består delvis av oversatte partier fra forfatterens artikkel fra 2016, «The Church and the Synagogue in Ecclesiastical Art: A Case from Medieval Norway», Teologisk tidsskrift 04 (2016), s. 324–341, og baserer seg ellers på forskningsbidrag fra det nå avsluttede forskningsprosjektet *Tracing the Jerusalem Code: Christian Cultures in Scandianvia*. De aktuelle bidragene fra prosjektet er referert i fotnotene.

Noter

1 Yvonne Friedman: «Reception of Medieval European Anti-Jewish Concepts in Late Medieval and Early Modern Norway», i Jonathan Adams og Cordelia Hess (red.): *The Medieval Roots of Antisemitism: Continuities and Discontinuities from the Middle Ages to the Present Day* (New York: Routledge, 2018), s. 59 –72.

2 Oskar Mendelsohn: *Jødenes historie i Norge gjennom 300* år (Oslo: Universitetetsforlaget, 1969), bind 1, s. 11–19.

3 Margrethe C. Stang: «Enemies of Christ in the Far North», kapittel 22 i Kristin B. Aavitsland og Line M. Bonde (red.): *Tracing the Jerusalem Code, Vol. 1: The Holy City. Christian Cultures in Medieval Scandinavia ca 1100–1536* (Berlin: DeGruyter, 2020).

4 Om jødiske stereotypier i middelalderkunsten, se Debra Higgs Strickland: *Saracens, Demons, and Jews: Making Monsters in Medieval Art* (Princeton N.J./ Oxford: Princeton University Press, 2003), s. 95–156.

5 Ruth Mellinkoff: «Demonic Winged Headgear», *Viator* 16 (1985): s. 370.

6 Stang: «Enemies of Christ in the Far North».

7 Gavin I. Langmuir: «The Faith of Christians and Hostility to Jews», i Diana Wood (red.): *Christianity and Judaism* (Blackwell Publishers: The Ecclesiastical History Society, 1992), s. 77–92. Om anklager mot jødene i middelalderens Danmark, se Martin Schwarz Lausten: *Kirke og synagoge. Holdninger i den danske kirke til jødedom og jøder i middelalderen og den lutherske ortodoksi (ca. 1100–1700)* (København: Akademisk forlag, 1992), s. 15–375.

8 Anthony Bale: «Fictions of Judaism in England before 1290», i P. Skinner (red.): *Jews in Medieval Britain Historical, Literary and Archaeological Perspectives* (Suffolk: Boydell & Brewer, 2003), s. 131.

9 Paul Binski og Marie Louise Sauerberg: «Matthew Paris in Norway: The Fåberg St Peter», i Jilleen Nadolny (red.): *Medieval Painting in Northern Europe: Techniques, Analysis, Art History* (London: Archetype Books, 2006).

10 Stang: «Enemies of Christ». Se også same forfatter: «De fremmende i norsk middelaldermaleri. Jøder og muselmaner blant fjord og fjell», i Gro Steinsland (red.): *Transformasjoner i vikingtid og norrøn middelalder. Møteplass middelalder* (Oslo: Unipub, 2004).

11 Augustin: *Enarrationes in Psalmos* 44: 3; 44:12 (*Expositions of the Psalms, 33–50*, red. John E. Rotelle O.S.A., oversatt av Maria Boulding O.S.B. (New York: New City Press, 2000), 3/16: s. 290–291).

12 Hieronymus: *Commentariorum in Osee Prophetam Libri Tres*, I, II, 2; Patrologia Latina, bind 25, s. 830; Gregor den store: *Moralia in Job* (Gregory the Great: *Morals on the Book of Job*, oversatt av James Bliss (Oxford: John Henry Parker, 1844), bd. 1, s. 108).

13 James Everett Seaver: *The Persecution of the Jews in the Roman Empire 300–428* (Lawrence, Kansas: University of Kansas Press, 1952), http://vlib.iue.it/carrie/texts/carrie_books/seaver/text.html.

14 Kristin B. Aavitsland: «The Church and the Synagogue», s. 334.

15 NEC DEUS NEC HOMO PRESENS QUAM CERNIS IMAGO SED DEUS EST ET HOMO PRESENS QUAM SIGNAT IMAGO, se Erla B. Hohler, Nigel J. Morgan og Anne Wichstrøm: *Painted Altar Frontals of Norway 1250–1350*, vol. 1, s. 107–108, samt Ragne Bugge: «Effigiem Christi, qui transis, semper honoria», i *Acta ad archaeologiam et atrium historiam pertinentia* 6 (1975), s. 127–139.

16 Sara Lipton: «Unfeigned Witness: Jews, Matter, and Vision in Twelfth-Century Christian Art», i Herbert L. Kessler og David Nirenberg (red.): *Judaism and Christian Art. Aesthetic Anxieties from the Catacombs to Colonialism* (Philadelphia og Oxford: University of Pennsylvania Press, 2011), s. 59.

17 Stang: «Enemies of Christ in the Far North».

18 «... a competition with only one active competitor, the Christian, who alone set the rules and named the game», Kenneth R. Stow: *Alienated Minority. The Jews of Medieval Latin Europe* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), s. 234.

19 David Nirenberg: *Anti-Judaism. The Western Tradition* (New York: Norton, 2013).

Jeg sa i min angst:
«Alle mennesker lyver.»
Hva kan jeg gi Herren igjen
for alt det gode han gjør?
Jeg løfter frelsens beger
og påkaller Herrens navn.
Jeg oppfyller mine løfter til Herren
foran hele hans folk.

Salme 116,11–14

Utgravde steinblokker fra murene til det andre tempel, revet av romerne i år 70 e.Kr. Foto: Wilson44691 – eget verk | Kilde: wikimedia

Eivor Andersen Oftestad

Bot og bedring som borgervern

Med Jerusalem som modell

Byen Jerusalem og Jerusalems ødeleggelse ble et av de viktigste pedagogiske eksemplene og en sentral forklaringsmodell for politikk, religion og byborgernes liv i det tidligmoderne Danmark-Norge (ca. 1500–1750). I samtidige beskrivelser av byene Christiania og København kan vi se hvordan dette ble praktisert og tenkt.

Byen manglet matforsyning, menneskene sultet, og desperate scener utspilte seg på gater og torg. Langs husvegger satt døde mødre med diebarn som sugde blod av deres blottede bryster. Slik beskriver den danske historikeren Arild Huitfeldt (1546–1609) beleiringen av København i 1536 i sin ti binds lange krønike. Under ledelse av hærfører Johan Rantzau var byen beleiret et helt år, fra juli 1535 til juli 1536, før befolkningen endelig overga seg til reformasjonskongen Christian III. Det var et grusomt syn, forteller Huitfeldt. En sult som den de opplevde der, fantes ikke i manns minne, kunne han forsikre leseren. Det eneste eksempelet på noe lignende, var det som hadde skjedd under romernes beleiring av Jerusalem. Ja, hovedstaden var blitt det *Københavnske Jerusalem*. Likheten var slående, men allikevel ikke total. For da innbyggerne i København dro til byrådet for å klage sin nød og sult, forteller Huitfeldt, var det for å høre at de ennå ikke hadde spist sine egne barn, slik de den gang hadde gjort det i Jerusalem.

Denne beskrivelsen fra Arild Huitfeldt er et tidlig eksempel på hvordan innbyggerne i det tidligmoderne Danmark-Norge brukte romernes ødeleggelse av Jerusalem som en hovedmodell og et speil når de fortolket sin egen tid og sin egen samtid. Det var lett å forestille seg at det som en gang hadde skjedd med Jerusalem, også kunne hende med København. Krig, uår, pest og brann dukker stadig opp i kildene. Det manglet ikke på farer som truet.

Ødeleggelsen av Jerusalem var Guds straff over jødene. Slik var tankegangen i det tidligmoderne Danmark-Norge. Når ulykken rammet, var det fordi folkets synder hadde vekket Guds vrede. Hvis folk var fromme, derimot, og holdt seg til den lutherske religion, ville ulykker unngås og riket styrkes. Ulykker kunne riktignok ramme ofte. Da kom oppfordringen til bot. Så viktig var denne tanken at den fant vei til kong Christian VIs valgspråk: *Regna firmat pietas* («Fromhet styrker rikene»).

Christian IV var kongen med den lange regjeringstiden, fra 1588 til 1648, og under hans tid ble denne tankegangen institusjonalisert gjennom organiserte bots- og bededager. Modellen for det hele var fortellingen om jødene og byen Jerusalem. Hvordan dette ble praktisert og tenkt, kan vi blant annet se i samtidige beskrivelser av byene Christiania og København.

Jødesøndagen

Når Arild Huitfeldt brukte fortellingen om beleiringen av Jerusalem, var det fordi han kjente historien fra den klassiske beskrivelsen fra øyenvitnet Flavius Josefus (37-ca. 100) i *De bello Judaica*. Denne teksten var blitt oversatt av Peder Tideman og gitt ut på dansk i 1539 med tittelen *Jerusalems oc Jødernis jemmerlige oc yncelige Forstöring //kortelige aff Josephi historie fordansket*. Med denne versjonen fikk Josefus en nærmest kanonisk status i Danmark-Norge. Fortellingen ble trykket bakerst i prekensamlinger, bibler og salmebøker. Traktaten hadde med andre ord en enorm utbredelse[1] og stor betydning for fortolkning av historie og samfunn. I den danske litteraturen ble denne traktaten også den mest distribuerte og lengstlevende polemikken mot jøder og jødedom. Bruken av Josefus' fortelling handlet nemlig ikke bare om byen Jerusalem, men også om hvordan Gud straffet det jødiske folk og flyttet sin nåde fra jødene til den kristne kirken.

Josefus' fortelling ble anvendt i prekener og formaninger som en advarsel og en oppfordring til bot. Dette gjaldt særlig på en spesiell søndag i kirkeåret, nemlig den søndagen som ble kalt «Jødesøndagen»: den tiende søndag etter trefoldighet. Hvert år på denne søndagen leste presten evangeliet fra Lukas om hvordan Jesus kom til Jerusalem før palmesøndag og gråt over byen fordi innbyggerne ikke kjente sin besøkelsestid. Han gråt og forutså den kommende ødeleggelsen:

> Det skal komme dager over deg da fiendene dine kaster en voll opp omkring deg, omringer deg og trenger inn på deg fra alle kanter. De skal slå deg og barna dine til jorden, og det skal ikke bli stein tilbake på stein i deg, fordi du ikke forsto at tiden var kommet da Herren gjestet deg.[2]

Gjennom store deler av den kristne kulturhistorien ble romernes ødeleggelse av byen, under ledelse av keiserne Titus og Vespasian, tolket nettopp som en oppfyllelse av denne profetien fra Jesus selv. Josefus' fortelling om ødeleggelsen var derfor en fast del av «Jødesøndagens» preken. Den viste at kirken triumferte over jødedommen.

Den tiende søndagen etter trefoldighet ble som oftest feiret i august. Dette var den måneden da også jødene gjennom århundrene mintes og sørget over ødeleggelsen av tempelet, på dagen *Tisha B'Av* («den niende dagen i måneden Ab»). Allerede kirkefader Hieronymus (347–420), som bodde i Betlehem, fortalte om jødenes sorg på denne dagen. Han beskrev kontrasten mellom de sørgende jødenes klage rundt Jerusalem på denne dagen og de gylne korsene som tronet over byen fra toppen av kirkene på Oljeberget og gravkirken. For ham visualiserte dette synet hvordan kristendommen hadde triumfert over jødedommen.[3] Gjennom middelalderen ble det et poeng i Kirkens liturgi at det å minnes ødeleggelsen av Jerusalem sammenfalt med jødenes sorg over tempelet. Jødenes misere og den kristne triumfen hang sammen.

SE GJ

Ødeleggelsen av Jerusalem var Guds straff over jødene. Slik var tankegangen i det tidligmoderne Danmark-Norge. Når ulykken rammet, var det fordi folkets synder hadde vekket Guds vrede. Hvis folk var fromme, derimot, og holdt seg til den lutherske religion, ville ulykker unngås og riket styrkes.

Noen ganger ble denne avhengigheten tydelig uttrykt. Et eksempel, langt fra Danmark-Norge, er fra Laterankirken i Roma. Herfra ble det rapportert, fra ellevehundretallet og fremover, hvordan de romerske jødene kom til kirken for å bivåne hvordan søylene i baldakinen svettet årlig på *Tisha B'Av*.[4] Søylene var angivelig krigsbytte fra tempelet i Jerusalem, brakt til Roma etter ødeleggelsen av Titus og Vespasian.

«Jødesøndagens» tradisjon var altså ikke ny med reformasjonen, men hadde vokst frem gjennom middelalderen. Da Martin Luther prekte på denne søndagen i Wittenberg i 1525, kom han imidlertid med en ny fortolkning. Han tolket evangelieteksten om Jesu gråt og Jerusalems kommende ødeleggelse ikke bare som en fortelling fra Jesu tid, men rett inn i sin egen samtid. Guds kall i Jerusalem og i Tyskland var det samme, sa han. Det handlet ikke bare om jødenes synd da Jesus ble korsfestet, men om samtiden. Luther advarte mot at Gud ville legge hele Tyskland i ruiner hvis innbyggerne fortsatte å oppføre seg på samme måte og avvise Kristus, det vil si Guds Ord, slik Luther selv forsto det. Det var her jødene hadde feilet. Med reformasjonen var Guds ord åpenbart på nytt. Nå gjaldt det å kjenne sin *besøkelsestid*, slik det sto i Skriften.

Hvert år på denne søndagen leste presten evangeliet fra Lukas om hvordan Jesus kom til Jerusalem før palmesøndag og gråt over byen fordi innbyggerne ikke kjente sin besøkelsestid.

Å kjenne sin besøkelsestid

Med reformasjonen i Danmark-Norge kom *besøkelsestiden* også hit. Hans Tausen (1494–1561), mannen som ble kalt «den danske Luther», preket på «Jødesøndagen» og beklaget seg over hvordan Gud besøkte land og folk mens folket var så forblindet at de ikke så det selv. I hans preken er ødeleggelsen av Jerusalem i år 70 fullendelsen av en lang rekke straffende inngrep fra Guds side, helt siden Noahs tid og framover. Denne siste straffen ødelegger ikke bare tempelet og den hellige byen, men fratar også jødene status som Guds utvalgte folk, påpeker Tausen. Byen var ødelagt og folket tvunget til slaveri. Samtidig peker Tausen på at den kristne kirken nå er satt i jødenes sted. Dermed er «dette grusomme og forferdelige eksempelet» en advarsel å lære av, for:

> Hvis Gud ikke reddet et slikt elsket folk [...], hvorfor skulle han da redde oss hedninger som er blitt satt i deres sted.[5]

Noen tiår senere konstaterte Niels Hemmingsen (1513–1600), den største danske teologen fra denne perioden, at Guds besøkelsestid var over for denne gang. Folket hadde ikke grepet sjansen. De var forblindet og forherdet. De hadde foraktet evangeliet som var blitt forkynt i alle kirker i Danmark og Norge, forklarte han. Gud hadde derfor gjestet riket med krig, sult, dyrtid og pest. Der Luther og Tausen hadde insistert på omvendelse, insisterte Hemmingsen på anger og bot. Nå var det bare bot som gjaldt for å hindre Guds vrede og endelige ødeleggelse slik han hadde rammet Jerusalem og jødene.[6]

Etter Hemmingsen var oppfordringen til bot standard på prekenen jødesøndagen. I 1583 talte den norske superintendenten Jens Nilssøn i domkirken i Oslo.[7] Han talte om Guds stadige kall til bot – gjennom Det gamle testamentets profeter, gjennom sitt Ord, Jesus, og gjennom predikantene i sin egen tid. Gud hadde kastet den allerhelligste og mektigste byen, Jerusalem, fra det høyeste høye til det laveste lave fordi innbyggerne ikke kjente sin besøkelsestid. For å kjenne besøkelsestiden var det man skulle gjøre å lytte til Guds Ord, tro evangeliet og gjøre bot.[8] Nilssøns spørsmål er det samme som teologenes før ham: Hvis Gud kunne ødelegge Jerusalem

og spre jødene helt til denne dag, hva ville han da gjøre med oss hvis vi fortsatte på ugudelighetens vei? Straffen kommer gjennom allerede velkjente ulykker:

> Mon ikke vi med våre steder og byer, hus og hjem, på samme måte kunne omkullkastes, plages og ødelegges. Enten gjennom torden og lyn, eller gjennom stormvind eller vannflom eller jordskjelv. Eller gjennom krig, angrep og blodsutgydelse, eller gjennom pest (den plagen er alt begynt, og den ild er påtent iblant oss) eller også gjennom andre plager.[9]

Hvis Gud straffer, så er det vel fortjent, er Nilssøns mening. Han viser til hvordan de tydelige varslene er oversett: sol- og måneformørkelse, unaturlig vær, tilsynekomst av flere kometer og endatil en ny stjerne, lysere enn alle andre, som hadde vist seg i 1572. Stjernen var en supernova i konstellasjonen Cassiopeia, som ble første gang observert det året, og senere beskrevet av Tyscho Brahe i *De nova stella* 1573. For Nilssøn betød disse tegnene at den kommende katastrofen ikke var langt unna.

Boten ble intensivert når farene truet, noe som ikke minst skjedde under det som senere er blitt kalt tredveårskrigen under første del av 1600-tallet (1618–1648). Europa ble kastet ut i flere kriger med skiftende allianser og kryssende interesser om hvem som skulle dominere. Delingen av Tyskland i protestantiske og katolske fyrstedømmer var en av årsakene, en annen var den tysk-romerske keiserens ønske om et samlet Tyskland. I tillegg til religiøse og politiske konflikter var det motstridende handelsinteresser mellom land som Spania og Frankrike. Kong Christian IV gikk inn i krigen i 1626. Danmark var truet fra sør, og sult, pest og vold ble nok en gang en realitet. I denne situasjonen ble det enda viktigere å gjøre bot for å komme ut av det som ble ansett som Guds straffedom. Siden 1551 hadde det vært markert tre årlige bots- og bededager i Danmark-Norge.[10] Det var ikke lenger nok. Nå forordnet kongen bededager hver uke. De skulle være på fredager i byene, og på onsdager på landet.[11] Intensjonen var å vende bort «Guds rettferdige vredes ris», som rammet i økende grad i alle naboland gjennom «krig og blodsutgydelse, forskrekkelige sykdommer, dyrtid og landenød og på adskillige andre måter». Hele botsforordningen var bygget på pedagogikken fra eksempelet om Jerusalems ødeleggelse. I 1629 ble den kollektive botsutøvelsen i tillegg ytterligere skjerpet ved at presten fikk lokale hjelpere som skulle overvåke og rettlede folket til sann fromhet. Fromhet styrket riket i krigen.

SE GJ Gjennom middelalderen ble det et poeng i Kirkens liturgi at det å minnes ødeleggelsen av Jerusalem sammenfalt med jødenes sorg over tempelet. Jødenes misere og den kristne triumfen hang sammen.

Byen som Jerusalem: Christiania

Fortellingen om Jerusalems ødeleggelse var en oppfordring til bot for hele folket. Samtidig var det særlig byene som speilet seg i forestillingen om den hellige byen. Dette gjaldt selvsagt København, men også Oslo, eller Christiania, som byen den gang het.

Da store deler av gamle Oslo brant ned i 1624, bestemte kong Christian IV, på tross av borgernes protester, å flytte byen vestover. Det skulle ikke lenger bygges i lett antennelig tre, men av stein, under Akershus festnings beskyttende murer. Kongen ankom fra København og pekte ut nye gater og streder og stedet hvor den nye kirken skulle ligge. Og han gav byen et nytt navn, *Christiania*. Noen år senere, i 1651 utgav den dansk-norske presten i Romedal i Hedmark, Christen Staphensøn Bang en beskrivelse av Christiania som en nyttårsgave til innbyggerne i Norges hovedstad: *Descriptio Civitas Christianensis*.

Christiania lignet virkelig Jerusalem, mente Bang. Når Christiania ble bygget under Akershus festning, så var det akkurat slik Jerusalem ble bygget under Sions borg.

For Bang var det ikke først og fremst den topografiske og arkitektoniske fremtoningen som gjorde Christiania til Jerusalem. Jerusalem var først og fremst modellen for det gode samfunn. Jerusalem var byen som var velsignet av Gud. Dette betød, skriver Bang, at Jerusalems innbyggere levde sammen i fred og fordragelighet. De levde i enighet, og det var denne dyden, praktisert innenfor bymurene, som beskyttet folket, ikke murene i seg selv. Hvis folket ikke greide å leve i fred, ville heller ikke murene greie å holde fienden ute. Det var dette som skjedde den gang i år 70 i Jerusalem. Murene var til ingen nytte da Gud i sin vrede brukte romerne som sitt redskap til å ødelegge byen, forklarer Bang.

Den nylig oppførte domkirken i nærheten av festningen var som tempelet i Jerusalem. I dag er den gamle domkirken glemt og borte, men vi kan likevel besøke stedet hvor den lå. Det er ved Christiania Torv, der den kongelige hansken ble kastet den gangen i september 1624. I dag står legeforeningens hus på stedet hvor kirken en gang sto. Som en kong Salomo hadde Kong Christian IV befalt at ikke bare byen, men også domkirken skulle bygges her: Den hellige Treenighets kirke. De mest velstående borgerne tok hånd om byggeprosjektet. I mars 1639 ble kirken innviet av biskop Ludvig Munthe. Kostnadene for byggingen endte opp dobbelt så høye som det planlagte beløpet, på rundt 40 000 riksdaler.

Nå var det ikke lenger jødene i Jerusalem, men borgerne i Christiania som var Guds folk, forklarte Bang. Det sanne Jerusalem var ikke der det historiske tempelet en gang lå, men der hvor Guds ord ble forkynt rent og klart. Slik beskrev Bang Christiania som en hellig by hvor Jesus levde gjennom sitt ord, like virkelig som da han levde i Nasaret, Kapernaum eller Jerusalem gjennom sin kropp. For å opprettholde statusen som et Jerusalem og et Guds folk, måtte innbyggerne i Christiania leve i enighet etter Guds bud og i sann gudsdyrkelsen, det vil si gå regelmessig til kirken. Bare slik kunne de unngå nye katastrofer.

Bang beskriver kirkens fantastiske utsmykning – en nymalt altertavle, kandelabrer, prekestol – alt sammen betalt av byens velstående menn. Ved siden av kirken ble Katedralskolen («Katta») innlosjert. Det var gudstjeneste i katedralen både om morgenen og om aftenen. Da kom guttekoret fra Katta og tjente i kirken med bønn, sang og lesninger. Det var denne gudstjenesten – den daglige samlingen om ordet, med guttesangen fra Katta – som gjorde at Bang kunne si at katedralen i Christiania var som et åndelig *Sion*, en figur og et bilde på de himmelske boliger og det åndelige Jerusalem i Guds rike.

> SEGL Luther advarte mot at Gud ville legge hele Tyskland i ruiner hvis innbyggerne fortsatte å oppføre seg på samme måte og avvise Kristus, det vil si Guds Ord, slik Luther selv forsto det. Det var her jødene hadde feilet.

Hva skjedde med Christiania? Historiens ironi var ubønnhørlig da lynet slo ned nettopp i kirketårnet på Den hellige Trefoldighets kirke den 21. april 1686, 35 år etter Bangs formaninger. Kirkeklokkene smeltet, og bygningen tok fyr. Brannen spredte seg raskt, og en tredjedel av byens hus ble ødelagt.

I kaoset som fulgte, forsøkte man å redde kirken ved å sprenge den tilliggende katedralskolen. Hvordan det slo ut, er litt usikkert, men det store antallet bevarte gjenstander tyder på at brannen i kirken ble slukket før bygningen var helt overtent. Antakelig fikk den ikke større skader enn at den kunne ha blitt restaurert. Imidlertid skjedde ikke dette. Besetningen på Akershus festning ønsket et åpent felt i området hvor kirken lå. Bebyggelsen blokkerte festningens skytefelt, og det ble derfor bestemt å rive kirken. Kanskje var den militære sikkerheten til sist allikevel ansett som mer betryggende

enn det åndelige vernet om byen som andakten og boten i kirken kunne gi. I dag ligger ikke en eneste stein tilbake av kirken ved torvet, den som Bang i sin Jerusalem-modell kalte for et åndelig Sion.

«... dette forstyrrede gamle københavnske Jerusalem»

Da Christiania brant i 1686, var det antakelig nærliggende å tolke det som Guds straffedom. Nå finnes det ikke spesifikke kilder for en slik tolkning i etterkant av brannen i Christiania, men det finnes ganske mange etter at København brant noen år senere:

> Bjelker og steiner fløy omkring på torvet og gjennom gatene, så vi nesten svor at det likesom i Jerusalem ikke ville være stokk eller sten igjen i vårt arme København.

Beskrivelsen over er fra Carl Friederich Reiser, som var ti år gammel da den fryktelige brannen brøt ut i København i oktober 1728. I voksen alder ble Reiser både amtskirurg og byoriginal, og som gammel mann beskrev han den skjellsettende opplevelsen fra barndommen.[12] I hans fremstilling var det Guds bokstavelig talt brennende vrede som nærmest fullstendig hadde lagt hovedstaden i ruiner og aske. Det var et skrekkelig skuespill, med de frykteligste scener i «dette forstyrrede gamle københavnske Jerusalem».[13] Den ti år gamle gutten hadde bønnfalt Gud om nåde og sett for seg både ødeleggelsen av Sodoma og Gomorra i Det gamle testamentet, dommedag og romernes ødeleggelse av Jerusalem i år 70. Leseren forsto ganske sikkert referansen til Jerusalem godt, ettersom beskrivelsen av romernes ødeleggelse av Jerusalems i år 70 hadde versert på dansk siden 1500-tallet.

Den nylig oppførte domkirken i nærheten av festningen var som tempelet i Jerusalem. I dag er den gamle domkirken glemt og borte, men vi kan likevel besøke stedet hvor den lå.

Likesom i Jerusalem, falt alle Københavns tårn i aske. Reiser beskrev hvordan tårene flommet nedover kinnet mens han satt og skrev og tenkte på lyden av det mekaniske sangverket på tårnet til Helligåndskirken. Det spilte av seg selv hver time, og den siste melodien som ble spilt idet tårnet raste sammen og det hele smeltet, var et klagerop til Gud om at han skulle vende vekk sin vrede: *"Wend ab deinen zorn lieber Gott mit gnaden."*[14] Det var som om hele bygningen selv akkompagnerte det tragiske teateret og understreket budskapet i byens ødeleggelse, kunne han fortelle.

Da brannen rammet København, var det opplagt oppfattet som straff over manglende bot. Garnisonspresten Hans Buch (1698–1751) prekte på «Jødesøndagen» året etter over den vanlige teksten om Jesu gråt over Jerusalems fall.[15] Prekenen ble trykket med tittelen «Om Christi Graad over Jerusalem og Formaning til Köbenhavn af Christi Graad/ Jerusalems og Byens egen Aske til Bodfærdighet». Buch kunne ikke annet enn å konstatere at København var ødelagt og lå i ruiner akkurat som Jerusalem. Innbyggerne hadde syndet like mye som Jerusalems jøder, ja – selv om de ikke hadde korsfestet Kristus legemlig, så hadde de korsfestet ham på åndelig vis, ved syndene som gjennomborende spyd og nagler. På grunn av innbyggernes forakt for evangeliet og Guds nåde hadde det alt lenge vært samlet ved til ilden.[16] Nå var det ikke lenger behov for eksempelet fra langt tilbake og langt borte, for nå hadde man fått sitt eget ødelagte Jerusalem her hjemme. Buch var knust, og prekenen var bokstavelig talt tårevåt. Da han satt hjemme og skrev på den, blandet blekket seg med tårene som rant nedover kinnene. Det var botens tårer over byen:

> København er blitt til en gråteåker. Bland aske og gråt i flasker slik som romerne. Støvet får

> munn og mæle for å tale til oss, og de dødes ben får liv for å holde en omvendelsespreken og sette i stand en bededag på Guds vegne: Bedre deg Jerusalem![17]

Buchs preken er allikevel ikke uten håp. København kunne gjenoppbygges, men da fra «innsiden». Enhver skulle rense sitt hjerte akkurat som han måtte rense sin eiendom som var ødelagt av flammene. Og hvis Gud skulle gi innbyggerne nye boliger og hus, nye templer og nye kirker, så måtte man la sine legemer være hans templer og sine hjerter og nye sjeler være hans boliger. Bare slik kunne byen gjenreises fra asken og sorgen ende for vårt Jerusalem, avslutter Buch.

For Buch var det selve synet av København, av ruinene, de døde kroppene og asken, som nå fremkalte botstårene. I svulmende barokkstil blir Kristi tåre og botens tåre enda viktigere enn byen Jerusalem. I senere prekener over samme tekst blekner det historiske Jerusalem helt som eksempel, og tåren står alene igjen nærmest som et emblem. «Jesu mærkelige og kjærlige Taare», er tittelen på Christian Michael Rottbøls preken fra Vår Frue menighet i Aarhus fra 1763. Her er ikke lenger Jerusalem viktig som annet enn det historiske stedet for evangelieteksten. Det oppfordres ikke til kollektiv bot. Fokuset er på Kristi tårer og det de skal bevirke, nemlig den personlige omvendelsen. Akkurat som Kristus gråt foran Jerusalems murer, gråter han nå foran våre hjerters murer. Nå var Jesus flyttet inn i hjertet, og forestillingen om Jerusalem endres etter hvert i kulturen.

Med brannen i København friskt i minne holdt imidlertid oppfordringen til bot frem gjennom hele 1700-tallet. Og da Carl Friedrich Reiser som gammel mann i 1784 skriver sine memoarer om brannen, reflekterer han over hva virkningen av Guds straff og botsforkynnelsen har vært. Han spør om etterkommerne av de som ble straffet av Gud ved Københavns brann, altså de unge københavnerne, nå var blitt frommere enn de tidligere generasjoner? Han må dessverre beklage at slik er det ikke. De var ikke frommere, snarere tvert imot, sier han. I denne perioden kan vi imidlertid se at oppfordring til bot og bedring som vern mot brann og andre katastrofer, var i brytning med rasjonelle forklaringer i samme periode, som også kalles opplysningstiden. For var det nå egentlig Guds straffedom som gjorde at byen ble antent, eller var det det faktum at den lille 11-årige gutten Iver hadde tatt med seg et brennende vokslys opp på loftet? I tiden etter brannen var det tross alt beleilig å legge ansvaret for katastrofen på Gud, og ikke på en liten gutt. Han var bare Guds redskap, slik romerne hadde vært det den gangen i Jerusalem.

Eivor Andersen Oftestad er kirkehistoriker og førsteamanuensis i KRLE ved Høgskolen i Innlandet, Hamar, samt forfatter og skribent.

Artikkelen er et kapittel fra boken «*Fra Jerusalem til Jæren*», skrevet av Eivor Andersen Oftestad og Kristin Bliksrud Aavitsland, som utkommer på Dreyer forlag 2021.

Litteratur

Buch, Hans Jacobsen: *Om Christi graad over Jerusalem og formaning til Kiöbenhavn af Christi graad/ Jerusalems og byens egen aske til bodfærdighet* (København: Joachim Schmidtgen, 1729).

Hemmingsen, Niels: *Postilla eller Forklaring offuer Euangelia* (København: Gutterwitz oc Stöckelsmands Arffuinge, 1576).

Hieronymus: *Commentariorum in Sophoriam*, red. M. Adriaen, CCSL 76 A (Turnhout: Brepols, 1970).

Lausten, Martin Schwarz: *Kirke og synagoge. Holdninger i den danske kirke til jødedom og jøder i middelalderen, reformationstiden og den lutherske ortodoksi (ca. 1100–ca. 1700)* (København: Akademisk Forlag, 1992.

Linder, Amnon: "The Destruction of Jerusalem Sunday", I *Sacris Erudiri* 30 (1987–88), s. 253–292.

Nilssøn, Jens: "Den thiende Søndag effther Trinitatis Anno 1583. Euangelium Luc. 19. Om Jerusalems Forstørring", i *To og Tredive Prædikener holdt i Aarene 1578–1586.* Red. av Andreas Brandrud og Oluf Kolsrud (Kristiania: Aschehoug, 1917), s. 321–40.

Oftestad, Eivor Andersen: "'Who can approach our Jerusalem without crying?' The Destruction of Jerusalem in Danish sources, 1515–1729", i Eivor A. Oftestad & Joar Haga: *The Holy People. Tracing the Jerusalem Code*, 3 vols., vol. 2 (de Gruyter, 2020).

Oftestad, Eivor Andersen: "God's Lampstand in Christiania 1651", i Eivor A. Oftestad & Joar Haga: *The Holy People. Tracing the Jerusalem Code*, 3 vols., vol. 2 (de Gruyter, 2020).

Reiser, Carl Friedrich: *Historiske Beskrivelsse over den mærkværdige og meget fyrgterlige store Ildebrand 1728* (København: Pet. Thr. Brünnich, 1827).

Tausen, Hans: *Sommerdelen aff Postillen* (Magdeburg: Hans Walther, 1539).

Tudela, Benjamin of: *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. Overs. av Marcus Nathan Adler (London: Oxford University Press, 1907).

Noter

1 Martin Schwartz Lausten: *Kirke og synagoge*, s. 312.

2 Lukas 19,41–48.

3 Hieronymus: *Commentariorum in Sophoriam*, red. M. Adriaen, CCSL 76 A (Turnhout: Brepols, 1970), s. 673. Se også Linder, "The Destruction of Jerusalem Sunday", s. 253–92.

4 Benjamin of Tudela: *Itinerary of Benjamin of Tudela: Critical Text, Translation and Commentary*, overs. av Marcus Nathan Adler (London: Oxford University Press, 1907), s. 7: "In the church of St John in the Lateran there are two bronze columns taken from the temple, the handiwork of King Solomon, each column being engraved 'Solomon the son of David.' The Jews of Rome told me that every year upon the 9th of Ab they found the columns exuding moisture like water. There is also the cave where Titus the son of Vespasian stored the temple vessels which he brought from Jerusalem."

5 "Thi sparede Gud icke saadant ett hiærte kiære folk [...] hvi skulde han spare oss hedninger som udi deres stæd ere komne" (Tausen., fols. CXCVII–CXCVIIv).

6 "Først skulle wi som tro paa Christum/ oc ere Guds hellige Jerusalem / høre oc atlyde Christi røs t/ som begræder vore synder / oc heraff lære hvad Sind oc Hiertelag hand haffver til oss. Der næst skulle wi kiende den tid som Gud saa naadelige haffuer besøgt oss udi: Thi hand haffuer saare rigelige oc underlige besøgt oss her i disse tu Riger. Først met sit Ord/ som i Sandhed predicis reent oc ret i alle kircker udi Danmarckis oc Norigs rige. Men effterdi at wi saare lidet haffue actet Evangelium/ da haffuer Gud besøgt oss met Krig / Hunger oc dyr Tid / Pestilenze/ oc straffet huer i besynderlighed i atskillige maade. Oc der som wi icke giøre Penitenze i tide / da vil hand visselige besøge oss igjen met Krig / Pestilenze / Hunger oc dyr Tid / oc endelige slæt ødelegge oss / som hand giorde ved Jøderne" (Niels Hemmingsen: *Postilla eller Forklaring offuer Euangelia*) (København: Gutterwitz oc Stöckelsmands Arffuinge, 1576), fol. LXXVII.

7 Jens Nilssøn: "Den thiende Søndag effther Trinitatis Anno 1583. Euangelium Luc. 19. Om Jerusalems Forstørring", i *To og Tredive Prædikener holdt i Aarene 1578–1586 av M. Jens Nilssøn*, red. A. Branderud og O. Kolsrud (Kristiania: Aschehoug, 1917), s. 320.

8 Ibid., s. 329–330.

9 "Mon icke vi medt voris Steder och byer, hus och hiem, I lige made kunde omkuld kastis forstørris och ødeleggis, Anten formeddelst Torden och Liusildt, eller formeddelst Stormvind eller vandflo eller iordskelff, Eller formeddelst krig,

orlog, och blodstyrtning, eller formeddelst svar Pestilens (som then plage er nu allerede begynt // och den ild er potent iblant oss) eller och formedelst andre plager", ibid., s. 336.

10 Forordning av 12.10.1551.

11 Botsforanstaltningene av 1626 og 1629 (om kirkedisiplinen) var skrevet av teologen Jesper Brochmand (1585–1652).

12 C.F Reiser: Historiske Beskrivelse over den mærkværdige og meget frygterlige store Ildebrand, København 1858 (1. utg. 1784).

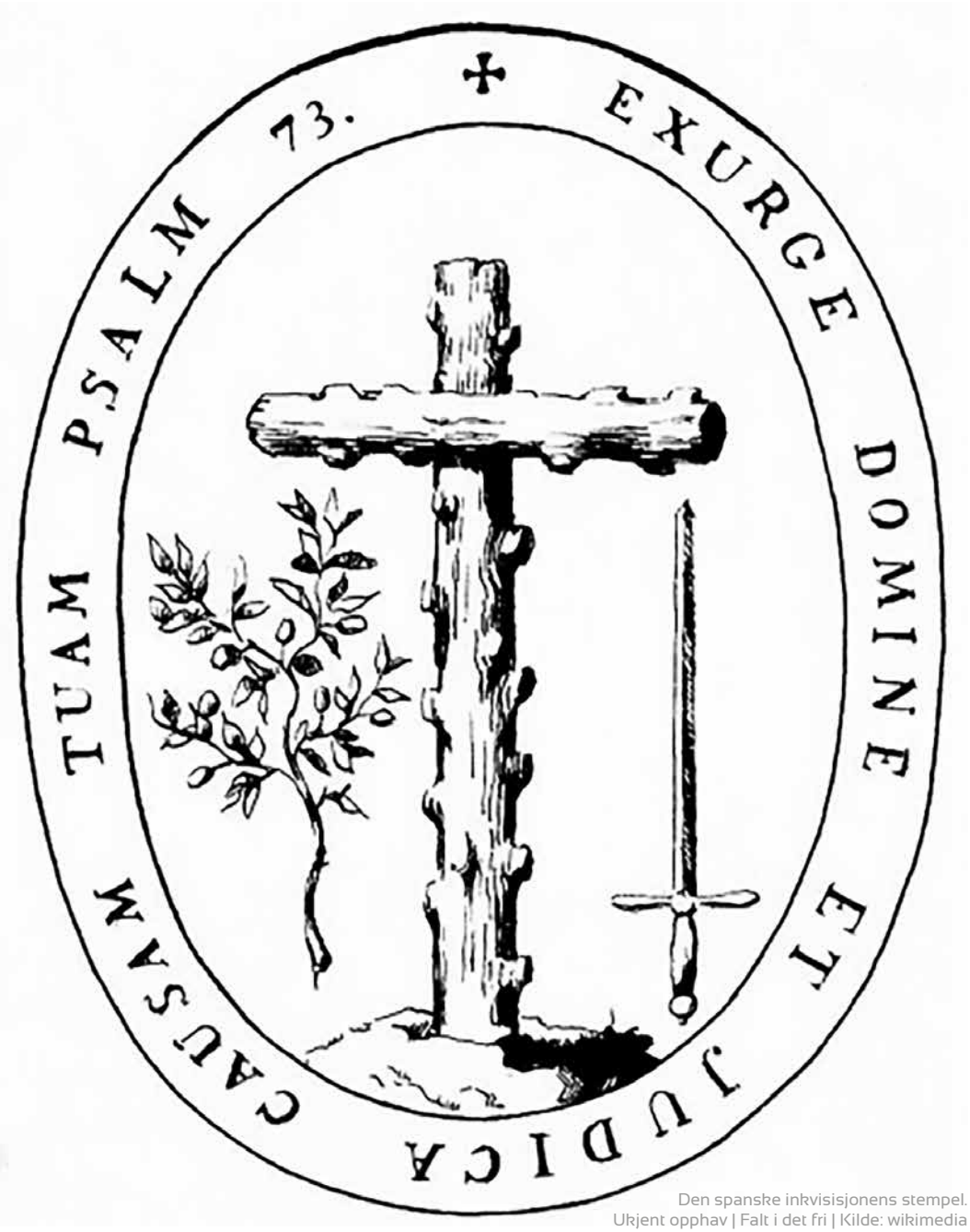
13 Reiser 1858, s. 22.

14 Reiser 1858, s. 38

15 H. Buch: *Om Christi Graad over Jerusalem og Formaning til Köbenhavn af Christi Graad/ Jerusalems og Byens egen Aske til Bodfærdighet* (København, 1629).

16 "Hvad har vel lagt Kiøbenhavn i Aske uden Københavns synder / et Eksempel på Guds retfærdige straf findes nu langt borte / og derfor saa vit usynligt, i Jerusalem; mens et nærmere hos / ja øyensynligt i denne nedaskede bye; vi kunde snart gjøre en ligning mellem Jerusalem og os / i henseende til et ugudeligt og ubodfærdigt levnet / thi om vi ikke legemlig har kaarsfæstet Christum, saa har vi aandelig viis kaarsfæstet ham med herskende Synder som igiennom borede Søm / Spyd og nagler; hvor lenge er her ikke samlet træ til Ilden ved Evangelii og Guds Naades foragt [...]", ibid., s. 38f.

17 Buch 1629, s. 49.



Den spanske inkvisisjonens stempel.
Ukjent opphav | Falt i det fri | Kilde: wikimedia

Thomas O'Connor

Reassessing the Spanish Inquisition

The Spanish Inquisition does not enjoy a good press. In many languages, in fact, the very name is a byword for religious intolerance, conjuring up images of torture and cruelty. The following article attempts a more nuanced and balanced assessment of the institution, principally by placing it in its volatile, early modern context.

As will be seen, the Inquisition originated in a period of profound change on the Iberian peninsula. It was a crucial political juncture, as the fledgling Spanish state, unsure of its own identity, struggled to assert itself. A particular challenge to both the Spanish state and Church was the assimilation of significant Jewish and Muslim populations, many of whom, following the completion of the Christian *Reconquista* of the Moorish south, were forced to convert to Catholicism. The establishment of the Inquisition was part of the effort by both state and Church to ensure the orthodoxy of this flood of largely unenthusiastic converts. Despite its reputation as an arbitrary and violent agent of religious intolerance, it was, in fact, subject to the rule of law and, as a legal tribunal, compared favourably with contemporary civil and ecclesiastical institutions.

The Inquisition's 'Black Legend'

Although there were other inquisitions, notably those in Portugal (1536) and Rome (1542), and even earlier examples such as that directed against the Cathars (1233), none of these achieved the notoriety of the Spanish 'original'. The reason for the latter's infamy are many but, to an important extent, relate to the role the Inquisition played or was seen to play in the rise of the early modern Spanish state. It can be argued that the context for the Inquisition, and its reputation, lie in Spain's challengingly rich religious diversity, in its resented political and cultural domination and in its extraordinarily rapid, lucrative and envied conquest of the Americas.

Fears and jealousies ignited by Spain's meteoric rise in the early modern period bred powerful and pervasive anti-Spanish and later anti-Catholic propaganda campaigns, orchestrated mainly by Spain's neighbours. Over time this gave rise to the famous 'black legend' (*leyenda negra*), the view that the Spanish were innately cruel, a

slander fed by reports of the Inquisition's treatment of Spain's Jews and Muslims. This maligning of the Spanish originated chiefly among Spain's French and Dutch enemies. Slightly later, when war broke out between Spain and England (originally a Spanish ally), the *leyenda negra* emerged as a mainstay of anti-Spanish propaganda there, nourished now by reports of the Inquisition's arrest and interrogation of English, Dutch, French and Irish Protestants. Nor was that all. Spain's reported cruelty towards the native populations of its American colonies came to form another element of the same *leyenda negra*, painting a picture of iniquitous abuse and exploitation in Spain's new world colonies, as if Spain was the only predatory colonising European power. For Spain's critics, both Catholic and Protestant, it was easy to link these cruelties to the establishment of local inquisitions in Mexico (1570), Lima (1570) and Cartagena (1610).

With Spain's decline as a political power in the seventeenth century, the *leyenda negra* endured. Reports of inquisitorial excesses provided corroborative evidence, avidly circulated and popularized in published accounts in English, French and Dutch. In the eighteenth century, the radical Enlightenment's critique of religion drew heavily on the Inquisition as an egregious example of religious irrationality, judicial arbitrariness and brutality. In spite of its early nineteenth century eclipse in Spain, the Inquisition persisted as a sort of intellectual shorthand for religious bigotry. In this form it helped bolster progressivist critiques of organized religions in general, and of Catholicism in particular. With the rise of academic history in the American, German, French and English universities in the nineteenth century, these historically conditioned views of the Inquisition, and of early modern Spain and Catholicism in general, were woven into the very fabric of intellectual discourse. Outside a narrow circle of specialists, the propagandistic view of the Inquisition has endured, largely unchallenged. Monty Python's hilarious 1970 send-up is the comedic exception that proves the historiographical rule.

Outside a narrow circle of specialists, the propagandistic view of the Inquisition has endured, largely unchallenged.

The Historical Context

Of course, one reason for the durability of the 'black legend' version of the Inquisition is that, in many ways, it does seem to hold water. The Inquisition did target what it regarded as religious deviancy; it could be, and was, rapacious. Nevertheless, however justified critiques of the Inquisition are or seem to be, the *leyenda negra*-coloured account of its activities, for all its gory fascination and hyperbole, will hardly do. An effective tool of propaganda it may well be and a powerful instrument of intellectual *ad hominem* but it hardly suffices as historical assessment. The Inquisition deserves its day in court and the primary evidence for its trial must be drawn, not from the sensational hearsay of historical propaganda but rather from the archival record. This record, despite the vicissitudes of history, is happily abundant. Because the Inquisition was a legal entity, operating in a bureaucratic society that valued record keeping, it maintained (except for the very early period) a comprehensive archive, a great portion of which survives. Although the archives of the Portuguese and Mexican Inquisitions are more complete that those of its Spanish parent, the records held in the *Archivo Historico Nacional* in Madrid and in various other Spanish repositories contain more than enough evidence to permit the formation of a historically robust assessment of the institution's activity. The reality they reveal may be less colourful than the *leyenda negra* but is more historically admissible.

From these archives, the Spanish Inquisition emerges first and foremost as a historical fact. Not only a fact of Sephardic Jewish history but also part of the story of Spanish Islam, of Spanish Christianity and of the European peoples in general. In this broader context, the Inquisition appears less as an indictment of a particular state, dynasty or church but rather as the child of a European crisis, one that had thrown late fifteenth century Spain, and its neighbours into a ferment of doubt and change. For a polity as diverse and protean as Spain then was, the emergence of the centralized state, the exploitation of the new world, the handling of religious divisions and the sharpening of intellectual conflict posed particular challenges. In responding to these, Spanish authorities, like their neighbours in France and England, had frequent recourse to violence. For the challenges posed by religious difference, however, violence was not the most appropriate or even the preferred tool. Early modern authorities could also turn to the law and, in Spain, one instance of this was the 1478 establishment of a specialised legal tribunal to oversee religious practice and belief. Its principal purpose was to impose and maintain religious and cultural uniformity among the Catholic faithful.

This tribunal or 'inquisition' had no jurisdiction over Jews or Muslims or indeed over any non-Catholic. Its legal remit was restricted to Catholics, especially those suspected of failing to observe Church teaching or discipline. This was of particular importance in early modern Spain. Under the Habsburgs, Spain would become the Catholic champion par excellence, but it can be overlooked that, in the late 15th century, the country was a religiously mixed set of territories, home not only to substantial Muslim and Jewish populations but also to numerous recent converts (*conversos*) to Catholicism from both Islam (*moriscos*) and Judaism (*marranos*). It was with these converts that the Inquisition, in its early years, was mainly preoccupied. While there is no doubting early modern Spanish hostility towards Jews and Muslims, it is crucial to remember that the Inquisition, as a doctrinal tribunal, had no authority over adherents to the other Abrahamic religions. They were the responsibility of the civil authorities.

Why so many Muslims and Jews in late 15th century Spain? Why so many of recent converts to Catholicism and why the inquisitorial concern with their religious orthodoxy? The answers lie in the political and cultural transformations ongoing in the Iberian peninsula in the late middle ages. At this time, the peninsula was a complex patchwork of independent states, peoples, cultures, including large Muslim and Jewish populations. Under the Isabella of Castile and Ferdinand of Aragón (*los reyos catholicos*), allied Christian forces finally succeeded in overcoming the Muslim kingdom of Granada in the south of the peninsula. Spain had, of course, been Christianized in the Roman period but, with Rome's eclipse, its Iberian province had fallen, first, under the sway of the Germanic Visigoths and, from the eight century, under Muslim conquerors (*moros*), sweeping in from neighbouring North Africa. For a time, the Umayyad Caliphate controlled the greater part of the Iberian peninsula. The *moros* or Moors would leave a permanent cultural imprint on the country but, already in the 11th century, Christian forces were on the march, slowly but surely pushing southwards. In 1085, they took the city of Toledo, occasioning a new Muslim invasion under the Almoravids. In spite of this, by the 13th century, Muslim rule, even in its original Andalusian heartland, was reduced to the embattled emirate of Granada. From the early 1480s, even the emirate came under pressure from the Catholic Kings. The final military stage of the centuries-long

> Without proper catechesis, *moriscos* remained attached to their ancestral religion and customs. Muslim religious authorities made allowance for this.

Christian reconquest of Muslim Spain, the so-called *Reconquista*, culminated in the fall of Granada in 1492.

This dramatic moment is traditionally seen as the birth of Spain but, at the time, 'Spain', as such, hardly existed. In fact, the territorial inheritance of the Catholic Kings was a hotchpotch of diverse principalities. Their new subjects included not only the stubbornly independent Catholic kingdoms of the north but also the substantial Muslim populations in the south and east, numbering over half a million, out of a total population of about eight million. There were also numerous Jewish communities, numbering in the tens of thousands, some settled in Iberia (*Sepharad*) from Biblical times. In the early months of the *Reconquista*, the Catholic Kings, anxious for peace, granted their new Muslim subjects certain privileges and rights. In a short space of time, however, these were set aside, as authorities and local administrations intervened to weld the newly conquered territories into taxable, culturally homogenous polities. As their legal privileges were dismantled, Muslim subjects came under pressure to convert to Catholicism, despite numerous scriptural and patristic injunctions against forced conversions. The alternative was exile from Spain or worse.

This stark choice convinced some Muslims to convert and these reluctant new Christians were called *moriscos*. It was one thing, of course, to oblige Muslims to convert, but quite another to form them in the faith. Not only were *moriscos* understandably unwilling to take religious instruction but the Spanish church lacked the means, and sometime the will, to provide it. Local Catholic communities were similarly ambiguous about their new co-religionists. Without proper catechesis, *moriscos* remained attached to their ancestral religion and customs. Muslim religious authorities made allowance for this. The Oran Fatwa, issued by Islamic authorities in North Africa (1504) permitted persecuted Spanish Muslims to conform outwardly to Christianity while remaining internally faithful to the Quran. Unsurprisingly, this made *moriscos* objects of suspicion to their Christian neighbours and individuals of particular interest to the Inquisition, who saw them as backsliding Catholics. Politically and militarily, they were feared as a religious fifth column, potential allies of the feared Ottoman invasion that haunted the early modern Western Mediterranean.

In these fraught circumstances, *moriscos* were frequently denounced to the Inquisition and subjected to investigation, trial and penancing. Given this atmosphere of suspicion, resentments festered, with remaining Muslims and *moriscos* alike rising in rebellion against the Christian authorities, notably in the Alpujarras (1568–70). All through the sixteenth century these troubles festered and harassment continued. In the kingdom of Aragón, for instance, nearly 30 % of recorded 16th century cases tried by the local Inquisition involved *moriscos*. In spite of sustained inquisitorial action, the *moriscos* remained attached to their ancestral faith and culture. Given this intransigence, Catholic administrations in different parts of Spain moved to expel them completely, although their economic importance made this move unpopular with certain local elites. When a global expulsion order was eventually issued by Philip III in 1609 several hundred thousand *moriscos* were involved, many of whom sought refuge in the Maghreb. Their departure was an economic calamity for parts of Spain. Worse still, it left a legacy of bitterness, particularly among exiled *moriscos*. Inevitably, their massive arrival in the Maghreb exacerbated corsair activity from North African ports. These would harry Christian navies and merchant fleets in the Western Mediterranean and North Atlantic until the eighteenth century.[1]

> Although *moriscos* were a major preoccupation of the Inquisition in its early years, the tribunal's treatment of converted Jews (*marranos*) is far more notorious.

Although *moriscos* were a major preoccupation of the Inquisition in its early years, the tribunal's treatment of converted Jews (*marranos*) is far more notorious. For Sephardic Jews, official expulsion from Spain had come much earlier, in 1492. However, even prior to that date, Sephardic Jews had endured persecution and harassment in Christian Spain, as in other parts of Europe. Present in Spain from Biblical times, Sephardic Jews had successfully adapted to the Visigoth (5th century) and, later, to the Muslim (8th century) conquests. Although they were always subject to the whim of the local authority, they nevertheless developed effective methods of coexistence (*convivencia*), permitting them to maintain their religious identity and traditions even under hostile administrations. For them, the 8th century Muslim invasions were, in a way, a liberation from earlier Christian persecutions. This was in part because Muslim governments did not pressurise their Jewish subjects to convert to Islam, unlike Christian administrations who tended to be less tolerant. Consequently, in medieval times, Jews usually preferred Muslim to Christian overlords, feeding Christian suspicions of Jewish collusion with Islamic enemies.

Prior to the *Reconquista*, sporadic violence against Sephardic Jews in Christian-ruled parts of Spain resulted in mass conversions from Judaism to Christianity. Some of the worst violence, and the largest conversions, occurred in the early 1390s. In the decades after these pogroms perhaps as many as 250,000 Sephardic Jews converted to Catholicism. In time, many of them became thoroughly integrated into Spanish civil and ecclesiastical elites, forming some of the most distinguished families in the country. At the same time, a small Jewish population remained, perhaps up to 100,000 strong, often in rural areas and generally confined to designated areas or quarters (*juderías*).

With the decline of Islam in Spain, Sephardic Jews became more exposed to Christian intolerance and, with the final reduction of Granada in 1492, the Catholic Kings, in the Alhambra Decree, ordered them either to convert or to leave the country. Taking into account those Jews who chose to remain in Spain and those who later returned, the total number permanently expelled probably numbered between fifty and eighty thousand.

These measures forced a large number of Jews to convert to Catholicism. Unlike their 14th century predecessors, these latter-day *marranos* had little opportunity and even less inclination to integrate into Christian society. With poor or non-existent catechesis, they remained attached to their ancestral faith and customs, feeding old Christian (*viejo Cristiano*) suspicions and jealousies towards their formerly Jewish co-religionists. In this climate of mistrust, and in response to doubts regarding *marrano* orthodoxy, the Inquisition commenced operations. During these early years, the Inquisition's treatment of *marranos* was sometimes influenced by avarice, as some of its agents abused procedure to seize *marrano* property. As suspected crypto-Jews were targeted by the Inquisition, some of the Jews who had refused to convert but managed to remain in Spain, sometimes with the connivance of local authorities, and for whom their erstwhile *marrano* confreres were traitors to their religion, emerged now as their denouncers.

In this climate of mistrust, and in response to doubts regarding *marrano* orthodoxy, the Inquisition commenced operations.

Thus opened the most blood stained period of the Inquisition's history (1480–1530). In the course of its first 50 years, it is estimated that the Inquisition condemned 2000 persons to death, accounting for 75% of the total number executed during the three centuries of the institution's existence. The vast majority of these were of *marrano* and *morisco* background. So egregious were its early excesses that the papacy attempted, unsuccessfully, to reassert its own authority over the Spanish tribunal.

Structures

In their treatment of their Jewish and Muslim subjects, the Catholic Kings were following the example of their European neighbours. In none of these was the Muslim population as significant as in Spain making meaningful comparisons impossible but all were home to Jewish communities. They were treated severely. In France, Jews had been subject to successive banishment edicts from the twelfth century, while England expelled its Jews in 1290. The singularity of Spain's treatment of Jews, however, lay in the large numbers of Jewish converts to Christianity, and their relationship with the surviving Jewish population there, a relationship that could occasion their backsliding into Judaism. Also influential was a general lack of confidence in existing ecclesiastical capacity to integrate them and the suspicions that some Spanish churchmen were ambivalent, perhaps either because of their own *marrano* ancestry. Normally, Catholic bishops were responsible for policing new converts such as the *marranos*. However, doubting episcopal resolve, the Catholic Kings empowered the Inquisition to deal specifically with backsliders and, consequently, with aberrant beliefs and behaviours in general.

Jurisdictionally, the Inquisition's writ ran throughout Spanish territories, irrespective of regional privileges (*fueros*). All baptized Catholics fell under its authority but, as mentioned earlier, it had no jurisdiction over non-Christians, including Muslims and Jews. This was of little comfort to the latter, who were already subject to extensive secular restrictions, including expulsion. In general, the justice meted out by secular authorities was far stricter than that dispensed by the Inquisition.

At the head of the new body was the Inquisitor General, a high-ranking ecclesiastic chosen by the Catholic Kings and approved by the pope. He was assisted by a Council (*Suprema*) consisting of about half a dozen individuals, usually ecclesiastics with a background in canon law. Many of them, though not all, were Dominicans, an order associated since the time of St Dominic with the maintenance of doctrinal orthodoxy. In time, the modest inquisitorial infrastructure of the early years extended across the Iberian peninsula, with local tribunals in most major cities, all of them answerable to the *Suprema*.

Like the *Suprema*, local tribunals were modestly staffed, usually with a handful of officials that included two or three inquisitors, a few notaries, an assessor (theological expert), constable (*alguacil*) and prosecutor (*fiscal*). In time they came to be supplemented by commissioners (*comisarios*) often local parish priests, who was responsible for making initial assessments of any denunciations. *Comisarios* in turn relied on unpaid lay agents called familiars (*familiares*). Drawn from socially prominent groups, they were the crucial link between the *comisarios* and the suspect. Although they had no independent authority to initiate cases, their informal influence was considerable and their presence in a local community had strong intimidatory force.

So egregious were its early excesses that the papacy attempted, unsuccessfully, to reassert its own authority over the Spanish tribunal.

Prima facie, the Inquisition's surveillance infrastructure was impressive but its effectiveness depended on the density of *familiares*, the competence of the *comisario* and the support of the secular authority. Locally it hinged on the capacity, and the willingness of Inquisition officials in the local tribunals to go regularly and methodically on circuit (*visita*) in their designated territories. Given the poor road network, inhospitable terrain and financial constraints, *visitas* were often avoided, except by the especially zealous. A further possible disincentive to inquisitorial activity was the attitude of the locals who, by their silence, could effectively stonewall its operations

and thereby protect potential prey. Accordingly, in more remote parts of Spain, and its colonies, the Inquisition had little real influence, even in its heyday.

In these early years, the Inquisition was financially administered by the Crown. Its principal source of income came via confiscated properties, seized provisionally on first denunciation and permanently if a conviction ensued. Income was also derived from the fines charged for lesser offences. Needless to say, the Inquisition was suspected of initiating processes to earn income. From the mid 16th century, however, the Crown reduced its financial support, reducing the Inquisition to a state of almost perpetual fiscal constraint. Although it continued to receive some confiscated properties, it also resorted to extraordinary and unjust measures, including the raising of taxes on the already beleaguered *morisco* community, in return for certain concessions. In 1559, the pope granted it the revenues of a number of Spanish cathedral canonries. None of these income sources proved sufficient to prevent the Inquisition languishing in a state of permanent debt.

All baptized Catholics fell under its authority but, it had no jurisdiction over non-Christians, including Muslims and Jews. This was of little comfort to the latter, who were already subject to extensive secular restrictions, including expulsion.

Modus operandi

The Inquisition was basically a court of law, applying a set of legal procedures to identify, try and sentence backsliding Catholics. In its early days, the Inquisition was both mobile and proactive, taking up residence in towns suspected of harbouring backsliding *marranos* or *moriscos*. On taking up residence in a town, the Inquisition issued an edict inviting spontaneous confession i.e. encouraging secret apostates to hand themselves over. If targeted individuals accepted the offer, they were usually absolved. If spontaneous confessions were not forthcoming the faithful were instructed to denounce apostates anonymously. Needless to say, in tightly knit societies, anonymous denunciation could encourage vengeful detraction and even calumny. The official justification of anonymity was the protection both of the denouncer's identity and of the integrity of the process. Although this point probably appears moot to the modern mind, anonymous denunciation was basic to all early modern judicial systems, whether of Roman or common law origin.

In contrast to other contemporary judicial bodies, the inquisition subjected all denunciations to preliminary assessment before activating the legal process. When a denunciation was received, its credibility and seriousness were considered, along with the denouncer's integrity and reputation. If the denunciation was deemed credible and the denouncer reliable, the prosecutor (*fiscal*) ordered the arresting officer (*alguacil*) to take the denounced person into custody; their property was provisionally seized, to pay incarceration costs. Because the credibility of the denunciation was already established, the denounced subject was assumed to be guilty and bore the burden of proof to the contrary. They were placed in the inquisitorial gaol, where, despite common prejudice, they could expect much better treatment that in state prisons.

The second stage of the inquisitorial process consisted of a series of hearings, usually three in number, before the inquisitors and a recording scribe. It is important to remember that these sessions were not hearings in the modern sense but rather admonishments to confess and invitations to repent. At this early stage, the respondent knew they were subject to a denunciation but had no idea what it was. The inquisitor's role was to persuade the respondent, like a skilled confessor might,

to admit spontaneously the offence that corresponded to the denunciation. Obviously, respondents could and did confess offences unmentioned in the denunciation but the inquisitors' primary interest was in the original denunciation. A rapid admission or confession was considered the best possible outcome, permitting the inquisitors to proceed directly to the establishment of the respondent's purpose of amendment and the imposition of an appropriate penance.

If after the three sessions the respondent failed to confess and no contrary evidence came to light, the fiscal made the formal charge against the suspect. The respondent was now officially a defendant and, as such, required to answer the charge in an interrogation, conducted under oath. The Inquisition assigned a lawyer (*abogado de preso*) to the accused. His role was less his client's defence than ensuring the observance of correct procedure. It was at this stage that the trial (*prueba*) proper began, with the recall of the original denouncer(s) to verify their testimonies. Anonymity was observed. The accused had well defined rights. He could call favourable witnesses; he had the right to have hostile witnesses disqualified for demonstrable ulterior motive; he could also plead extenuating circumstances (inebriation, insanity) to excuse or explain apparently heretical behaviour. The distinction between orthodox interior intention and heterodox external behaviour was commonly invoked, and not always unsuccessfully.

At this stage, torture was allowed but it was employed sparingly and only in a minority of cases, always according to strict guidelines, in marked contrast to the practices current in the secular courts. Whether torture was employed or not and whether or not it produced an admission, the next stage of the process involved the vote of the jury (*consulta da fé*). The jury consisted of the inquisitors, the local bishop and theological experts.

Unless there was a split decision necessitating referral to the *Suprema*, there were four possible outcomes. First, where sufficient doubt remained, there was the acquittal of the accused, although they remained under suspicion; second, penancing, usually for those who admitted their guilt, with punishments varying, according to the nature of the offence, from light (*de levi*) to more severe (*de vehementi*); penancing could involve imprisonment, the permanent confiscation of property, exclusion from certain offices and/or the humiliation of wearing a penitential garment, the infamous *san benito*. Reconciliation, the third possible result and usually reserved for recidivists involved more severe punishments including flogging, the galleys and the permanent wearing of the *san benito*. The most severe sentence was death, by burning. As the Church had no authority to execute a capital sentence, in these cases the condemned was handed over (*relajado*) to the secular arm.

All sentences were read at a public ceremony called the *auto da fé* (act of faith). At its core, the *auto da fé* was a public statement of faith by all believers, the faithful and convicted sinners alike. It involved a series of ceremonies that included the celebration of Mass, the condemnation of heretics and the reaffirmation of the core tenets of the faith. There were no executions at the *auto da fé*. Those handed over to the secular arm were led away for execution afterwards at a designated site called the *brasero*. Overall, about 2 % of the total number of persons processed by the Inquisition were executed.

In the early years, when the legal procedures of the Holy Office were still in flux, there was abuse of justice, as rogue-like inquisitorial officials indulged their greed and intolerance to stoke inter-community anxieties and to seize *marrano* property. The Inquisition's obsession with maintaining the doctrinal purity of the Spanish Church fed a parallel obsession with Spanish purity of

The Inquisition was basically a court of law, applying a set of legal procedures to identify, try and sentence backsliding Catholics.

blood (*limpieza de sangre*), which operated to the detriment of both *marranos* and *moriscos*. It might be suggested that these obsessions with purity suggest a debilitating self-doubt at the core of the Spanish state building enterprise.

Although *marranos* and *moriscos* were the privileged objects of the early Inquisition's attention, they were by no means the only ones. The extraordinary effervescence of Catholic religiosity in early modern Spain expressed itself in a remarkable variety of mystical forms, some of which fell foul of the Inquisition. This was particularly the case for the so-called *alumbrados* (enlightened), the more extreme of whom dispensed with the sacramental system and ecclesiastical structures entirely in favour of a gnostic style, direct, mystical relationship with God. Their alleged rejection of ecclesial authority and form brought a number of these *alumbrados* before the Inquisition but their penances tended to be light, especially when compared to those meted out to *marrano* and *morisco* backsliders.

Overall, about 2 % of the total number of persons processed by the Inquisition were executed.

Echoing developments in other parts of Europe, from the 1550s some of the *alumbrado* cases processed were referred to as *luterano*, the contemporary Spanish shorthand for 'protestant'. Native Spanish Protestants were, in fact, few and far between but, in the ports, visiting English, Irish, French and Dutch merchants of protestant persuasion were far from uncommon. Because the Catholic Church recognized the validity of all Christian baptism, Protestants, whether Lutheran, Calvinist, Anglican or otherwise, were regarded as Catholics, albeit of the backsliding variety, and hence under inquisitorial jurisdiction. As such, they were frequently denounced to the Inquisition for denying papal authority, disrespecting the Marian cult or refusing to attend Mass.

However, because of the importance of international trade to Spain, as early as the 1570s, ways and means were found to exempt visiting Protestants from inquisitorial authority. Nevertheless, in port cities, inquisitorial agents enjoyed the right to examine ships' cargo for heretical literature – a right they also kept after the 1570s. Protestants settling permanently in Spain were expected to convert and many did. Some of these conversions were processed by the Inquisition, which came to act as a sort of naturalization service for the Spanish authorities. This was especially the case in the eighteenth century, when Spain relied on overseas expertise, often from protestant northern Europe, to assist in the modernisation of its industries, fiscal administration and military.

Decline and fall

Marranos, *moriscos*, *alumbrados* and *luteranos* continued to be processed by the Inquisition throughout the remaining two centuries of its existence. During the first century or so of the Holy Office's existence, these trials for so called major heresies accounted for about half of the institution's activities. The other half concerned ordinary Spanish Catholics, denounced to the Inquisition for simple infringements of religious discipline, classed as 'minor heresies'. These included fornication, bigamy, superstition, confessional solicitation (on the part of the priests), blasphemy and other offences. The records generated by these cases are extraordinary documents of social and cultural history, taking the reader to the heart of early modern Spanish life, in all its variety. The experience is rarely edifying but nearly always absorbing. This dimension of the Inquisition reveals its significance, not only as a doctrinal police but also as an agent and reflection of changing social mores and behaviours. For many Spanish clerics, for instance, service to the Inquisition was an important step in their ecclesiastical careers.

Long after the political and cultural challenges that gave it birth in the 15th century had disappeared, the Inquisition continued as an institutional and social presence in Spain, one that was by no means universally despised. By the end of the eighteenth century, however, its age had begun to show. Spanish reformers saw it, like so much of old Spain, as a brake on progress. They could not agree, however, on how to wind it down and it took the invading French to take the first step in 1808. The reactionary Bourbon restoration in 1814 saw the reestablishment of the Inquisition, but only for a short time. In 1834 it was formally disestablished by the administration of the queen regent, Maria Cristina. Although the Spanish Inquisition had now ceased to function as an institution of the Spanish state, as a black legend its brightest days were still ahead of it.

Thomas O'Connor er professor i tidlig moderne historie ved the National University of Ireland, Maynooth. Han er direktør ved universitetets Arts and Humanities Research Institute, redaktør for det historiske tidsskriftet *Archivium Hibernicum* og medlem av *Fondation irlandaise*.

Selected Bibliography

Jaime Contreras: *Historia de la inquisición española* (1478–1834) (Madrid: La Muralla, 1997)
Gustav Henningsen and John Tedeschi (eds.): *The Inquisition in early modern Europe: studies on sources and methods* (Dekalb: Northern Illinois University Press, 1986)
Lu Ann Homza: *Spanish Inquisition 1478–1614: an anthology of sources* (Indianapolis: Hackett, 2016)
Henry Kamen: *The Spanish Inquisition: a historical revision* (Yale, 2014)
Gunnar W. Knutsen: En Norsk sjømann in den Spanske inkvisisjonen', in *Norsk Teologisk Tidssdrift* 2, 111, (2010), pp. 95–107
Gunnar W. Knutsen: https://emid.h.uib.no/#content (database of Inquisition cases, directed by Prof Gunnar W. Knutsen, University of Bergen)
Thomas O'Connor: *Irish voices from the Spanish inquisition: migrants converts and brokers in early modern Iberia* (Basingstoke, 2016)
Helen Rawlings: *The Spanish Inquisition* (London: Blackwell, 2006)

Note

1 For a contemporary account see Hans Joachim Schram, *Journal af en Nordmands Reyse fra Norge til det middellandske Hav, da han med fleere bleve af de africanske Armateurs giorte til Slaver i Barbariet, med hans Reyse derfra til hans Hiem igien, tilligemed en Beretning om Indbyggernes Sæder og Skikke, med sandfærdig Fortælling om adskilligt. Forfattet udi 29 Kapitler. Det er Her I Sandfærdighed* (Bergen, 1791).

Gled oss like lenge som du har kuet oss,
like mange år som vi har lidd vondt.
La din gjerning bli synlig for dine tjenere,
din herlighet for deres barn!
Måtte Herren vår Gud være vennlig mot oss!
La våre henders verk lykkes for oss,
ja, våre henders verk, la det lykkes!

Salme 90,15–17

Kantor Selig Gotthelf (1894–1943) og synagogekoret i Den israelitiske menighet i Oslo.
Fra Mendelsohn, Oskar: *Jødenes historie i Norge gjennom 300 år*, bind 1. Oslo:
(Universitetsforlaget, 1969).
Falt i det fri

Kristine Bjørndal-Lien & Kjetil Braut Simonsen

Integrasjon og tradisjon

Den jødiske minoriteten i Norge frem til 1940

Den jødiske minoritetens historie i Norge rommer innsikter og problemstillinger som er relevante i dagens debatter om innvandring og integrasjon. Artikkelen gir et innblikk i denne historien frem til 1940.

I 1925 publiserte Oslo Aftenavis en reportasje fra synagogen i Calmeyers gate 15 B, som tilhørte Den Israelitiske Menighed. Artikkelen fremviste en blanding av eksotisk beundring og stereotype beskrivelser. Forfatteren indikerte at den jødiske minoriteten var spaltet i to leirer, der den ene var assimilert, mens den andre var vesensfremmed:

> Nogen er rike, har traditioner i Norge og har assimilert vor kultur. (...) Men vi har ogsaa andre slags jøder, som ganske anderledes kalder paa fantasien. Jeg tænker paa dem der i sin fattige ghettoraahet er uendelig mere maleriske end vore borgerlige jøder – paa de halvrussiske bananjøder, klædessjappernes og portrummenes øst-europeiske indslag i vor by.[1]

I avslutningen het det at medlemmene av menigheten hadde lite til felles med den norske majoritetsbefolkningen:

> De lever i fremmed land, intet kulturfællesskap, ingen minder binder dem til os.[2]

Reportasjen gir først og fremst et innblikk i de klisjéfylte holdningene som kunne komme til uttrykk i norsk offentlighet i 1920-årene. Journalisten beskrev «det jødiske» som noe eksotisk og fremmed. Mer indirekte peker innholdet likevel også mot viktige historiske problemstillinger. Den jødiske minoriteten i Norge før 1940 var liten og forholdsvis nyetablert, fortrinnsvis med bakgrunn fra Øst-Europa. Hvordan organiserte denne gruppen seg i Norge, og hvilken sosial profil inntok den? Hvordan håndterte den jødiske minoriteten balansegangen mellom å ivareta egne tradisjoner – og kravet om tilpasning til storsamfunnet?

I denne artikkelen gir vi et innblikk i den jødiske minoritetens historie i Norge frem til 1940. Vi retter først fokus på den jødiske innvandringen til landet. Deretter ser vi på jødisk yrkesliv og organisasjonsliv, før vi diskuterer jødisk identitetsforståelse. Til slutt tar vi kort opp hvordan antisemittismen i det norske samfunnet påvirket jødenes situasjon – og hvordan representanter for minoriteten kunne respondere på slike tendenser.

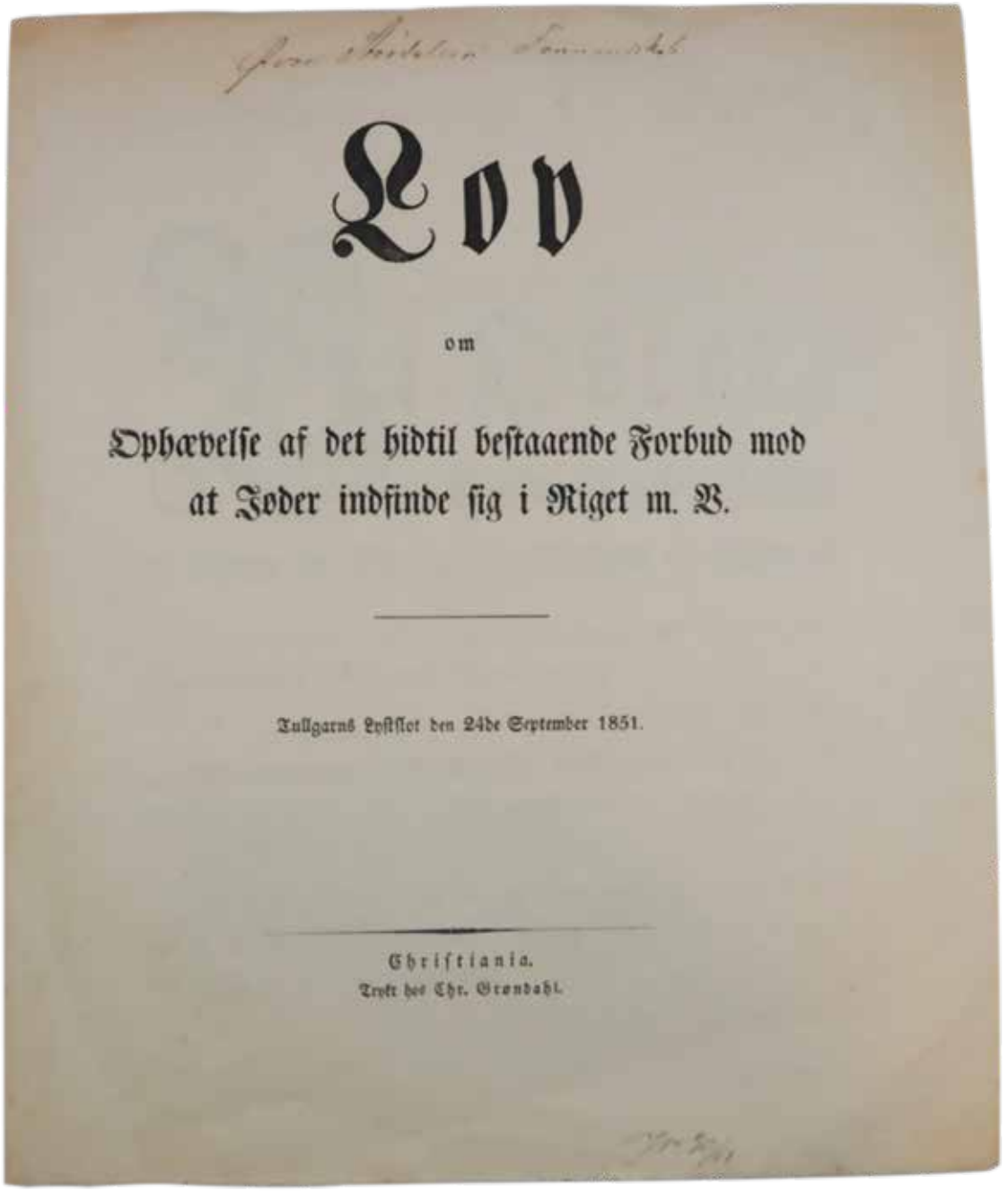
Leidebrev og adgangsforbud

Frem til 1814 var Norge i union med Danmark. Innenfor de danske grensene ble jødisk bosetting periodevis godtatt fra tidlig på 1600-tallet, blant annet for å understøtte handel og industri.[3] Lov av 1681 (for Danmark) og 1687 (for Norge) fastslo imidlertid at jøder i utgangspunktet ikke hadde adgang til riket og at de måtte ha leidebrev[4] for å oppholde seg i landet. Loven gjorde ingen forskjell på askenasiske og sefardiske jøder[5], men etter protest fra en velstående portugisisk jøde som hadde en tilknytning til Christian V, ble det i 1684 bekreftet i en ny kongelig forordning at portugisiske jøder ikke skulle omfattes av bestemmelsene. Det var ikke bare den generelle lovgivningen for Norge som erklærte et forbud mot jøder. Også forordningene i enkelte byer kunne romme restriksjoner. Jøder ble for eksempel spesifikt nevnt som gruppe som ikke kunne nyte religionsfrihet da Fredrikstads bestemmelser ble fornyet i 1682.[6]

I den grad det var snakk om jødisk tilstedeværelse i Norge før 1814, dreide det seg om enkeltpersoner. I mai 1931 trykket det jødiske magasinet Hatikwoh en artikkel som stilte spørsmålet: «Var der jøder i Norge for 150 år siden?» Den ikke navngitte forfatteren besvarte spørsmålet med et ja: Det befant seg jøder i Norge allerede før 1814 – både «rettroende» og jøder som lot seg døpe. Blant de døpte nevnes familienavn som Glogau og Hambro. Artikkelforfatteren omtaler imidlertid også personer som ikke konverterte til kristendommen. I 1781 ankom for eksempel Wolf Abraham Kristiania sammen med sin husholderske og med pass utstedt i København. Han fikk en heller uvennlig mottakelse. Det ble gitt ordre om at de to skulle arresteres, mest sannsynlig fordi passet var utskrevet for reise til Stockholm. Innen 40 timer var de ute av landet.[7]

I 1814 ble unionen med Danmark oppløst. Norge ble nå innlemmet i en ny union med Sverige. Landet fikk i mai 1814 også en egen grunnlov, utformet og undertegnet på Eidsvoll. Eidsvollsgrunnloven bygde på maktfordeling, folkesuverenitetsprinsippet og menneskerettigheter og var i det hele tatt liberal og demokratisk målt ut fra samtidens standarder. Likevel rommet loven en bestemmelse som innebar at jødene var nektet adgang til riket. Adgangsforbudet synes å ha hatt sitt ideologiske opphav i en blanding av opplysningstidens religionskritikk, konspirasjonsforestillinger og klisjeer om «jødisk pengemakt». Ifølge idéhistorikeren Håkon Harket ble jødene fremstilt som en trussel: en potensiell «stat i staten».[8] Bestemmelsen innebar også en skjerpet praksis sammenliknet med den tradisjonelle linjen i Danmark-Norge, som altså åpnet for unntak gjennom leidebrev.[9] De første tiårene etter 1814 ble da også forbudet praktisert svært strengt. I 1830-årene og 1840-årene utviklet det seg en noe mer liberal tilnærming. Den tradisjonelle praksis med å utstede leidebrev til jødiske enkeltpersoner, ble i noen grad gjenopptatt,[10] og opinionen for å fjerne forbudet ble også styrket. Både i 1842, i 1845 og 1848 ble det reist forslag om å avvikle bestemmelsen på Stortinget, men foreløpig uten hell.[11]

Det befant seg jøder i Norge allerede før 1814 – både «rettroende» og jøder som lot seg døpe. Blant de døpte nevnes familienavn som Glogau og Hambro.



Lov

om

Ophævelse af det hidtil bestaaende Forbud mod at Jøder indfinde sig i Riget m. V.

Tullgarns Lystslot den 24de September 1851.

Christiania.
Trykt hos Chr. Grøndahl.

«Lov om opphevelse av det hidtil vedtatte forbud mot at Jøder infinde sig i Riget.»
Foto: Jødisk Museum i Oslo

En såkalt «sjakkerjøde» – det vil si omreisende, jødisk handelsmann.
Dette kan være Selik Markus (1882–1943), som drev som omførselshandler og kjøpmann i Elverum.
Bildet er mest sannsynlig tatt en gang på 1920-tallet. Foto: Jødisk Museum i Oslo.

Den jødiske innvandringen 1851–1940

Først ved fjerde forsøk, i 1851, lyktes det å avvikle grunnlovsbestemmelsen som nektet jøder adgang til Norge.[12] Blant enkelte tilhengere av forbudet var det blitt advart mot at beslutningen kunne resultere i at «skipsladninger» med «sjakkerjøder» (jødiske handelsfolk) krysset grensene.[13] En slik masseinnvandring fant aldri sted. De første tiårene etter 1851 ankom kun et lite antall jødiske innvandrere, fortrinnsvis fra Danmark og Tyskland. I folketellingen av 1875 ble det oppgitt at sytten jøder oppholdt seg i Kristiania, blant dem tolv fastboende.[14] Historikeren Marta Gjernes, som har studert den jødiske innvandringen til Kristiania i perioden 1851–1942, har identifisert seksti jødiske individer som innvandret til Kristiania i tidsrommet 1852–1879.[15] Hovedtyngden av denne første innvandringsgruppen kom fra Tyskland og Danmark.[16]

Fra 1880 endret mønsteret seg. Bakgrunnen var en omfattende jødisk masseutvandring fra Øst-Europa. Samlet sett utvandret omlag 2,5 millioner jøder fra tsarens Russland mot vest i tidsrommet 1881 til 1914.[17] Migrasjonsbølgen skyldtes ulike faktorer. Intensiveringen av antisemittismen i Øst-Europa fra 1880-årene er gjerne blitt trukket frem. Etter attentatet på reformtsaren Alexander II i 1881 spredte det seg en bølge av voldelige antijødiske forfølgelser i det tsarstyrte Russland.[18]

Selv om pogromene, statlig diskriminering og frykten for nye forfølgelser utvilsomt bidro til å forverre jødenes situasjon, og dermed forsterket migrasjonsbølgen, har flere forskere påpekt at antisemittismen *alene* ikke danner en tilstrekkelig forklaring. Historikeren Todd Endelman hevder for eksempel at emigrasjonen fra Øst-Europa først og fremst skyldtes at den økonomiske veksten i de jødiske samfunnene ikke skjedde så raskt som befolkningsveksten krevde.[19] Det foregikk også endringer i handelsstrukturen, som innebar at små jødiske handelsmenn i *shtetlen* – jødiske bostedsområder, ofte lokalisert i småbyer og landsbyer – ble utkonkurrert av større handelsetablissementer i byene.[20] I tillegg til slike «push-faktorer» virket også såkalte «pull-faktorer» inn. Når noen medlemmer av den jødiske minoriteten hadde flyttet til et nytt område eller land, ble det enklere for andre å flytte etter.

Fra 1880-årene økte den jødiske innvandringen i omfang også i Norge. I 1900 var det registrert 642 jøder i landet.[21] I 1920 hadde det offisielt registrerte antallet vokst til 1457,[22] men reelt sett lå det antakelig noe høyere. I 1930-årene ankom det også jødiske flyktninger fra det nasjonalsosialistiske Tyskland. I litteraturen har det vært oppgitt anslag på 350, 430 og 450 personer.[23] Ved krigsutbruddet i 1940 levde det omlag 2000 jøder i Norge.[24] Den største andelen av de jødiske innvandrerne kom fra dagens Litauen, Latvia, nordlige deler av Polen og Hviterussland.[25] Flere hadde flyttet mange ganger mellom ulike områder i Russland, og mange hadde også hatt andre land – som Sverige – som mellomstasjon.[26]

> Adgangsforbudet synes å ha hatt sitt ideologiske opphav i en blanding av opplysningstidens religionskritikk, konspirasjonsforestillinger og klisjeer om «jødisk pengemakt».

Samlet sett må det understrekes at den jødiske befolkningen i Norge var en svært liten minoritet: «Det finnes knapt noe land i Europa», sammenfatter Bjarte Bruland, «der den jødiske minoriteten har vært så marginal, hvor muligheten for kontinuerlig jødisk liv har vært så liten, som i Norge».[27] I USA, som mottok hovedtyngden av migrasjonsbølgen, vokste den jødiske befolkningen til sammenlikning fra om lag 250 000 til mer enn to millioner mennesker løpet av de fire tiårene etter 1880.[28] Den jødiske minoriteten i Norge var mindre enn i de andre nordiske landene, både i absolutte og i relative tall.[29] Samtidig utgjorde den jødiske innvandrergruppen

HATIKWOH

MÅNEDSBLAD FOR JØDER I NORGE

1. årg. | Januar 1929 | Tewet 5689 | Nr. 1

HATIKWOH

Med dette nr. presenteres månedsbladet «Hatikwoh» for våre lesere. Bladet — som er helt uavhengig av alle menighets- og foreningsforhold — har til formål å bringe nyheter fra den jødiske verden i inn- og utland og bidra til å fremme de jødiske interesser i Norge.

Efterat «Israeliten» har opphørt å eksistere, og de svenske og danske jødiske blade på grunn av sproget og deres særpregede lokale tilsnitt ikke kan sies fullt ut å tilfredsstille den jødiske befolkning i Norge, håper vi at «Hatikwoh» har en opgave å fylle.

Vi er takknemlig for artikler og bidrag til bladet.

R e d.

Hatikwoh, den jødiske nasjonalsang.

Noen ord til de jødiske foreldre.

Chanukka - betraktninger.

I talmud (traktat Sabbath) heter det: «I farens stund skal man tende chanukkalysene i n e i huset og stille dem på bordet.»

Denne bestemmelse må sees i lys av tidsforholdene. Ifølge kildene tendte man i den talmudiske tid store fakler f o r a n huset istedenfor de chanukkalys vi nu bruker. Men ikke sjelden plyndret pøbelen de jødiske hjem og ikke sjelden hendte det at disse fakler, som gav uttrykk for jødisk seier- og frihetsgledé blev opfattet som provokasjon. Derfor forstår man at loven tar hensyn til disse forhold og sier: «I farens tid skal Du ikke sette chanukkafaklene i døren, men tende lysene i n n e i Ditt hus.»

Nu er der enkelte som i den talmudiske bestemmelse tror å finne en rettferdiggjørelse av jødenes tilbakeholdenhet i våre dager. «La oss gå inn i vårt hus med allt som er jødisk. La oss beholde det for oss selv og ikke vise det for uteverdenen.» Således uttyder mange fortolkere denne forandrede bestemmelse om hvorledes chanukkalysene i farens tid skal tendes.

I de fleste tilfelle betyr denne tilbakeholdenhet bare feighet, og det er innstillingen hos dem som skammer sig over å uttale ordet «jøde» for sin ikke-jødiske hushjelp, og for hvem det er fryktelig pinlig å bli betraktet som jøde. Det vilde være særlig bekvemt for denne svake og ofte latterlige holdning hos vår tids jøder, hvis de kunde utlegge bestemmelsen om at chanukkalysene skal tendes inne i huset derhen at loven selv fordrer at man skal trekke tilbake fra utenverdenen alt det som vidner om jødedom.

Bestemmelsen om i farens tid å tende chanukkalyset inne i huset gir intet holdepunkt for dem som går med sin bønnebok i avispapir forat man, Gud bevare det, ikke skal se at man går i synagogen eller for dem, som anser det pinlig å lese en jødisk avis i ikke-jøders nærvær.

Men der består en fare i vår tid, som påbyr oss å tende lyset i n n e i huset. Faren idag ligger i at den jødiske viden dør hen, og viljen til jødisk opdragelse mangler. Man vil intet offer bringe for å skape muligheter for jødisk opdragelse. Og selv hvor disse muligheter er tilstede og hvor jødiske undervisningsanstalter finnes, foretrekker foreldrene pianoundervisning fremfor undervisning i jø-

I 1929 begynte det Mosaiske Trossamfund i Oslo å gi ut bladet «Hatikwoh – Månedsblad for jøder i Norge», som også eksisterer i dag. Foto: Jødisk Museum i Oslo

bare en liten del av det samlede antall innvandrere i landet. I 1900 var 7,6 % av befolkningen i Kristiania utenlandsfødte, men bare 1,5 % av disse var jøder.[30]

Arbeidsliv og yrkesstruktur

Flertallet av de jødiske innvandrerne som ankom Norge fra Øst-Europa, hadde få midler, og de var avhengige av finne seg arbeid hurtig etter ankomst. Mange av de jødiske innvandrerne gjorde derfor sine første erfaringer i det nye landet nettopp på arbeidsmarkedet.[31]

Hvor plasserte den jødiske innvandrergruppen seg i arbeidslivet, og hva slags sosioøkonomisk profil fikk den? Majoriteten av jødene som hadde kommet fra Danmark og Tyskland i tiden etter 1851, var knyttet til handel eller andre urbane næringer. Fra midten av 1800-tallet hadde Norge – og da særlig Kristiania – blitt en del av den internasjonale kapitalistiske økonomien. Økende internasjonalisering førte til tettere kontakt mellom næringsdrivende over landegrensene – nordmenn reiste til utlandet og utlendinger kom til Norge.[32] Mellom 1830 og 1920 forlot 800 000 nordmenn landet, majoriteten av dem med USA som ankomstland.[33]

Historiker Marta Gjernes har gjort en grundig analyse av yrkesfordelingen innen den jødiske innvandrergruppen som innvandret før 1900. Gjernes' funn viser at over to tredjedeler fant seg arbeid innenfor handel. Når det gjaldt muligheter til å søke om handelstillatelse, var det ikke noe skille mellom norske borgere og utlendinger. Flertallet i majoritetsbefolkningen arbeidet i jordbruket rundt 1900, men ettersom handelsnæringen var i vekst, var det større behov for arbeidskraft her.[34] For den jødiske innvandrergruppen dreide handelsvirksomheten seg både om produksjon og salg av varer.[35] Mange jødiske næringsdrivende annonserte sine virksomheter i det jødiske magasinet Hatikwoh. Hatikwoh hadde fra oppstarten Harry M. Koritzinsky som «ansvarlig utgiver» og eneste oppgitte redaksjonsmedlem. Det ble presentert som et månedsblad som var helt uavhengig av alle menighets- og foreningsforhold.[36] Første utgave utkom i 1929, mens siste utgivelse før den tyske invasjonen ble publisert i 1938.[37] Fra magasinets oppstart kan man tydelig se hvordan handelsnæringene var representert gjennom annonser for kles- og skomagasiner og mat- og proviantbutikker, særlig kosherprodukter. Ofte var butikkene familiedrevet. Mange nyankomne innvandrere startet som omførselshandlere – omreisende handelsmenn uten faste lokaler – og solgte varer som tøy og klær, i tillegg til såkalte «korte varer.»[38] Omførselshandlerne kjøpte selv varer fra grossister og hadde gjerne faste ruter med faste kunder. De fleste åpnet etter hvert små forretninger. I 1930-årene opphørte omførselshandelen nesten helt, som følge av endringer i handelsloven. Disse endringene var spesielt rettet mot jøder og det som i samtiden ble omtalt som «taterplagen».[39]

> «Det finnes knapt noe land i Europa», sammenfatter Bjarte Bruland, «der den jødiske minoriteten har vært så marginal, hvor muligheten for kontinuerlig jødisk liv har vært så liten, som i Norge».

Den nest største inntektsveien for de jødiske innvandrerne var håndverk og industri.[40] Blant dem som innvandret etter 1900, var det flere enn tidligere som arbeidet innenfor denne sektoren.[41] En av bransjene hvor jødiske arbeidere ble hentet inn fra 1885 og fremover, var tobakksindustrien. En av dem som etablerte seg her, var Moritz Glott fra Kiev. Han hadde startet i tobakksindustrien allerede som tiåring i 1887 og kom til Norge i 1890. Etter en tid som ansatt hos Langaard arbeidet han som verksmester hos konkurrenten Bernt J. Olsen, før han etablerte en tobakksforretning og en liten fabrikk. Over tid utviklet han en av de ledende sigarettfabrikkene i Norge. En del av de ansatte var jødiske arbeidere, blant dem både kvinner og menn.[42]

M. Glotts Tobakksfabrikk var en tobakksprodusent i Kristiania/Oslo i perioden 1895–1948. Fabrikken ble opprettet av den innvandrede russeren Moritz Glott og hans hustru Rosa som en cigarforretning. Moritz var født i Kiev i 1867 og begynte svært tidlig å arbeide i tobakksbransjen. Han utvandret, som så mange andre jøder, og kom til Oslo i 1890 etter å ha bodd noen år i Manchester.
Foto: © Carlsen, Camilla | Grenselandsmuseet

Hatikwoh forteller om tobakksfabrikken til Moritz Glott, som annonserte sine varer aktivt i bladet, men også om andre virksomheter drevet av jøder – som urmakere, en rammefabrikk, en jødisk tannlege, flere frisører og advokatvirksomhet.[43] Annonsene vitner om at et mangfold av næringsveier etter hvert åpnet seg for de jødiske innvandrerne og deres barn. I november 1931 annonserte David Abrahamsen sin legepraksis i magasinet. Hans far, Salomon Abrahamsen, hadde innvandret fra Litauen og startet opp i Trondheim som kjøpmann ca. 1900.[44] Første generasjon hadde i liten grad formell utdanning, men ønsket gjerne at barna skulle erverve seg slik kompetanse.[45] Her kan man skimte et tydelig utviklingsmønster: Fra de første tilreisende, som hadde få midler og ikke kunne språket, som måtte etablere seg i et arbeidsmarked de ikke kjente – til andre generasjon, som var født og oppvokst i Norge, som gikk på skole og tok utdanning derfor hadde en større variasjon av muligheter på arbeidsmarkedet. Med andre ord: tilstedeværelse og integrasjon over tid bidro til en økt differensiering på det sosioøkonomiske området.

SEGL En av bransjene hvor jødiske arbeidere ble hentet inn fra 1885 og fremover, var tobakksindustrien.

Menigheter og foreninger

For å opprettholde jødisk religiøst liv i det nye landet, trengtes det egne institusjoner. Før det i det hele tatt var dannet en menighet i hovedstaden, ble det i 1869 søkt om og kjøpt tomt til en gravlund. Første begravelse her fant sted i 1885, da en ett år gammel jente ble jordfestet.[46] Selv om den jødiske minoriteten i Norge ikke var stor, eksisterte det på et tidspunkt hele fire jødiske menigheter i hovedstaden. Det Mosaiske Trossamfund (DMT), som eksisterer med samme navn i dag, ble stiftet i 1892. Året etter ble Den Israelitiske Menighed dannet. Forholdet mellom de to menighetene var anspent fra begynnelsen av, blant annet som følge av uenigheter knyttet til disposisjonsrett til den jødiske gravlunden.[47] Motsetninger mellom jødene som var kommet fra Danmark og Tyskland og de som hadde bakgrunn fra Øst-Europa, spilte antakelig også inn som bakenforliggende faktor for at ble dannet nye menigheter utenfor DMT.[48] Den fjerde menigheten, Israels Ortodoxe Menighed, eksisterte kun i rundt ett år. Over tid var det kun to menigheter som overlevde.[49] Menighetene hadde flere oppgaver å ta seg av. Foruten å holde gudstjenester på helligdagene og ivareta det jødiske rituelle livet, var det viktig å sørge for at medlemmene fikk tilgang til kosherkjøtt og andre nødvendige varer i et kosherhushold. En annen fremtredende oppgave var å organisere religionsundervisning for barna.

I tillegg til menighetene fantes etter hvert en rekke frivillige foreninger. Disse foreningene utviklet seg til organisasjoner som kunne samle jøder om felles oppgaver på tvers av menighetene, og fikk følgelig en sentral rolle i å ivareta det større fellesskapet. Blant dem dem var Mosaisk kvinneforening, som ble stiftet i 1913. Foreningen var tenkt som en hjelpeforening for trengende trosfeller i Oslo og omegn. Da den markerte sitt 20-årsjuibleum, skrev Hatikwoh:

> Emigranter som har funnet veien over [til] Norge, har mere enn en gang vært henvist til foreningens forsorg. Og de har blitt hjulpet. Der har vært ydet støtte til ubemidlede for å sette dem istand til å gifte sig. Feriekolonien har som regel fått årlige bidrag; sammen med Jødisk Understøttelsesforening har man foretatt utdeling av varer til pessach og i sommer arrangerte foreningen et ferieophold for slitte husmødre.[50]

Som det fremgår, fungerte foreningen, sammen med andre liknende organisasjoner, som et sikkerhetsnett som ivaretok ulike behov innad i det jødiske samfunnet. I tillegg arrangerte foreningene fester, gjerne i forbindelse med ulike høytider. De satte også opp teaterstykker og organiserte foredrag og debatter om aktuelle temaer. Møtene i foreningene, som gjerne ble referert i de jødiske tidsskriftene, var ofte svært godt besøkt.

Mellom integrasjon og tradisjon

De jødiske innvandrerne som ankom til Norge – særlig de med bakgrunn fra Øst-Europa –, møtte et samfunn som var svært forskjellig fra områdene de hadde reist fra. Som andre innvandrergrupper måtte de jødiske innvandrerne balansere mellom flere hensyn: på den ene siden nødvendigheten av – og til dels kravet om – å tilpasse seg nye samfunnsbetingelser, på den andre siden ønsket om å opprettholde egen identitet og tradisjoner.

Det er derfor interessant å stille spørsmål om hva slags identitetsforståelser som utviklet seg innen den norsk-jødiske minoriteten. Spørsmålet er krevende å besvare. «Jødisk identitet» er verken entydig, enhetlig eller statisk, men er blitt formet og omformet av historiske endringsprosesser. Historiker Einhart Lorenz påpeker nettopp at identitet er noe som …

> … utvikles dynamisk, i en prosess, i konfigurasjoner, som stadig er i endring. Menneskene som tar del i prosessen, blir formet av den, men forandrer den samtidig i en gjensidig avhengighetsforståelse. (…) Identitet kan altså ikke endelig fikseres, og når vi drøfter fenomenet identitet, må vi være klar over at vi bare får et utsnitt på et gitt tidspunkt i en bestemt situasjon.[51]

Det finnes relativt lite systematisk forskning om hvordan overgangen fra *shtetl*-kulturen i Øst-Europa til de relativt sekulære samfunnene i Skandinavia virket inn på den norsk-jødiske innvandrer- og minoritetsgruppens identitet og selvforståelse over tid. Et overordnet mønster er ifølge den eksisterende litteraturen det som kan betegnes som «lavprofilert integrasjon» eller «forsiktig integrasjon». I et arbeid om norsk innvandringshistorie mellom 1814 og 1940 heter det at den jødiske minoriteten verken ønsket konfrontasjon med eller å bli assimilert inn i det norske majoritetssamfunnet. Medlemmer av gruppen deltok ifølge historiker Knut Kjeldstadli snarere …

> … i det norske samfunnet i skolegang, arbeid, militærtjeneste og i noen grad i forretningsliv. (…) Ved siden av samlet en seg om det egne samfunnet.[52]

Liknende konklusjoner er også blitt trukket i andre arbeider. I en studie av sionismen blant norske jøder i mellomkrigstiden, understreker Vibeke Kieding Banik at de norske jødene i løpet av mellomkrigstiden var «i ferd med å bli integrert i det norske samfunnet». De tydeligste tegnene til dette var bruken av norsk som kommunikasjonsspråk, deltakelse i idrettsarrangementer samt fornorskningen av navn. Integreringen gikk imidlertid ikke …

> på bekostning av det spesifikt jødiske (…). Det later til at det var viktig å holde fast på det jødiske, selv om prioriteringsområdene forandret seg i takt med integrasjonsprosessen.[53]

Det må likevel påpekes at integrasjonen ikke forløp smertefritt eller uten interne friksjoner. I mellomkrigstiden fantes det en tendens i norsk-jødiske magasiner til at utviklingen i det jødiske miljøet ble skildret gjennom en kriseretorikk, hvor det ble advart mot tapet av «autentisk jødiskhet». Tendensen til assimilering ble her gjerne skildret som en trussel.[54] Et leserinnlegg i bladet

Hatikwoh fra oktober 1932 kan brukes som illustrasjon. Her het det:

> Vi ser hvordan assimilasjonen trenger stadig dypere inn i vårt eget, og i ennu høiere grad inn i våre barns liv. Efter min mening burde den jødiske skole være det beste middel til å motvirke dette.[55]

I en artikkel opprinnelig trykt i tidsskriftet Israeliten og gjenopptrykt i Hatikwoh i juni 1931, ble det også advart mot ekteskap mellom jøder og ikke-jøder. Forfatteren fastslo at han vil ...

> ... på det innstendigste fraråde enhver jøde og jødinne å inngå assimilerte ekteskaper (...) like barn leker best.[56]

Ifølge Banik skjedde det likevel en tydelig dreining i retning av et mer positivt syn på såkalte blandede ekteskap i slutten av 1930-årene.[57] Her synes det med andre ord å ha foregått en utvikling i retning av økt integrasjon over tid.

Antisemittisme og motreaksjoner

En vanskelig utfordring for den jødiske minoriteten var utvilsomt også de antisemittiske strømninger som kom til uttrykk i det norske samfunnet. Antisemittismen i Norge før 1940 var riktignok aldri av en så ytterliggående karakter som tilfellet var i land som Russland, Polen, Tyskland, Østerrike og Frankrike. Som Einhart Lorenz påpeker, forekom det her i landet ...

> ... ikke pogromer, ingen «jødebenker» på universitetet, heller ikke myriader av antisemittiske brosjyrer.[58]

Litt skjematisk kan antisemittismen i Norge deles inn i to hovedkategorier.[59] Den første dreier seg om antisemittismen som en sammenhengende og omfattende «verdensanskuelse». Her ble jødenes påståtte negative innflytelse gjort til overordnet forklaring på uønskede trekk ved moderniseringsprosessen, og det å være «antisemitt» ble i forlengelsen av dette oppfattet som en hedersbetegnelse.[60] Den andre dreier seg om kulturelt betingede holdninger og forestillinger om jøder og «det jødiske». Selv om den ideologisk-propagandistiske antisemittismen var forholdsvis marginal, kom antisemittiske forestillinger regelmessig til uttrykk i den bredere offentligheten. Påstander om at jødene trakk i trådene bak kapitalismen, kommunismen og den «nedbrytende moderniteten» ble fremsatt i pressen, vittighetspressen og populærlitteraturen, særlig i mellomkrigstiden.[61]

En bestemmelse som i særlig grad rammet den jødiske minoritetens daglige liv, var forbudet mot *schächting* – slaktning etter jødisk-rituelle regler, som trådte i kraft i 1930. Under debattene om dette forbudet, som pågikk i flere omganger siden sent på 1890-tallet, kom også antisemittiske holdninger til uttrykk. Historiker Andreas Snildal konkluderer med at debatten viser at antisemittismen i Norge ikke bare innebar at «jøden» ble beskrevet som en generell ytre fare, men at den i bestemte kontekster kunne resultere i åpne og skriftlige angrep på den norsk-jødiske minoriteten.[62] Forbudet, som parentes bemerket fortsatt gjelder i vår egen tid, vakte skarpe reaksjoner i det jødiske miljøet. I 1926 uttalte forstanderen i Det Mosaiske Trossamfund i Oslo at bestemmelsen kunne bli «ensbetydende med overskjæring av hele den jødiske livsnerve», og at det i sin ytterste konsekvens kunne resultere i «ophør av hele det jødiske menighetsliv».[63] I desember 1929 trykte også bladet Hatikwoh en artikkel skrevet av en trosfelle fra Stockholm. Artikkelforfatteren fastslo at det var ...

> ... ufattelig at noe slikt kunne hende i vårt århundre, og efterat nesten alle verdens makter

Hvem er hvem i den jødiske verden, av Mikal Peder Olaus Johannessen Sylten. Trykt som vedlegg til forfatterens antisemittiske tidsskrift Nationalt Tidsskrift (1916–1945). Inneholdt en liste over jøder eller antatte jøder i Norge, sortert etter yrke. Husmødre og barn ble oppført under «forskjellige yrker». Den første utgaven ble trykket i 1925.
Foto: Rick Y. – Eget verk | CC BY-SA 4.0

> gjennem Nasjonenes Forbund har uttalt å ville respektere de minoriteter av folkeslag som finnes i de forskjellige land, som er tilsluttet Nasjonenes forbund. Ennmere sørgerlig er det at forbudet gir et mørkt bilde av et land på den skandinaviske halvø, hvor kultur og civilisasjon skulde stå på et høiere nivå. Med schächtingforbudet har de norske myndigheter gått tilbake til fortidens antisemittisme, hvilket betyr at den kjærlighet og broderskap, som bør forene et lands medborgere, settes i fare for å bli ødelagt.[64]

Den norsk-jødiske minoritetens motreaksjoner mot antisemittismen er ennå ikke blitt utforsket inngående. Historiker Terje Emberland påpeker at det innen gruppen til dels fantes et ønske om å ikke tiltrekke seg oppmerksomhet, noe som antakelig førte til «en underrapportering av antisemittisme».[65] Dette må likevel ikke tolkes som at jødene som gruppe forholdt seg helt passivt til antijødiske tendenser. I 1923 tok Den norske Zionistforening initiativ til dannelsen av en «komité til bekjæmpelse av antisemittisme og belysning av jødiske spørsmål».[66] Det fantes også jødiske enkeltpersoner som arbeidet aktivt for å bekjempe antijødisk hets. I 1927 ble for eksempel det antisemittiske månedsbladet *Nationalt tidsskrift*, drevet av Mikal Sylten, ved to anledninger saksøkt av personer med jødisk bakgrunn. En av saksøkerne, Haugesund-kjøpmannen Moritz Rabinowitz, anvendte selve rettssaken til å kritisere norske myndigheter for ikke å ha stanset Syltens sjikanerende virksomhet. Begge sakene endte med at Sylten ble dømt for æreskrenkelser.[67]

Avslutning

9. april 1940 ble Norge invadert av en nazistisk okkupasjonsmakt. Invasjonen ble ledsaget av en nasjonalsosialistisk nyordning og ensretting, hvor antisemittismen hadde en fremskutt plass. Høsten 1942 og vinteren 1943 kulminerte den antisemittiske politikken i massearrestasjoner og deportasjoner. 773 norske jøder ble deportert, i hovedsak til tilintetgjørelsesleiren Auschwitz. Omlag en tredjedel av den jødiske minoriteten ble myrdet.

Hendelsene under den tyske okkupasjonen er dramatiske og rystende og kommer gjerne i forgrunnen når den norsk-jødiske historien blir utforsket og formidlet. Den jødiske historien er likevel mer enn beretningen om antisemittisme og forfølgelser. Som vist i denne artikkelen, er det en historie som omhandler forflytning, kulturutveksling og tilpasning og spenningsforholdet mellom tradisjon og integrering. Det er også en historie som reiser spørsmål om hvordan majoriteten og minoriteten har definert «det norske» – og hvordan begrepet om «det norske» har endret seg over tid. Sett fra minoritetens ståsted har utfordringen ofte vært å definere og leve med en norsk-jødisk identitet, i et homogent samfunn der majoritetssamfunnet ofte betvilte at det var mulig å være både jødisk og norsk. Historien om den jødiske innvandringen før 1940 inneholder dermed mønstre og problemstillinger som er av stor samtidsrelevans. Måten disse utfordringene, motsetningene og dilemmaene ble forhandlet om og forsøkt løst, kan etter vår mening fungere som et viktig grunnlagsmateriale i debatten om innvandring og integrering i vår egen tid.

Kristin Bjørndal-Lien (f. 1986) er formidler og museumspedagog ved Jødisk Museum i Oslo. Hun har en mastergrad i flerkulturell og internasjonal utdanning fra Høgskolen i Oslo og Akershus (nå OsloMet).

Kjetil Braut Simonsen (f. 1981) er forsker og historiker ved Jødisk Museum i Oslo, med antisemittismens og nasjonalsosialismens historie som spesialfelter. Han har en Phd-grad i historie fra Universitetet i Oslo.

Noter

1 «I bøn og faste i østkantjødernes synagoge», Oslo Aftenavis, 30. september 1925.
2 «I bøn og faste i østkantjødernes synagoge», Oslo Aftenavis, 30. september 1925.
3 Oskar Mendelsohn: *Jødenes historie i Norge gjennom 300 år. Bind 1, 1660–1940.* (Oslo: Gyldendal, 1969), s. 12–13; 23.
4 Leidebrevet var et tilsagn som ga adgang til å ferdes fritt innenfor myndighetsområdet uten å risikere sanksjoner, som f.eks. fengsling (https://snl.no/leide).
5 Historisk skilles det mellom sefardiske (ofte kalt portugisiske) jøder og askenasiske jøder. Sefardiske jøder er etterkommere av jøder som ble utvist fra Spania og Portugal, mens askenasiske jøder har opprinnelse i Sentral- og Øst-Europa.
6 «Anordning om Friderikstads Bebyggelse og ydermere Friheder», i «Kongelige Rescripter, Resolutioner og Kollegialbreve for Danmark og Norge, 25. april 1682». Se Mendelsohn: *Jødenes historie i Norge,* s. 24–26.
7 «Var der jøder i Norge for 150 år siden?», i *Hatikwoh,* 1931, nr. 5, s. 7.
8 Håkon Harket: *Paragrafen. Eidsvoll 1814* (Oslo: Dreyer, 2014), s. 386.
9 Christhard Hoffmann: «Introduction», i Christhard Hoffmann (red.): *The Exclusion of Jews in the Norwegian Constitution of 1814 Origins – Contexts – Consequence* (Berlin: Metropol, 2016), s. 13–14.
10 For detaljer, se Frode Ulvund: *Fridomens grenser. Handhevinga av den norske «jødeparagrafen* (Bergen: Scandinavian University Press, 2014).
11 Mendelsohn: *Jødenes historie i Norge*, s. 114–138; 218–275.
12 For en detaljert redegjørelse om debatten om og behandlingen av bestemmelsen, se Mendelsohn: *Jødenes historie i Norge*, s. 85–275.
13 Garvemester Niels Jensen Ytteborg, gjengitt i Mendelsohn: *Jødenes historie i Norge*, s. 263.
14 Referert i Mendelsohn: *Jødenes historie i Norge*, s. 293.
15 Marta Gjernes: *Jødar i Kristiania. Dei fyrste innvandrarane si geografiske og sosioøkonomiske plassering i samfunnet frå 1851 til 1942* (Oslo: HL-senterets skriftserie, 2007), s. 60.
16 Bjarte Bruland: «Norske jøder – historie og kultur», i Anne Bonnevie Lund og Bente Bolme Moen (red.): *Nasjonale minoriteter i det flerkulturelle Norge* (Trondheim: Tapir akademisk forlag, 2010), s. 74.
17 Einhart Lorenz: *Jødenes historie i Europa. Fra den spanske inkvisisjonen til mellomkrigstiden* (Oslo: Dreyers forlag, 2020), s. 204.
18 Om 1881-pogromene, se bl. a Håkon Harket: «Russland. Pogromene», i Håkon Harket, Trond Berg Eriksen og Einhart Lorenz: *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken til i dag* (Oslo: Cappelen, 2005), s. 269–285; Michael Aronson: *Troubled Waters. The Origins of the 1881 Anti-Jewish Pogroms in Russia* (Pittsburgh: University of Pittsburgh, 1990).
19 Todd M. Endelman: *The Jews of Britain, 1656 to 2000* (Berkeley og Los Anges: University of California Press, 2002), s. 128.
20 Gjernes: *Jødar i Kristiania*, s. 85–86.
21 Gjernes: *Jøder i Kristiania* 2007, s. 34.
22 Gjernes: *Jøder i Kristiania,* 2007, s. 34.
23 Se Frode Færøy: «Hjelperne fra Norges kommunistiske parti», i Øystein Sørensen og Kjetil Braut Simonsen (red.): *Historie og moral. Nazismen, jødene og hjemmefronten* (Oslo: Dreyer, 2020), s. 213.
24 Bjarte Bruland: *Holocaust i Norge. Registrering, deportasjon, tilintetgjørelse* (Oslo: Dreyer, 2017), s. 28.
25 Bruland: *Holocaust i Norge*, s. 28. Om de jødiske innvandrerne som ankom Kristiania i 1880–1900 og deres bakgrunn, se også Gjernes: *Jødar i Kristiania*, s. 75.
26 Knut Kjeldstadli: «Del III. 1901–1940», i Einar Niemi, Jan Eivind Myhre, Knut Kjeldstadli: *Norsk innvandringshistorie bind 2. I nasjonalstatens tid, 1814–1940* (Oslo: Pax 2003), s. 408.
27 Bruland: «Norske jøder– historie og kultur», s. 71.
28 Lorenz: *Jødenes historie i Europa*, s. 205.
29 Gjernes: *Jødar i Kristiania,* 2007, s. 38.
30 Gjernes: *Jødar i Kristiania*, s. 36. Trondheim avviker i noen grad fra dette bildet. Her var ikke mer enn 2,3 % utenlandsfødte, hvorav omtrent 10 % var jøder.
31 Gjernes: *Jødar i Kristiania*, s. 105.
32 Gjernes: *Jødar i Kristiania*, s. 66–67.
33 Jan Eivind Myhre: «Utvandring fra Norge», *Norgeshistorie.no*, publisert 25. november 2015, sist endret 12. mars 2020. https://www.norgeshistorie.no/industrialisering-og-demokrati/1537-utvandring-fra-norge.html
34 Gjernes: *Jødar i Kristiania*, s. 110 og 116.
35 Gjernes: *Jødar i Kristiania,* s. 119–122.
36 «Hatikwoh», i *Hatikwoh* 1929, nr. 1, s. 1.
37 Før Hatikwohs oppstart fantes det også et annet jødisk magasin: «Israeliten. Organ för Skandinavisk-Judiska Ungdomsforbundet». Dette ble grunnlagt av Israelittisk

ungdomsforening i Kristiania, også med Harry M. Koritzinsky i den norske redaksjonen.

38 Gjernes: *Jødar i Kristiania,* s. 124. «Korte varer» er en gammel betegnelse som refererer til varer som ble solgt stykkevis eller dusinvis, i motsetning til varer som ble solgt i vekt og eller metervare. Det kunne blant annet dreie seg om knapper, kammer eller såpestykker.

39 Bjarte Bruland: «Jødisk liv i Norge – mer variasjon enn mange tror!», i *Lokalhistorisk magasin. Meldingsblad for Landslaget for lokalhistorie og Norsk lokalhistorisk institutt,* nr. 3 2007, s. 8; Gjernes*: Jødar i Kristiania*, s. 127.

40 Gjernes: *Jødar i Kristiania*, s. 106.

41 Gjernes: *Jødar i Kristiania*, s. 118.

42 Mendelsohn: *Jødenes historie i Norge*, s. 339, 343.

43 Se for eksempel Hatikwoh*,* 1931, nr .10, s. 11; 1931, nr. 11, s. 3; 1932, nr. 10, s. 2; og 1933, nr. 1, s. 3.

44 Mendelsohn: *Jødenes historie i Norge*, s. 382.

45 Martha Gjernes: «Dei fyrste jødiske innvandrarane i Kristiania», i *Historisk tidsskrift*, bind 83, 2004, s. 409–410.

46 Harry M. Koritzinsky: «Byens første jødiske kirkegård», i *Byminner* nr. 4, 1986, s. 10–12.

47 Mendelsohn: *Jødenes historie i Norge*, s. 406.

48 Mendelsohn: *Jødenes historie i Norge*, s. 433.

49 Mendelsohn: *Jødenes historie i Norge*, s. 442.

50 «Mosaisk Kvinneforening 1913–33», i Hatikwoh 1933, nr. 2, s. 1–2.

51 Lorenz, *Jødenes historie i Europa*, s. 134.

52 Kjeldstadli: «Del III. 1901–1940», i Niemi, Myhre og Kjeldstadli (red.): *Norsk innvandringshistorie*, s. 412.

53 Vibeke Kieding Banik: *Neste år i Jerusalem? Sionisme blant de norske jødene i mellomkrigstiden* (Oslo: HL-senterets skriftserie 2007), s. 210.

54 Vibeke Kieding Banik: «The Faith of the Fathers, the future of the Youth. Being Jewish on the Periphery of the Diaspora», i *Jewish Studies in the Nordic Countries Today*, vol 27 (2016), s. 157.

55 «Aapent brev til rabb. Samuel», i Hatikwoh 1932, nr. 10, s. 11.

56 «Assimilasjon», i Hatikwoh 1931, nr. 6, s. 5.

57 Banik, «The Faith of the Fathers», s. 166.

58 Jf. Einhart Lorenz: «'Vi har ikke invitert jødene hit til landet' – norske syn på jødene i et langtidsperspektiv», i Vibeke Moe og Øivind Kopperud (red.): *Forestillinger om jøder – aspekter ved konstruksjonen av en minoritet 1814–1940* (Oslo: Unipub, 2011), s. 36.

59 Inndelingen bygger på Kjetil Braut Simonsen: «Antisemittismen i Norge, ca. 1918–1940. Former, funksjoner og virkninger», i Kjetil Braut Simonsen og Øystein Sørensen (red.): *Historie og moral. Nazismen, jødene og hjemmefronten* (Oslo: Dreyer, 2020), s. 21–50.

60 Se Simonsen: «Antisemittismen i Norge», s. 26–31.

61 Om pressen og vittighetspressen, se bl.a. Lien, Lars: *«... pressen kan kun skrive ondt om jøderne». Jøden som kulturell konstruksjon i norsk dags- og vittighetspresse 1905–1925* (Ph.D.-avhandling i historie, Universitetet i Oslo, 2016). Om populærlitteraturen, se Ragnhild Henden: «Tidlig norsk kriminallitteratur og det antisemittiske arkiv», i Moe og Kopperud (red.): *Forestillinger om jøder*, s. 65–198.

62 Andreas Snildal: *An Anti-Semitic Slaughter Law? The Origins of the Norwegian Prohibition of Jewish Religous Slaughter C. 1890–1930* (PhD-avhandling, Universitetet i Oslo, 2014), s. 311.

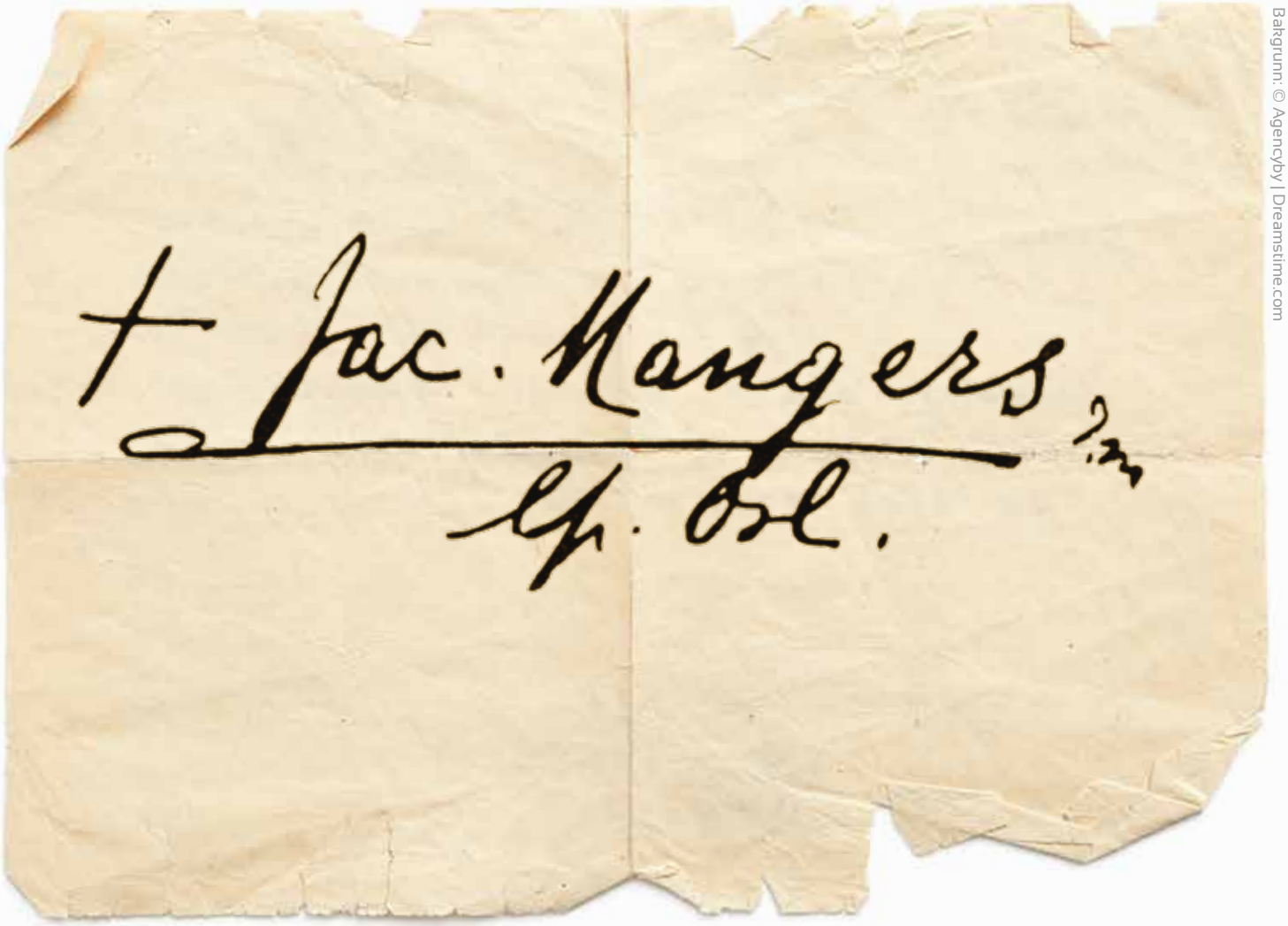
63 Forstander Israel Jacob Gittelsen, sitert i Bruland: «Norske jøder – historie og kultur», s. 79.

64 «Schächtingforbudet», i Hatikwoh 1929, nr. 12, s. 2.

65 Terje Emberland: «Antisemittismen i Norge 1900–1940», i Berg Eriksen, Trond, Håkon Harket og Einhart Lorenz (red.): *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken til i dag* (Oslo: Cappelen, 2005, s. 401–402).

66 Bruland: «Norske jøder – historie og kultur», s. 78.

67 Se Kristin Brattelid: *Mikal Sylten. Et antisemittisk livsprosjekt* (Hovedoppgave, Universitetet i Oslo, 2004), s. 82–92.



Bakgrunn: © Agencyby | Dreamstime.com

Hans Fredrik Dahl

Den manglende underskriften

Den norske kirkes protest mot nazistenes jødeforfølgelse høsten 1942 regnes med rette som en av okkupasjonens viktigste hendelser. De kristne sto opp for jødene og ropte «Stans jødeforfølgelsen – i Jesu Kristi navn», med tilslutning av organisasjoner og menigheter landet rundt. Men ikke av Den katolske kirke. Hvorfor ble kirkens protestbrev, det såkalte «hebreerbrevet», ikke undertegnet av katolikkene? Var det uttrykk for bestemte holdninger, eller skyldtes det andre ting? En nærmere undersøkelse kan bringe nye momenter for dagen – i en sak som har hengt ved de katolsk troende i generasjoner.

Den 9. april 1940 hadde Norge to religiøse minoriteter av betydning: jødene og katolikkene. Begge var blitt tolerert i vårt ellers strengt protestantiske land fra midten av 1800-tallet av – etter dissenterloven av 1845 og jødeforbudets fall ti år etter. Da tyskerne i 1940 veltet inn i landet og snudde opp-ned på statens verdier, hadde begge utøvd sin tro i omtrent hundre år, katolikkene den gang i et antall av 4500, jødene i ca. 1500. Raskt kom de begge i de nye myndighetenes søkelys – jødene fordi de egentlig tilhørte en uønsket folkegruppe, katolikkene fordi de var underkastet et presteskap bestående av utlendinger. De var altså begge fremmede, annerledes, og sorterte under samme avdeling av tyskernes overvåkningspoliti – *Die geheime Staatspolizei,* Gestapo.

Nå gikk de to minoritetene høyst ulike skjebner i møte – jødene mot mer eller mindre utslettelse, katolikkene mot mistanker om nasjonal unnfallenhet og svik. Det siste kan synes mindre vesentlig enn den første, men var alvorlig nok på sin måte. Deportasjon truet dem begge, med utslettelse av mulighet for gudsdyrkelse. Vi vil i det følgende se nærmere på dette, i lys av den oppmerksomhet som i det siste er rettet mot det mest fatale minoritetsovergrepet som har forekommet i Norge: jødenes Holocaust.

Tradisjon og nazifisering

Forholdet mellom katolikker og jøder er naturligvis en gammel historie, fylt av teologi og tradisjon. Man kan vel si at få hendelser i verdenshistorien er så symboltunge som ropet «korsfest, korsfest!». At den fortsatt spilte en rolle i det lille biskopskontoret bak kirken i Akersveien i Oslo for snart hundre år siden, kan være tvilsomt. I kirkens liturgi kunne vel «jødene» fortsatt figurere som Jesu fiender, men i virkelighetens verden fortonte dette seg annerledes. Vi var et tolerant samfunn. Når den okkupasjonsmakten som kom den 9. april, forlangte jødene trakassert, for eksempel ved beslag av deres

radioapparater, boikott av varer, krav om «raserenhet» ved forfremmelser og så videre, var det ut fra en ideologi som måtte fortone seg fremmedartet og hysterisk, kanskje avskyelig. Det syntes i alle fall biskop Jacob Mangers (luxemburger) og hans prester og nonner (de fleste utenlandsfødte), og det samme mente man i de katolske menighetene landet rundt. Selv om enkelte katolikker i Norge var nazister, utgjorde de et fåtall. De fleste mente som nordmenn flest, at okkupasjonen var en ulykke, vår militære motstand heroisk, tapene forskrekkelige. De katolske kirker holdt rekviemmesser med bønn for de falne etter kamphandlingene; Mangers selv en pontifikalmesse 17. mai 1940, gripende og for fullsatt domkirke, sier han selv.[1]

Etter at de norske styrker hadde kapitulert og Konge og regjering tok tilflukt i London, fulgte så en okkupasjonstilstand med få teologisk/religiøse prøvelser i det første året. «Vi hadde ingen ting med tyskerne å gjøre i hele 1940», erindrer Mangers i sine annaler.[2] Man holdt avstand; selv ikke general Falkenhorst ville biskopen møte. En viss kontakt var det likevel. Bladet St. Olav hadde i et vårnummer 1940 kalt tyskerne «fiende»; det ble påtalt fra tysk hold. Og den 16. mai ble Mangers innkalt til selveste Reichskommissar Terboven og tok pater Taxt med seg. Terboven forhørte dem om den kirkelige situasjon i Norge og erklærte at Den katolske kirke kunne fortsette fritt under forutsetning av at den «ikke driver politikk». «Ve oss [katolske prester] hvis noen blander seg opp i politikk!» Formaningen var så truende at Mangers ikke orket å holde preken for de falne i pontifikalmessen dagen ette – han sa bare noen korte ord.

I mai 1941 ble biskopen kalt til Viktoria Terrasse der de to gestapistene Wagner og Grossmann benyttet anledningen til å utspørre ham ytterligere om den katolske kirkes stilling i Norge – menigheter, sykehus og andre institusjoner, antallet konvertitter og så videre. «Jeg svarte kaldt høflig».[3] At tyskerne forsatt var opptatt av å verne sitt omdømme, ble tydelig i august, da Grossmann innfant seg i Akersveien for å beslaglegge en brosjyre om reformasjonen (opprinnelig holdt som foredrag av en katolsk lekmann) der Hitler, Stalin og Mussolini ble sidestilt som «tyranner». Man skulle ha seg frabedt at den tyske Fører ble satt på samme linje som Stalin! (Dette var syv uker etter overfallet på Sovjetunionen.) Grossmann var nøye med å sikre seg alle eksemplarene og truet med husundersøkelse, men gikk uten, etter biskopens indignerte utbrudd i den anledning. «Heldigvis», noterte Mangers etterpå, «for det illegale blad 'Alt for Norge' ble da skjult i vårt arkivrum».[4] En farlig situasjon, skjønt det ikke ble sagt et ord om jødene, som ennå ikke var utsatt for spesiell forfølgelse – annet enn at deres identitetskort/pass etter tysk diktat var blitt stemplet med «J».[5]

Selv om enkelte katolikker i Norge var nazister, utgjorde de et fåtall. De fleste mente som nordmenn flest, at okkupasjonen var en ulykke, vår militære motstand heroisk, tapene forskrekkelige.

Dette endret seg dramatisk i 1942, kulminerende med deportasjonen i november og den derpå følgende kirkelige protest, forberedt gjennom den forandring selve okkupasjonsstyret hadde gjennomgått siden det «fredelige» året 1940. Militariseringen og en kraftig represjon satte inn. Politikken tok fremmede former ettersom partiet NS fikk enerett fra 25. september 1940 og ble bygget opp med tysk hjelp gjennom parader og marsjer i snorrette kolonner etter militær estetikk, med marsjmusikk, uniformsprakt og vaiende faner. Politikken ble militarisert. De hundrevis av lokale NS-lag som ble etablert over hele landet, fikk ensartete uniformer med bandolær, lue og distinksjoner, med særskilte uniformer for Hirden og de militariserte enheter av frontkjempere, arbeidstjeneste, ungdomsbevegelse med speideraktige uniformer og en førergarde til erstatning for H. M. Kongens Garde. Alle

ministre, riksførere og fylkesførere var også uniformert. De blanke støvlers tid var kommet!

Av alle disse endringer virket Hirden særlig provoserende med marsjer, sang og slåsskamper – en tvers igjennom aggressiv atferd som vakte bestyrtelse i vide kretser. Landets biskoper især måtte se dette som en farlig militarisering; de henvendte seg til kirkedepartementet om saken, svaret derfra og biskopenes tilsvar igjen ble basis for det utførlige «hyrdebrev» som ble lest opp i kirkene i begynnelsen av februar 1941 og deretter distribuert i tusenvis av tykte eksemplarer. Ved siden av å refse statsmaktene for ikke å gripe inn mot Hirdens herjinger, advarte biskopene mot den truende rettsløshet som Høyesteretts avgang i desember 1940 innebar, samt mot en nylig gitt forordning om tilsidesettelse av prestens taushetsplikt. Alt i alt en kraftfull demonstrasjon til fordel for rettsstaten, «en gudvillet ordning», som det ble sagt.[6]

Kamp mot statsmakten

Verre var at NS som eneste tillatte parti fikk hånd om statsorganene i landet – foreløpig gjennom Reichskommissars regjering. Den lutherske kirken og kringkastingen var begge underkastet statsdrift i Norge, opprinnelig styrt av Stortinget, nå av Terbovens statsråder. NRK ble nazifisert, det vil si fikk kommissarisk ledelse. Da en gruppe skuespillere nektet å opptre i statskringkastingen og vant kollegenes sympati, brøt det våren1941 ut en større teaterstreik der kjente scenefolk agerte med en fasthet som vakte beundring i vide kretser. «Skuespillerne har vist veien», ble det sagt i illegale aviser som nå var begynt å sirkulere.

Kirkens konflikt kom til å likne på teaterfolkenes – den gjaldt til å begynne med opptreden i NRK. Mange prester avslo samme vår å holde andakt i den nazifiserte kringkastingen. Biskopene, under sin leder Oslo-bispen Eivind Berggrav, støttet dem og markerte seg ytterligere som NS-fiendtlig. Det ble kamp mellom statskirken og staten – kirkekamp. Da kirkedepartementets kommissariske statsråd oppfordret alle kristne til å støtte kampen mot bolsjevismen gjennom oppslutning om Den norske legion, fikk han bare et fåtall prester med seg.[7]

Organisasjonene i større bredde reiste også motstand mot staten; en større foreningsprotest våren 1941 tvang Reichskommissar til å bruke pisken mot dem som nektet å bøye seg. Med større brutalitet for han fram under melkestreiken blant arbeiderne på Akers Mek samme høst. I det ytre gjaldt dette en bespisningskonflikt, i realiteten et forsøk på å reise arbeidermakt mot okkupasjonsregimet. Reichskommissar slo til med massearrestasjoner og med den første virkelig avskrekkende henrettelse – av LO-advokaten Viggo Hansteen og fagforeningslederen Rolf Wickstrøm. De to ble sagt å ha sunget «Ja, vi elsker» på veien til retterstedet – kanskje ikke sant, men like fullt talende for mange. Reaksjonene ble oppfattet som ren terror – og satte ytterlige fart i motstanden, statskirkens som katolikkenes. Motstandsgrupper dannet seg, der katolske ordensfolk deltok og gikk arrestasjoner i møte.[8]

> Bladet St. Olav hadde i et vårnummer 1940 kalt tyskerne «fiende»; det ble påtalt fra tysk hold. Og den 16. mai ble Mangers innkalt til selveste Reichskommissar Terboven og tok pater Taxt med seg.

Dannelsen av Quislings nasjonale regjering 1. februar 1942 ble skjellsettende. Noe av det første denne regjeringen gjorde, var å gjeninnføre Grunnlovens opprinnelige forbud mot jøder. Skjønt gjeninnføre – eidsvollsparagrafen av 1814 ble skjerpet fra «Jøder ere fremdeles udelukkede fra Adgang til Riget» til «ere udelukkede» nå. Deretter kom i tur og orden lover og bestemmelser for å hevde det nye regimet – derunder en fatal ungdomstjenestelov, som ble avgjørende for kirkekampen.

Ungdomstjeneste – et norsk Hitlerjugend

Utgangspunktet her var et ønske om å sikre NS-regimet for fremtiden – trekke nye rekrutter til NS på alle nivåer. Quisling selv tenkte slik at hvis 10 prosent av hvert kommende årskull på 50 000 meldte seg til NS, ville partiet få 50 000 nye medlemmer i løpet av en tiårsperiode – nok til å holde bevegelsen oppe, slik det ble sagt på partiets riksmøte i 1942. Dette var altså alvoret bak: sikringen av NS-regimets fremtidige eksistens. En obligatorisk Ungdomstjeneste ble derfor innført i februar 1942. Ved lov ble enhver ungdom pålagt å gjøre tjeneste i NSUF i en viss periode – hvilket ville innføre et slags Hitlerjugend i Norge, svarende til ordningen i Tyskland, men med den forskjell at loven etablerte plikt til tjeneste, ikke til medlemskap i NSUF.

Men å innføre tvungen nasjonalsosialistisk oppdragelse av alle barn ble naturlig nok oppfattet som jevngodt med tvangsmedlemskap, og umiddelbart bekjempet av alle tilhengere av dåps- og foreldreretten. Statskirkens biskoper, som alt i oktober 1940 hadde søkt sammen med sentrale lekfolk i et Kristent Samråd, tok affære og sendte et protestbrev til departementet 14. februar 1942. Ni dager etter troppet biskop Mangers opp hos Berggrav for å gi sin «fulle tilslutning» til denne skrivelse.[9] Dette ble skarpt påtalt av Gestapo da Mangers ble innkalt til Viktoria Terrasse to uke etter, hvor Wagner – «kirkeeksperten» i Gestapo – ga ham huden full for å ha sluttet seg til Berggravs motstand. «Det gjelder de kristne prinsipper som det er min plikt å hevde og forsvare», sa Mangers. «Wagner ble alldeles rasende og skjelte meg ut som forræder som hadde gitt tyskerne et dolkestøt i ryggen.» De tyske biskopene hadde protestert tilsvarende mot en liknende lov i Tyskland, påpekte Mangers. «Også de er forrædere», mumlet Wagner, men lot Mangers gå for denne gang – «Men ve Dem, dersom noe likende gjentar seg».[10]

At dette var alvor, kom fram da Mangers den 14. mars mottok brev fra Quisling med krav om forklaring. Mangers skrev tilbake at hans tilslutning ikke hadde med politikk å gjøre, da han jo bare hevdet de kristne prinsipper som Kirken til alle tider hadde forsvart. Kopi av svaret ble også sendt Wagner, som rasende avfeide det som «en hån mot tyskerne», og på ny truet med å utvise ham.[11] Den 26. mars ble Mangers igjen kalt til terrassen og fikk høre at tilslutningen var kunngjort i radio fra London. «No vet hele verden at den katolske biskop i Oslo arbeider mot oss», sa den rasende Wagner. Mangers fikk derfor ultimatum: enten straks å offentlig tilbakekalle tilslutningen, eller å forlate Norge sammen med alle utenlandske prester og søstre, 600 personer i alt. Det siste ble understreket ved at den fulle listen over alle katolske prester og nonner med navn, alder og nasjonalitet var å fremlegge for Gestapo innen åtte dager. «De er sint fordi min tilslutning er blitt offentlig kjent, men det sier jeg Dem, vår utvisning skal bli enda langt mer kjent, og ikke til fordel for tyskerne», svarte Mangers. «Se å komme Dem vekk», skrek den andre.[12]

> Den lutherske kirken og kringkastingen var begge underkastet statsdrift i Norge, opprinnelig styrt av Stortinget, nå av Terbovens statsråder.

Loven om den obligatoriske ungdomstjenesten vakte ikke bare furore blant kristne. Også lærerne, som denne våren 1942 ble forsøkt sluset inn i et korporativ lærersamband etter nazistisk mønster, fikk et sterkt utvidet grunnlag for sin protestholdning. NS-regimet ville jo tvinge ikke bare prester og lærere, men barna selv til lydighet. Det var et overgrep av dimensjoner som også måtte vekke uro hos foreldre. Det hjalp ikke at NS-lederne bedyret at det bare dreide seg om frilufts- og leirliv, og at det ikke ville skje noe med dem som sa nei. Lokalt viste det seg at Statspolitiet flere steder forfulgte uvillige. Det var altså risikabelt å nekte. Ungdomstjenesten, som

var tenkt som et rekrutteringstiltak, tente en brann av motstand i kirke, skole og foreldrekretser. Særlig alvorlig var påskekrisen 1942, da syv av statskirkens biskoper og snart etter over 90 prosent av alle prester la ned sine embeter og forlot staten. Solidaritetsaksjoner fra organisasjoner og frikirker fulgte – skjønt ikke fra Mangers. Det utførlige dokumentet «Kirkens Grunn», som var forberedt av Berggrav, ga et frihetsbrev for den norske kirke som vakte gjenlyd over hele verden. I Norge ble det lest opp i kirkene den 5. april 1942. Samme sommer ble Den midlertidige kirkeledelse (DMK) etablert som øverste organ for de som hadde brutt med staten.

Også i den katolske kirke spisset det seg til, men på en egen måte. Mangers' tilslutning til ungdomstjenesteprotesten ble støttet av hans egne, ved at alle prester sluttet opp. De var enige om at tilslutningen ikke kunne trekkes tilbake. Prester og nonner risikerte dermed å bli «jaget ut fra landet og ende i konsentrasjonsleir», som biskopen sa.[13] Dette var svært alvorlig; så avhengig som denne kirken var av folk utenfra, ville den katolske kirke i Norge falle sammen på okkupasjonsmaktens diktat. Under en samtale med Quisling samme dag 26. mars hadde ministerpresidenten erklært at han ingenting kunne gjøre med tyskernes bestemmelser. Han likte ikke utvisningen og var «ille berørt», noterte Mangers seg.[14] Men hjelp kunne han ikke gi. Mangers innberettet det hele til Vatikanet og fortalte at man måtte være forberedt på å forlate Norge; pavens støtte til hans handlemåte kom gjennom de italienske legasjon.[15]

Listen over utenlandske prester og ordensfolk ble brakt til Gestapo, som forlangte flere utfyllinger. Prester og søstre landet rundt ble forberedt på utvisning og deportasjon. Skjønt den definitiv beskjed om avreise lot vente på seg. I sommerens løp tilspisset forholdet til okkupasjonsmakten seg likevel blant annet ved et par arrestasjoner av prester. Biskop Mangers henstilte på sin side til at man ikke bar «politiske merker» i kirken[16] – det siste myntet på NS-folk, som gjennom sin medlemsbok var forpliktet til å bære partimerket spesielt synlig.

Den verste hendelsen

Men noen *ble* deportert. Den 26. november 1942 svingte DS Donau ut fra amerikalinjens kai i Oslo med 752 sivile jøder om bord – menn, kvinner, barn, gamle – med kurs for fremmed Østersjø-havn. Noen måneder etter fulgte resten av den jødiske befolkning i Norge – bortsett fra dem som i mellomtiden hadde greid å flykte til Sverige – slik at Norge som okkupasjonsområde var «judenrein». Lasten av mennesker ble i begge tilfeller satt på tog innover i Polen på vei mot dødsleiren Auschwitz.

For all ettertid står dette som en av de mest tragiske hendelser under krigen. Deportasjonen av en gruppe uskyldige kunne nok sammenliknes med andre deportasjoner senere under okkupasjonen – av politifolk, offiserer, studenter; for så vidt også med hva katolikkenes biskop kunne frykte for sine. Men jødenes skjebne måtte umiddelbart oppfattes som mer fatal fordi den inngikk i Det tredje rikes prinsipielle rasepolitikk, som var ubønnhørlig rettet mot en uønsket minoritet – i verste fall ved fordrivelse og drap. Bekymrede rykter om at de norske jødene egentlig gikk døden i møte, kom da også raskt i omløp etter Donaus avgang, delvis støttet av antinazistisk presse i nøytrale land, deriblant svenske aviser. De skulle vise seg riktige. Båtlastene fra Norge inngikk i et større program om tilintetgjørelse av alle jøder i Europa.

Ikke rart at dette reiser spørsmål om medskyld og delansvar, og at spørsmålet om hvem som visste hva,

> Mange prester avslo samme vår å holde andakt i den nazifiserte kringkastingen. Biskopene, under sin leder Oslo-bispen Eivind Berggrav, støttet dem og markerte seg ytterligere som NS-fiendtlig.

fremdeles skaper bølger i opinionen. Selv om selve likvideringen ble utført i dyp hemmelighet av SS – det ble aldri sagt noe offentlig om arrestasjon, deportasjon eller massedrapene fra denne siden – var jo aksjonen like fullt avhengig av norske hjelpere, og dette reiser spørsmål om hva sjåfører, konstabler, departementsfolk og mulige hjelpere ellers kunne vite. Kunne SS' aksjon vært unngått? Bremset, sabotert, stanset? Og innenfor dette igjen: informasjonsgangen. Hvem kunne vite om jødenes skjebne og slå alarm i opinionen? Si ifra så det gjenlød i offentligheten? Det er jo påfallende for ettertiden at så få stod opp og at det nesten ikke forekom kjente protester mot dette. Illegale aviser kunne nok gjengi hva svensk presse skrev, og BBCs norske sendinger brakte skildringer av selve arrestasjonen om morgenen 26. november. Men dette gjaldt den illegale, underjordiske opinion. Den større allmennhet visste lite eller ingen ting.

Til dette bildet hører likevel én protest fra Den norske kirke. Den illegale kirkeledelsens brev til ministerpresident Quisling av 10. november 1942, det såkalte «Hebreerbrevet», gikk skarpt i rette med det man den gang visste om aksjonen mot jødene, og hvordan denne aksjonen var underbygd av en hatefull antisemittisme i NS-mediene.[17] Kirkeledelsen slo altså alarm, og fikk tilslutning. Men dette er også den eneste offentlige protest som forekom. Andre grupper og talsmenn holdt seg offentlig tause.

Biskop Mangers var opprinnelig innstilt på å være med på protesten. Han ville «med glede» ha undertegnet, skriver han selv i annalene.[18] Men et annet hensyn la seg i veien, og det ble avgjørende. Hvilket hensyn det var, er i og for seg kjent,[19] men kan nå gjenfortelles med større sikkerhet enn før. Da Mangers ble oppsøkt i Akersveien 5 av professor Hallesby om ettermiddagen den 11. november og bedt om å være med, avslo han. Han ville ha undertegnet, sa han, om han ikke samme morgen hadde sendt et brev til Innenriksdepartementet med bønn om at de døpte jøder – han mente de katolsk døpte som han visste om – ikke måtte omfattes av tyskernes aksjon, men frigis. To brev på samme dag hvorav det andre kanskje ville slå det første i hjel, fant han uklokt.

Hallesby måtte altså gå med uforrettet sak. Han var kommet til Akersveien for å få Mangers med på dette brevet til Quisling som han selv hadde forfattet sammen med lekhøvdingen Ludvig Hope (Berggrav satt i husarrest), og som hadde fått tilslutning fra alle biskoper, professorer og nesten alle kristne organisasjoner, kirker og menigheter i landet – men altså ikke fra Mangers. Katolikkene ble dermed ikke med i den bredeste protesten til da.

Avslaget skyldtes ikke at biskop Mangers var «bløt» i jødespørsmålet. Under pontifikalmessen 1. juledag 1942 fremholdt han at julens budskap var som en protest mot «forfølgelsen av uskyldige mennesker av hva rase de enn kan være». Et NS-medlem i menigheten oppfattet dette som en utilbørlig motstand mot den nye tid, mens en mer moderat NS-er som også var til stede, uttrykte begeistring for denne prekenen. Altså er ikke alle nazister enige i jødeforfølgelsen, noterte biskopen seg.[20] Året etter fikk han ad hemmelig vei beskjed om at han sto i fare for å bli arrestert og måtte rømme. Han nektet; det ville bare gi påskudd til represalier. En hemmelig meddelelse rett etter fikk samme svar. Han måtte med sinnsro bli på sin post.[21]

> Dette var altså alvoret bak: sikringen av NS-regimets fremtidige eksistens. En obligatorisk Ungdomstjeneste ble derfor innført i februar 1942.

Men at han ikke undertegnet protestbrevet til Quisling, ble til stor skade for det katolske rennommé. «Av de større kirkesamfunnene var det kun den katolske kirke som ikke skrev under», heter det megetsigende i det som nå er hovedfremstillingen av holocaust i Norge.[22] Forsto biskop Mangers egentlig hva han gjorde? Da han straks etter frigjøringen fikk høre at han og hans kirke hadde

sviktet i kampen mot nazismen, ble han himmelfallen. Han hadde da aldri stilt seg på den gale siden! Alltid forsvart kongen og fedrelandet, vært imot okkupasjonsmakten! Ikke desto mindre ble han altså beskyldt for å ha vært unnfallen i kirkekampen. Professor Ording, som fremmet beskyldningen, var en kjent skikkelse i kristenlivet, barnebarn av Hans Nielsen Hauge og en varm forsvarer av den folkelige kristendom. Mangers måtte svare ham.[23] Da Mangers senere traff kong Haakon, fikk han høre at det også var blitt sagt i London at Den katolske kirke hadde ikke vært til å stole på. Det sirkulerte i eksilmiljøet, fortalte kongen.

Alt dette begrunnet i den manglende underskriften.

Eller – og det er kanskje mer sannsynlig – av den begrunnelsen Mangers ga overfor professor Hallesby den novemberdagen i 1942: at han ikke ville svekke sin henvendelse med en ny, men la departementet behandle anmodningen om de døpte jødene først. Den katolske kirke tenkte altså først på seg selv! Den prioriterte sine egne – slik måtte det oppfattes. Slik ble det vel dessverre også oppfattet der og da – og av Hallesby kanskje brakt ut til de av Menighetsfakultetets lærere og lavkirkelige kretser som i sin tid hadde støttet Marta Seinsvik og hennes aksjon mot Den katolske kirke som egoistisk, sekterisk og unasjonal – kort sagt de vanlige deltakerne i den bitre, interne norske kirkekampen.

Saken ble ikke bedre av at den nazifiserte Aftenposten forvrengte Mangers' hyrdebrev til fasten 1944. Den opprinnelige tekstens brodd mot raselæren ble gjengitt manipulert som et angrep på de protestantiske biskopene, noe som ble gjentatt i mange andre aviser. «Vi var helt opprørt over dette skjendige misbruk, men vi var enige om ikke å foreta noe», noterte biskopen.[24] Heller ikke kunne han gjøre noe med London-radioens misvisende melding om at han angivelig hadde «utlevert» en engelsk søster til tyskerne: Dette var en ren misforståelse, egnet til å bringe skam over Den katolske kirke.[25] I det hele tatt gir biskopens annaler fra disse årene inntrykk av isolasjon og ensomhet. Den eneste gang begrepet «hjemmefronten» forekommer, er når biskopen må spørre seg for på høyere hold om bladet St. Olav skal trykke tysk propagandastoff det får tilsendt, eller la være. Trykk noe, ble det sagt.[26]

Biskopen tolket for øvrig nazismen galt når han ba for de «døpte jøder». Jødiskhet var for ham, som for kirken, et spørsmål om tro. Når en jøde omvendte seg og ble kristen, var hun eller han ikke lenger mosaisk troende og derfor ikke lenger jøde av religion. Slik var flere jøder assimilert i gamle dager, selv under eneveldets strenge jødeforbud, da kjente bergensfamilier som Hambro, Rieber, Bull og så videre ble etablert som kristne.[27] Nazismen, derimot, gikk ut fra en rasebiologisk forståelse hvor genetisk egenart, ikke den religiøse, var bestemmende. Dåp spilte altså ingen rolle for nazismen.

> «No vet hele verden at den katolske biskop i Oslo arbeider mot oss», sa den rasende Wagner.

Nærmere om «Hebreerbrevet»

Men spilte nå kirkeledelsens protest av 10. november 1942 noen rolle? Hva ville i så fall biskop Mangers ha deltatt i?

Den betegnelse protesten fikk fra kirkeledelsen selv, var «Hebreerbrevet» – et navn som brukes ennå i dag når okkupasjonens kirkestrid skal dokumenteres. Denne hentydning til Bibelen kan synes litt merkelig. Opprinnelig var jo Hebreerbrevet rettet til dem som skulle overbevises om at Jesus fra Nasaret var identisk med skriftens Messias. Men denne henvendelsen gjaldt en nazistisk statsleder som ikke engang ble ansett som legitim. Brevet til Quisling handlet om en trakassering av jødene som måtte opphøre i kristendommens – menneskerettenes og nestekjærlighetens – navn. Verdiene i det nye «Hebreerbrevet» fremsettes videre rent moralsk, uten klare referanser til foranledningen. Så er det

da også skrevet forut for deportasjonen, og uten hensyn til at denne minoritet er i ferd med å sendes ut av landet for mulig utslettelse. Hva kirkeledelsen rent faktisk tar utgangspunkt i, er at mannlige jøder ble arrestert i henhold til en lov av 24. oktober 1942, og at deres formue ble beslaglagt med hjemmel i en lov av to dager senere. Men protesten angår ikke deportasjonen – den skjedde først 26. november – og slett ikke tilintetgjørelsen.

«Hebreerbrevets» forfattere vaklet litt i spørsmålet om Reichskommissar eller Ministerpresident var rette adressat, men kom til den første.[28] Det synes rimelig. Rett nok var arrestasjonen, likesom deportasjonen måneden etter, rene tyske anliggender – for ikke å snakke om endestasjonen Auschwitz. Men tysk politi hadde etter okkupasjonsordningen rett til å ta norske mannskaper til hjelp, og det var av hensyn til dem at Quisling undertegnet loven av 24. oktober, som hjemlet fengsling av den som «mistenkes for folke- og statsfiendtlig virksomhet» («mistenkes» var her en skjerping av gjeldende lov, som fra før bare ga adgang til å arrestere de som *utøvde* slik virksomhet). Dernest kom kunngjøringen om inndragning av jøders formue, bekjentgjort i pressen 27. oktober. Dette var eneste gang begrepet «jøde» ble brukt i noen offentlig sammenheng. Men at de som ble arrestert i dagene etter 24. oktober, var jøder, og at politiet jaktet på alle jødiske menn, ble kjent under hånden. «Hebreerbrevet» refererte derfor korrekt nok til inndragningsloven, som var bekjentgjort, og til at «man fikk vite» at alle jødiske menn over 15 år skulle arresteres, som grunnlag for protesten. Altså til arrestasjon av menn på rasemessig grunnlag, pluss beslag av de arrestertes formue – skjønt intet ut over det.

Men det var nok. Med stor moralsk indignasjon gikk kirken i rette med ministerpresidentens og NS' tiltak: «... i Jesu Kristi navn: Stans jødeforfølgelsen og stopp det rasehat som gjennom pressen spredes i vårt land!» Tiltakene ble sagt å krenke samfunnets grunnleggende rettskrav om forhold mellom brøde og straff – her ble jo jøder «straffet så hårdhendt som de færreste forbrytere». Tre prinsipper ble reist mot dette: fremst Guds lov («Gud gjør ikke forskjell på folk»), men også jødenes rett til menneskeverd, samt folks generelle moralfølelse, ved at tiltakene har vakt «en veldig sorg i vårt folk». Ikke er det politikk dette, sies det (med en indirekte innrømmelse av at kirken ikke hadde rett til å blande seg inn i politikk), men en protest som følger av kirkens gudgitte plikt til å påse at staten overholder Grunnlovens ord om at den evangelisk-lutherske religion forblir statens religion – hvilket altså betyr at ingen statsmakt kan vedta lover i strid med kristen tro og bekjennelse, *in casu* altså de to lovene om arrestasjon og konfiskasjon.[29]

Man kan vel si at denne begrunnelsen for kirkens rett og plikt til å vokte over statsmakten, hviler på Berggravs studier av Luther og Augustana i hans velforberedte kamp mot nazismen. «Hebreerbrevet» refererer eksplisitt til Luthers lære i så måte. At en katolsk biskop som Jacob Mangers likevel «med glede» ville ha sluttet seg til (om han hadde kunnet), demonstrerer en økumenisk holdning, men også en følelse av situasjonens alvor. Mannlige jøder var arrestert og deres aktiva beslaglagt; hva ville det neste bli? Brevet viste til den konkrete utvei at Quisling gjorde om lovvedtaket og holdt seg til sitt eget partis program om å verne kristendommen. «Nu er en kristen grunnverdi i fare. Skal den vernes, må den vernes straks.»

Det utførlige dokumentet «Kirkens Grunn», som var forberedt av Berggrav, ga et frihetsbrev for Den norske kirke som vakte gjenlyd over hele verden.

Men Quisling omgjorde ikke loven – eller bare delvis. Etter litt febrilsk aktivitet for å tilpasse arrestasjonene etter hvilken grad av «jødiskhet» som skulle omfattes – hele, halve eller kvarte jøder – samt ved å unnta gamle mennesker (jøder over 65 år skulle likevel ikke fengsles),

lot regjeringen tysk politi gå videre med sitt. Disse samlet ved hjelp av norske mannskaper alle jøder, derunder kvinner, barn, gamle og syke – til innskipning på Donau den 26. november, mens resten fulgte i februar. Dermed var Norge en minoritet mindre.

Debatten etterpå

Hva forsto Mangers? Og enda mer: Hva kunne man vite på norsk side? Ettertiden har funnet det vanskelig å godta at det tyske politiet kunne få drive på slik uten ryggdekning fra noen norsk øvrighet, derunder en stilltiende aksept fra Quislings og NS' side av at deportasjonen var endelig. Både møbleringen av Quislings bolig på Gimle med jødisk bohave angivelig uten eier, og de daglige klipp fra svensk presse som viste at jødene fra tysk side ble systematisk utryddet, er blitt trukket fram i så måte.[30] Ikke desto mindre kan det se ut som om NS-myndighetenes medskyld må anses å være mer indirekte. Quislings regjering forberedte nettopp i disse dager en lov om jøder som forutsatte at de fortsatt skulle bo i landet. En brutal og i høyeste grad diskriminerende lov, riktignok, men en lov som ikke betinget noen tilintetgjørelse.[31] Den ble lagt bort. Lovforslaget var jo overflødig. Overflødig var også den grunnlovparagrafen som regimet hadde innført – at nye jøder ikke hadde adgang til riket. Denne akt av skamløs antisemittisme ble imidlertid ikke påtalt i protestbrevet «Kirkens grunn» påsken 1942, og heller ikke av de teologiske fakultetenes fellesuttalelse om «Kirkens grunn» fra 25. april, til tross for energiske forslag om det motsatte. Det skyldes biskop Berggrav selv, som advarte mot «å dra det yderst eksplosive jøde-moment inn i den norske kirkens oppgjør med Nazistaten». Hva han mente med det «yderst eksplosive jøde-moment», har siden vært omdiskutert og bidrar til at hans omdømme vedrørende jødene anses litt frynset.[32]

> Listen over utenlandske prester og ordensfolk ble brakt til Gestapo, som forlangte flere utfyllinger. Prester og søstre landet rundt ble forberedt på utvisning og deportasjon.

Uansett – etter 10. november-protesten var det slutt. Det kom ikke flere henvendelser hverken til Quisling eller til Terboven, og slett ikke til tysk eller norsk politi, etter jødenes deportasjon. Det var som den store, skamfulle stillhet senket seg over hendelsen. Kirkeledelsen viste kort til «Hebreerbrevet» i sitt nyttårsbudskap 1943; den hadde ikke fått svar, sa den. Og den fikk aldri noe svar. Quisling sa selv under rettssaken i 1945 at han hadde spurt seg for i Tyskland flere ganger etter 1943 om hvordan det gikk med de norske jødene. Han fikk heller ikke svar. Tausheten rådet.[33]

Biskop Mangers kom heller ikke tilbake til saken. Men han levde altså med trusselen om deportasjon av nesten alle prester og søstre hengende over hodet. Hver gang han ble kalt til Viktoria terrasse for å stå til rette for okkupasjonsmakten, fryktet han det verste. Etter hvert ble det åpenbart at krigslykken hindret tyskerne i å gjøre alvor av å sende alle utlendinger hjem. Den katolske kirken fortsatte, uten å søke konfrontasjon med myndighetene, men i stillhet for å bevare den «troskap mot Konge og de lovlige myndigheter» som biskopen alltid innprentet sine folk.[34] At han beveget seg på en knivsegg, ble understreket av at tyskerne helt til det siste gjennomførte arrestasjoner og represalier. Flere unge katolske prester ble hentet av Gestapo mot slutten av krigen, derunder patrene Bergwitz, Thorn og Duin, mens pater Taxt og sokneprest van der Vlugt var tatt tidligere – den siste døde i tysk KZ-leir. Motstandskampen fortsatte altså.

Men endelig var det hele over. Den 8. mai 1945 opplevde Mangers et Oslo i jubel – folk lo og gråt og falt hverandre om halsen som aldri før. Og den 14. juni ble han mottatt av Kongen på Slottet, og Kong Haakon er

«rørende vennlig og takker hjertelig for de katolske presters strålende holdning». Det var en særlig glede å takke for dette, da Kongen hadde hørt i London at katolikkenes biskop «hadde gjort felles front med tyskerne». Det forsto han nå var en misforståelse. Til minnegudstjenesten tre dager etter for de falne i krigen, kom Kongen selv til St. Olav domkirke for å vise sin takk – og kanskje for å viske ut denne misforståelsen.

Hans Fredrik Dahl (f. 1939) er professor emeritus i medier og kommunikasjon ved Universitetet i Oslo. Han har skrevet mange bøker om norsk kultur- og mediehistorie, blant dem NRKs historie i tre bind og Quislings biografi i to.

Noter

1 Verdifulle studier av Den katolske kirke under krigen er Rieber-Mohn i St. Olav mai 1945, og enda mer Else-Britt Nilsens «Katolsk kirkeliv under krigen» i Liv Hegna (red.): *Katolsk kirkeliv gjennom 1000 år* (2016), den siste basert på utførlige intervjuer. Se også kapittel om krigen i John Gran m.fl. (red.): *Den katolske kirke i Norge* (1993). En hovedkilde for alle er biskop Jacob Mangers håndskrevne *Annaler III* (i Nilsen benevnt *Dagbok*), som i det følgende er studert inngående. At fremstillingen der innebærer en viss forskjønnelse, sier seg selv. Den kan for øvrig ikke være penneført av biskopen selv, men av en medhjelper etter krigen som skrev fortløpende etter notater eller diktat. Utrykt eksemplar i Oslo katolske bispedømme (OKB)s arkiv i Oslo.
2 For dette og hele avsnittet, se *Annaler III*, s. 88.
3 *Annaler III*, s. 89.
4 *Annaler III*, s. 89. Det står at bladet var «trykt i vårt arkivrum», men dette må være en feilskrift. Det er ikke kjent fra andre kilder at det ble trykt illegale skrifter i Akersveien.
5 Bjarte Bruland: *Holocaust i Norge* (2017), kap. 5.
6 Sigmund Feyling: *Kirkelig hvitbok* (1942), s. 19ff.; H.C. Christie: *Den norske kirke i kamp* (1945), s. 50ff; Ragnar Norrman: *Quislingkyrkan* (1998), s. 63 ff.
7 Til sammen 40 NS-lojale prester undertegnet, ifølge Jan Ove Ulstein (red.): *Kyrkja under krigen* 1995, s. 105ff; se ellers Ludwg Schübeler: *Kirkekampen slik jeg så den* 1946, s. 67f.
8 Nilsen i Hegna (red.) 2016, s. 154f., 160f.
9 Gunnar Heiene: Eivind Berggrav (1992), s. 345; *Annaler III*, s. 89f.
10 *Annaler III*, s. 90.
11 Samme sted.
12 Samme sted.
13 Samme sted.
14 *Annaler III*, s. 91.
15 Nilsen i Hegna 2016; også *Annaler III*, s. 91: «paven roste min handlemåte».
16 *Annaler III*, s. 93.
17 Brev til ministerpresident Quisling fra Den Midlertidige Kirkeledelse 10/11 1942, trykt mange steder og i Austad m fl. 2014, s. 101f.
18 *Annaler III*, s. 93.
19 Gran m.fl. 1993, s 350; også Norrman 1998; Bruland 2018. Det følgende er *Annaler III*, som har en litt annen datering.
20 *Annaler III*, s. 93.
21 *Annaler III*, s. 96.

22 Bruland 2017, s. 387.
23 Dette går fram av korrespondansen Hauge–Mangers juni 1945 i OKBs arkiv.
24 Aftenposten 29.2.1944; *Annaler III*, s. 96.
25 Episoden er beskrevet i *Annaler III*, s. 97.
26 *Annaler III*, s. 97. Hvem de «fremstående menn på heimefronten» var, vites ikke. Kan det ha vært den sentrale Milorg-mannen Knut Blom? Se Olav Njølstad: *Jens Chr. Hauge – fullt og helt* (2008), s. 155, s. 235.
27 H.F. Dahl i Ø. Sørensen m.fl. (red.): *Demokratisk beredskap* (2015).
28 Bruland 2017, s. 386.
29 Se note 11. Teksten er også trykt i Ingvald B. Carlsen: *Kirkekampen under okkupasjonen* 1945; videre i Christie 1945 og Schübler 1946 – det som Austad m.fl. (red.): *Dømmekraft i krise? Holdninger i kirken til jøder, telologi og NS under okkupasjonen* (2014) kaller «kirkekampbøkene».
30 Bodin Stenseth: *Quislings ran* (2017); Carl Emil Vogt: *Hva visste Quisling*, i NNT (2019).
31 Håvard Hauge Thorsen: *Den «norske Nürnberglovgivningen»*. Masteroppgave i historie ved UiO (2020).
32 Heiene 1992, kap. 12. En utførlig moralsk vurdering gis av Menighetsfakultetets mangeårige professor Torleiv Austad i Austad m.fl. 2014, s. 66 ff. Mangers forholdt seg taus om grunnlovsendringen, etter annalene å dømme.
33 *Straffesak mot V.A.L. Quisling* (1946), s. 458.
34 *Annaler III*, passim.
35 Gran m.fl. 1993, s. 351.
36 *Annaler III*, s. 99.

Foto: Emma Ulrikke Weiglin Eriksen

Emma Ulrikke Weiglin Eriksen

Vi snubler i dem

Da Besse gråt

«Et menneske er ikke glemt før dets navn er glemt.»
Talmud

Denne fortellingen handler om snublesteiner, om jødene som forsvant fra byen min, og om min bestefars forsøk på å redde noen av dem.

En snublestein er minnesmerke over et menneske som ble offer for nazismen under andre verdenskrig. En brostein med en enkel messingplate påført navn, fødselsdato samt dato for deportasjon og dødsdato blir lagt ned utenfor huset der de bodde og levde livene sine. Det er den tyske kunstneren Günter Demnig som står bak prosjektet, og siden 1994 er det satt ned over 75 000 snublesteiner over hele Europa. I Norge er det Jødisk Museum i Calmeyers gate som leder prosjektet. Tilknyttet snublesteinene er også en nettportal hvor man finner en kort biografi over hver enkelt person, samt et sort-hvitt portrett. Så langt er det høsten 2020 lagt ned 670 snublesteiner i Norge. 393 av dem er i Oslo, byen hvor familien min har bodd siden 1913.

Min bestefar ble født i 1917. Han vokste opp i Kristiania, i et borgerlig kunstnerhjem. Han elsket historie, Nordmarka og min bestemor. Under krigen var han aktiv i Milorg, hadde våpentrening og drev illegalt arbeid. Denne delen av livet sitt fortalte han aldri om.

Besse, som han ble kalt av oss barnebarn, var billedkunstner, morgenfugl, temperamentsfull, teknisk ubegavet, elsket mat, var særdeles livsglad og kunne underholde et helt middagsselskap alene. Han er et av de skikkeligste menneskene jeg noen gang har kjent, og han var sterk som en hest. Det kraftige hjertet hans fortsatte å slå like sterkt og rolig helt til han døde 80 år gammel. Og han gråt aldri.

Skuddene på toget

I november 1942 har Norge vært okkupert i 2 ½ år. Den jødiske delen av befolkningen har foreløpig stort sett fått være i fred for den tyske okkupasjonsmakten – de kan ikke anta nordiske etternavn og har måttet gi fra seg radioapparater før andre nordmenn måtte, men på mange måter er livet fortsatt omtrent som før. Skole, høytidsdager, kontorarbeid, forlovelser, matlagning, kø og rasjoneringskort. Men så, i 1942, begynner nettet å snøres

sammen rundt den lille jødiske minoriteten. Særordninger for jødene i Norge innføres: J-stemplet i passet, det registreres og noteres, og jødisk eiendom blir kartlagt. I mars 1942 gjeninnføres paragrafen i Grunnloven av 1814 om at jøder er utelukket fra riket. Samme høst lovfestes dødsstraff om man flykter fra landet, med trusler om represalier mot familie som blir igjen. Den 22. oktober får nazistene påskuddet de trenger: En norsk NS-politimann skytes på Halden-toget. Kupeen er full av jødiske flyktninger, og i kaoset som følger, settes propagandamaskineriet i gang: Nå skal jødene i Norge tas. Hektisk aktivitet hos statspolitiet fører til inndragning av jødisk eiendom, arrestordre på alle jødiske menn over 15 år samt meldeplikt for deres ektefeller. At skuddene på toget stammet fra en norsk motstandsmann med lommene fulle av mikrofilmer, er det ingen som bryr seg om. Jødiske menn blir fengslet og sendt til Bredtvet og siden, allerede fra den 28. oktober, videre til Berg fangeleir ved Tønsberg.

Her er det på ingen måte klargjort for fangene – det finnes ikke senger, madrasser, vann eller toalett. 227 jødiske menn og unge gutter settes til å bygge leiren ferdig. 13 timers skift, syv dager i uken. Under de verste forhold og med et minimum av mat blir de bevoktet og plaget av en gruppe brutale norske fangevoktere, mange av dem tidligere frontkjempere og opplært av SS. Grusomme avstraffelsesmetoder og sult gjorde Berg til en av de verste fangeleirene i Norge.

Jødiske kvinner har i mellomtiden fått meldeplikt – hver dag må de møte ved nærmeste politistasjon. Uroen og angsten for mannlige familiemedlemmer er forferdelig. Rykter og uvisshet. Flykte eller bli? Noen trosser forbudene og klarer å komme over til Sverige. Mange tør ikke i frykt for represalier mot dem de elsker, andre igjen kan ikke tro det er nødvendig: Hvem skulle ville arrestere husmødre, babyer og gamle kvinner?

Bare timer før den planlagte deportasjonen har noen fått beskjed. Noen vet. Alle drosjer i byen er bestilt til klokken fire neste morgen, fanger kommer inn fra leirer og fengsler over hele landet for å sendes med lasteskipet Donau. Enkelte av transportene blir forsinket – her er mye grundig papirarbeid. Alle norske jøder fratas sitt pass og norske statsborgerskap ved avreise. Oslos politimester Marthinsen beklager seg over alt arbeidet: Manglende tid til forarbeid gjør at han ikke får anholdt alle jødiske familier.

Kvinnen i døråpningen

Alle jøder i Norge er nå i livsfare, og noen arbeider febrilsk for å få flest mulig av dem i sikkerhet. Min bestefar er ute denne kvelden for å advare og hjelpe jødiske kvinner til å gå i dekning. Det var dødsstraff for å hjelpe jødiske flyktninger. Han må ha vært forsiktig, men rask der han beveget seg rundt i de mørklagte gatene. Han var alltid kjapp og sterk i bevegelsene, som om musklene i kroppen hans lengtet etter å bli brukt, etter å løfte og løpe og hjelpe. Bagasje opp på hyllen i NSB-vognen, barnevogner opp på trikken, tunge Bergan-sekker med mat til påskeferien, én på ryggen og én foran på magen. Min skistav hektet inn i hans skistav, slik at han kunne trekke meg opp den siste bakken fra Skar til Øyunge.

Høsten 1942 var han 25 år og forlovet. Hun som skulle bli min mormor, kom fra en arbeiderbolig på Sagene, arbeidet som sekretær i et rørleggerfirma og gikk med illegale aviser mellom kjolen og den gravide magen under kåpen – de håpet at tyskerne ikke ville undersøke en gravid kvinne.

> Hun ser lenge på ham i dørsprekken, og lyset fra entreen faller over det alvorlige ansiktet hennes. Så blir hun helt stille, rister på hodet uten et ord og lukker døren forsiktig igjen.

Han ble kvalm av å tenke på det siden. Tenk om det hadde gått galt? Men de var unge og modige og ville gjøre det som var rett.

Denne novemberkvelden i 1942 går han lydløst opp trappene i en oslobygård, banket på døren. Når den åpnes, forklarer han så innstendig han kan at de som bor der, er i fare og må bort. Flykte. Hun ser lenge på ham i dørsprekken, og lyset fra entreen faller over det alvorlige ansiktet hennes. Så blir hun helt stille, rister på hodet uten et ord og lukker døren forsiktig igjen. Han blir stående alene i den mørklagte trappen.

Tidlig om morgen torsdag 26. november skjer det.

Jødiske menn, kvinner og barn – syke, gamle og sengeliggende – arresteres og sendes med fangeskipet Donau til Stettin og videre til Auschwitz.

Samtlige norske jødiske kvinner og barn, samt eldre og svake – til sammen 346 norske jøder – sendes rett i gasskammeret. Det er 1. desember 1942.

181 menn tas ut til arbeid. Bare ni av disse overlever.

Da Besse gråt

Like før min bestefar døde, fortalte han meg historien. Ingen andre i familien visste. I 55 år hadde han båret på minnet om kvinnen i dørsprekken natten til 26. november, på erindringen av å stå i den mørklagte trappeoppgangen og å måtte gå med uforrettet sak. Han hadde fortsatt arbeidet i Milorg, var sågar del av den bevæpnede gruppen som beskyttet kong Haakon ved hjemreisen til Norge 7. juni 1945. Fra folkefesten og fredsrusen som fulgte den sommeren, husket Besse best hvor fryktelig det var å bære våpen dagen han møtte sin nyfødte datter, min mamma, for første gang. Våpenet hadde han forsøkt å skyve under sengen på fødeklinikken.

Men han glemte aldri den jødiske kvinnen. Han hadde ikke bestått oppgaven, mislyktes i å redde henne. Denne kvelden, bare noen dager før han døde, gråt han over henne og dem, og jeg fikk tårene hans i arv. Nå er de en del av min historie. Kvinnen i døråpningen er også blitt mitt minne, min oppgave å huske og min oppgave å fortelle videre til mine barn.

Ansiktene

De korte biografiene i snublesteinportalen (snublestein.no) inneholder små glimt fra livene til vanlige mennesker i en annen tid. Jeg leser setninger og vidunderlige ord som «ekviperingsmagasin», «spilte fiolin», «habil amatør bridgespiller», «sanitetsforening», «dressmagasinet», «tannlegeassistent», «respektabel innsats som indre høyrespiller i gymnasietkampen», «syerske, arbeidet særlig med kunstsilke», men de avsluttes uten unntak med «gasset i hjel umiddelbart etter ankomst», «hele familien ble utryddet», «Jenny Marie ble 4 år gammel», «dødsmarsj», «ingen av slektningene overlevde», «gikk til grunne», «tvangsarbeid», «bare to år gammel», «ingen tilbake», «drept».

Jeg studerer portrettene. Noen av fotografiene har fotoatelierkvalitet og ser ut som om de er tatt før krigen kom til Norge. Det er bilder av tilsynelatende trygge og lykkelige mennesker, etablert og forankret i gode liv, alminnelige tilværelser omkranset av barn og barnebarn. Bildene viser mennesker i dresser av god kvalitet, kjoler med pent snitt, bryllup, venninner rundt et bord, en barnefamilie på tur, et jubileum. Et diskre perlekjede, nystrøket hårsløyfe, en knapphullsblomst, et bærspann, elegante servietter formet som vifter ved et festbord, nylagt permanent, et par boksehansker, et slips med striper, pene knapper i en bluse. Ansiktene har ro og verdighet, de er hjemme i seg selv og sitt eget land.

Andre av bildene er kornet og uklare, forstørret opp av gamle, krøllete legitimasjonskort. De synes å være tatt under press, som om noen har forlangt dokumentasjon og avkrevd den avbildede en begrunnelse for sin tilstedeværelse. Blikkene er vaktsomme, usikre eller trassige. Håret er hastig skjøvet vekk fra ansiktet, og man kan skimte et slitt ytterplagg. Noen har ikke annet bilde knyttet til navnet sitt enn snublesteinen, felt ned i gaten

utenfor det siste stedet i verden de en stund kjente som hjemme. Tilintetgjort.

Ett av disse navnene, ett av disse ansiktene, ett av disse menneskene, født her, eller flyttet hit. I et hjem hvor man har ledd og grått, gjort lekser ved kjøkkenbordet, kranglet med søsken, varmet opp suppe, stoppet strømper og hørt på værmeldingen. Ett av disse menneskene sto en novembernatt ansikt til ansikt med min bestefar. Noen få timer senere ble hun ført ned trappen av norsk politi. En kåpe og en liten koffert, en svigerdatter, kanskje, eller døtre. Turen med den rekvirerte oslodrosjen ned til utstikker 1 på Akershuskaia tok rundt 20 minutter. Tenkte hun på ham da? Den unge mannen som hadde vært der noen timer i forveien for å advare henne? Var han ute i gatene? Så han dem? Hørte han rop? Jeg tror ikke han sov.

Mørke skikkelser i novembernatten går mot en grå morgen. Jeg ser henne for meg der hun går opp landgangen. Jeg blir kvalm og vil ikke følge henne lenger, men slipper ikke unna. Jeg kjenner fortsettelsen: at Donau la fra kai klokken 14.55, og at gestaposjef Hellmuth Reinhard bekymret seg for skrivemaskinen sin, som var sendt med på reisen for å skrive navneliste over jødene om bord. Jeg vet at Larvik-prinsessen Marie Sachnowitz sang den romantiske slageren «Månestråle» på dekket der mennene var samlet mens de seilte ut Oslofjorden, og at håpet sank da skipet svingte sydover. Svenskekysten på den ene siden, opplyst og skinnende i kveldsmørket, Danmark på den annen, mørklagt. Vekk fra Norge.

Ansiktet til kvinnen i døråpningen blir utydelig. Setningene fra historiebøkene er grusomme og vanskelige å forstå: «krøttervogn», «tørste», «SS-soldater med schæfere», «Raus! Raus!», «ført rett i gasskammeret», «brent under åpen himmel», «massegrav», «tilintetgjørelse», «drept».

Bare snublesteinene er tilbake – og Besses gråt.

> Den – de – blir aldri borte. Vi snubler i dem.

Hva hvis

Hva hvis hun hadde blitt med ham? Han må ha hatt en plan, han ville aldri bedt henne flykte uten å gi henne en adresse. Hva om hun hadde tatt svigerdatteren i hånden og fulgt med? Kåpen over armen, barhodet. Jeg vil se det sant, se henne i dekning i en leilighet med to utganger eller en fluktvei over tørkeloftet. En bil med tepper i baksetet, et jødisk ektepar med en liten gutt på fanget, kanskje, og en stille, men traust sjåfør av den typen som ikke sier så mye, men bare hjelper. Jeg ønsker dem opp bakkene til svenskegrensen, ser en avkjøring og en skjult skogssti, det siste stykke i halvmørket til fots mellom grantrærne. Jeg hører de svenske grenselosene: «Välkommen till Sverige.» Tårer og gjenforening. Og jeg fryder meg over norske politifolks harde ansikter når de finner leiligheten tom og forlatt.

Historien kunne vært annerledes. Vi kunne ha kjent henne og barnebarna hennes. Bildet av henne og min Besse, eldre og smilende med hornbriller, utenfor en murgård i Oslo på 60-tallet, kunne stått på kommoden i stuen. En bunke postkort med utveksling av familienyheter. Og ønske om et riktig godt nyttår. Historien om at han fikk æren av å hjelpe henne den natten. For det var slik han ville ha sett på det, som en selvfølge, som en ære.

Men bildene løser seg opp. Tilbake er bare den gyldne firkanten i asfalten foran føttene mine. «Drept 1.12.1942.»

Vi snubler i dem

Besse som kunne bære mer på ryggen enn noen andre, som sang opera like høyt som Jussi Björling, og som «fløy», ikke gikk, på ski til han var nesten 80 år. Han som kunne underholde en hel togkupe fra Oslo til Otta med historien om Pillarguri og skotteslaget i 1612. Min bestefar med de sterkeste leggmusklene, som ploget ned

lia med en hel fjellbjørk som skulle bli til gjerdestolper, under hver arm. Min Besse som aldri gråt, han gråt, gråt i maktesløshet 55 år etterpå. Sorgen gikk aldri over. Går aldri over. Den – de – blir aldri borte. Vi snubler i dem.

Snublesteiner er minner vi aldri fikk, skam vi ikke har grått over, puslebrikker av ulevd historie, åndedrag ingen trakk, blikk som ikke ble vekslet, hender som aldri fikk møttes, vennskap kvalt før det ble dannet, kjærlighet som aldri oppsto.

Vi mangler dem, byen mangler dem, gatene lengter etter dem, parkbenken, duene, klasseværelsene, universitetene, forretningene, benkene i synagogen, byleilighetene gråter etter dem.

Men jeg ser dem.

De er overalt rundt meg: i vinduene som vender ut mot Olaf Ryes plass, på butikktrappen i Markveien, spaserende i Suhms gate. Jeg ser ansiktene deres under ondulerte krøller, paraplystativet, den hvite duken til tørk på snoren i bakgården, slitte kontormapper, pelskragen på en kåpe, jeg ser skinnet fra shabbatslysene, kjenner duften av nystekt brød og hønsesuppe, vet om skrubbsår over knestrømpene og barnelatter i trappen.

Jeg husker fruktbutikkene, glassmagasinet, skuespilleren, lagerarbeideren, disponenten, skoleeleven, sigarmakeren, sydamen, fireåringen, bokseren og husmoren.

Snublestein. Historien foran føttene mine.

Emma Ulrikke Weiglin Eriksen (f. 1967) er skribent og forfatter og har utgitt boken *De gyldne dagene – kirkeåret og katolske festdager med barn* på St. Olav forlag (2012).

Foto: Else-Britt Nilsen.

Else-Britt Nilsen

En snublestein for Elly

Jødinnen på Katarinahjemmet

Første dag i høstmåneden september 2020 ble det lagt ned en snublestein foran Thereses gate 35 B i Oslo for å minnes Elly Salomon, deportert 26. november 1942, død i Auschwitz 1. desember samme år. Til stede ved nedleggelsen var Ellys familie – og søstre fra Katarinahjemmet. Hvorfor sistnevnte? Jo, kvelden før deportasjonen var Elly hos dominikanerinnene på Majorstuen, som oppfordret henne til å gå i dekning. Elly var ett av mange holocaustofre, men hvem var hun *egentlig*? Jeg lot meg friste til å forsøke å lære å kjenne denne forhenværende pensjonæren på Katarinahjemmet. Det ble også et møte med hennes nærmeste familie.

«Du må komme deg unna, du må flykte!» Det var nonnenes klare oppfordring da Elly Salomon oppsøkte dem kvelden før politiaksjonen mot jødiske kvinner og barn 26. november 1942.[1] Men Elly svarte oppgitt på henstillingen: «Nei, jeg blir ikke tatt.» – Hun tok feil. Neste dag ble Elly arrestert, kjørt med drosjebil til utstikker 1 på Vippetangen, hvor transportskipet D/S Donau ventet. Sammen med 528 andre jøder ble hun ført hun om bord.[2]

En beveget familiehistorie

Elly tilhørte en velstående dansk/norsk jødisk familie[3] hvor flere familiemedlemmer i løpet av 1880-årene flyttet fra København til Kristiania.[4] Hennes far Siegmund Salomon (1858–1943) åpnet skobutikk og fikk snart følge av sin yngre bror Simon (1860–1916).[5] Sammen grunnla de A/S Salomons Skofabrik (1893).[6] Fabrikken hadde stor produksjon og ble med jevne mellomrom utvidet.[7] Det ga arbeidsplasser, ikke minst for innvandrere. I en studie av jødiske arbeidere nevner Marta Gjernes at skofabrikken under en streik i 1904 ansatte 150 streikebrytere.[8] De fleste var jøder fra Polen og Russland som nylig hadde flyktet fra pogromer utløst av den japansk-russiske krigen.

Gjernes trekker en interessant forbindelseslinje mellom dette og Siegmund Salomons engasjement i en av byens jødiske menigheter:

> Salomon var samtidig forstandar for ein av dei jødiske menigheitene, og kan ha møtt på flyktningane i samband med sitt virke der. Dei var i ein fortvila situasjon og hadde trong for arbeid, og Salomon kunne dermed hjelpa både dei og seg sjølv. Striden førte til tap for skotøyarbeidarforeininga, og medlemstalet sokk dramatisk. Likevel førte ikkje striden til

> ei generell uvilje mot dei jødiske arbeidarane, og streikebrytarane fekk seinare amnesti.[9]

I 1900 fantes det 642 «mosaisktroende» i Norge – vel halvparten bosatt i Kristiania.[10] Man kunne ha trodd at det religiøse liv var en samlende faktor, men slett ikke. Det var sterke tendenser til splittelse innen menighetslivet. I 1903 eksisterte det fire jødiske menigheter i hovedstaden.[11] Familien Salomon var lenge engasjerte medlemmer av Den israelittiske menighet (DIM) – en utbrytermenighet av Det Mosaiske Trossamfunn (DMT) – grunnlagt i 1893 og rekonstruert i 1895, da Siegmund ble forstander.[12] Men virksomheten ebbet ut etter århundreskiftet.[13] Den siste innføring i menighetsprotokollen fra denne periode fant sted 26. juli 1910; det var ingen ringere enn vår Elly – datter av Siegmund –, født tre dager før.[14]

Skofabrikken ga ikke bare mulighet til å hjelpe mennesker i nød, men sikret også gode inntekter for de to brødrene. Siegmund fikk i 1908 oppført en staselig jugendvilla i Kristiania – Vallegaten 6 –, hvor Elly så dagens lys.[15] Ifølge folketellingen samme år var hun yngst av fem søsken (en bror kom til i 1915).[16] Foruten en stor barneflokk omfattet husholdningen stuepike, kokkepike og en tysk barnefrøken. Det siste var neppe tilfeldig, siden Ellys mor Melitta (f. Rosenthal, 1878–1958) opprinnelig var tysk og kom fra Lübeck.

Man skulle kanskje tro at farens sterke menighetsengasjement gjorde at Elly og hennes søsken fikk en religiøs oppdragelse, men det var ikke tilfelle. Hverken Siegmund eller broren Simon var særlig opptatt av religion. Deres foreldre hadde til en viss grad overholdt kosherreglene i hjemmet, men Ellys eldre bror Victor (1905–2001) minnes at han ble oppdratt under ikke-jødiske forhold og var fullstendig blank når det gjaldt gudstjenestelivet i synagogen. Han tilføyer at moren Melitta «vokste opp i en familie som av rent praktiske grunner hadde gitt opp all tilknytning til jødedommen».[17] Og – som et ekko av dette – skrev Elly i spørreskjemaet *Jøder i Norge* (januar 1942) «Intet» på spørsmålet om «nuværennde religionssamfund». For Simon – Siegmunds bror - var situasjonen litt annerledes. Hans sekulære holdning skapte enkelte spenninger i forhold til hans myndige kone Johanna, (f. Einstein, 1871–1957) av polsk/russisk familie; rabbinerdatter og oppdratt i et strengt ortodokst hjem.

Villaen i Vallegaten ble et kortvarig barndomshjem for Elly. Faren Siegmund begynte å lengte mot varmere trakter, og kanskje også mot land med bedre skattebetingelser. I 1913 trakk han seg som aktiv leder av Salomons Skofabrik og solgte huset.[18] Familien bodde så flere år i Tyskland (Wiesbaden og Hamburg), før de vendte tilbake til farens fødeland Danmark i 1917 og bosatte seg i et stort hus i Ordrup. I mellomkrigstiden gjenopptok Siegmund sine reiser til Tyskland og Sveits; oftest uten Melitta, som ikke likte å reise, men gjerne med noen av barna.[19]

> Familien Salomon var lenge engasjerte medlemmer av Den israelittiske menighet (DIM) – en utbrytermenighet av Det Mosaiske Trossamfunn (DMT).

Båndene til Norge forble allikevel sterke. Fire av de fem gjenlevende søsknene var født her, og i mellomkrigstiden oppsøkte de Norge. Et par av dem siktet etter hvert mot mer permanent opphold. Den ene var Elly, den andre hennes eldre bror Hans (1902–1962).

Allerede som 15-åring ble Elly eier av en eiendom i Vestre Aker som faren overdro – «solgte» – til henne.[20] Det er uvisst om hun selv noen gang hadde bodd der da hun videresolgte den i 1934. Det som er sikkert, er at hun i årene før tok språkstudier i England og Frankrike i tillegg til handelsskole. Tysk var hun fortrolig med fra tidlig barndom. Slik var hun velkvalifisert med tanke på en fremtid som sekretær. Hun var ugift. Det siste utgjorde neppe noe økonomisk bekymring – gjennom sin familie var hun velstående.[21]

Foran fra v.: Elly Salomon, Ebba Svarstad (Sigrid Undsets stedatter), Hjørdis Schøyen, ukjent, Gjertrud Falkanger.
Personene i bakgrunnen på trappen lar seg ikke identifisere.
Foto: Katarinahjemmets arkiv.

Elly og Katarinahjemmet

Ellys første kontakt med Katarinahjemmet fant sted sommeren 1936, da en venninne presenterte henne for søstrene.[22] Den gang bodde hun på Fossheim Hotel, Slemdal, og ønsket et mer varig tilholdssted. 15. august flytter Elly inn som pensjonær. [23] At valget falt på en relativt nyetablert institusjon i hovedstaden drevet av katolske nonner, kan forundre. Vi kan ikke se bort fra at valget var rent pragmatisk. Et stramt boligmarked, ønske om sosialt fellesskap ...? Kanskje var det bare Katarinahjemmet som hadde ledig plass da Elly søkte.[24]

De fire søstrene som grunnla Katarinahjemmet i 1928, kom fra Frankrike. Fornorskning stod sentralt, men ikke på bekostning av det franske. «En dobbel strøm av fransk og norsk», skrev priorinnen i 1935.[25] Selv om noen av husets pensjonærer delte søstrenes katolske tro, var allikevel det store flertallet vanlige, unge norske kvinner. Jødisk bakgrunn var sjelden, men forekom. Sikkert nevnte søstrene for Elly at eiendommen Gjørstads gate 8 (i dag nr. 9) grenset opp til Jødisk barnehjem.[26]

«Det er sannelig ikke lett. På søndager er det her i huset ikke tillatt å brodere, og på lørdager kan jeg heller ikke gjøre det når jeg besøker min tante. Da er det sabbat».

Da Elly ankom, var en ny mursteinsbygning omtrent innflytningsklar, og 2. oktober 1936 ble kapellet i nybygget innviet med en storslått gudstjeneste.[27] Det foreligger en detaljert oversikt over de tilstedeværende, og det bemerkes at to av pensjonærene manglet – den ene hadde forsovet seg, den andre var Elly. Til gjengjeld gjenfinnes hun ved dagens påfølgende festligheter og synes da som ellers å være vel integrert i Katarinahjemmets sosiale liv.

Den gang, som nå, var opplegget full kost og losji, og om kveldene møttes gjerne noen av de hjemmeværende til uformelt samvær over et håndarbeid, hvor også et par av søstrene deltok. Snart foregikk samtalen på norsk, snart på fransk.[28] Det var kanskje ved en slik anledning at Elly utbrøt: «Det er sannelig ikke lett. På søndager er det her i huset ikke tillatt å brodere, og på lørdager kan jeg heller ikke gjøre det når jeg besøker min tante. Da er det sabbat».[29]

Korttidsgjester forekom. En av dem var Sigrid Undset, som sikkert Elly fikk et inntrykk av. Nobelprisvinneren kunne være ganske reservert, så en personlig kontakt var langt fra opplagt. Men kanskje ikke – Undset hadde et sterkt jødisk engasjement. Flere faste grupper var knyttet til Katarinahjemmet. Enkelte var klart katolske, andre var åpne. Blant de siste var den populære ukentlige «Fransk aften», hvor både pensjonærer og interesserte utenfra kunne delta, franske som norske. Alt foregikk på fransk, og emnene spente vidt – fra det litteræreto aktuelle begivenheter. Elly er oppført som deltaker på flere av disse samlingene.

Uten å ha tilgang til hennes egen stemme, er det allikevel sannsynlig at det kulturåpne og fransk-norske miljø som preget Katarinahjemmet den gang, harmonerte godt med Ellys brede europeiske bakgrunn. Og oppholdet var dessuten ispedd flere fravær – ikke minst til familien i Danmark.

Ifølge Katarinahjemmets regnskapsbok[30] fremgår det at Elly meget regelmessig – og gjerne forskuddsvis – betalte pensjonen (130 kr pr mnd.) helt frem til sommeren 1939. Da meldte hun sin flytting.[31] Omtrent samtidig kjøpte hennes eldste bror Hans – sammen med moren – en gammel gård i Valdres.[32] Hans hadde nettopp giftet seg med svenskfødte Gunvor Petersen (1914–2017) og ville bosette seg på gården. Paret fikk – i det minste for en tid – følge både av moren Melitta og søsteren Elly.

Mislykket fluktforsøk fra Valdres – arrestasjon

Elly opprettholdt kontakten med Katarinahjemmet. Tilskyndet av den alvorlige krigstrusselen i begynnelsen av 1940, tilbød søstrene flere kurs i førstehjelp og

hjemmesykepleie. Kursleder var en av søstrene med lang sykepleieerfaring fra Ullevål.[33] Vi finner Elly blant deltakerne på formiddagskurset 23. februar–11 mars. Trolig var det ikke rom ledig på Katarinahjemmet, for adressen hun oppga var Melings pensjonat i nabokvartalet.[34] Lærdommen fra kurset kom sikkert til nytte under hendelsene som fulgte.

Nevøen Leif Salomon (f. 1941), sønn av Hans og Gunvor, forteller:

> – Da krigen brøt ut, kom det en kar til gården [i Valdres] og spurte om det bodde jøder der. De tilstedeværende forsto faren og besluttet flukt til Sverige; min far, min mor, min bestemor og min fars søster Elly samt en yngre jødisk mann ... Mor var høygravid. I lave sko og med snø til knærne flyktet de opp over fjellet ... De klarte å snike seg forbi tyskere som lå på Bygdin fjellstue, så over Valdresflya og ned Heimdalen. Til slutt kom de seg til Engerdal ved svenskegrensen, hvor mor fødte min storesøster under en gran, bare med hjelp fra bestemor. Det var 6. juni 1940. Kort etter ble de nektet innreise i Sverige av en svensk offiser. Han oppfordret til retur hjem ...[36]

Etter avvisningen lå flyktningene en tid i dekning. Gode hjelpere var den lokale kjøpmann og lensmannen, som sørget for proviant mm. Da kamphandlingene opphørte, klarte Hans med kone og barn å vende tilbake til gården i Valdres, mens mor og søster dro til Oslo. Melitta, som nå var dansk statsborger, kunne reise til Danmark, mens Elly ble værende. Det samme gjaldt Hans og Gunvor, som sterkt ønsket å dra, men ikke fikk utreisevisum. Den 20. januar 1942 ga Politidepartementet ordre om at alle norske jøder skulle møte opp på nærmeste politi- eller lensmannskontor og få stemplet sitt pass med bokstaven J for jøde. I februar kom ordren om at alle med J i passet skulle fylle ut spørreskjemaet *Jøder i Norge*. Pålegget ble innfridd ikke bare av Hans og Elly, men også av tanten Johanna – enken etter Simon – nå bosatt i Norge.[37]

Ved et par anledninger etter krigsutbruddet hadde Elly overnattet på Katarinahjemmet,[38] og i mai 1941 fikk hun en liten leilighet i Kvindernes Boligselskap i Thereses gate 35 B.[39] Herfra ble hun arrestert 26. november 1942. Kvelden før oppsøkte hun altså Katarinahjemmet, vel vitende om den forestående arrestasjon, men døv for søstrenes innstendige oppfordring til flukt. «Nei, jeg blir ikke tatt.»[40] Hun var sikkert klar over at broren Hans var blitt arrestert måneden før, under aksjonen mot jødiske menn.[41] Kanskje var hun redd for represalier; at han – eller hans ikke-jødiske ektefelle og deres barn – ville bli skadelidende hvis hun dro? Kanskje anså hun det for utenkelig at kvinner og barn ville lide samme behandling som jødiske menn. Hun, som mange andre, kunne neppe forestille seg prosjektet at alle jøder skulle utryddes.

Det siste bekreftes i en kort beretning fra konstabelen Karl Hatlestad om arrestasjonen av Elly neste morgen.[42] Sammen med omkring tre hundre mann fra statspolitiet, Germanske SS Norge og hirden hadde han møtt opp grytidlig på gårdsplassen til hovedkontoret for statspolitiet i Kirkeveien 23 (vis-à-vis Frognerparken). Politiinspektør Knut Rød ledet operasjonen, og målet var å arrestere alle jøder i Oslo og Aker på samme tid. For å gjennomføre dette var hundre drosjer rekvirert; tre sivilkledde menn i hver bil utstyrt med lister med adresser hvor det bodde jøder. Hatlestad kom med i en patrulje sammen med en statspolitimann og en hirdmann. Slett ikke alle var hjemme, men det var Elly. Hatlestad ble satt til å passe henne mens de to andre hastet videre til de andre adressene på listen. Han forteller:

> – Frk. Salomon var kald og rolig. Hun pakket sine saker. Hun bar en frimerkesamling og andre ting hun ville ha når hun kom tilbake, inn til naboen. Hun fortalte Hatlestad at de verdisaker hun eide, for lengst var brakt i sik-

kerhet. Efter to timer kom Nordberg og hirdmannen tilbake. De hadde kjørt forgjeves til hver eneste adresse. Den eneste som gruppen skulde arrestered var altså frk. Elly Salomon. Hun blev nu tatt med i bilen og kjørt til bryggen, hvor de kom frem klokken 10.

Klokken 14.55 la skipet ut med en kurs som var ukjent for arrestantene, men klar nok for mannskapet: Stettin i Polen. Her ble de lastet på jernbanevogner, og etter to og et halvt døgn ankom toget – via Berlin – destinasjonen Auschwitz, hvor alle kvinnene og barna, sammen med de gamle, ble drept i gasskammer umiddelbart etter ankomsten. Fangesorteringen var så opplagt og effektiv at man ikke engang fant det bryet verdt å gi de nyankomne et eget fangenummer. Ingen av de arresterte var nok klar over at de skulle skipes ut av landet og til en leir hvor de ville bli gasset ved ankomst.[43]

Ellys gjenværende slektninger i Norge – broren Hans med familie innbefattet – ble reddet ut av landet takket være den danske generalkonsul Hans Henning Schrøder, som klarte å overbevise de norske myndigheter om at de *egentlig* var danske statsborgere.[44] Også Elly var oppført på diplomatens liste, men hjelpen kom for sent. Hennes skjebne var allerede beseglet.[45] Slik ble hun familiens eneste holocaustoffer.

Elly – hvem var hun *egentlig*? Spørsmålet jeg stilte innledningsvis, forblir i stor grad ubesvart. Familiebakgrunn er godt dokumentert. Hun hadde venner, satte varige spor i Katarinahjemmets historie, var velstående, kultivert og kunstnerisk begavet. Det nærmeste vi kommer henne, er kanskje Karl Hatlestads skildring ved arrestasjonen.

Den 1. september i år fikk hun endelig sin snublestein ved huset i Oslo der hun ble arrestert: Thereses gate 35 b.[47]

Sr. Else-Britt Nilsen OP (f. 1946) er dominikanerinne ved Katarinahjemmet og generalpriorinne for kongregasjonen Notre-Dame de Grâce.

Noter

1 Informanter: sr. Marie du Christ Soulier (1899–2000) og sr. Mary Reginald Farrelly (1898–1993) i samtaler med artikkelforfatteren og Knut Aukrust i 1990/91.

2 Ifølge Bruland ble i alt 529 jøder deportert med Donau. Bruland, Bjarte: *Holocaust i Norge* (Oslo: Dreyer, 2017), s. 674.

3 En viktig referanse for denne fremstillingen: Poser, Norman: S. Escape. *A Jewish Scandinavia family in the Second World War* (NY: Sareve Press, 2006). (Forfatteren er barnebarn av Simon Salomon). Dag Kopperud ved Jødisk Museum i Oslo har vært til stor hjelp i oppsporing av relevant dokumentasjon. I den siste tid har jeg også hatt nytte av kontakten med Ellys nevø Leif Salomon. Foreliggende presentasjon er å betrakte som «work in progress», siden jeg stadig vekk søker informasjon om henne.

4 Familien var handelsfolk og kom fra Kiel til Danmark omkring 1850.

5 De to brødrene var ikke alene om utfarten. Deres søster Betty (1866–1906) og moren, som var enke (Emma f. Levin, 1821–1894), flyttet også til Kristiania, hvor de begge endte sine dager.

6 I protokollene for DIM (Den Israelittiske Menighet) står Simon oppført som disponent og Siegmund som fabrikkeier. Mendelsohn, Oskar: Jødenes historie i Norge, bind I (Oslo: Universitetsforlaget, 1969), s. 333.

7 https://heimstaden.no/kiellandkvartalet-fra-skofabrikk-til-leiligheter/ Lest 29.07.2020.

8 Streiken var iverksatt av Kristiania skofabrikarbeiderforening. Gjernes, Marta: «Jødiske arbeidarar i norsk sigarettindustri», i *Arbeiderhistorie* 01/2019 (Volum 23). https://www.idunn.no/arbeiderhistorie/2019/01/joediske_arbeidarar_i_norsk_sigarettindustri Lest 29.07.2020.

9 Gjernes viser her til Arbark: *Skotøyarbeidernes forening. Møtebok (Kr.a. skofabrikarbeiderforening) 1903-1909,* 17.08.05. «Amnesti» – slik det brukes i sitatet – tolkes i denne sammenheng slik at det s.k. streikebruddet ikke utelukket disse arbeidernes fremtidige forhold til og medlemskap i fagforeningen. Det kan også tilføyes at Salomon-brødrene ved flere anledninger i 1890-årene hadde vist seg tøffe som arbeidsgivere med krav som utløste alvorlige konflikter i forhold både til fagorganiserte og ikke organiserte arbeidere. Likevel var de også fremsynte. «Ellys far og onkel nedsatte en komité som besto av ledelsen og noen av de ansatte. De la frem en plan som ga arbeiderne et økonomisk insentiv ved å gi dem aksjer i selskapet. Brødrene Salomon var blant de første arbeidsgivere i Norge som presenterte en slik profittdelingsplan» (Poser, s. 51).

10 Folketellingen 1946. https://lokalhistoriewiki.no/wiki/Det_mosaiske_trossamfund_i_Oslo Lest 19.07.2020.

11 Mendelsohn, bind 1 (1969), s. 405 ff.

12 Ifølge Mendelsohn var ikke religiøse spørsmål årsak til striden mellom de to menighetene. Tvisten gjaldt disposisjonsretten til Sofienberg gravlund, som begge menigheter gjorde krav på. Sigmund og Simon Salomon engasjerte seg sterkt i striden da en gravplass de hadde fått reservert ved siden av sin nylig avdøde søster Betty, var blitt feilaktig benyttet for en jødisk dame fra Trondheim. De vakte forskrekkelse i det jødiske miljøet da de uten menighetens tillatelse gravde kisten hennes opp og flyttet den til et annet sted på gravlunden. Mendelsohn, bind 1 (1969), s. 332, 408 ff; Poser, s. 280.

13 DIM ble ikke formelt oppløst. Den ble gjenopprettet i 1917 og fortsatte frem til 1939, da den igjen gikk inn i DMT. Cf. https://lokalhistoriewiki.no/wiki/Den_israelitiske_menighed Lest: 12.07.2020.

14 Mendelsohn, bind 1 (1969), s. 440; https://no.wikipedia.org/wiki/Den_israelitiske_menighed

15 Villaen ble senere kjent som Kålkin-gården, etter familien som kjøpte huset i 1912. Ostegrossisten Sverre Kolkin og hans arvinger var eiere til 1990.

16 Året etter, i 1916, døde Ellys eldre søster Anny av hjernehinnebetennelse.

17 Victor emigrerte til USA i 1940, sammen med broren Jarl (1903-?). De opplevde fordommer og valgte Norman som nytt etternavn. Victor Norman har utgitt sin selvbiografi: *A Life in Music: A Lifetime of Learning* (Bayberry Design Company, 1999). Poser, s. 53 f.

18 Simon Salomon vendte tilbake til Danmark i 1915, men forble direktør for skofabrikken like til sin død året etter. Siegmund overtok da hans styreplass i skofabrikken, samtidig som han fulgte utviklingen av en skoforretning i Oslo. Poser, s. 63, 84; https://digitaltmuseum.no/021028255577/aksjebrev-salomons-skofabrik Lest: 19.07.2020.

19 Poser, s. 63, 85.

20 Det gjaldt eiendommen «Kikut», utskilt fra Voksen i Vestre Aker.

21 Det foreligger ingen oversikt hva gjelder Ellys yrkesaktivitet. I folketellingen i Oslo (1. desember) 1941 oppgir hun ingen yrkesaktivitet på grunn av «skrivekrampe» – visstnok en vanlig yrkeslidelse blant sekretærer. Sommeren 1942

vikarierte Elly som sekretær ved Norsk Folkemuseum; cf. *Årsmelding for Norsk Folkemuseum 1942–1943*.

22 Gurli Bohne (1902–1989) var fra Bergen, hvor familien hadde slakterforretning. Faren var opprinnelig tysk, moren norsk. Etter examen artium hadde hun studieopphold i Tyskland.

23 Opplysninger hentet fra Katarinahjemmets *Klosterkrønike* (fork. KK 1934–1939), s. 84, 92.

24 Kvindernes Boligelskap i Thereses gate 35 B – hvor Elly flyttet inn våren 1941 – var blitt stiftet av høyesterettsadvokat Elise Sem i 1923. Den gang hadde ikke enslige kvinner adgang til å kjøpe seg bolig i hovedstaden. https://www.aftenposten.no/osloby/i/9307E/Kvinnelig-feiring Lest 20.08.2020

25 Sr. Marie des Anges til sr. Henri Dominique 03.06.1935. Brev oppbevart i kongregasjonens arkiv.

26 Industrigt. 34. – I KK 1934–1939 refereres et par tilfeller av nabokontakt i forbindelse med vedlikehold av gjerdet som skilte de to eiendommene. Fra 1939/1940 av holdt barnehjemmet til i Holbergsgate 21.

27 https://legdominikaner.blog/2016/10/29/sta-katarinahjemmet-2-oktober-1936/, Lest 02.08.2020. KK 1934–1939, s. 100f.

28 Informant: sr. Mary Reginald Farrelly.

29 Idem.

30 Perioden januar 1938–juli 1939.

31 KK 1934–1939, s. 267.

32 De kjøpte Leirol i Vang i 1939, ti år etter at gården var gått ut av odelsslekten. En jødisk bonde var høyst uvanlig. Hans var fullt kvalifisert, med landbruksskole og lang erfaring fra arbeid ved flere gårder, men fikk konsesjon først etter en avisdebatt i *Valdres,* hvor det bl.a. ble advart mot å la jøder komme inn i jordbruket. Cf. Solbrekken, Ingeborg: Gestapos mest ettersøkte nordmenn (Oslo: Opera forlag, 2018), s. 202ff; Aars, Ivar: «Jødisk jordbrukar på Leirol», i *Årbok for Valdres 2019,* s. 166 f. I en nylig samtale med Leif Salomon (Fagernes, 10.09.2020) opplyste han at noe av intensjonen med eiendomskjøpet var å skape et møtested i Norge for familien.

33 Sr. Ellen Dominika Schønberg (1894–1976).

34 Prof. Dahls gt. 21.

35 Som Espen Søbye påpeker, gjenspeiles jøders dårlige anseelse i Norge i flere vedtak av landets myndigheter i 1930-årene: Etter Hitlers maktovertakelse i 1933 var det vanskelig også for politiske flyktninger fra Tyskland å slippe inn i Norge. For dem ble det etter hvert enklere, men det samme gjaldt ikke for de tyske jødene. I et internt notat i Justisdepartementet fra 1933 ble det hevdet: «En invasjon av jøder må vi jo nemlig frabe oss. Selv om vi i våre hjerter har all mulig sympati med dem.» Espen Søbye i *Samfunnsspeilet* 4/98, cf. Kopperud, Ø. og Levin, I.: «Da norske jøder ikke fantes», i *Nytt Norsk Tidsskrift* nr. 3, 2010. For et lengre tidsperspektiv: Hoffmann, Christhard (red.): *The Exclusion of Jews in the Norwegian Constitution of 1814* (Berlin: Metropol, 2016).

36 Leif Salomon resymerer flukthistorien slik hans mor fortalte den, i brev til Jødisk Museum i Oslo 24.09.2019. Cf. Poser, s. 149ff.

37 Om Johanna Salomon, cf. Poser, s. 107ff.

38 6.–11 desember 1940; 3.–21. februar 1941. Ifølge *Fremmedbok 1936–1960* (s. 23, 25).

39 Hun flyttet da fra Melings pensjonat og delte en tid leiligheten med den kvinnelige journalisten Gerd Bryde (1918–2003), som etter krigen emigrerte til USA.

40 En fransk, jødisk sykepleier og konvertitt – Marie-Louise Pereire – pensjonær på Katarinahjemmet på dette tidspunkt, klarte å komme i dekning før politiaksjonen og etter hvert videre til Sverige.

41 Han var blitt sendt til Berg fangeleir nær Tønsberg. Siden han var gift med en kristen – et såkalt blandingsekteskap – ble han ikke deportert i november 1942. Man avventet en beslutning vedrørende hans tilfelle. Som det fremgår av teksten nedenfor, ble han etter hvert løslatt.

42 Hatlestad hadde brakt meldinger, mat og tobakk til og fra pårørende til fangene i Berg-leiren, og var blant dem som ble utkalt fra beredskapsavdelingen. Her gjengitt etter Bruland, s. 328.

43 Cf. Mats Tangestuen ved Jødisk Museum i Oslo. I dokumentarfilmen *Trikken til Auschwitz* beskriver Samuel Steinmann – en av de få deporterte som overlevde Holocaust – nettopp denne reisen fra Oslo til Auschwitz. https://www.nrk.no/video/trikken-til-auschwitz_KOID75006012 Lest 02.08.2020.

44 Dette stemte ikke helt; de var faktisk norske statsborgere, om enn med sterke familiebånd til Danmark. Cf. Poser, s. 115ff. Generalkonsulens handlemåte gjenspeiler en ganske annen holdning til jødene i Danmark enn i Norge. Over 50 % av de norske jødene som man har antatt oppholdt seg i Norge i 1942, ble utryddet, mens tallene for Danmark og Finland var henholdsvis 1 og under 0,5 %. «Deportasjonen og forsøket på å utrydde de norske jødene er et av de dystreste avsnitt i landets historie» (Espen Søbye i *Samfunnsspeilet* 4/98). Heller ikke fikk Hans Salomon og hans familie en varm velkomst da de etter krigen kom tilbake til gården i Valdres. Sønnen Leif tilføyer (samtale august 2020) at faren drev gården nærmest som et mønsterbruk – noe som også ble påskudd for fiendtlighet. I 1948 ga Hans etter for presset om å skille seg fra gården. Cf. Solbrekken, s. 207ff; Aars, s. 167.

45 Hennes tante, Johanna Salomon, unngikk arrestasjonen og deportasjonen 26. november fordi hun oppholdt seg på

Vikersund bad og ikke hjemme. Riktignok ble hun arrestert et par uker senere og innsatt på Bredtvet i påvente av en ny fangetransport. Denne «forsinkelsen» ble hennes redning. Schrøder klarte i tide å overbevise myndighetene om hennes danske statsborgerskap.

46 I de eiendeler hun etterlot seg, inngikk også akvareller og malesaker. Mer uvanlig – og av stor interesse for daværende makthavere – var hennes finansielle etterlatenskaper: bl.a. to gullbarrer foruten aksjer og verdipapirer. Disse var overdratt Elly av faren eller delt med ham. Cf. Poser, s. 143ff.

Fra grunnstensnedleggelsen for synagogen i Bergstien 29. november 1918.
© Jødisk Museum i Oslo.

Christine Mohn

Hundre år i Bergstien

Synagogen i Bergstien ble innviet 21. mai 1920, nesten 70 år etter at de første jødene fikk lov til å bosette seg i Norge. Ved grunnsteinsnedleggelsen uttrykte forstander Axel Grün sitt ønske om at synagogen skulle bli «Gud til ære, menigheten til oppbyggelse og byen til pryd». Og slik ble det.

Ved folketellingen i 1910 ble det registrert 688 jøder i Kristiania, av 1045 i hele Norge. Det fantes 3–4 jødiske menigheter her i byen på den tiden, og Det Mosaiske Trossamfund (DMT) var det eldste og største. Gudstjenester, møter og cheiderundervisning[1] ble holdt i forskjellige leide lokaler, hvilket ikke var holdbart i lengden. Særlig aktualiserte det usikre eiendomsmarkedet under første verdenskrig DMTs behov for fast husvære. I 1917 hadde menigheten nettopp erverve og tatt i bruk den nye gravlunden og kapellet på Helsfyr. Nå var tiden inne til en enda større økonomisk kraftanstrengelse: reisning av egen synagoge.

Finansiering og tomt

De første planene ble presentert av representantskapet (det daværende styret) for menighetsmedlemmene på et åpent møte 12. november 1916, der den første pengeinnsamlingen også ble foretatt. Kristiania-jødene tegnet seg for omtrent 70 000 kroner den kvelden. Dette tilsvarer tre millioner kroner i dag. I tillegg lovte Rebecca Rubinstein å bekoste det elektriske anlegget i den nye synagogen.

Hvor skulle synagogen ligge? De fleste jødene i byen var bosatt i sentrum, selv om noen av de mest velstående hadde flyttet lengre vest i byen. Ved en tilfeldighet ble Bergstien 13 på St. Hanshaugen – litt utenfor sentrum, men ikke egentlig på vestkanten – synagogens adresse. Stedet vakte protester, da dette var langt unna komfortabel gangavstand for mange. Økonomiske hensyn veide dog tyngre, da tomten var gratis. Den gavmilde grosserer Israel Herman Feinsilber og hans kone Anna Sofie ga DMT i januar 1917 en del av en eiendom i Geitmyrsveien 11 under forutsetning av at synagogen skulle stå ferdig innen fem år etter krigens slutt.

Arkitekt og byggmester

I mars 1917 presenterte arkitekt Harald Aars, som blant annet hadde tegnet Piperviken småkirke, Lovisenberg kirke, Grefsenåsen kapell, Fagerborg skole og en rekke andre bygg som nå er blant Oslos mest kjente, sin plan for synagogen. Aars hadde blitt hyret av DMTs ledelse, men hans honorarer ble for høye for menigheten. Derfor var det hans jødiske assistent, Hermann Herzog, som fullførte tegnearbeidet.

Det har vist seg svært vanskelig å finne sikre opplysninger om Hermann Herzogs liv og virke. Han var antakelig tysk og skal ha tegnet en synagoge i Darmstadt, der han sannsynligvis studerte under professor Heinrich Metzendorf. Synagogen i Heppenheim, sør for Darmstadt, ble tegnet av Metzendorf og innviet i 1900 og skulle ha feiret sin 120-årsdag nå. Dette bygget har slående likheter med vår egen synagoge og styrker antakelsen om at Herzog var Metzendorfs elev eller assistent. Synagogen i Heppenheim var litt mindre enn vår, men lå også i en bakke, og i bydelen Bergstrasse! Den ble rasert i november 1938.

I Kristiania tegnet Herzog hovedsakelig bolighus. I 1920 tegnet han villaen i Solveien 112 B for grosserer Salomon Plavnik og senere flere småhus i Sogn haveby. Han forlot Oslo på 1930-tallet, og hans videre skjebne er ukjent.

Aas og Herzog presenterte et ambisiøst utkast til synagoge, som skulle ha menighetshus vegg i vegg, mikve[2] og boliger for rabbiner og vaktmester. Dette ville koste opp mot 400 000 kroner (17 millioner kroner i dag), en altfor høy sum for menigheten. Etter flere måneder med diskusjoner ble det 11. mars 1918 vedtatt å bygge kun synagogen i første omgang. Byggekomiteen ble nedsatt og bestod først av Anna Feinsilber, Abraham Josef Koritzinsky, Joseph Siew, Emil Feinsilber, Mendel Bernstein, Herman Kazerginski, Moses Leopold Milner og Herman Bernstein. Senere kom Harry Rubinstein til. Rubinstein lånte etter tautrekking med ledelsen – grunnet initielle betingelser om egen økt innflytelse i representantskapets styre og stell – menigheten 75 000 kroner. Flere medlemmer ga ytterligere private bidrag, og et banklån på 50 000 kroner i tillegg førte til at byggingen kunne settes i gang.

Den 29. november 1918 ble grunnsteinen nedlagt. Den hadde form av en hul sinkblokk, som inneholder en tegning av synagogen, menighetens vedtekter og medlemsliste, oversikt over menighetens historie, liste over økonomiske bidragsytere til synagogen, Feinsilbers gavebrev for tomten, kjøpekontrakt for gravlunden på Helsfyr og en håndfull norske mynter med kong Haakons portrett. Rabbiner dr. Chaijm Rosenberg talte, det samme gjorde forstander Axel Grün. Blant representanter for storsamfunnet var borgermester Sofus Arctander.

> For de fleste av oss er Oslo vårt hjem, og skal forbli det, selv om Jerusalem som åndelig symbol er til stede i våre tanker. Vi har vært i Bergstien i 100 år. Da er det like riktig for oss å si: «Neste år i Bergstien!»

Bygningen

Byggeprosessen gikk raskt, selv om de kristne byggningsarbeiderne fikk både lørdag og søndag fri; DMT ville ikke ha en synagoge som ble bygd på shabat. Byggmester Karl Johan Hoff hadde det praktiske ansvaret. Synagogen stod ferdig til bruk til *rosh hashana*[3] i 1919. Den inneholdt 220 herreplasser og 100 dameplasser, og i kjelleren fantes garderobe, *mikve* og vaktmesterleilighet. Interiøret var enkelt, men vakkert. Igjen trådte menighetens medlemmer, særlig kvinnene, til med økonomiske bidrag som sikret dekorasjoner og rituelle gjenstander. Utsmykningen ble foretatt av Elieser Berson, og Hermann Herzog selv finansierte glassmaleriene. Byggets eksteriør ble imidlertid kritisert for heller å likne en kirke enn en synagoge. Det gjorde for øvrig også

synagogen i Heppenheim. Protestene stilnet imidlertid raskt i gleden over eget hus.

Innvielsen

Synagogen hadde vært i bruk i noen måneder da den høytidelige innvielsen fant sted 21. mai 1920, eller 4. *sivan* 5680.[4] På dette tidspunktet hadde DMT knyttet til seg en ung, dansk Berlin-utdannet rabbiner som dessuten etter datidens tradisjon hadde doktorgrad i filosofi – Marcus Melchior. Han opptrådte nå for første gang offentlig som rabbiner, og holdt prediken etter at forstander Axel Grün hadde holdt sin tale, Torah-rullene var blitt båret rundt i prosesjon og menigheten hadde sunget Salme 118. Seremonien ble musikalsk ledet av DMTs nye kantor, Jacob Fried, og ble avsluttet med *Adon olam*.[5]

Innvielsesprogrammet var med andre ord ikke langt. Det viktigste er imidlertid ikke det seremonielle, men den daglige bruken av synagogen. I vel 20 år var den Oslo-jødenes sentrale møtested, både til hverdag og fest. Den ble stående tom mellom 1942 og 1945. Da vendte det jødiske livet tilbake. Også senere har menigheten opplevd dramatiske situasjoner, med nazistisk tagging, islamistisk terrorangrep, trusler og sjikane av medlemmene.

Ingen av disse skremmende hendelsene har ført til endring av aktivitetene i synagogen og samfunnshuset. Det er det bare et bittelite virus som har klart. Synagogen ble stengt 12. mars, på ubestemt tid. Den planlagte jubileumsfeiringen med kongen og statsministeren til stede har måttet utsettes. På selveste frigjøringsdagen, 8. mai, ble synagogen imidlertid igjen forsiktig åpnet for gudstjenester etter at regjeringen lettet på smittevernrestriksjonene.

Det er vanlig å si «Neste år i Jerusalem!» ved viktige helligdager for å markere at vi fortsatt befinner oss i eksil. For å være ærlig – hvem kommer egentlig til å gjøre alvor av de drømmene om *aliyah*[6] som av og til dukker opp? For de fleste av oss er Oslo vårt hjem, og skal forbli det, selv om Jerusalem som åndelig symbol er til stede i våre tanker. Vi har vært i Bergstien i 100 år. Da er det like riktig for oss å si: «Neste år i Bergstien!», eller til og med: «De neste 100 år i Bergstien!».

Christine Mohn er utdannet psykolog og arbeider som forsker ved Universitetet i Oslo. Hun har flere tillitsverv i Det Mosaiske Trossamfund, blant annet som redaktør av menighetsbladet Hatikva.

Noter

1 Trosundervisning for barn.
2 Basseng til rituelle bad.
3 Jødisk nyttår (september/oktober).
4 Den jødiske måneden sivan tilsvarer mai/juni. I henhold til den jødiske kalender angis verdens alder i antall år fra verdens skapelse.
5 Hymne fra den jødiske liturgi – «Verdens Herre».
6 Jødisk innvandring til Israels land.

Artikkelen er tidligere trykket i det jødiske menighetsbladet Hatikva nr. 2–2020 og er gjengitt med tillatelse.

Foto: Nasjonalbiblioteket | Offentlig eiendom

Ellen Dworsky

Vår «schul»

Gudshus, hjerte og møteplass i 100 år

Synagogen vår er 100 år! Vi hadde lenge gledet oss til og forberedt stor feiring, men den er satt på vent til friskere tider! Til trøst og oppmuntring har vi alle kunnet få «schul»[1] inn i hjemmene våre ved vakker og stemningsfull *kabalat shabbat*[2] og *havdala*[3] ukentlig. Det har gjort godt. Den forsiktige gjenåpningen, nettopp på frigjøringsdagen 8. mai, gav oss håp og glede.

En kikk inn i vår hundreåring viser en vakker synagoge, hvite vegger med dekorasjoner i blått, brunt, gult og gull, vinduer med glass i flere farger. Torah-skapet med rødt brodert fløyelsforheng – skiftet til hvitt eller grønt på ulike helligdager – og det «evige lyset» over, opp de bratte trappene lengst fremme, og lesepulten under med sitt fløyelsdekke. Vakkert interiør og fargespill, en varm atmosfære – vår synagoge.

Synagogen er sentral i vår menighet, selv om de færreste er ortodokse. Likevel er det godt å være her, føle at en hører hjemme.

Selv er jeg født seks år etter krigen, i en fase der de overlevende fremdeles strevde med å bygge restene av menigheten opp til en levedyktig forsamling. Det meste ble styrt av alvorlige menn, og det var lang avstand fra en liten pike på galleriet til de mørkkledde mennene nede. Barn under seks år fikk ikke være med i synagogen, og i gudstjenesten lørdag formiddag deltok oftest 15–20 eldre menn og noen ganske få kvinner. Lørdag var arbeids- og skoledag, og de færreste tok seg fri. Da var det lettere å komme fredag kveld. Høydepunktet for oss barn var å få komme frem til «bimm'en» og smake på den søte kiddushvinen,[4] og få sjokolade av den snille mannen på første benk!

Shabbatgudstjenesten ble gjennomført etter de samme ritualene som i dag, men nesten uten allsang. De fleste forsto hva som ble lest, mange hadde sin barnelærdom i en jeshive[5] et sted i Øst-Europa.

Min morfar var en av dem. Han var alltid til stede, fredag kveld og lørdag, og alle andre ganger det ble holdt gudstjeneste. Beskjeden på sin faste plass ved midtgangen langt bak, liten, trygg og gråhåret med sort «jarminke»[6] og stor «talles»[7] leste han mumlende sine bønner, ga gjerne råd om han ble spurt, visste alltid hva som skulle leses og gjøres. Schul var en viktig del av hans liv hver uke, og den sommerfredagen han døde, som gammel mann, stanset bilen med ham på vei til gravlunden

Foto: Wilse, Anders B | Oslo Museum

utenfor schul, dørene ble slått opp og schul tok avskjed med en elsket venn.

Mine første schulminner er fra *rosh hashana*[8] og *jom kippur*,[9] da «alle» var der. Galleriet fullt av draktkledde damer med fine hatter, nyanskaffelsene ble flittig kommentert, særlig kreasjonene på første benk! Barna fikk ofte ikke plass på mammas benk, men satt på gulvet i midtgangen. Nede var det fullt av menn i mørk dress med talles over. Noen hadde flosshatt. De var «gabber», en slags ærefulle hjelpere. Kantoren var gammel og streng med bart, svart «kjole» under tallesen, høy svart hatt med dusk og kraftig stemme. Gudstjenesten var lang, og det var fint å ta utepause, plukke kastanjer fra det store treet utenfor og leke med de andre barna. Det var også morsomt å kjenne igjen melodiene, gå på «besøk» til pappa, onkel eller morfar nede, eller til mormor og tante oppe på galleriet. Hviskende små kommentarer, en klem. Et godt sted å være. Følelse av høytid, *jontef*.

Et nytt innblikk 30 år senere: 150 mennesker samlet til shabbesgudstjeneste lørdag formiddag, menn nede, kvinnene oppe på galleriet og barna både her og der. En veksling av lavmælt eller stille bønn, avløst av melodiøse – triste – glade sanger der alle synger med, og samtidig – bakgrunnssumming av mennesker som beveger seg omkring, utveksler kommentarer, nyheter, hilsener, barn som går – løper – leker. Torah-lesning med mange i aksjon. Det leses, kontrolleres, mumles og velsignes – en rytme og et samspill som gjentas fra uke til uke. Rikt kor av voksne og barn til mussaf.[10] Og til slutt finalen: Torah-skapet åpnes igjen, alle barna strømmer opp foran skapet mens en av guttene leder oss i den lange sangen der versene synges vekselvis av forsangeren og hele forsamlingen. En inkluderende gudstjeneste med rom for individuell meditasjon og bønn, høytlesing, vakker sang og sosiale utvekslinger. Mange forstår ikke tekstene, som alle leses på hebraisk, men melodiene er kjente, og tekstenes rytme også.

Nye 30 år er gått. Jubileumsåret har gitt oss nok å tenke på, selv før gudstjenestene måtte ta pause. Vi vil feire vår «schul», men strever med å bevare det gode innholdet, kunnskapen og den varme atmosfæren. Det krever vår tilstedeværelse, toleranse og velvillighet. Det krever kunnskap blant gamle og unge for å bringe gamle og nye tradisjoner inn i fremtiden.

La oss fylle synagogen med glade mennesker til våre gudstjenester, la oss jobbe for at den alltid skal være det gode rommet med den varme, inkluderende atmosfæren, at den skal være et godt sted for foreldre og barn, for ungdom, voksne og gamle, at alle skal føle seg hjemme og velkomne. Vår schul skal snart åpnes for alle. La den forbli midtpunktet og det bankende hjertet i vår lille menighet – gjerne i 100 år til!

Ellen Dworsky er utdannet kjemiker, med en lang karriere bak seg i den medisinsk-tekniske bransjen. Hun har hatt en rekke tillitsverv i Det Mosaiske Trossamfund, blant annet som styremedlem i flere perioder.

Noter

1 I askenasiske menigheter blir synagogen ofte omtalt som *Schul* (jiddisk for «skole»).
2 Seremoni som ønsker shabbaten velkommen.
3 Seremoni som avslutter shabbat og helligdager – markerer skillet mellom helligdag og hverdag.
4 Bønnen og seremonien som innleder shabbatsmåltidet.
5 Jødisk skole der hovedvekten legges på studiet av Torah og Talmud.
6 *Yarmulike*, også kalt *kipa* – tradisjonelt jødisk hodeplagg med form som en kalott.
7 *Tallit* – bønnesjal som tradisjonelt brukes av jødiske menn under bestemte bønner.
8 Jødisk nyttår – «årets hode».
9 Den store botsdagen eller forsoningsdagen, symboliserer den siste muligheten til å få tilgivelse fra Gud for handlinger begått i året som gikk.
10 Tilleggsbønn til *shabbat* og de jødiske helligdagene.

Artikkelen er tidligere trykket i det jødiske menighetsbladet Hatikva nr. 2–2020 og er gjengitt med tillatelse.

Hildegard Burjan – Foto: Caritas Socialis

Frøydis Gustavsen

Salige Hildegard Burjan

En apostel i ord og gjerninger

«Jeg vet sikkert at det bare finnes én ekte lykke, og det er Guds kjærlighet! Alt annet kan gi glede, men det har bare verdi hvis det kommer fra denne kjærligheten, og er basert på den.»
Hildegard Burjan

Hildegard Burjan ble saligkåret den 29. januar 2012 i St. Stephans-domen i Wien. Nå ble hun, som hadde en jødisk bakgrunn, som var gift og hadde et barn, som grunnla og ble leder av søsterfellesskapet Caritas Socialis, gitt en offisiell anerkjennelse for sin levemåte. Med utgangspunkt i sin tro og Den hellige skrift ga hun sitt liv til bekjempelse av sosial nød, og hun engasjerte seg for menneskene på en forbilledlig måte – i tråd med den forholdsvis gryende oppmerksomhet fra Kirken om nødvendigheten av å utvikle et sett av regler for sosialt arbeid i kirke og samfunn.

Hildegard Lea Freud ble født den 30. januar 1883 i Görlitz, som den gang tilhørte det prøyssiske Schlesien. Hennes foreldre, Abraham Adolf Freud og Bertha, født Sochaczewskja, var begge av jødisk avstamning. Det har vist seg vanskelig å finne noe særlig om Hildegards familiebakgrunn bl.a. fordi det frem til 1848 var forbudt for jøder å bosette seg i Görlitz. Innskrivning av jøder i kirkebøkene ble ikke innført før 1874. Først når ekteparet Adolph og Bertha får sitt første barn i 1879, og det neste i 1883, finnes dette innskrevet i det jødiske register og i det statlige fødselsregisteret.

I senere protokoller og i de fleste bøker om Hildegard Burjan står det at hun var av jødisk avstamning, men at familien ikke hadde noen religiøs tilhørighet. I boken som viser spor etter Hildegard i hennes fødeby (*Wo Hildegard Burjan noch Hildegard Freud war*), fremgår det imidlertid at familiens jødiske tilhørighet og betydning har vært sterkere enn antatt. I en protokoll fra den jødiske menigheten i Görlitz fra 1870 er Adolph Freud oppført som innvalgt stedfortreder i tre år i menighetskomiteen. Man antar derfor at det i familien Freud var et visst jødisk-religiøst liv. I skoleordningen for det jødiske samfunnet i Görlitz var det bestemt at både gutter og jenter i en alder av 7/8 år skulle delta i jødisk religionsundervisning, Det er derfor sannsynlig at Hildegard i sin grunnskoleperiode har lært en del hebraisk og fått noe kjennskap til Toraen. På den måten kan hennes søken etter Gud ha fått et verdifullt grunnlag, noe som senere i livet skulle bli så avgjørende for henne. Hennes engasjement for rettferd og rettigheter kan også spores tilbake til hennes jødiske bakgrunn – om enn ubevisst, – for i jødenes messianske grunntanke lå ideen om at det skulle herske rettferdighet på jorden. Hildegards engasjement for rettferdighet gjorde seg faktisk gjeldende lenge før hun fant sin vei gjennom kristen tro. Allerede ved begynnelsen av sitt universitetsstudium grunnla hun et hjelpefond for fattige studenter.

Hva gjelder hennes egen utvikling, stilte Hildegard tidlig eksistensielle spørsmål og hadde som mål å ha en «etisk personlighet», noe som betydde å være intellektuelt utdannet, i harmoni med seg selv. Hun strebet etter høye idealer og skriver i sin dagbok at «en karakter er verdt mer for verden enn den største lærde». Hennes søken etter Gud gjenspeiles i denne dagboken – hun spør hvor Gud er, og bønnfaller ham inntrengende om at hun skal finne ham. Hildegard skulle gå mange skritt og fordype seg i mange etisk-filosofiske spørsmål før hun kunne nærme seg et svar på dette. Først var det utdanning, deretter ekteskap og så sykdom.

Hildegard tok eksamen artium i 1903; hun studerte senere germanistikk (tysk litteratur) og kulturhistorie ved universitetet i Zürich, for kvinner her hadde adgang til å studere, og som en av svært få kvinner deltok hun på forelesninger i filosofi. I 1908 forsvarte hun sin doktoravhandling i filosofi med karakteren *Magna cum laude*. I løpet av studietiden ble hun kjent med ingeniørstudent Alexander Burjan, som også var ikke-praktiserende jøde, og som hun giftet seg med i 1907. Paret etablerte seg i Berlin.

Hennes engasjement for rettferd og rettigheter kan også spores tilbake til hennes jødiske bakgrunn – om enn ubevisst, – for i jødenes messianske grunntanke lå ideen om at det skulle herske rettferdighet på jorden.

Sykdom og konversjon

Hildegard nærmet seg en gudstro på sin intellektuelle måte, men det reelle møte med Gud og det avgjørende skritt ble først tatt da hun fikk en alvorlig nyresykdom og etter eget ønske ble innlagt på det katolske sykehuset St. Hedvig i Berlin. Etter fire større operasjoner, etter dager og måneder med store smerter og store mengder morfin, var hun døden nær, og hennes mann fikk beskjed om å ta farvel med henne. Så, natt til påskedagen, skjedde noe som ble beskrevet som et under: Et operasjonssår som ikke ville leges, lukket seg plutselig, feberen sank, og tilstanden bedret seg gradvis. Hildegard hadde da tilbragt seks måneder på sykehuset, og i denne tiden ble hun pleiet av «De barmhjertige søstrene av hl. Karl Borromeus». De gjorde sterkt inntrykk på henne og bidro utvilsomt til hennes vei til Den katolske kirke. Ingeborg Schödl forteller i sin biografi at Hildegard var dypt imponert over disse oppofrende søstrene og sa til sin venninne Anna Weltmann;

> Noe sånt som disse søstrene kan et menneske som er overlatt til seg selv, ikke frembringe. Foerster og Saitchik [filosofilærere] kunne ikke overbevise meg, men etter at jeg har opplevd nådens innvirkning, kan ingen ting lenger holde meg tilbake.

Opplevelsen endret hennes liv totalt. Hun var dypt beveget over hvordan Gud hadde ledet henne og gitt henne kraften til å tro. Det hun med sitt intellekt tidligere ikke hadde forstått, forsto hun nå med hjertet. Spørsmålet hun så stilte seg, var hva Gud ville at hun skulle gjøre. Det eneste hun visste, var at det livet som var gitt henne på nytt, måtte tilhøre Gud og menneskene.

Selv om Hildegard ble utskrevet fra sykehuset, skulle hun komme til å leve med store smerter og svak helse hele livet. I ettertid har hennes leger uttalt at det var ufattelig hvordan hun klarte å leve så lenge med en såpass dårlig helse og mye smerter. I et sjeldent øyeblikk sa hun en gang at hun av og til hadde så store smerter at hun kunne slå hodet i veggen.

Fjorten dager etter den siste operasjonen kunne hun reise hjem og begynne sin undervisning i den katolske tro hos jesuittene. Den 11. august 1909 mottok hun dåpens sakrament.

Et nytt liv – nye utfordringer

I 1910 fikk Alexander Burjan en stilling ved Den østerrikske Telefonfabrikken, og dermed flyttet paret til Wien. Hildegard var glad for å flytte til det katolske Østerrike, men det nye livet bød på flere problemer. Kort tid etter at ekteparet hadde kommet til Wien, ble Hildegard svanger. På grunn av sin svært svake helse ble hun rådet til å ta abort – en fødsel innebar dødsrisiko. Men om et eventuelt fødselsavbrudd mente Hildegard: «Det ville jo være mord, og hvis jeg dør, da er det Guds vilje som skjer, men barnet skal leve.» Den 27. august 1910 ble datteren Lisa født. Fire dager før fødselen trådte også Alexander inn i Den katolske kirke, sannsynligvis påvirket av sin kones urokkelige tro, tapperhet og ydmykhet. Da man en gang spurte hennes mann hvordan det hadde vært å holde ut og leve med alle vanskelighetene som kom av dårlig helse, men også av alle uoppfylte oppgaver, svarte han: «Det var bare mulig fordi det var henne. Selv om hun var full av smerter, var det likevel alltid en glede å kunne være ved hennes side. Jeg følte alltid at hun var uendelig kjær og uerstattelig kostbar.»

Om forholdet til datteren Lisa eller Elisabeth er det ikke skrevet mye, men det er tydelig at Hildegards meget sterke og krevende karakter ikke harmonerte med datterens. Med Hildegards mange gjøremål ble Lisa oftest overlatt til tilfeldige voksne i husholdningen, noe som ikke var godt for den lille jenta. Selv om mye positivt ble forsøkt for å gi barnet en god oppvekst, kan det likevel være grunn til å trekke en konklusjon som i biografien om Hildegard, nemlig at Lisa utviklet seg til «et vanskelig barn». Etter nøye overveielse og rådføring med Hildegards skriftefar bestemte paret seg for å sende Lisa til internatet til dominikanerinnene i Wien, slik at søstrene kunne gi henne en god katolsk opplæring og i håp om at dette skulle endre datterens noe vanskelig lynne. Om sin barndom uttalte Lisa senere at hun ofte hadde følt seg ensom og overlatt til seg selv. Hennes mor var dessuten ofte syk og hadde ikke tid til å besøke henne, for «hun hadde jo sitt Caritas Socialis». Selv om Hildegard gjorde mange forsøk og tilrettela det hun kunne, er det liten tvil om at hun kom til kort på det moderlige området. På sitt dødsleie sa hun da også: «Lisa har jeg sviktet.»

I 1910 var Wien et arnested for den spirende antisemittismen, og Hildegards jødiske bakgrunn ble snart gjenstand for mishag.

Sosialt arbeid

Wien ved begynnelsen av det nye århundret var sentrum for politikk og kultur, en smeltedigel for forskjellige nasjonaliteter, men også et sted for sosiale spenninger og stor nød. Boligkrisen var katastrofal, sykdom herjet, arbeidsledigheten var stor, og det fantes ingen sosial hjelp. Utallige kvinner, men også barn, måtte arbeide under krevende forhold i 12–14 timer med hjemmearbeid – det vil si å sy, strikke, foreta omsøm etc. De fikk ingen form for beskyttelse og ble utnyttet skamløst, slik at de «til tross for hjelp av de minste barna, ikke var i stand til å tjene nok til det daglige brød og det nødvendigste husrom», slik Hildegard skrev i en inntrengende rapport om den sosiale tilstanden.

I 1907 hadde man stiftet «den katolske kvinneorganisasjonen» i den hensikt å se nærmere på de sosiale spørsmålene, først og fremst kvinners arbeidssituasjon. Den nylig utkomne pavelige encyklika *Rerum Novarum* av pave Leo XIII, som først og fremst tok opp arbeidernes situasjon, hvordan arbeidsgiverne skulle ta hensyn til arbeidstakerne, lønnsforhold, rett til faglige sammenslutninger og statens og enkeltmenneskets ansvar, var en sterk pådriver i dette. I 1910 deltok Hildegard på kurset «Sosialt arbeid» arrangert av den nevnte kvinneorganisasjonen, og fikk dermed et innblikk i tidens mange sosiale problemer. Det varte ikke lenge før hun fant ut at

det var her hun skulle engasjere seg og omsette sin tro i praksis.

Men det lå hindringer i veien. I 1910 var Wien et arnested for den spirende antisemittismen, og Hildegards jødiske bakgrunn ble snart gjenstand for mishag. Hun var dessuten nyinnflyttet og ny konvertitt. Hennes mann ble utnevnt til generaldirektør for Den østerrikske Telefonfabrikken, noe som medførte sosiale forpliktelser også for Hildegard, samtidig som hun etter hvert ble «advokat for de undertrykte og forsømte I samfunnet». Kirken anså dessuten at hennes plass var innenfor katekese og karitativt arbeid. Men Hildegards visjoner var litt videre, noe som kommer frem i dette etter hvert så ofte siterte utsagnet:

> Gud gir oss en forstand slik at vi erkjenner tidens nød, årsaken til denne nøden og midlene som kan avhjelpe dette. Han plasserer oss ikke tilfeldig inn i tiden, taler ikke tilfeldig til våre hjerter, legger ikke inn tilfeldige trekk i vår personlighet som gjør oss skikket til dette arbeidet.

Hildegard var spesielt opptatt av forholdene for mor og barn i Østerrike. Hun deltok på møter hvor temaet ble diskutert, holdt innlegg, skrev i aviser og skrev brev, og således ble hennes navn også etter hvert kjent i Wien, noe som skulle forsterkes etter hvert som hun også gjorde seg gjeldende i det praktiske sosialarbeidet. Hildegards utgangspunkt var Bibelens ord: «Og der dere kommer, skal dere forkynne: Himmelriket er nær! Helbred syke, vekk opp døde, gjør spedalske rene, driv ut onde ånder» (Matt 10,7). Dette ville hun gjøre gjennom aktivt å bedre forholdene og samtidig formidle Ordet til de mange trengende.

Hildegard forsto snart at dersom man skulle få til en bedring av forholdene for kvinner og barn, var det nødvendig at kvinnene organiserte seg. For å få gjennomslag for dette, etablerte hun kontakt med et par av kvinnene fra sosialkurset, bl.a. grevinne Lola Marchall-Alemann, som skulle bli hennes nære venninne hele livet. Sammen gjennomførte de husbesøk i alle bydeler hvor det fortrinnsvis bodde arbeiderfamilier. Man kan jo forestille seg damer fra det høyere samfunnslag som klatret trapper opp og trapper ned og banket på døren til de usleste takstuene og baktrappleilighetene. Det kostet den meget fintfølende Hildegard store overvinnelser å trenge seg på hos disse fattige menneskene, som selv skammet seg over sin elendighet. Ofte ble hun møtt av mistro og avvisning fra disse kvinnene, som ikke forsto at noen kunne interessere seg for deres livs- og arbeidsbetingelser. Dessuten hadde de jo ikke tid til møter, for hver time var kostbar og skulle brukes til å tjene penger. Dette kostet Hildegards skrøpelige helse dyrt, og arbeidet tok mye av hennes krefter. Men hun fortsatte og hevdet at «jeg hvert øyeblikk på et vis føler meg ansvarlig for de mange triste tingene som skjer i verden».

Av de rystede tilhørerne ble hun spontant utropt til «hjemmearbeidsmor for Wien».

Men jo dypere inn i elendigheten hun så, jo sterkere og mer overtalende ble hun, og etter hvert vant hun de hjemmearbeidende kvinnene for sin sak. Én etter én kom de nå til de regelmessige kveldssamlingene og brakte med seg nye skjebnehistorier. Snart hadde man 1000 interesserte kvinner, og det var mulig å danne et forbund. Den 13. desember 1912 ble «Foreningen for kristne hjemmearbeidere» grunnlagt. Spørsmål som nå ble tatt opp, var minstelønn, gratis ukehjelp, understøttelse i sykdomstilfeller og dødsfall, samt gratis rettsbeskyttelse, dvs. rettshjelp. En svært viktig avtale ble også inngått med de store oppdragsgiverne om at alt sømarbeid skulle gå gjennom foreningen, slik at lønnen ble rettferdig. Det som startet som en vanskelig og tung vei å gå, hadde gitt resultater, og det var med stor kjærlighet kvinnene nå snakket om «Frau Doktor», som med varme, klokhet

og enkelhet hadde funnet veien til alles hjerter «bare for Kristi skyld».

I april 1914 ble den andre katolske kvinnedagen avholdt, og Hildegard holdt dagens hovedforedrag med tema «Barns elendighet og hjemmearbeid». Understøttet av tall og fakta viste hun tilhørerne uten omsvøp problemene med barnearbeid, og henvendt til de ansvarlige for politikken sa hun:

> Hvordan kan vi tillate at det i vårt århundre finnes tusenvis av små barn som forgår i skitt og elendighet med en sulten mage? (...) Og når de unge kroppene ikke orker mer, får de intetanende små en gift – alkohol eller kaffe – som tilsynelatende øker kreftene, men som i virkeligheten er ødeleggende ...

Responsen på innlegget var enorm. Hjelpebiskop dr. Sigismund Waitz, som var til stede, takket Hildegard, sjokkert over at hun hadde mot til å rulle opp «de himmelropende syndene i samfunnet vårt». Av de rystede tilhørerne ble hun spontant utropt til «hjemmearbeidsmor for Wien». I løpet av kort tid utarbeidet Hildegard en brosjyre med tema «Barnearbeid og dets ondskap», som raskt skapte stor oppmerksomhet og førte til ny lovgivning om forbud mot barnearbeid i Østerrike.

Verdenskrig – «Sosial Hjelp»

Utbruddet av første verdenskrig tvang Hildegard til å omprioritere sitt sosialpolitiske konsept. Igjen gjaldt hennes bekymringer kvinnene, mødrene og nå også krigsenkene. Det første hun gjorde, var å sørge for at det ble etablert systuer hvor kvinner kunne arbeide og tjene penger. Allerede høsten 1914 fantes det elleve slike systuer, og 2500 kvinner fikk etter hvert arbeid her. For å bedre effektiviteten i det sosiale arbeidet, ble de fleste av de mindre kvinneorganisasjonene i Østerrike samlet under én paraply og kalt «Sosial hjelp». Under denne paraplyorganisasjonen, som rommet mer enn 12 000 kvinner, organiserte Hildegard storinnkjøp av matvarer for de mange barnefamiliene, varer foreningens medlemmer kunne kjøpe direkte, uten noe mellomledd. Hildegard hadde ikke bare et stort organisasjonstalent, men også evnen til å motivere frivillige fra det høyere sjikt og samtidig finne muligheter for pengestøtte til arbeidet. Krigen førte til at kvinnene nå overtok mye av mannsarbeidet, og Hildegard brukte dette som motivasjon til kvinners selvstendighet og som argument for å innføre lik lønn for likt arbeid.

Det er ufattelig at ett menneske maktet alt dette, ikke minst med tanke på den dårlige helsen hun hele tiden hadde. Men Hildegard mistet aldri retningen, aldri motet; og ønsket om å hjelpe med utgangspunkt i evangeliet ble hennes drivkraft. Hun hentet næring til sitt arbeid gjennom den daglige eukaristifeiringen, bønnen, ettertanke og stillhet. Den tidvise åndelige tilbaketrekning – hun leste alltid sitt breviar når og hvor det bød seg en mulighet i hennes ellers svært hektiske hverdag – ble hennes energikilde. «Bare når man har en indre forbindelse, kan man virkelig rådføre deg seg med Gud», uttalte Hildegard ved en anledning.

Politikk

Monarkiets sammenbrudd i 1918 åpnet for nytenkning innen politikk i Østerrike. Det kristelig-sosialistiske parti ønsket å fokusere mer på arbeiderklassen. Takket være hennes store engasjement i sosialomsorgen og hennes mot til å stå opp for kvinnenes rettigheter, ble de ledende menn i partiet oppmerksomme på Hildegard Burjan. Også Den katolske kirke bestemte seg for å snu i sin tidligere negative holdning til kvinners deltagelse i politikken. Wiens overhyrde, kardinal Friederich Piffl, slo fast at det man tidligere hadde ment, nemlig at politikk ville forstyrre freden i familien, var selvmotsigende, og han uttalte: «Utøvelse av retten til å delta i politikk er nå en samvittighetsplikt som [kvinnene] må legge seg på hjertet.»

Hildegards «politiske karriere» startet med at hun ble oppnevnt som «leder for den kristne arbeiderbevegelsen» i forbindelse med den første kristelige arbeiderkongress i Østerrike i september 1918. Et hovedspørsmål her og i tiden fremover ble stemmerett også for kvinner, og dernest kravet om lik lønn for likt arbeid. Hildegards velbegrunnede og sterke innlegg i denne debatten medførte at parlamentet den 27. november 1918 vedtok stemmerett for alle myndige statsborgere i Østerrike, for begge kjønn fra alle samfunnslag. Den 3. desember 1918 trådte Hildegard inn i Wiens kommunestyre og ble samtidig stedfortreder for formannen for partiet Kristelig-Sosialistene. De forsto snart hvilken drivkraft de hadde i Hildegard Burjan, ikke minst med tanke på de kvinnelige førstegangsvelgerne. Dermed ble hun bedt av partiledelsen om å stille som valgkandidat for de kristelige arbeiderkvinnene til den konstituerende tysk-østerrikske nasjonalforsamling, i 1919 omtalt som den østerrikske nasjonalforsamling, og etter noe nøling takket Hildegard ja.

Hun hadde ikke egentlig noe ønske om å gå inn i politikken. Med utgangspunkt i sin dårlige helse og sine familiære forpliktelser var hun betenkt over å ta imot tilbudet. Hun følte seg likevel forpliktet til å akseptere mandatet for på den måten å bidra til forbedring av levekårene for mange mennesker gjennom politisk aktivitet. Dessuten hadde hun kommet fram til at politisk likegyldighet og avholdenhet var farlig. Hun begynte sitt virke innenfor Kirken, men kom fram til at det skulle mer til:

> Religiøse foreninger alene er ikke nok i dag. Vi må vise en viss makt hvis vi ikke vil se på at alt blir styrt og ødelagt over hodet på oss. Full interesse for politikk er en del av praktisk kristendom.

Etter en lang og for Hildegard svært slitsom valgperiode, som brakte henne til randen av et helsemessig sammenbrudd, ble resultatet en koalisjonsregjering mellom Kristelig-Sosialistene, Sosialdemokratene og Tysknasjonalistene. Den eneste kvinnelige nestleder og kvinnelige representant for Kristelig-Sosialistene var Hildegard Burjan, og den 12. mars 1919 sto hun for første gang på talerstolen i parlamentet.

I løpet av sin forholdsvis korte politiske karriere tok Hildegard flere initiativ. Hun anbefalte en utvidelse av den statlige ordning for mor og spebarn og hjemmesykepleie for nybakte mødre, finansiert gjennom sykekassen. Hun gikk inn for en ordning med etter- og videreutdanning for kvinner, midler i statsbudsjettet for etablering av pikeskoler og endelig likestilling for menn og kvinner.

Hildegard var for mange en brannfakkel, en klar og tydelig stemme for det hun anså som viktig, men til tross for sine sterke meninger var hun elsket av alle fraksjoner i parlamentet. Prelat Ignaz Seipel, senere forbundskansler i Østerrike, som ble valgt inn i nasjonalforsamlingen samtidig med Hildegard, sa om henne: «Jeg har ikke sett noen mann med så utpreget politisk begavelse, med en finere politisk fingerspissfølelse, enn denne kvinnen.»

> Også Den katolske kirke bestemte seg for å snu i sin tidligere negative holdning til kvinners deltagelse i politikken.

Antisemittisme – veivalg

Antisemittismen hadde en lang og illevarslende tradisjon i det katolske Østerrike. Dette forsterket seg i folket da jødene etter hvert fikk større innflytelse og flere rettigheter i samfunnet, fra midten av det 19. århundre. Jødene ble en torn i øyet for middelklassen etter hvert som de inntok en førende posisjon innenfor vitenskap og kultur. Mot slutten av 1800-tallet var det to grupperinger hvor antisemittismen kom til uttrykk gjennom politiske paroler. Den ene var en ren nasjonal gruppe ledet

av Georg Ritter von Schönerer, som fikk en internasjonal betydning som leder for Den tysknasjonale bevegelse, og senere for Den alltyske bevegelse. Han var også kjent for sitt jødehat, sin åpne fiendtlighet mot katolikker og ganske spesielt mot det Østerrikske kristelig-sosialistiske parti.

Den andre gruppen var ledet av Karl Lueger, Wiens borgermester på begynnelsen av 1900-tallet. Han grunnla det Østerrikske kristelig-sosialistiske partiet (CS), som støttet seg på mellom- og småborgerskapet. Disse så på jødene som en trussel for egen eksistens. Ved å gi partiet et konvensjonelt anstrøk, håpet han å få med seg kirken som sin støttespiller. På denne måten brukte begge partiene jødene som anstøtssten i håp om å få mange nødvendige stemmer.

Hildegard Burjan verken fornektet eller fremhevet på noe tidspunkt sin jødiske bakgrunn, men hun var klar over at den til tider ble brukt mot henne. Opp gjennom årene kom det mange svært negative kommentarer om at hun, en kvinne med jødisk bakgrunn, fikk så stor plass og innflytelse i samfunnet.

Til tross for at Hildegard var påtenkt stillingen som minister for sosial forvaltning, valgte hun ikke å stille som kandidat til valget i 1920, etter bare to år i parlamentet. Hun oppga selv sin svake helse og forpliktelser overfor egen familie som årsak, men det lå flere grunner bakenfor – bl.a. den tiltagende antisemittismen. Ved avskjeden i Parlamentet kalte kardinal Piffl henne «Parlamentets bevissthet», og representanten for det sosialdemokratiske parti, dr. Julius Tandler, kysset hennes hånd og sa: «Det lyder som det motsatte av en kompliment når den 'fiendtlige siden' sier de beklager dypt at De blir borte, men det er ekte ment.»

Ingeborg Schödl har i sin biografi formulert følgende om Hildegards uttreden fra politikken:

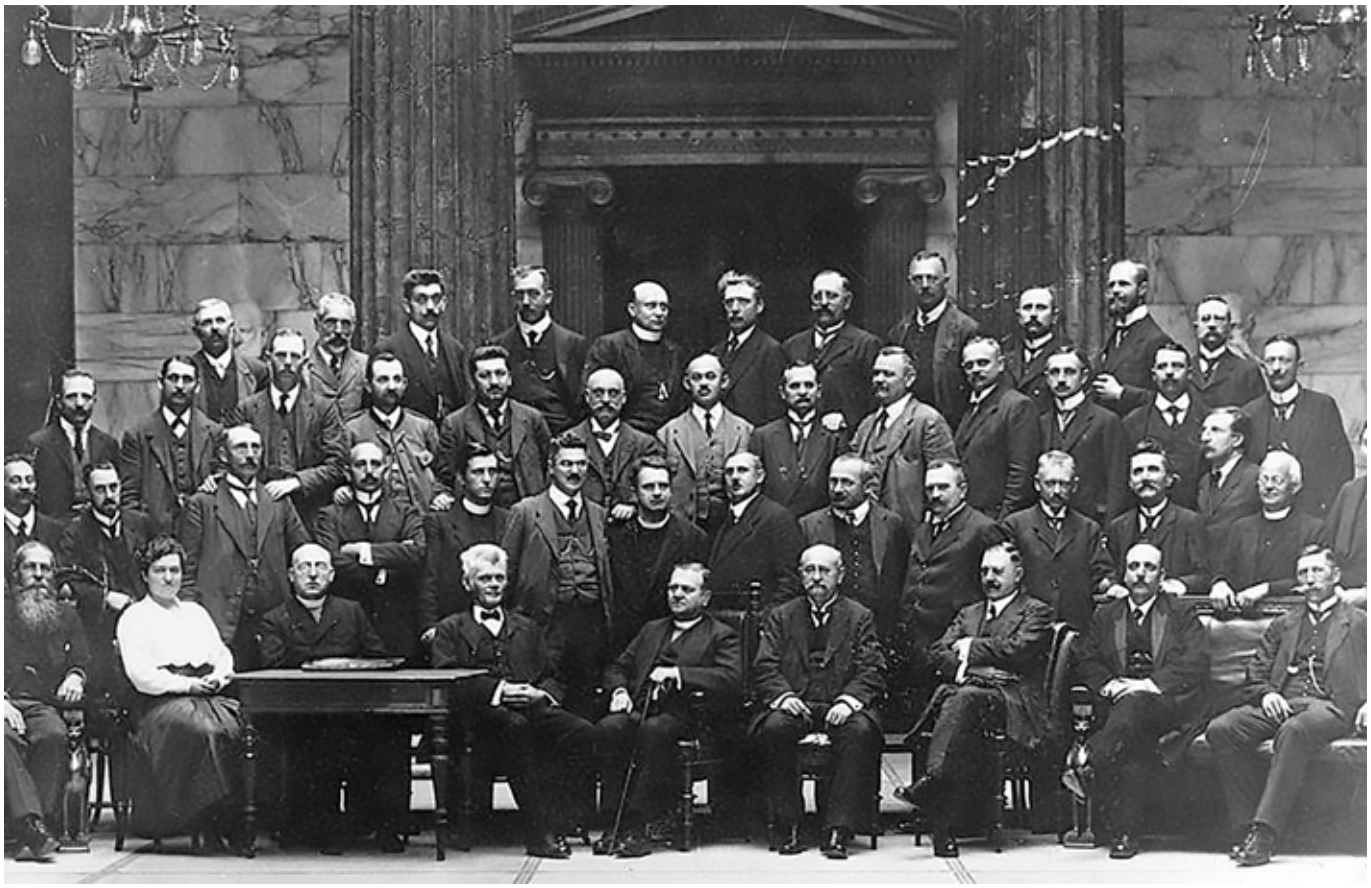
> Med Hildegard Burjan forlot en kvinne det politiske livet, som utvilsomt var en av de mest strålende foredragsholderne og de mest talentfulle politikerne i den første republikken og som ble ansett å ha store fremtidsutsikter. Det ble et stort tap for det kristne sosialistiske partiet.

Caritas Socialis – grunnleggelse av en orden

Allerede på et tidlig tidspunkt hadde Hildegard unnfanget tanken om et ordensfellesskap som skulle ha som oppgave å ta seg av de nødstilte i samfunnet. Hennes idé var at dette ikke skulle være en tradisjonell kirkelig orden, men «noe helt nytt, noe levende, som skulle være et livskraftig skudd på Kirkens grunnstamme». Medlemmene skulle likevel fungere som klosterkvinner, men leve ute i verden. Kvinnene skulle avlegge løfter etter de evangeliske råd om lydighet, fattigdom og kyskhet.

Hun fikk etter hvert mange sterke støttespillere innenfor Den katolske kirke, ikke minst erkebiskopen av Wien, kardinal Piffl, og prelat Ignaz Seipel, som begge ga sin fulle støtte til en ny orden innenfor disse rammer. Den 24. oktober 1918 møtte 50 kvinner som allerede var engasjert i sosialt arbeid, til et møte der de ble presentert for de overordnede retningslinjene for en orden. Den hektiske tiden som nå oppsto med etableringen av den første østerrikske republikk og Hildegards egen inntreden i politikken, la en foreløpig demper på det videre arbeidet, men stanset det ikke.

Det neste avgjørende skritt i retning av en ordensgrunnleggelse ble tatt som en følge av kvinnenes eget engasjement i saken. De uttrykte nå et ønske om en fast etablering innenfor de gitte retningslinjer, og ville ha en enhetlig drakt som alle skulle bære. Den 4. oktober 1919 ble det i forsamlingslokalet til Katolske kvinnelige arbeidere tatt opp 32 medlemmer, hvorav ti skulle utgjøre en kjernegruppe av søstre som skulle bære en drakt med initialene CS for *Caritas Socialis.* De andre forpliktet seg til å arbeide under samme motto, men med en ekstern tilknytning, dvs. med utgangspunkt i sine egne liv utenfor fellesskapet.



Hildegard Burjan som eneste kvinne blant de kristensosialistiske mandatene i Parlamentet i Østerrike i 1919. Foto: Caritas Socialis

Det skulle likevel gå mange år før *Caritas Socialis* – navnet Hildegard ga sin organisasjon – fant sin endelige form. Ikke alle var enige i denne nye ordensformen, noe som ikke minst hadde sammenheng med Hildegards posisjon i samfunnet. Som ektefelle til en generaldirektør og med dertil hørende sosialt liv, mente mange at hun ikke samtidig kunne være leder av en religiøs orden som skulle rette seg etter og forplikte seg på de evangeliske råd. Igjen ble det kardinal Piffl som sa det avgjørende ord:

> Å ha fru Hildegard Burjan i mitt bispedømme er en nåde som jeg må svare for overfor Gud. Jeg har sagt at det er min hellige overbevisning at hun skal stå i spissen for søsterfellesskapet helt til sitt siste åndedrag, inntil Gud selv løser henne fra det. Jeg takker Gud for at jeg får arbeide med denne kvinnen.

Det skulle dessverre komme andre røster inn i bildet etter kardinal Piffls død i 1932, nemlig den etterfølgende erkebiskop av Wien, Theodor Innitzer. Han ville at søstrene skulle velge lederen blant sine egne. Dette sjokkerte Hildegard dypt, og selv om hun formelt tilbød seg å tre tilbake, ble dette noe hun senere omtalte som en tung prøvelse. Det er sannsynlig at Innitzers motiv var antisemittisme, «noe Hildegard allerede hadde lidd under i lengre tid, med foraktelige bemerkninger som bare kunne spores tilbake til den uheldige antisemittismen, og som hun hørte fra prester, også i Caritas-foreningen», ifølge Irmgard Burjan-Domanig. Da kardinal Innitzer nå ville fjerne henne fra ledelsen av CS, var hun seg «fullstendig bevisst at hun var et offer for antisemittismen».

Etter heftige protester fra CS-søstrene trakk kardinalen sine planer tilbake, men med beskjed om at ordenen måtte sørge for å få en kirkerettslig institusjonalisering. Først i 1933, da Hildegard allerede var dødssyk, reiste hun til Roma og fikk søkt om anerkjennelse av *Caritas Socialis* som orden. Dette ble gjort gjennom et møte med kardinal Eugenio Pacelli, senere pave Pius XII. I 1936, tre år etter hennes død, ble søsterfellesskapet etter kanonisk rett bekreftet som *Societas iuris dioecesani* («Fellesskap under biskoppelig rett»).

Caritas Socialis' oppgaver

«Caritas Christi urget nos» – Kristi kjærlighet tvinger oss (2 Kor 5,14). Disse ordene fra Paulus valgte grunnleggeren av fellesskapet som valgspråk. Fylt av kjærligheten til Kristus og som hans etterfølgere, skulle kvinnene stå til disposisjon for å omvende dem som på grunn av vanskeligheter i eget liv, ikke hadde møtt denne kjærligheten. Hildegard benyttet seg av fortellingen i evangeliet om Maria og Marta fra Betania og skrev til en CS-søster:

> Om det er mulig å ligne Maria og Marta samtidig? Ganske sikkert – og det er det største ideal som vi forsøker å nå av alle krefter i *Caritas Socialis*. Når det indre liv virkelig blir fordypet, når livet med og for Gud har blitt en selvfølge, vil et eksternt arbeid (arbeid i sosial praksis) være mulig.

Tilstrømningen til organisasjonen ble straks stor, og medlemmenes arbeid ble fort etterspurt. De ble bedt om å overta oppgaver i samfunnet som ingen ville ta, eller som var mislikt i kirkelige kretser. Arbeidet blant ungdommen ble prioritert, dessuten arbeidet for spesielt utsatte unge kvinner, kvinner med kjønnssykdommer, prostituerte og arbeidsledige mødre – med andre ord kvinner som befant seg i randsonen av samfunnet.

Arbeidet blant ungdommen ble prioritert, dessuten arbeidet for spesielt utsatte unge kvinner, kvinner med kjønnssykdommer, prostituerte og arbeidsledige mødre.

I 1924 åpnet CS et mor-og-barn-hjem for enslige mødre, noe som i seg selv var en revolusjonerende handling. Enkelte biskoper protesterte mot etableringen, med den begrunnelse at «det bare ville føre til mer umoral». Videre ble det gjort en stor innsats for å skaffe overnatting og boliger for hjemløse kvinner og forsømte barn. Omsorg for eldre i Østerrike og senere også Tyskland kom også inn som et viktig element i handlingsplanen.

Hildegard stilte alltid opp og påtok seg stadig nye oppgaver når hun møtte utfordringer i samfunnet, til tross for at helsen skrantet. «Fred og ro vil jeg først få når jeg ligger under jorden», var hennes utsagn. Å være grunnlegger og forstanderinne for et religiøst fellesskap og samtidig føre et liv som ektefelle og mor, betydde ekstreme utfordringer. Hennes tillit til at hennes vei var Guds vilje, bar henne gjennom mange problemer.

Livets slutt og veien videre

Til slutt måtte Hildegard gi slipp på livet, i trygg forvissning om at hennes livsverk skulle leve videre.

«Min død er et eneste stort Deo Gratias», sa hun kort tid før hun døde, bare 50 år gammel:

> I 25 år har Gud latt meg få virke til tross for denne sykdommen, og dermed har han båret meg i 25 år i sine armer som et barn, og nå fører han meg ut av denne sykdommen og til seg.

På høytiden for Den hellige Treenighet, 11. juni 1933, døde hun, omgitt av sine kjære søstre og sine nærmeste. På hennes gravsten står, etter eget ønske:

> IN TE DOMINE SPERAVI,
> NON CONFUNDAR IN AETERNUM
> Til deg, Herre, har jeg satt min lit,
> la meg ikke bli til skamme i evighet.
> Te Deum

«Jeg er ikke engstelig for Caritas Socialis, jeg vet at det vil bestå ... Jeg har overgitt det til Gud, og han vil føre det videre», sa Hildegard kort før sin død. Hun fikk rett. I dag består *Caritas Socialis* av CS-søsterfellesskapet og selve organisasjonen, som er en stor og utstrakt virksomhet med hovedsete i Wien. Og CS-søstrene beskriver i dag sin spiritualitet slik:

> Vi vil være lydhøre overfor menneskenes nød, og drevet av Guds kjærlighet forsøker vi å svare på dette. Vi ser menneskene og deres unike verdighet og ønsker å bistå ved forskjellige behov, i fysisk og materiell, sosial, psykologisk og åndelig nød.

Frøydis Sunniva Gustavsen (f. 1940) tilhører St. Halvard menighet i Oslo.

Artikkelen bygger på forfatterens oppgave innen katolsk sosiallære levert ved Det teologiske Menighetsfakultet 2012.

Litteratur

Birkner, Peter: *Wo Hildegard Burjan noch Hildegard Freund war* (Görlitzer Notizen, 2019)

Burjan-Domanig, Irmgard: *Hildegard Burjan, eine Frau der sozialen Tat* (Mödling: St. Gabriel Verlag, 1966)

Caritas Socialis: *Hildegard Burjan. Mit Spannung leben Biografie* (CS, 2019)

Greshake, Gisbert: *Selig die nach der Gerechtigkeit dürsten* (Innspruch: Tyrolia Verlag, 2008)

Koblbauer, Alfred: *Hildegard Burjan. Charismatische Künderin sozialer Liebe* (Mödling: St. Gabriel Verlag, 1976)

Schödl, Ingeborg: *Hildeard Burjan. Frau zwischen Politik und Kirche Wiener* (Verlag DOM, 2008)

Schödl, Ingeborg: *Gottes stärke Töchter* (Mödling: St. Gabriel Verlag, 1998)

Schödl, Ingeborg: *Hoffnung hat einen Namen* (Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag, 1995)

Schwesterngemeinschaft Caritas Socialis: «Seligsprechung eine Nachlese», i *CS imPULS* 2012

Schwesterngemeinschaft Caritas Socialis: *CS imPULS* 2016–2019

Første paragraf av Shema Yisrael.
Scannet av w:Shema Yisrael | offentlig eiendom | Kilde: wikimedia

Teologi og spiritualitet

Foto: © Tomert | Dreamstime.com

Gunnar Haaland

Guds kongsmakt og jødisk-kristen kontrovers

En bønn fra jødisk bønnebok på norsk

I synagogen i Oslo spiller menighetens fjerdeklassinger en hovedrolle på *simchat Tora* (Toraens gledesfest), høytidsdagen i oktober som markerer at den årlige gjennomlesningen av torarullen fullføres og en ny gjennomlesning påbegynnes. Barna har bak seg et år med hebraiskundervisning i *cheider* (den ukentlige religionsopplæringen), og de har lært seg lovprisningene som synges før og etter hver av de sju delene som ukens toralesning er delt opp i. Under gudstjenesten på *simchat Tora* stiller barna opp som liturger og synger de to lovprisningene mens foreldre, familie og menighet lytter med begeistring og stolthet (og et par freidige sjeler bryter helligdagsreglene ved å filme i smug).

Mot slutten av gudstjenesten kalles barna opp igjen og mottar hver sin bok – ikke en Tanakh (jødisk bibel), ikke en utgave av Mosebøkene og ikke ett av de tallrike bindene i Talmud, men bønneboken Siddur (som betyr «ordning» og uttales med o-lyd som i «tenor»). Som eiere og brukere av en siddur får barna nye muligheter og forhåpentligvis ny motivasjon til å delta i gudstjenesten.

Siddur og bønne-og gudstjenestelivet

De tre daglige bønnene (tidebønnene, om man vil) er hjørnestener i jødisk gudstjenesteliv: *shacharit* (morgenbønn), *mincha* (ettermiddagsbønn) og *maariv* (kveldsbønn). Er man ti mann eller flere (i liberale synagoger: ti menn og kvinner), har man en *minjan* og følger ordningen for offentlig bønn. På *shabbat* og høytidsdager er ordningene endret og utvidet og det føyes til en fjerde bønnegudstjeneste, *musaf* («tillagt», på formiddagen i forlengelsen av morgenbønn med toralesning).

Ordningene for disse faste bønnene/gudstjenestene på ukedager og shabbat fyller opp mesteparten av en siddur. I tillegg finner man ordninger for det religiøse dagliglivet, f.eks. resitasjonen av *Shema* (5 Mos 6,4–9 samt 5 Mos 11,13–21 og 4 Mos 15,37–41) før) før man står opp om morgen og når man har lagt seg om kvelden, og takkebønnene etter måltidet. Man finner ordninger for lystenning og måltider på shabbat og høytidsdager, for *havdala* («adskillelsen»; ritualet som avslutter shabbat og høytidsdager og dermed skiller helligdag fra hverdag), for feiringen av nymånedagene, tenningen av hanukkalysene, lesningen av Esters bok til *purim*, for omskjæring, bryllup og begravelse, og ordninger for en rekke andre ritualer og lovprisninger for en rekke andre situasjoner knyttet til det jødiske året, til ulike livsfaser osv. Komplette ordninger for gudstjenestene til *pesach* (påskefesten), *shavuot* (ukefesten), *rosh hashana* (nyttår), *jom kippur*

Verdens kanskje eldste siddur, ca. 1200 år gammel. Bønneboken har ca. 50 sider og er på størrelse med en iPhone 4s.
Foto: Ardon Bar Hama/Courtesty Green Collection

(soningsdagen) og *sukkot* (løvhyttefesten) ville imidlertid sprengt rammen for hva en enkelt bok kan romme, og de utgis derfor i egne, tykke bønnebøker.

Jødisk gudstjeneste er i sannhet et langt lerret å bleke.

Siddur og gudstjenestespråkets utfordring

Jeg antar at mange katolikker har erfart at det kan være både en berikelse og en utfordring å feire messen på latin. Ortodoks jødedom holder fast på hebraisk og litt arameisk som gudstjenestespråk. Det eneste som er på norsk i synagogen i Oslo, er en kort bønn for kongehuset, prekenen etterfulgt av en kort forbønn og den aronittiske velsignelse, og dessuten praktiske beskjeder av typen «Vi er nå kommet til *Alenu leshabeach,* som står på side 572 i Koren-sidduren og side 480 i Artscroll-sidduren». Den som synes det er utfordrende å følge messen på latin, kan ta med i regnestykket at det uvante hebraiske alfabetet representerer en stor tilleggsutfordring, og at tekstmengden er langt større i synagogen enn i kirken, og lesetempoet dermed langt høyere.

Gudstjenestedeltakerne i synagogen i Oslo spenner fra dem som ikke forstår hebraisk tale og ikke kan lese hebraisk skrift, til dem som har hebraisk som morsmål og kan gudstjenesten mer eller mindre utenat. Mellom disse ytterpunktene finnes blant andre de rutinerte gudstjenestedeltakere som kan lese hebraisk skrift og kan alle melodiene, men forstår lite av hva de leser og synger, og de urutinerte gudstjenestedeltakerne som leser hebraisk i moderat tempo og kjenner noen melodier, men som stadig faller av lasset og blar febrilsk i sidduren inntil de greier å hente seg inn og henge med et stykke til. Selv har jeg vært sporadisk synagogegjenger i tjuefem år og tilhører den sistnevnte kategorien. Læringskurven er bratt hver gang jeg er i synagogen, men det skorter på kontinuitet og mengdetrening.

For alle unntatt synagogens superbrukere er en tospråklig siddur til uvurderlig hjelp. Hvis blikket følger den hebraiske teksten, er servicetekster i oversettelse svært nyttige: Skal vi stå eller sitte? Skal vi synge sammen eller lytte til kantoren? Hva skal vi hoppe over fordi det er valgfritt eller hører til en annen tid på året? De som ikke kan følge den hebraiske teksten eller trenger en pause fra den, kan lese et stykke i oversettelse eller fordype seg i kommentarene nederst på siden.

Foreløpig er man henvist til engelske, svenske eller danske (eller f.eks. spanske, russiske eller polske) bønnebøker, men den tid er snart forbi.

Siddur på norsk

På forsommeren var det hundre år siden synagogen i Oslo ble innviet. Et omfattende jubileumsprogram var laget, men alt måtte utsettes på grunn av pandemien. Menighetens store gave til seg selv skulle være utgivelsen av en norsk siddur som har vært underveis i mange år. Nedstengning hos forlaget i Israel har dessverre forårsaket ytterligere forsinkelser.

Ortodoks jødedom holder fast på hebraisk og litt arameisk som gudstjenestespråk.

Jødisk liturgi kan deles inn i to hovedtradisjoner, askenasisk og sefardisk, og i flere regionale eller nasjonale tradisjoner, f.eks. italiensk, jemenittisk eller den hasidiske sfard-tradisjonen. Men lokale særtrekk florerer, og ofte stemmer ikke kartet med terrenget når man følger med i en siddur. Arbeidet med en norsk siddur har gjort det nødvendig å reflektere over nåværende praksis, undersøke historien og ta valg for fremtiden. Hva har vært, er og skal være jødisk gudstjeneste på Oslo-måten?

Oversettelsen har på mange måter vært et nybrottsarbeid. Riktignok har oversetterne kunne støtte seg på foreliggende oversettelser til dansk, svensk, engelsk osv., og siden liturgiene preges av Davids-salmer og en stor mengde enkeltvers fra Tanakh, har oversetterne

også kunnet støtte seg på kristne bibeloversettelser til norsk. Men hvor langt duger foreliggende oversettelser? Og hvordan uttrykke jødiske forestillinger og forventninger på et språk som i tusen år har vært gjennomsyret av kristendom? Slike spørsmål blir særlig påtrengende fordi jødedommen er så tydelig og sterkt orientert mot grunnspråkene. Bevisstheten om hva som *egentlig* står, om flertydighet og betydningspotensiale, og dermed om alt som går tapt i en oversettelse, er så sterk.

Som aktivt ikke-medlem i Det Mosaiske Trossamfund med erfaring fra arbeidet med *Bibel 2011* har jeg tidvis fungert som samtalepartner for oversetterne i spørsmål om oversettervalg, transkripsjon og typografi. Jeg kan røpe at oversetterne i noen tilfeller har funnet frem til norske ord og vendinger som kanskje på sikt vil prege også det kristne bibelspråket. En norsk siddur er dermed ikke bare en milepæl for det jødiske miljøet i Norge, men også en begivenhet for kultur-Norge, kirke-Norge og det flerreligiøse Norge. Boken vil garantert vitalisere gudstjenestelivet i synagogen og studieaktiviteten i DMT, og det blir spennende å se om den vil styrke religionsdialoger og bidra til folkeopplysning. DMT har i hvert fall ambisjoner om at sidduren skal leses langt utover egne rekker.

Jeg kan røpe at oversetterne i noen tilfeller har funnet frem til norske ord og vendinger som kanskje på sikt vil prege også det kristne bibelspråket. En norsk siddur er dermed ikke bare en milepæl for det jødiske miljøet i Norge, men også en begivenhet for kultur-Norge, kirke-Norge og det flerreligiøse Norge.

Alenu leshabeach – «Det er vår plikt å prise»

Velviljen var stor da jeg formidlet kontakt mellom SEGL-redaksjonen og oversettergruppen ved rabbiner Joav Melchior og spurte om det var mulig å trykke en upublisert bønn fra sidduren i SEGL. Redaktøren ville gjerne ha det fulle, tospråklige oppsettet og ikke bare den norske oversettelsen. Bestillingen vår var ellers relativt upresis: gjerne noe vakkert, kanskje noe fra *Amida* («Den stående bønnen», også kjent som «Attenbønnen») eller kanskje *Kaddish* («Hellig»)? Disse er hver på sin måte helt grunnleggende byggesteiner i de daglige bønnene. Kristne teologer husker kanskje fra studietiden at både *Amida* og *Kaddish* inneholder formuleringer som ligger nær de første bønnene i Fadervår.

Riktignok mottok vi mesteparten av *Kaddish* (nederst på side 182–183; i den versjonen som kalles «De sørgendes *kaddish*», og som leses av dem som har nære pårørende som er døde), men det vi primært mottok, var en annen sentral lovprisningsbønn, *Alenu leshabeach* (ordrett: «På oss å prise», altså: «[Det] på[hviler] oss å prise»; uttales med o-lyd). Den var opprinnelig en del av *mussaf* (den ekstra formiddagsbønnen) på *rosh hashana* (nyttår), men på 1100- eller 1200-tallet ble den lagt til som en del av avslutningen av nær sagt alle de faste bønnegudstjenestene. Guds kongsmakt er et hovedmotiv i bønnene på *rosh hashana*, og dette motivet gjennomsyrer *Alenu leshabeach*. Også her finnes det formuleringer som kan minne om Fadervår.

Bønnen balanserer en tydelig jødisk selvbevissthet knyttet til utvelgelsen («[Han] som ikke har gjort oss slik som de andre landenes folk»), med en like tydelig ydmykhet overfor Gud, tilbedelse av ham og en visjon om at alle folk skal forenes i denne tilbedelsen: «Alle mennesker [ordrett: barn av kjøtt] skal påkalle ditt navn.» Som kommentaren på side 180–181 påpeker, har *Alenu leshabeach* blitt forstått som polemikk mot kristendommen, både blant jøder og kristne. Det finnes versjoner med tillegg som gjør polemikken eksplisitt. Langt mer vanlig har det imidlertid vært å fjerne den mest polemiske linjen: «For de kaster seg ned for flyktig pust og tomhet, og ber til en gud som ikke kan hjelpe.» I den norske

sidduren vil denne setningen stå i en parentes. Den vil ikke bli lest høyt, men den opprinnelige teksten er intakt, samtidig som forklaringen peker på at polemikken må forstås som en avgrensning mot avgudsdyrkelse av kanaaneisk type, ikke mot kristendommen. Uansett hvordan man mener at disse setningene er å forstå, vil både jødiske og kristne som ber med Salmenes bok, være vant med å lese polemikk som man ikke uten videre kan slutte seg til. Det spiller også inn at bønnen knyttes til jødiske martyrer under korstogene; vi kan vel være enige om at martyrer ikke skal kritiseres for å ordlegge seg lite diplomatisk.

Alenu leshabeach avsluttes med et nydelig klimaks, et sitat fra Sakarja 14,9 som synges med full trøkk og i et høyt toneleie: «Da skal HERREN være konge over hele jorden; på den dagen vil HERREN være én og hans navn ett.»

To detaljer til slutt: Den oppmerksomme leser vil se at sidetallene går fra høyre mot venstre. Det skyldes den hebraiske leseretningen; hele sidduren er organisert på den hebraiske måten, altså «baklengs». Det betyr at bønnens første oppslag egentlig burde ligge «bak» det andre oppslaget. Dermed ville sidene kommet i riktig rekkefølge når man blar «bakfra». Vi har imidlertid valgt å legge oppslagene i den rekkefølgen som er minst forvirrende for de fleste. Neste detalj er mer konsekvensrik. Den som kan lese hebraisk, vil kanskje stusse når de støter på «JHVH», gudsnavnet som ikke uttales, men i stedet leses «Adonaj» og oversettes «HERREN». Det står imidlertid ikke «JHVH», men «JKVH». Dette er ikke en glipp, men et bevisst grep rabbineren tar når han sender fra seg en tekst som inneholder gudsnavnet. Når gudsnavnet skrives med hebraiske bokstaver, skal teksten ifølge jødedommen ikke kastes som annet papiravfall, men behørig begraves dersom man skal kvitte seg med den. Ved at navnet feilskrives, trenger ingen å bekymre seg for dette, og enhver kan med god samvittighet behandle sitt eksemplar av SEGL slik man selv ønsker. Når sidduren kommer, vil gudsnavnet være korrekt stavet, og boken må behandles deretter.

Gunnar Haaland er førsteamanuensis i religion, livssyn og etikk ved OsloMet.

De neste to faksimileoppslagene er av bønnen *Alenu leshabeach* («Det er vår plikt å prise») fra den kommende siddur på norsk.

Man bøyer seg der det er merket ˅.

עָלֵינוּ לְשַׁבֵּחַ לַאֲדוֹן הַכֹּל, לָתֵת גְּדֻלָּה לְיוֹצֵר בְּרֵאשִׁית
שֶׁלֹּא עָשָׂנוּ כְּגוֹיֵי הָאֲרָצוֹת, וְלֹא שָׂמָנוּ כְּמִשְׁפְּחוֹת הָאֲדָמָה
שֶׁלֹּא שָׂם חֶלְקֵנוּ כָּהֶם וְגוֹרָלֵנוּ כְּכָל הֲמוֹנָם.
(שֶׁהֵם מִשְׁתַּחֲוִים לְהֶבֶל וָרִיק וּמִתְפַּלְלִים אֶל אֵל לֹא יוֹשִׁיעַ.)
˅ וַאֲנַחְנוּ כּוֹרְעִים וּמִשְׁתַּחֲוִים וּמוֹדִים
לִפְנֵי מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמְּלָכִים, הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא
שֶׁהוּא נוֹטֶה שָׁמַיִם וְיוֹסֵד אָרֶץ, וּמוֹשַׁב יְקָרוֹ בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל
וּשְׁכִינַת עֻזּוֹ בְּגָבְהֵי מְרוֹמִים.
הוּא אֱלֹקֵינוּ, אֵין עוֹד.
אֱמֶת מַלְכֵּנוּ, אֶפֶס זוּלָתוֹ
כַּכָּתוּב בְּתוֹרָתוֹ
וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל־לְבָבֶךָ דברים ד
כִּי יקוה הוּא הָאֱלֹקִים בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל־הָאָרֶץ מִתָּחַת, אֵין עוֹד:

עַל כֵּן נְקַוֶּה לְךָ יקוה אֱלֹקֵינוּ, לִרְאוֹת מְהֵרָה בְּתִפְאֶרֶת עֻזֶּךָ
לְהַעֲבִיר גִּלּוּלִים מִן הָאָרֶץ, וְהָאֱלִילִים כָּרוֹת יִכָּרֵתוּן
לְתַקֵּן עוֹלָם בְּמַלְכוּת שַׁדַּי.

עָלֵינוּ לְשַׁבֵּחַ *Alenu* er en del av *Mussaf*-bønnen til *rosh hashana*. Den første delen ble, ifølge tradisjonen, sagt av Jehoshua da han ankom Israels land og så avgudsdyrkelsen blant folkene i landet (*Sha'are tshuva*). Under korstogenes massakre av menighetene i Vest-Europa fikk *Alenu* en sentral rolle. Det finnes flere beskrivelser om hvordan ofrene sang *Alenu* rett før de ble levende brent. Fra tolvhundretallet ble det vanlig å si *Alenu* som siste bønn før man gikk ut av synagogen. Senere ble den plassert før dagens salme for at man skal konsentrere seg mer om innholdet, noe som er vanskelig om man sier den på vei ut av synagogen.

Fra det 14. århundret finnes det flere diskusjoner om ordet וריק (tomhet) refererte til Jesus. Grunnen er at tallverdien til bokstavene וריק er 316 og helt

Transkribering av alenu *står på side xx.*
Man bøyer seg der det er merket ▾.

עָלֵינוּ Det er vår plikt å prise altets HERRE og anerkjenne
at han som skapte verden i begynnelsen, er den høytstående,
som ikke har gjort oss slik som de andre landenes folk
og ikke likestilt oss med jordens øvrige slekter,
som ikke har gitt oss den samme del som dem
eller det samme lodd som de mange.
(For de kaster seg ned mot flyktig pust og tomhet,
og ber til en gud som ikke kan hjelpe, mens)
▾ Vi kneler og kaster oss ned og takker kongen, kongenes konge,
den hellige, velsignet er han,
som har spent ut himlene og grunnlagt jorden.
Hans herlige trone er i himlene ovenfor,
og hans makt bor i det aller høyeste.
Han er vår Gud, og det er ingen annen.
Han er i sannhet vår konge, og det er ingen annen,
som det er skrevet i hans Tora:
«Erkjenn i dag og ta det til deg, at HERREN er Gud *5 Mos 4*
i himmelen ovenfor og på jorden nedenfor; det er ingen annen.»

Derfor håper vi på deg, HERRE, vår Gud,
slik at vi snart kan se din styrkes skjønnhet,
at alt frastøtende skal bli fjernet fra jorden,
og avgudene totalt bli avskaffet,
slik at verden blir innrettet som den allmektiges rike.

---

identisk med tallverdien til det hebraiske navnet til Jesus – ישו. Dette argumentet ble også brukt av flere kristne mot jødene. Mange argumenterte mot dette siden *Alenu* ble skrevet mange år før Jesus.

I 1703 bestemte Fredrik I av Preussen å forby publiseringen av en antisemittisk bok. Til gjengjeld skulle jødene overalt i den ashkenasiske verden viske bort setningen שהם משתחווים להבל וריק ומתפללים אל אל לא יושיע 'For de kaster seg ned mot flyktig pust og tomhet, og ber til en gud som ikke kan hjelpe' fra alle siddurer, samt å si *Alenu* høyt for å sikre at setningen ikke ble sagt. Siden da ble setningen sensurert i nesten alle ashkenasiske bønnebøker. De siste årene er det flere som har satt tilbake den originale setningen, dette hovedsakelig i Israel.

וְכָל בְּנֵי בָשָׂר יִקְרְאוּ בִשְׁמֶךָ לְהַפְנוֹת אֵלֶיךָ כָּל רִשְׁעֵי אָרֶץ.
יַכִּירוּ וְיֵדְעוּ כָּל יוֹשְׁבֵי תֵבֵל
כִּי לְךָ תִּכְרַע כָּל בֶּרֶךְ, תִּשָּׁבַע כָּל לָשׁוֹן.
לְפָנֶיךָ יְקוֹוה אֱלֹקינוּ יִכְרְעוּ וְיִפֹּלוּ, וְלִכְבוֹד שִׁמְךָ יָקָר יִתֵּנוּ
וְיקַבְּלוּ כֻלָּם אֶת עֹל מַלְכוּתֶךָ
וְתִמְלֹךְ עֲלֵיהֶם מְהֵרָה לְעוֹלָם וָעֶד.
כִּי הַמַּלְכוּת שֶׁלְּךָ הִיא וּלְעוֹלְמֵי עַד תִּמְלֹךְ בְּכָבוֹד
כַּכָּתוּב בְּתוֹרָתֶךָ, יְקוֹוה יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד: שמות טו
וְנֶאֱמַר, וְהָיָה יְקוֹוה לְמֶלֶךְ עַל־כָּל־הָאָרֶץ זכריה יד
בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה יְקוֹוה אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶחָד:

קדיש יתום

De sørgende sier קדיש יתום
(forklaring og transkribering på side xx).

יִתְגַּדַּל וְיִתְקַדַּשׁ שְׁמֵהּ רַבָּא (*Alle* אָמֵן)
בְּעָלְמָא דִּי בְרָא כִרְעוּתֵהּ וְיַמְלִיךְ מַלְכוּתֵהּ
בְּחַיֵּיכוֹן וּבְיוֹמֵיכוֹן וּבְחַיֵּי דְכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל
בַּעֲגָלָא וּבִזְמַן קָרִיב, וְאִמְרוּ אָמֵן. (*Alle* אָמֵן)

Alle יְהֵא שְׁמֵהּ רַבָּא מְבָרַךְ לְעָלַם וּלְעָלְמֵי עָלְמַיָּא.

יִתְבָּרַךְ וְיִשְׁתַּבַּח וְיִתְפָּאַר וְיִתְרוֹמַם וְיִתְנַשֵּׂא
וְיִתְהַדַּר וְיִתְעַלֶּה וְיִתְהַלָּל
שְׁמֵהּ דְּקֻדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא (*Alle* בְּרִיךְ הוּא)
לְעֵלָּא / *I botsdagene* וּלְעֵלָּא / מִן כָּל בִּרְכָתָא וְשִׁירָתָא
וְשִׁירָתָא, תֻּשְׁבְּחָתָא וְנֶחֱמָתָא
דַּאֲמִירָן בְּעָלְמָא, וְאִמְרוּ אָמֵן. (*Alle* אָמֵן)

Alle mennesker skal påkalle ditt navn,
alle syndere på jorden skal vende seg til deg,
hele verdens befolkning vil vite og erkjenne
at hvert kne skal bøye seg for deg, og ved deg skal enhver tunge sverge.
De skal bøye seg og falle ned for deg, HERRE, vår Gud,
og de skal lovprise ditt navn til ære, og de skal ta på seg ditt rikes åk,
slik at du kan regjere over dem, raskt, til evig tid.
For riket er ditt, og du skal regjere i evig ære.
Slik er det skrevet i din Tora: «HERREN vil regjere til evig tid.» *2 Mos 15*
▸ Og det er sagt: «Da skal HERREN være konge over hele jorden; *Sak 14*
på den dagen vil HERREN være én og hans navn ett.»

vene'emar, vehaja adonaj lemeleḳ al kol ha'arets,
baijom hahu jihje adonaj eḥad ushmo eḥad.

DE SØRGENDES KADDISH

De sørgende sier «De sørgendes Kaddish»
(*forklaring og transkribering på side xx*).

▴ יִתְגַּדַּל HERRENS store navn skal opphøyes og helliges
i den verden som han har skapt i sin velvilje.
Må han befeste sitt kongedømme
i deres levetid og i deres dager
og i hele Israels levetid,
snarlig og i nær fremtid. Og si amen.

Alle: Må HERRENS store navn være velsignet
for evig og for evighetenes evighet!

Velsignet og priset,
herlig og opphøyet,
oppløftet og hyllet,
berømmet og lovprist
skal navnet være på den hellige,
velsignet er han,
/*I botsdagene:* langt/
utover all den velsignelse og sang,
pris og trøst som uttales i verden. Og si amen.

Foto: jesuitsholyland.wordpress.com | Gjengitt med tillatelse

Heidi Marie Lindeklеiv

«Hvordan kan du bli en av dem etter alt det de gjorde mot oss?»

Da tenåringen David Neuhaus fortalte foreldrene sine at han ville bli kristen, svarte moren: «Hvordan kan du bli en av dem etter alt det de gjorde mot oss?» I dag er den jødiskfødte sørafrikaneren overhode for jesuittene i Det hellige land – inntil nylig var han også leder for hebraisktalende katolikker i landet –, med et brennende ønske om at jøder og kristne må jobbe sammen for en bedre verden.

Det lå ikke i kortene at livet skulle ta en slik retning for David Neuhaus. Han vokste opp i Johannesburg i Sør-Afrika, med foreldre som hadde flyktet fra Tyskland for å unnslippe nazistene. Men som 15-åring ble han sendt til Jerusalem for å gå på kostskole, og dette skulle få betydning for resten av livet.

I dag er han kristen, men også jesuittpater og sågar leder for jesuittene i Det hellige land.

– Kan du gi oss et glimt av veien hit?

– Det begynte da jeg møtte en kvinne som ga et radikalt vitnesbyrd om Jesus. Jeg var femten år og ikke på noen måte interessert i religion, men like etter at jeg hadde kommet til Jerusalem, møtte jeg Moder Barbara i et kloster for russisk-ortodokse nonner på Oljeberget. Moder Barbara var 89 år gammel og lam fra livet og ned, og jeg hadde satt meg fore å intervjue henne om russisk historie, som jeg var veldig opptatt av den gangen. Og Moder Barbara var et gjenlevende vitne fra det som skjedde i 1917, nemlig den russiske revolusjonen.

Gledens problem

Samtalen om Russland ble lang, og Moder Barbara svarte tålmodig på alle spørsmål fra skoleeleven. Men da David forlot klosteret og ruslet tilbake til kostskolen, slo det ham at han aldri hadde møtt et menneske som virket mer lykkelig enn denne gamle kvinnen.

– Hun ganske enkelt lyste av glede. Og dette syntes jeg ikke ga noen mening: Hvordan kunne en gammel, lam nonne være så fornøyd?

Uken etter gikk 15-åringen tilbake, ganske enkelt for å spørre Moder Barbara hvorfor hun virket så lykkelig. Nå svarte hun bare motvillig. Hun virket litt flau og etter

hvert irritert over utspørringen. Til slutt utbrøt hun: «Fordi jeg er forelsket!»

Nå begynte hun å fortelle om Jesus.

– Siden har jeg aldri sett meg tilbake, sier Neuhaus, og utdyper:

– Jeg forsto at den gleden hun hadde, var oppstandelsens glede. En som handler om vissheten om at seieren er vunnet, og tilliten til at uansett hvilken motgang vi møter i livet, så kommer dette aldri til å få siste ord.

Kristen og jøde

I dag er David Neuhaus 58 år og fortsatt bosatt i Jerusalem. Gjennom de siste tre tiårene har han etablert seg som en tydelig kristen stemme i Israel-Palestina. Han har en CV med utdanning i statsvitenskap og teologi, har gitt ut en rekke bøker og er bibellærer ved presteseminaret i Beit Jala og universitetet i Betlehem. I fjor ble Neuhaus utnevnt til superior for jesuittene i Det hellige land, men fra 2009 til 2017 hadde han også en annen fremskutt posisjon: Han var leder for de hebraisktalende katolikkene i landet – en menighet der Neuhaus er langt fra den eneste med jødisk familiebakgrunn.

– Er det mulig å ha både et jødisk og et kristent kall?

– For mange jøder som har begynt å tro på Kristus i dag, er ikke dette bare en mulighet, men en virkelighet. Vi merker både en tilhørighet til Israelsfolket og en tilhørighet til Kirken, selv om disse to virkelighetene i stor grad er blitt koblet fra hverandre. Gjennom århundrer måtte jøder som ble kristne, forlate enhver måte å være jødisk på fordi de ble opplært til å tenke at å være jødisk var noe diametralt motsatt av det å være kristen. I dag er mange kirkelige fellesskap klar over at alle kristne burde være mer «jødiske» med tanke på å ta på alvor Jesu jødiske identitet, og selvsagt også arven fra Det gamle testamentet og NTs jødiske identitet. Derfor vil jeg si at jødiske Jesus-troende har et dobbelt kall: i Kirken til å fremme større sensitivitet i møte med jøder og jødedom, og blant jøder til å fremme større respekt for – og samhørighet med – kristne.

– Kan en slik «dobbel» identitet eksistere gjennom generasjoner, eller vil den jødiske biten forsvinne ettersom tiden går?

– Innenfor Kirken er det «ikke jøde eller hedning», men det trengs i det store og det hele en større bevissthet om at Kirken har røtter i det jødiske folket og må dyrke disse røttene. Dette er ikke bare et kall for jødiske konvertitter, men for alle kristne, idet også «hedningene» er podet inn i det jødiske folkets oliventre. Og jeg tror jøder som trer inn i Kirken, bringer med seg en større bevissthet rundt dette.

Forlik med foreldrene

Vi skal hoppe tilbake i tid igjen, til slutten av 1970-tallet. For like etter at David Neuhaus hadde møtt Moder Barbara, reiste han på besøk til foreldrene sine i Johannesburg. Nå fortalte han dem at han opplevde et kall til å la seg døpe som kristen. Og han hadde også funnet ut noe annet: Han ønsket å gå i kloster.

– Hvordan reagerte de?

– Min mor ble sjokkert, og det bare datt ut av henne: «Hvordan kan du bli en dem etter alt det de gjorde mot oss?» Det interessante var at hun ikke utfordret troen min eller teologien, men at hun snarere minnet meg om den lange og tunge historien som jøder og kristne deler. Jeg fortalte henne om Jesus, og igjen minnet hun meg på hvordan kristne hadde behandlet jøder. Foreldrene mine hadde flyktet fra nazistene, men for dem var dette bare

siste episode i en lang historie der kristne hadde marginalisert og forfulgt jødene.

Samtalen endte med et slags forlik. Sønnen lovet at han ikke skulle gjøre noe forhastet: Planene skulle legges på is i ti år. Og foreldrene lovet at hvis han da fortsatt ønsket å følge et slikt kall, så ville de akseptere det.

– De virket lettet over utsettelsen og tenkte nok at denne femtenåringen ganske sikkert ville ombestemme seg mange ganger før den tid, minnes Neuhaus, som fortsatte å frekventere det russisk-ortodokse klosteret da han returnerte til Jerusalem.

Men et nytt spørsmål plaget ham: Hvordan kunne mennesker som Moder Barbara, mennesker som fulgte Jesus, ha oppført seg på en så klanderverdig måte mot jøder?

– Jeg fant ikke noen gode svar på dette i klosteret. Moder Barbara gjentok at verden var et dårlig sted og at hvis jeg skulle finne fred, måtte jeg holde avstand til verden. For henne var freden å finne i Kirken, og like fullt opplevde moren min at nettopp Kirken var kilden til problemet snarere enn noen løsning.

«Religiøse nevroser»

Spørsmålet ble ikke borte, men et nytt møte skulle sette nye spor. Neuhaus var rundt 20 år da han ble kjent med en jesuittprest som var lærer ved det katolske universitetet i Betlehem.

– Han hadde en spørrende holdning, en konstant uro og utfordrende analyser, og dette tiltalte meg veldig. Gradvis ble kallet mitt til å bli munk formet gjennom dette møtet med ham og de andre jesuittbrødrene. Han viste meg en måte å være kristen på som ikke var en flukt fra verden, men en uopphørlig søken etter sannhet. Og da tiårsperioden var over, spurte jeg en annen jesuitt som bodde i Jerusalem, om han kunne gi meg dåpsundervisning.

Da Neuhaus ble døpt to år senere, ønsket han også å tre inn i jesuittordenen med det første. Men som nydøpt måtte han først vente tre år, fikk han vite. I mellomtiden tok han en doktorgrad ved Det hebraiske universitetet i Jerusalem.

– Men det viktigste for meg var at jeg nå kunne leve som en kristen, som fullt ut del av Kirken. Og utfordringen med å være en kristen har egentlig forblitt den samme gjennom alle år: Hvordan bygger man bro over kløften mellom det som Jesus lærte, og den oppførselen som vises blant de som kaller seg hans disipler?

– Hvordan ville en ung David Neuhaus reagert hvis han hadde fått vite at livet skulle ta en slik retning?

– Jeg tror ikke han engang hadde tenkt over muligheten. Som tolvåring var jeg sikker på at religioner hadde utspilt sin rolle, og at vi nå befant oss i en ny tidsalder der religiøse nevroser og trosillusjoner trygt kunne forkastes som ubrukelig sovemedisin. Det å oppdage Jesus som person, førte meg til en Gud som åpner mulighetens horisont. Det var først og fremst dette som gjorde at jeg kunne legge den moderne gudløshetens skråsikkerhet bak meg.

Revolusjon uten blod

Med oppvekst i et Sør-Afrika preget av systematisk raseskille, hadde han fra ung alder av vært opptatt av å sloss mot apartheid. Han var også kritisk til krefter i det israelske samfunnet som insisterte på at staten Israel bare tilhørte én gruppe.

Som kristen opplever han imidlertid å ha funnet et nytt grunnlag for et politisk engasjement. Han trekker fram

Efeserbrevet 2,14–18, en tekst om Kristus som forener jøder og hedninger, om hvordan de forsones med Gud «da han døde på korset og der drepte fiendskapet». I Kristus mener Neuhaus å se «et løfte om et sant, universelt menneskelig brorskap», som han sier:

– Et som er langt forbi slagordene hos sekulære politiske ideologier som før hadde appellert til meg.

I dag ser han engasjement for fred som et religiøst imperativ, og han kaller dialogarbeidet som pågår mellom kristne og jøder, og som nettopp har forsoning og felles innsats for en bedre verden som mål, for en av det 20. århundrets største revolusjoner.

– Dette er en revolusjon som er radikal, og som har funnet sted uten at blod er blitt spilt. Likevel finnes det et stort hinder, og dette har røtter i Midøsten, medgir han.

– Siden 1948 har vi vært fanget i en ond sirkel av vold og hat som aldri tar slutt. I sentrum står palestinernes tragedie og det palestinske folket som mistet sitt hjemland. Jøder fant tilflukt etter århundrer med marginalisering og forfølgelse, særlig i den kristne verden, men de som betalte prisen, var de som bodde i Palestina fra før av, de som ble utvist fra hjemlandet sitt eller som fortsatte å bo der under et regime med diskriminering og militær okkupasjon. Denne tragedien har preget meg.

Et verkende sår

Da han flyttet til Jerusalem i 1977, fikk han venner blant palestinere og ble klar over deres historie og situasjon.

– Det var å bråvåkne til ett enkelt faktum: Til tross for at jødene hadde lidd, kunne de fortsatt bli som andre mektige majoriteter**,** nemlig bli ufølsomme i møte med de svake, trykke ned de fattige og overse ropet om rettferdighet.

Dette hadde Neuhaus også i mente da han nylig ga ut en bok om jødedom, beregnet på arabiske kristne.

– Som jøde er det viktig for meg at folk kan skjelne mellom jødedom og jøder på den ene side og ideologier og politiske meninger som noen jøder eller israelske politikere kan ha, på den andre siden. Fra ung alder av studerte jeg arabisk, jeg følte meg stadig mer hjemme i et palestinsk arabisk miljø, og jeg innså at også her var det mye brobyggingsarbeid som måtte til. Før 1948 var jødene en bit av helheten i det arabiske samfunnet i landene i Midtøsten, men etter 1948 ble de identifisert med en israelsk-sionistisk fiende. Det er viktig for meg å prøve å presentere jøder og jødedom i et objektivt lys, å skille jødedom fra sionisme og understreke at jøder, kristne og muslimer har en stor felles arv og har levd sammen – noen ganger godt, andre ganger mindre godt – i århundrer.

– Hva ser du som den største misforståelsen blant kristne når det gjelder jødedom?

– Kristne ble i mange århundrer opplært til å se på jøder som de som drepte Kristus og fortsatte å avvise ham, helt blinde for hans sanne messianske identitet. «Opplæring i forakt», som dette er blitt kalt, ble overført fra generasjon til generasjon og skapte en stereotyp av jøden som Guds fiende, et grådig og selvopptatt monster som av natur var en forræder i det samfunnet hvor han holdt til. Siden andre halvdel av 1900-tallet har mange kirker, vekket av grusomhetene under *Shoah*, røsket opp i dette og erstattet det med en «opplæring i respekt». Men i Midtøsten fortsetter det uløste spørsmålet rundt palestinernes situasjon og den uretten de led – fordi den vestlige kristne verden var bestemt på å løse «jødeproblemet» gjennom å skape et jødisk hjemland i Palestina –, å være et verkende sår. Dialogen mellom jøder og kristne i Europa og Nord-Amerika – der jøder er en minoritet – kan ikke enkelt overføres til Israel, der jødene

er majoriteten. Og den store misforståelsen blant mange arabiske kristne er trolig at de ikke skjelner mellom moderne ideologier og jøder og jødedom som sivilisasjon eller åndelig arv, en som kristne – og muslimer – har så mye til felles med.

Ikke som Paulus

– I lys av din historie blir jeg nysgjerrig på om du tenker på det å bli kristen som å ta jødedom «et steg videre»? Eller må det forstås med helt andre begreper?

– Vi må være forsiktige med å bruke et språk som fremmer forakt for jøder og jødedom. Som jøde å komme til tro på Jesus, synes jeg er en utrolig gave, og å kunne leve den troen i det landet der Jesus selv vandret, gir en ytterligere dimensjon. Likevel, den dype bevisstheten om hvordan jøder som konverterte til kristendom, gjennom tidene har brukt sin kunnskap om jødedom til å angripe jøder og jødedommen, tror jeg i dag styrker kallet blant jesustroende jøder til å bygge bro mellom de jødiske og kristne verdener, til å jobbe for forsoning, tilgivelse og en felles forpliktelse til *tikkun olam,* et hebraisk uttrykk som betyr å «reparere en brutt verden». Jeg må ikke glemme det at jeg som jøde ikke var opptatt av religion. Jeg var en sekulær jøde som ikke praktiserte. Jeg fikk en god jødisk utdanning som innebar å lære om et religiøst levesett, men det var møtet med Jesus som førte meg til Gud. Og dette var i sannhet en omvendelse. Men den lignet ikke Paulus' opplevelse i Det nye testamentet: Paulus trodde virkelig at Gud kalte ham til å forfølge de jødene som trodde på Jesus, og var motivert av sin tro på Israels Gud. Det kallet han opplevde til å tro på Jesus, var vel så mye å gå et skritt lengre som det var en omvendelse, ettersom han åpnet seg for det Gud nå gjorde gjennom Jesus. Disse språklige distinksjonene er viktige: Nettopp fordi jøder som kommer til tro på Jesus, ikke skal være til hinder for Kirkens pågående forsoning med det jødiske folket, men at de snarere kan være en brobygger mellom Kirken og jøder.

– Du er forsiktig med å snakke om «messianske jøder». Hva handler det om?

– Jeg er en messiansk jøde hvis vi tenker på at det greske ordet «Kristus» er «Messias» på hebraisk. Jeg er en jøde som tror at Jesus er Messias, Kristus, og dermed en messiansk eller kristen jøde. Likevel er jeg en jøde som føler meg hjemme i en tradisjonell kirke – den katolske –, og jeg er varsom med å ukritisk ta i bruk jødiske uttrykk, praksiser eller språk som har som mål å *delegitimere* jøder og jødedom. Mange jøder opplever dette som en type vold, en avvisning av former for jødedom som ikke er Kristus-orientert. Og jeg vil ikke være del av det. Jeg vil ikke si at jøder som tror på Jesus, er de «virkelige» jødene. Vi som er Kristus-troende, må lytte nøye til en slik kritikk og utøve stor varsomhet.

Uløste spørsmål

På 1960-tallet skjedde det som mange regner som et gjennombrudd i dialogen mellom jøder og kristne. Under Det annet vatikankonsil ble nemlig erklæringen *Nostra aetate* vedtatt. Dette er blitt et fundament for hvordan Den katolske kirke møter andre religioner og et sentralt utgangspunkt for kirkelig deltakelse i dialogarbeid.

Det er verdt å merke seg, mener Neuhaus, at mange jødiske konvertitter var dypt engasjert i arbeidet som førte fram til *Nostra aetate.* Her beskrives det nære forholdet mellom «den nye pakts folk og Abrahams slekt». Og samtidig følger en beklagelse for «det hat, de forfølgelser, de utslag av antisemittisme som er blitt rettet mot jødene».[1]

– *Hvilken status har* Nostra aetate *i dag?*

– *Nostra aetate* er i høyeste grad relevant. Ikke bare åpner det spørsmålet om Kirkens holdning til jøder, men også om Kirkens holdning til muslimer og andre trossamfunn: Kristne hevder på den ene side at Jesus har en universell rolle som Kristus og som Frelser for alle, men konfronteres like fullt med levende religioner som også har noe å lære oss kristne. Noe av det viktigste jøder, muslimer og andre kan lære oss, er hvordan kristne lett mislykkes som disipler i møte med annerledeshet. *Nostra aetate* er et barn av etterkrigstiden og må alltid tjene som en påminner om at kristne har hatt skyld i vold og enorme ødeleggelser. Virkeligheten viser oss et mangfold av religiøse tradisjoner – og blant dem fortsetter den jødiske å være vital. Dette er en påminner om at disippelskap og vitnesbyrd må innebære dialog og samarbeid hvis det skal kunne føre til fred.

I dialogen med jødene er det likevel to store og presserende spørsmål som er uløste, medgir Neuhaus.

– De er en kilde til en fruktbar – og iblant en spent – dialog.

Det første gjelder synet på Kristi frelsesgjerning:

– For jøder er det universelle i frelsen ved Kristus et virkelig hinder, idet de ønsker at Kirken skal anerkjenne jødedom som en like gyldig frelsesvei. Kristne kan på sin side ikke gi opp troen på at Kristus har en universell gyldighet, men utfordres av jødene til å sikre seg mot at denne overbevisningen aldri mer blir kilde til forakt og vold, utdyper han.

Det andre gjelder staten Israel:

– Mange jøder insisterer på at staten Israel har en teologisk betydning og søker etter bekreftelse hos kristne. Men kristne ser ikke stater som teologiske størrelser, og særlig ikke stater grunnlagt på murer som skiller folket.

– Dialogen er fortsatt veldig utfordrende, og den virkelige utfordringen er å få jøder og kristne til å bli desto mer involvert og finne måter å jobbe sammen mot en bedre fremtid på.

Ren ondskap

– *Det er interessant hvordan man tolker historiens hendelser i lys av en religiøs tro, og en virkelig sjokkerende hendelse var jo Shoah. Enkelte jødiske tenkere ser på det som et sant historisk brudd, som et øyeblikk der Gud skjulte seg. I ditt syn på historien, kan du se noen avgjørende mening i* Shoah?

– Blant jøder blir *Shoah* sett som selve kulminasjonen av historien i den verden som jøder og kristne har felles. «Opplæring i forakt» forvandlet seg da til en opplæring i at jødene ikke hadde noen plass i verden, og måtte utryddes. Selvsagt, noen har påpekt at nazistenes hat mot jødene også var et implisitt hat mot en kirke med jødiske røtter. Og nazistenes forsøk på å skape en arisk kirke minner oss om Markions gamle vranglære: Også Markion forsøkte å renske ut den jødiske Gud fra sin egen forvridde tro på en ahistorisk Jesus.[2] *Shoah*, en manifestasjon av ren ondskap, har utelukkende en mening hvis hendelsen fører til at vi blir mer klar over hvordan vi kan forhindre at noe lignende skjer igjen. Dette ropet om «Aldri mer!» må skape bevissthet rundt hvordan mennesker kan forårsake den mest rystende ondskap når de prøver å utvise Gud fra verden og skape en virkelighet i sitt eget bilde. Gud ble drept i Auschwitz sammen med Guds barn. Og *Shoah* kan bare ha en mening hvis det leder til en sann erkjennelse av hva vi er i stand til.

– *Hvordan ser du på Kirkens bidrag når det gjelder å skape et språk som har tillatt jødeforfølgelser?*

– Noe av det som smerter meg mest, er innsikten om hvordan Bibelen er blitt brukt og misbrukt. Generasjoner av kristne lærte et knippe bibelvers som formidlet forakt og hat mot jøder. Andre vers igjen har blitt brukt til å fremme forakt mot kvinner, fargede, enhver som på en eller annen måte truet majoritetens gjøren og laden. Og igjen: Skal *Shoah* ha en mening, må det innebære en forpliktelse til å røske opp i falske måter å lese Bibelen på, men også de formuleringene som utledes derfra, og som brukes til å lære bort antijudaisme og antisemittisme.

Grammatikk for å forstå Gud

Neuhaus mener at Kirken i vår tid utfordres til å bekjempe antisemittisme på flere plan. Et av dem handler om å identifisere et antijødisk språk i alt fra bibeltolkninger, liturgi og det daglige pastorale arbeidet, og å kontre dette med andre fortolkninger og nye bilder.

– Et helt sentralt eksempel er alle former for hint til anklagen om at jøder drepe Jesus, eller at Jødene er «helt blinde», sier han.

– Samtidig må det letes fram steder i Skriften og tradisjonen som kan fremme respekt for jøder og jødedom. Slik kan positive bilder erstatte de negative og bli de dominerende. Et eksempel er Jesu ord til den samaritanske kvinnen – «Frelsen kommer fra jødene»[3] –, som innebærer et nytt og overveldende søkelys på gyldigheten av og den uutgrunnelige dybden i Det gamle testamentet som Kirkens og det jødiske folks felleseie.

Men han utfordrer også flere kristne til å bli kjent med jøder:

– Gå ut, lytt til dem og finn måter å jobbe sammen på, slik at den felles arv som jøder og kristne deler, kan bli en motor for fellesprosjektet å bygge en bedre verden.

– Hvordan kan det å jobbe med fortolkning av Skriften spille en rolle i vår tid? Bibelen har ikke samme autoritet som før – i hvert fall ikke her i Nord-Europa?

– Jøder, kristne og muslimer er sammen kalt til å forstå at Bibelen ikke først og fremst er en autoritet, men snarere språket de snakker. Skriftene gir oss en grammatikk, en syntaks og et vokabular til å si «Gud» og til å forstå forholdet mellom Gud og menneskeheten. Ved å overvinne forskjellene i dette språket og å forutsette likhetene, kan religiøse mennesker bli en faktor som bidrar til både vekst, rettferd og fred i verden, snarere enn å bli satt i samme bås som grupper som motiveres av aggresjon.

Guds trofasthet

I bibelske tekster omtales jødene som «Guds utvalgte folk». Neuhaus mener det er avgjørende at Kirken fastholder dette, siden hun fremholder trofasthet som en egenskap ved Gud.

– Det er Guds trofasthet som stilles spørsmål ved dersom man hevder at Gud avviste jødene fordi de avviste Messias. En slik lære er falsk teologi, for Gud er aldri utro – selv om menneskeheten kan være det. Med henblikk på dette må jeg si at jeg elsker den paulinske tanken om at «Er vi troløse, så er han trofast, for han kan ikke fornekte seg selv».[4] Samtidig som kristne bærer vitnesbyrd om at Jesus Kristus bringer frelsens fylde, er kristne kalt til å erkjenne at de har mislyktes i å leve opp til hans kall. Vitnesbyrdet kan bare bli konsekvent når man anerkjenner at jøder som søker å leve Toraen, «ikke [er] langt fra Guds rike»,[5] slik Jesus sa til en skriftlærd som trofast bekjente Toraen. Kristne som vil ta opp sitt kors og følge Jesus daglig, kan bare håpe at heller ikke de er langt unna, sier Neuhaus, og legger til:

– Guds trofasthet overfor et jødisk folk som ikke alltid har levd i troskap til Toraen, er et løfte om Guds troskap

overfor kristne som ikke alltid har levd i troskap til Toraen inkarnert i Jesus.

Idet jøder og kristne ser mot fremtiden, lærer *Den katolske kirkes katekisme* (nr. 840) at «Guds folk fra den gamle pakt og det nye Guds folk [er] rettet mot lignende mål, nemlig forventningen om Messias' komme (eller gjenkomst). Men på den ene side ventes den døde og oppstandne Messias' gjenkomst, anerkjent som Herre og Guds Sønn; på den annen side ventes Messias' komme ved tidenes ende, en Messias med utydelige trekk – en forventning som ledsages av den tragedie at Kristus Jesus ble miskjent eller ikke ble gjenkjent.»

– Denne overbevisningen om at jøder og kristne vil møtes i å anerkjenne Toraen, læren inkarnert i den Ene som skal komme på Herrens siste dag, er fundamental for det kristne håpet, mener Neuhaus.

Dømmekraft

– Som kristen, bibellærer og jesuitt: Hvordan forstår du kallet ditt i dag?

– Utvilsomt er kallet mitt å vitne om oppstandelsen, slik Moder Barbara gjorde for meg, å leve i glede på tross av de vanskelige forholdene som omgir oss i dag i Israel-Palestina, men også i verden ellers. Jeg er overbevist om at oppstandelsens virkelighet er det som forandrer oss, slik at vi kan vitne om Guds trofasthet og Guds kjærlighet midt i en verden som viser så mye lidelse og smerte. Som jesuitt merker jeg et presserende behov for å hjelpe Kirken til å forstå og å tenke kritisk rundt kristnes plass i verden. Dømmekraft, det å kunne skjelne, er en nødvendighet hvis man skal identifisere Guds stemme og vitne om den. Den hellige Ignatius ga Kirken en enorm gave gjennom metodene for å skjelne, som er flettet inn i hans Åndelige øvelser, og jesuitter må mest av alt tjene Kirken gjennom dette: Et sentralt spørsmål gjennom hele Bibelen er: «Hva skal vi gjøre?» En jesuitt tjener imidlertid ikke Kirken gjennom selv å svare på spørsmålet, men ved å hjelpe ethvert fellesskap og hver enkelt til å gi sitt svar. Som bibellærer er kallet mitt å hjelpe mennesker til å lese Skriften som Guds ord, som det som setter mennesket fri fra alle strukturer av undertrykkelse og synd. Å oppdage Guds ord i de bibelske tekstene er ingen enkel oppgave, siden vi grunner over tekster skrevet for flere tusen år siden. Likevel snakker Gud til oss i dag i disse tekstene, og skal man høre Guds stemme i dem, må en som underviser i Bibelen, skjerpe evnen til å lese dem, forstå dem, og tillate at de blir hørt i en verden som er så forskjellig fra den som de først ble nedtegnet i. Det krever ikke bare en akademisk og intellektuell dannelse, men også en sjel som tørster etter Gud, og en ånd som venter på å møte Gud, avslutter David Neuhaus.

Heidi Marie Lindekleiv er idéhistoriker og journalist i Vårt Land.

Noter

1 *Nostra aetate*, § 4
2 Markion av Sinop (ca. 85- ca. 160 f.Kr.) skilte mellom Det nye testamentes Gud (Jesu far) og Det gamle testamentes Gud (demiurgen), som hadde skapt universet, og avviste Toraen og hele Det gamle testamentet. Hans lære ble erklært som vranglærer av kirkefedrene.
3 Joh 4,22.
4 2 Tim 2,13
5 Mark 12,34

«Den hvite korsfestelsen» av Marc Chagall ble malt i 1938, to uker etter «Krystallnatten», og er det første i en serie malerier som fremhever Jesu identitet som jøde og drar oppmerksomheten mot europeiske jøders lidelser på 1930-tallet. Legg spesielt merke til at Jesu linklede er erstattet med et jødisk bønnesjal og tornekronen med et tradisjonelt hodeplagg. På hver side av korset ser vi scener fra pogromene. | Foto: Rosalyn Davis | flickr.com

Ernst Baasland

Hvorfor er det viktig at Jesus var jøde?

Jødekristen dialog vil før eller siden dreie seg om spørsmålet: Hva betyr det at Jesus var jøde? Hva slags jøde var Jesus? Var Jesus virkelig Messias? Kristne har ofte gjort følgende kortslutning: Hvis Jesus er Messias, er det ikke lenger viktig at han er jøde. Da overser man helt vesentlige deler av Jesu og Paulus' forkynnelse.

En kan ikke annet enn å bli imponert av Schalom Ben-Chorin. Jeg hørte ham i Tübingen for godt over førti år siden i en forelesning om jødisk tro ut fra Mamonides' *Credo* («Om de 13 prinsipper i jødisk tro»). For den som vil få en indre opplevelse av jødisk tro, er disse forelesninger bare å anbefale.[1] Schalom Ben-Chorin er ikke hans ekte navn. Fritz Rosenthal (1913–1998) vokste opp i München, hvor han tidlig ble del av et sionistisk nettverk. Han ble flere ganger arrestert av nazistene, men slapp unna og fikk reise til Israel i 1935. Jerusalem ble base for den flittige skribent, forsker og kunstner. Her grunnla han i 1958 en reformjødisk synagoge.

Han sjokkerte tidlig sine sionistiske venner med sin dialogiske holdning til kristne. Som sin venn Martin Buber, så han på jødedom og kristendom som to beslektede måter å tro på. Selv holocaust forandrer ikke hans holdning. Snarere blir dialogen enda viktigere for ham. Han pendlet lenge mellom sine to hjemland Tyskland og Israel. Bøkene hans kom alltid på tysk først: om hans jødiske bror Jesus (1967), om Paulus (1970) og om Maria (1971).[2]

Det er ikke tilfeldig at Fritz Rosenthal tidlig kalte seg Schalom Ben-Chorin («Fred, frihetens sønn»). Han så på Jesus som en som virkeliggjorde dette idealet. Ben-Chorin så på Jesus som en av de viktigste personer i den jødiske historie, men kunne selv ikke tro på Jesus som Messias.

Dialogen mellom jøder og kristne er krevende – fra begge sider. For Schalom Ben-Chorin var den likevel avgjørende. Kristne som går inn i dialogen, vil møte skarpskodd motstand og bør helst kjenne de jødiske skrifter like godt som jødene selv. Men for kristne er det ikke noe valg. De må gå inn i denne dialogen fordi Jesus var jøde og forstod sitt virke i lys av de jødiske skrifter.

Jesu jødisk tro

Mange kristne og mange jøder synes det er rart å si at Jesus var jøde. Men evangeliene levner ingen tvil om at så var tilfelle. Jesus la så stor vekt på sin jødiske identitet at hans sendelse primært var til jødene (Matt 10,5.23; 15,24). Han levde som en kan forvente av en jødisk rabbi, og ble tiltalt som «Rabbi» («Mester»/«Lærer») både av disipler og av særlig lærde jøder.[3] Som andre rabbier hadde han en krets av disipler omkring seg. Han ble utfordret på spørsmål som gjerne ble rettet til en jødisk rabbi: om renhet, om sabbat, om ekteskap, om forholdet til myndigheter, om dødes oppstandelse og så videre.[4] Han diskuterte alle spørsmål på basis av Skriftene. Når det er spørsmål om ekteskapsjus, kan han referere til skilsmisseretten i 5 Mos 24,1. Den angir en gyldig grunn for å bryte et ekteskap, og de skriftlærde skolene (Hillel og Shammai-skolene) diskuterte hvilke grunner som var akseptable. Jesus drøfter spørsmålet på rabbinsk vis, men argumenterer ut fra hva som var Guds mening med ekteskapet slik det står i 1 Mos 2,24 (Matt 19,1–12).

Jesus kunne nok bli anklaget for ikke å holde noen av sabbats- og renhetsforskriftene. Men sabbaten og renheten var viktig for Jesus. Han ville med sine brudd mot noen av forskriftene få frem meningen med dem. Jesus helbredet på sabbaten fordi meningen med den var godhet, skjønnhet, frihet og frelse. Meningen med renhetsforskriftene var renheten for Gud, renheten av hjerte, kampen mot ondskapen som ikke kommer utenfra, men innenfra.[5]

For Jesus var *Shema*, den jødiske trosbekjennelsen (5 Mos 6,4f.), avgjørende:

> Hør Israel! Herren er vår Gud. Herren er én. Du skal elske Herren din Gud av hele ditt hjerte, av hele din sjel og av all din makt.

Det var aldri noen av hans samtidige som satte spørsmålstegn ved Jesu (jødiske) tro. Den svenske forskeren Birger Gerhardsson har vist hvordan fristelsesberetningen, såmannslignelsen og en andre rekke tekster kan ha vært preget av troen på den ene Gud, som vi skal lytte til og som skal prege vårt sinn, sjel og hjerte.[6] Uenigheten med samtidige jøder skyltes forståelsen og konsekvensene av denne trosbekjennelsen.

Jesus deltok åpenbart i alle de jødiske festene. Vi ser av evangeliene at Jesus hadde jødenes festsyklus som ramme for livet. Mange av Jesu måter å lære på er preget av påsken, pinsen, forsoningsdagen og lysfesten hannuka.[7] De er rammen for Jesu forkynnelse. Også da er det den indre forståelsen av hva disse festene gikk ut på, som Jesus vil ha frem.

Men nettopp på tempelplassen under de store festene kom konflikten mellom Jesus og jødenes ledere tydeligst frem.[8] For i Jesu forkynnelse av Guds rike står ikke landet og templet i fokus. Jesus åpnet Guds rike ikke bare for tollere og syndere, men også for hedninger (Matt 8,4.12f osv.). Samtidig satte han sin egen autoritet på linje med Guds. Derfor hadde han fra først til sist beskyldninger om blasfemi hengende over seg. Allerede fra begynnelsen av Jesu virksomhet – i «huset» i Kapernaum og i synagogen i Nasaret – og helt til rettergangen i Jerusalem ble Jesus anklaget for å gå inn rollen som Messias, som den største profet, ja, nesten som Gud selv.[9]

Vi ser av evangeliene at Jesus hadde jødenes festsyklus som ramme for livet.

Jødisk identitet var viktig – også for Jesus. Men på Jesus tid var det mange utforminger av denne identiteten. Fariseere, essenere/Qumran-grupperinger, seloter, samaritaner og så videre var jøder på sin måte. Mange så nok på grupperingen omkring Jesus som enda en måte å være jøde på. For noen var det en forfriskende og interessant, for ande en heller farlig, utforming av jødisk identitet. Særlig da jødekristne allierte seg med hedninger, så mange denne utformingen som en trussel.

Den utfordringen så Paulus. Derfor er et kort sideblikk til ham nødvendig.

Paulus – jøden

Paulus var 100 % jøde. Slik beskriver han seg selv (Fil 3,5f):

> Jeg er omskåret på den åttende dagen, jeg er av Israels folk og Benjamins stamme, hebreer av hebreere, lovlydig fariseer, en brennende ivrig forfølger av kirken, uklanderlig i min rettferdighet etter loven.

Han regner her opp fakta, og bare elementet «uklanderlig» har et element av selvskryt. Det å ikke avvike fra noe bud kjennetegner bare de aller, aller frommeste.

Paulus var stolt av sin jødiske identitet, og en blir litt betatt av hans kjærlighet til sitt folk. I Rom 9,2f sier han:

> Jeg bærer stor sorg i hjertet og plages uavbrutt. Ja, jeg skulle gjerne vært forbannet og skilt fra Kristus, om det bare kunne være til hjelp for mine søsken som er av samme folk som jeg.

Paulus bruker ofte sterke uttrykk: Han er både best og verst, og begrunnelsen for at han ønsker seg «forbannet og skilt fra Kristus», er at det er så lite som skal til. Den hjelpen vil han gi jødene. Derfor følger i Rom 9,4f en oppsummering av alle jødenes fortrinn, nesten ti i tallet. For jødene har egentlig alt: De er israelitter, de har retten til å være Guds barn, herligheten, paktene, loven, tempeltjenesten, løftene, fedrene. Disse ni kjennetegn viser at jødene er Guds folk. Men Paulus føyer en ting til: Fra fedrene «stammer også Kristus, han som er Gud over alt, velsignet i all evighet. Amen». Det er denne siden av Paulus som Schalom Ben-Chorin stanser ved. Han ser at Jesus både forener og skiller jøder og kristne, og formulerer dette slik: «Jesu tro forener oss, troen på Jesus skiller oss.»[10]

Schalom Ben-Chorin ser samtidig klart at Paulus ville være *hedningenes* apostel. For Paulus er også her djerv: Han siterer senere i Rom 9 fra Hosea 2,10:

> Det folket som ikke var mitt, vil jeg kalle mitt folk, og henne jeg ikke elsket, vil jeg kalle min elskede.

Tanken om at hedningene skal inkluderes, fins også i den jødiske bibel (særlig siste del av Jesaja). Men Paulus gjør dette til en hovedsak. Han må derfor gi et klart svar (Rom 11,1f):

> Jeg spør så: Har Gud forkastet sitt folk? Slett ikke! For også jeg er israelitt, av Abrahams ætt og Benjamins stamme. Gud har ikke forkastet sitt folk, det folket han hadde vedkjent seg.[11]

Det som skiller jøder og kristne, er ikke at Jesus var jøde, men at han vil være jødenes Messias og hele verdens frelser. Det som skiller jøder og kristne, er den rollen loven (Toraen) skal ha. Paulus mener også at «loven er hellig, og budet er hellig, rett og godt» (Rom 7,12), men loven kan aldri overholdes helt og vil føre til fordømmelse (Rom 2,6–3,20). Derfor kan Paulus si (Rom 10,3):

> De kjenner ikke Guds rettferdighet, men vil bygge opp sin egen rettferdighet. Derfor har de ikke bøyd seg under rettferdigheten fra Gud.

Og han konkluderer i påfølgende vers:

> For Kristus er lovens ende og mål, så hver den som tror, skal bli rettferdig.

Troen på Jesus gjør at loven får en annen rolle. De jødiske fortrinn eksisterer fortsatt, men Jesus gjør at loven og tempeltjenesten må forståes på en ny måte.

Moderne Jesus-forskning bekrefter bildet

I over to hundre år har vi hatt en omfattende forskning på Jesu liv. Den begynte før opplysningstiden, men under opplysningstiden ble det krav om at man måtte bak gå bak tradisjonene/våre evangelier for å rekonstruere den historiske virkeligheten. Som forventet stod «den historiske Jesus», som særlig den liberale Jesus-forskning rekonstruerte, i skarp kontrast til hva kirken hadde gjort ham til. Disse forskerne mente at evangeliene gjorde ham både mer «jødisk» og mer i overenstemmelse med kirkens tro enn den historiske Jesus i virkeligheten var.

Etter to hundre års forskning har en avdekket flere store svakheter i det bildet «moderne» forskere har tegnet. Én av dem er viktig her: Forskere har for ofte ikke sett eller ikke villet se at den historiske Jesus var jøde. Særlig liberale og i egne øyne progressive forskere har for ofte sett på det jødiske som umoderne, reaksjonært, «lovisk», ritualistisk og så videre. De grelleste utslag hadde vi i nazi-tidens Tyskland, hvor dyktige forskere gjorde Jesus til arier og alle jødiske trekk i evangeliene ble ansett for å være senere tillegg.

Heldigvis har jødiske forskere og den siste bølgen av Jesus-forskning[12] justert dette bildet. For dem blir nettopp de jødiske trekk ved Jesus sett på som det mest genuine.

Bergprekenen som eksempel

Én av de tekstene jøder kan kjenne seg hjemme i, er Bergprekenen. Her kan jøder og kristne finne en felles grunn. Dette understreker de fleste jødiske forskere, ikke bare Schalom Ben-Chorin og Maritin Buber. I en stor *Jødisk encyklopedi* fra 1927 behandles Bergprekenen simpelthen som en tekst fra jødedommen.[13] Noe i Bergprekenen oppfattes som litt for radikalt og «ujødisk», men mye gir ypperlig uttrykk for jødisk etisk tenkning.

Riktignok finner vi kritikk av fariseere og skriftlærde i Bergprekenen i Matt 5,20; og i Matt 6,1–18 understreker Jesus at hjerteforholdet er viktigere enn den ytre gudsdyrkelse med almisse, bønn og faste. Den samme kritikk hadde profetene øvet i sin samtid. Mange henger seg opp i formuleringen: «De har hørt det er blitt sagt (...), men jeg sier dere», som brukes seks ganger i Matt 5,21–48. Tilsynelatende setter Jesus til og med bud fra Dekalogen til side. Men det er egentlig ikke «Skriftene» Jesus kritiserer. For det står ikke i de jødiske skrifter at vi skal gjengjelde og at vi skal hate våre fiender. Det Jesus kritiserer, er gjengjeldelsestanker som finns i nesten alle kulturer. Det han vil, er å gi en dypere forståelse av budenes mening. Derfor sier Jesus i Matt 5,17:

> Jeg er ikke kommet for å oppheve loven og profetene. Jeg er kommet for å oppfylle.

Jødene ventet at i de siste tider skulle Messias komme og gi en ny forståelse og mening i Skriftene. Den rollen gikk Jesus inn i.

Derfor står Saligprisningene først i Bergprekenen. Likesom det ved de store jødiske tempelfestene var satt opp bestemte kultiske og etiske krav for å komme inn i templet (Salme 15 og 24), slik blir nå inngangen i Guds rike åpnet for de «fattige», de som sørger, de som lengter etter rettferdighet, de barmhjertige og fredsstiftende og så videre. Jesus nytolker hele tiden Skriftene.

Også i Bergprekenen legger Jesus vekt på sin autoritet, som er parallell med Guds egen: Profetene sa: «Så sier Herren.» Jesus sier: «Jeg er kommet» (Matt 5,17), «Jeg sier dere» (Matt 5,21–48) og «Den som hører disse mine ord» (Matt 7,24.27). Fariseerne og de skriftlærde utla loven og dens forskrifter. Jesus er selv lovgiver og gir helt nye forskrifter. Dette ble for mye for mange jøder. Likevel har mange jøder senere innsett at Jesu etikk gir idealer som også jøder kan og bør strekke seg etter.

Skriftbevisene

Bergprekenen har ikke skriftsitater eller såkalte «skriftbevis». Matteusevangeliet ellers og Paulus' brev, særlig Galater- og Romerbrevet, er fulle av dem. Matteus ville vise at alt det merkelige som skjedde i Jesu virksomhet, måtte skje slik for at Skriftene skulle oppfylles. Paulus konsentrerer seg om lovens rolle og den nye rettferdigheten i Jesus Kristus. Han spør: «Opphever vi da loven ved troen?» Han svarer selv momentant: «Slett ikke. Vi stadfester loven» (Rom 3,31).

Mange skriftsitater i Det nye testamentet vil (be)vise at Jesus er Messias. For kristne er den jødiske bibel ikke lenger kun en lovbok og «normen» for tro og liv. De jødiske skriftene er veiviser fordi de forståes som profetier. De peker fremover mot det/Ham som skal komme.

Denne omfattende nytolkning av Skriftene har sine paralleller i jødedommen. Qumran-tekstene og Filo fra Alexandria (ca. 20 f.Kr.–ca. 50 e.K.) er på sine måter eksempler på det. De såkalte midrasjene, gjerne skriftutlegninger i synagoger, utlegger Skriftene på tilsvarende måter som Matteus og Paulus. Men det virkelig unike i Det nye testamentet er at Jesu komme som Messias gir Skriftene en helt ny mening. Det som står, og noen ganger det som ikke står, men er forutsatt, kommer i et nytt lys.

«The parting of the ways»

De første kristne satte den jødiske arven høyt. De visste hvor de kom fra. Mange utenforstående hadde problemer med å skjelne mellom jøder og kristne, og kristne var så langt og så lenge det var mulig, del av jødiske synagoger. Men når gikk jøder og kristne i forskjellig retning?

Det er i dagens forskning en livlig debatt om *når* den såkalte «parting of the ways» mellom jøder og kristne fant sted. Var det kort etter Jesus død, eller i de paulinske menigheter, eller var det etter år 70 e.Kr., eller kanskje først etter 135 e.Kr.?

Vi ser noen skillelinjer mellom jøder og kristne allerede i de første årene etter Jesu død. Apostlenes gjerninger forteller tydelig om det, og Paulus bekrefter bilder. Han skriver i 50-årene til kristne menigheter som er adskilt fra jødene. Det såkalte «apostelkonsilet» før år 50 (Apg 15; Gal 2,1–14) forutsetter et skille.[14] Til og med keiser Nero kunne så tidlig se forskjellen. Han kunne derfor legge skylden på de kristne for storbrannen i Roma (år 64) – en brann som han selv hadde satt i gang.

Etter den jødiske revolten omkrig 70 e.Kr. ble skillet enda tydeligere – først og fremst ved at jødenes situasjon ble totalt endret. Fra å være en nesten privilegert minoritet, ble jøder oftere hatet og i alle fall betraktet med mistenksomhet. Alle jøder måtte nå betale en egen jødeskatt (*fiscus iudaicus*). Den omfattet trolig også jødekristne. Men hedningkristne ble ikke pålagt denne byrden, og slik ble romerskatten en driver i utviklingen mot et skille mellom jøder og kristne.

Mange utenforstående hadde problemer med å skjelne mellom jøder og kristne, og kristne var så langt og så lenge det var mulig, del av jødiske synagoger.

Da jøder for andre gang gjorde opprør mot romerne, i 135 e.Kr., ble skillet mellom jøder og kristne enda tydeligere. Kristne støttet ikke opprørslederen Bar Kochba, som på sin side utelukket hedningekristne og oppfordret jødekristne til å fornekte Jesus. Romerne fikk altså forskjellige grunner for å forfølge jøder og kristne, men én grunn var felles: Begge bekjente den ene Gud, og ingen av dem kunne godta keiserdyrkelsen og romernes guder.

Etter år 70 og definitivt etter 135 kunne ikke jødene samle seg i templet. Synagogene ble samlingspunktet, og her var det trangere. Den jødedommen som de fariseiske og skriftlærde-rabbinske retningene representerte, konsoliderte seg her som den «normative jødedommen». Ikke bare kristne, men også andre jødiske grupper ble

utestengt, og til og med forbannet i den såkalte «Attenbønnen», som ble et fast ledd i synagogeliturgien.[15]

De store rabbinske skriftene som begynner med Mishna, er blitt til i en tid da templet ikke lenger er sentrum for religiøs praksis. Nå ble andre ritualer og lovoppfyllelsen viktige. I Mishna er seks traktater som skal regulere livet for enhver jøde: landbruk, fester, familierett, straffe- og sivilrett, offer-/spiseforskrifter og renhetsforskrifter av forskjellig slag. Den palestinske og babylonske Talmud utdyper disse seks traktatene inn i den minste detalj. Jo mer de regulerte livet på denne måte, jo større ble avstanden til de kristne. For kristne var Jesu og apostlenes undervisning avgjørende.

Den sterke veksten av kirker med hedningekristent fortegn bidrog sterkt til «the parting of the ways».[16] Da Konstantin gjorde kristendommen til en «tillatt religion» og keiser Theodosius i 390 gjorde den til statsreligion, ble «the parting of the ways» helt tydelig. Jødedommen ble en minoritet og utviklet sin egenart med basis i de rabbinske skrifter. Avstanden til kristendommen ble nå dramatisk stor.

Peter Schäfer – en Schalom Ben-Chorin i Berlin

Den mest betydelige forskeren på forholdet mellom jøder og kristne i de først 500 år e.Kr., er kristne (katolske) Peter Schäfer (1943–). Som utgiver og tolker av rabbinske tekster fra denne tiden, kjenner han de jødiske skrifter og de rabbinske utlegninger bedre enn vel noen annen. Han har snudd mange tradisjonelle oppfatninger på hodet. Før trodde en at de jødiske skrifter i de første århundrer bare ignorerte de første kristne og deres forståelse av Skriftene. Schäfer viser nå at til og med i den tekstlige overlevering av Salmene og bestemte profettekster, er det klare spor av polemikk mot en kristen forståelse av flere Messias-tekster.[17]

Da Peter Schäfer nærmet seg pensjonsalderen som professor i Berlin, tok han en overraskende beslutning. Som en solidaritetshandling med jødene og deres historie, valgte han å bruke sine krefter på å lede det jødisk museum i Berlin, byen hvor holocaust ble planlagt og gjennomført. Han ville, som Shalom Ben-Chorin, bruke sin tid og sine krefter på å fremme dialogen mellom jøder og kristne. Han mener at han nettopp som tysker har en spesiell forpliktelse til å vise at den jødiske arven er kostbar for alle kristne.[18]

Noen annen basis fins ikke

Det fins mange forsøk på å stille opp gudsbevis. Det er en krevende og aldri en helt unyttig øvelse. De får fram noe om grensene for vår erkjennelse og noe viktig om hvem Gud er.

En annen type bevis er de såkalte skriftbevisene. Her er det i enda mindre grad snakk om egentlige bevis, men skriftbevisene får frem en helt frapperende logikk. De kristne ville vise at løftene i Skriftene pekte på Jesus, og at uklare steder i Skriftene får mening når en ser på Jesu liv og forkynnelse. For å forstå Jesus, må en simpelthen lese og kjenne Skriftene.

Hvis disse Skriftene ikke fantes, hvis Jesus ikke hadde vært jøde, hadde en måttet sett andre ting i stedet. En filosofi, en livsanskuelse, dagsaktuelle spørsmålstillinger. Det kan en godt gjøre, men dette bildet blir ufullstendig og derfor villedende. Det avgjørende perspektivet er å se at Jesus var en jøde som må tolkes i lys av de jødiske Skriftene. Bare på den måten får Jesu ord og liv dybde og mening. En fortegner historien og troen om en ikke forstår at Jesus måtte komme til verden som jøde. Det er en nødvendig del av Guds store frelsesplan.

Ernst Baasland (f. 1945) var lærer ved MF fra 1971 og professor i Det nye testamentet i nesten 20 år. Han var biskop i Stavanger fra 1998 til 2009 og har som pensjonist undervist i Berlin, Syd-Afrika og Hong Kong.

Noter

1 Utgitt i bokform som: *Jüdischer Glaube. Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo – Tübinger Vorlesungen 1975* (Tübingen: Mohr, 1975). Jeg har også hørt sønnen til Schalom Ben Chorin i Berlin. Han var rabbiner i en reformjødisk synagoge i byen 2009–2013.

2 *Bruder Jesus*; *Paulus: Der Völkerapostel in jüdischer Sicht* («Paulus, hedningenes apostel sett fra jødisk ståsted») og *Mutter Mirjam: Maria in jüdischer Sicht* («Moren Mirjam [Maria] sett med jødisk blikk»).

3 «Rabbi» brukt av disiplene: Matt 26,25.49; Mark 11,21; Joh 3,26; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8. Brukt av andre: Joh 1,38.49; 3,2; jf. også ordet «Lærer» Joh 1,38; 3,2.10 og «Mester» (Mark 12,14; Luk 20,21). Viktigst er Jesu egne ord i Matt 23,1–10: «Men dere skal ikke la noen kalle dere rabbi, for én er mesteren deres, og dere er alle søsken (...). La heller ikke noen kalle dere lærere, for dere har én lærer: Kristus.»

4 Bl.a. Mark 7; 10; 12,13–37

5 Matt 15,1–20

6 *The Shema in the New Testament: Deut 6,14–15 in significant passages* (Lund: Novapress, 1996).

7 Alle evangelier har tydelige referanser, men vi ser det aller best i Johannesevangeliet: Joh 2 (og 18–20) har påsken som bakgrunn, pinsen er bakgrunn for Joh 7–9, og lysfesten feiret Jesus i Joh 10,22 (jf. Jesu ord: «Jeg er verdens lys», Joh 8,12). Forsoningsdagen henspilles tydeligst på i 1 Joh 4,10: Gud har «sendt sin Sønn til soning for våre synder».

8 Evangeliene gir inntrykk av at folket støttet Jesus helt til de viktigste lederne med yppersteprestene i spissen allierte seg med romerne for å få dem til å rydde Jesus av veien.

9 Mark 2,1–12, Luk 4,14–30 og lidelseshistorien, særlig forhøret for Det høye råd, Matt 26,57–68.

10 «The faith of Jesus unifies us, but the belief in Jesus separates us.»

11 Han trekker her konsekvensen av *Shema*: Siden Gud er én (Rom 3,29), er det «ikke forskjell på jøde og greker. Alle har samme Herre, og han er rik nok for alle som påkaller ham. Hver den som påkaller Herrens navn, skal bli frelst» (Rom 10,12f). Dessuten: «Gud lukket alle inne i ulydigheten for å kunne forbarme seg over alle» (Rom 11,32).

12 Den omfattende forskning siden 1980. En av grenene kalles «Third Quest», som bevisst vil tenke annerledes enn 1950-årenes «New Quest», som ennå mente at bare når Jesus uttalte seg i strid med jødedommen, kunne vi anta at det dreide seg om autentiske Jesus-ord. Selv toneangivende norske forskere sluttet seg til denne helt uhistoriske tenkemåten.

13 *Jüdisches Lexikon* (Berlin, 1927), B. I, 857–860, skrevet av en av datidens kjente rabbinere, Max Joseph.

14 Spørsmålet var der om også hedningkristne skulle leve på jødisk vis.

15 I den siste (18.) bønnen om velsignelse kommer det en fordømmelse av andre retninger. Datering og forståelsen den såkalte «Birkat ha-minim» er omstridt, men ulike jødiske grupper ble etter år 70 regnet som heretikere. Blant dem var tydeligvis de kristne.

16 Etter 135 utformet Justin og andre kristne en egen kristen teologi. Det er verdt å merke seg at Justin og de som kalles «de apostoliske fedre» (bl.a. Barnabas og Klemensbrevene), utformet teologien i dialog med jøder.

17 Se hans *Jesus in the Talmud* (Princeton: Princeton University Press, 2007).

18 Det vakte derfor stor oppmerksomhet i utenlandske medier da han i 2019 valgte å gå av fra sin direktørstilling. At direktører må gå, er i dag omtrent like vanlig som at trenere må slutte. Vanlig er det også at Facebook-meldinger setter sinnene i kok. Når aktuell israelsk politikk og eventuell boikott av varer fra Israel er tema, blir det gjerne bråk, og en Facebook-melding fra museet viste forståelse for noe av kritikken mot dagens israelske politikk. Men Schäfer skrev verken Facebook-meldingen eller går inn for boikott av Israel. Likevel valgte noen å gi Schäfer skylden. I ettertid har 45 kjente jødiske forskere beklaget dette og bedt Schäfer om å fortsette. Det sier noe om hvilken posisjon han har i det jødiske miljøet. De ser at engasjementet til Schäfer er et ledd i den jødisk-kristne dialog, og at *tyskeren* Schäfer føler en spesiell forpliktelse til å vise at den jødiske arven er kostbar for alle kristne.

Paulus – Freske fra S. Tekla-katakomben | Foto: Pontificia Commissione di Archeologia Sacra

Karl Olav Sandnes

Paulus: Jøde og/eller kristen?

Spørsmålet om Paulus var jøde eller kristen, fanger opp hvordan forståelsen av Paulus og hans teologi har endret seg de siste 100 årene. Fra å være ansett som kristendommens grunnlegger, eller dens «andre» grunnlegger, er han blitt en messiastroende jøde. Spørsmålet «Jøde eller kristen?» er blitt et krystalliseringspunkt for hvordan apostelen Paulus skal forståes historisk.

Noen vil likevel finne spørsmålet overflødig eller til og med unødvendig. De tenker at Paulus selvsagt var etnisk jøde, av Benjamins stamme, som han selv sier (Fil 3,5; Rom 11,1). Religiøst var han derimot kristen. For andre er spørsmålet problematisk fordi de mener at Paulus opplevde en omvendelse der han la sin jødiske tro, og ikke minst loven eller Toraen, bak seg. For det tredje er spørsmålet fra overskriften egnet til å gi et blikk inn i hvordan Paulus drøftes blant moderne Paulus-forskere.

Poenget med denne artikkelen er ikke å presentere noe entydig svar. Jeg skriver for å gi mat for tanken og for å bidra til en adekvat forståelse av Paulus. Men det er ingen lek. Det handler om å gi en saksvarende og historisk informert forståelse av Paulus og hans teologi. Videre handler det om forholdet mellom jøder og kristne i dag. I dette forholdet har Paulus alltid vært en «torn i kjødet». Fra jødisk side har det ofte vært sagt: «Jesus ja! Men Paulus nei!»

«I Kristus»

Paulus kaller seg aldri «kristen». Det er for øvrig et ord som vi i Det nye testamente møter svært sjelden, men dog i Apg 11,26: «Det var i Antiokia disiplene for første gang ble kalt 'kristne'» og i 1 Pet 4,16: «Men lider noen fordi han er en kristen …» Når vi bruker det ordet i dag, hører vi mer, men også mindre, enn opprinnelig ment. For mange av oss klinger «kristendom» med i ordet «kristen». Men som betegnelse på en trospraksis og religion adskilt fra jødedommen, er ordet «kristendom» ikke egnet til å gi en saksvarende forståelse av Paulus. Det er faktisk ikke mulig å si nøyaktig når «kristendommen» oppstod. I nytestamentlig forskning kalles dette tema for «The Parting of the Ways» og handler om hvordan tro på Jesus som Messias etter hvert ble til en egen religion, adskilt fra den jødedom som denne troen sprang ut av. Det er ingen tvil om at den kristne tro vokste frem i en jødisk kontekst, men når og hvorfor ble denne sammenheng og samhørighet problematisk?

Kristendommen blir til som en prosess med røtter tilbake til både Jesus og Paulus. «Kristen» kommer av det greske ordet for «salvet», og sikter nok opprinnelig til de som er døpt og slik blitt Kristi etterfølgere. Ordet henger selvfølgelig sammen med «Kristus», den Salvede eller Messias, som er det hebraiske ordet for dette. «Kristne» angir en gruppe mennesker som tror at mannen fra Nasaret var oppfyllelsen av løftene om Messias. Men da skjønner vi også hvor dypt rotfestet dette ordet er i jødisk tro og tradisjon. Når de første Kristus-etterfølgere (det er nok et presist ord her) begynte å kalle seg «kristne» eller ble kalt det av andre, var det uttrykk for at de mente Jesus fra Nasaret var den Messias som var lovet i Det gamle testamentet. (Husk: Dette er en kristen måte å omtale den hebraiske bibel = TANAK på). Det betyr at ordet «kristen» i et historisk perspektiv ikke er så entydig som mange tror i forhold til det spørsmålet vi her drøfter.

Paulus taler om å være «i Kristus». Det er hans favorittuttrykk for å si hvem de er, de som tror på Kristus. Dette uttrykkets motsetning er ikke «i jødedommen»; nei, motsetningen er å være «i Adam», slik særlig Rom 5,12–21 og 1 Kor 15,45–49 viser. Et annet motsetningsuttrykk er å være «i kjødet». Uttrykket handler om hvem man tilhører og er i skjebnefellesskap med, ikke hvilken religion man tilhører. I kirkelig språkbruk har «i Kristus» blitt ensbetydende med «kristen» på en slik måte at «kristendommen» danner rammen for forståelsen her. Med tanke på Paulus er dette anakronistisk.

Uten tvil ble Paulus' liv og retning dramatisk endret på grunn av opplevelsen utenfor Damaskus. Men han vendte seg ikke bort fra sin jødiske tro.

Ble ikke Paulus omvendt, da?

Paulus' opplevelse på vei til Damaskus, slik vi kjenner den fra Apostlenes gjerninger (kap. 9; 22 og 26) og fra Paulus' korte notiser om den (Gal 1,15–16a; 1 Kor 9,1; 15,8–10; Fil 3,5–9), omtales gjerne som en omvendelse. Spørsmålet er hva vi legger i et slikt ord. Profetenes botsforkynnelse i Det gamle testamente handlet ofte om å «vende om», og Jesu virke startet også med en slik oppfordring: «Tiden er inne, Guds rike er kommet nær. Vend om og tro på evangeliet» (Mark 1,15 og paralleller). Men det betød ikke å vende seg bort fra jødedommen til en annen religion. Det handlet om å la sitt liv preges av Guds vilje og den siste tid som man mente stod for døren. Slik tenkte nok også Jesus når han forkynte at Guds rike var kommet, og at folket derfor måtte vende om (jfr. Luk 3,2–14).

Når Paulus selv skriver om sin opplevelse, bruker han ulike motiver for å forklare hva som skjedde. Den var en åpenbaring av den oppstandne for ham (1 Kor 9,1 og 15,8), og den var en kallsopplevelse på linje med det profetene opplevde (Gal 1,15–16a). Som dem fikk Paulus også et oppdrag. Hans oppdrag var å forkynne Messias for folkeslagene. Det var det som skulle komme til å gjøre hans teologi annerledes på flere punkter, særlig når det gjaldt Toraen (se nedenfor). Uten tvil ble Paulus' liv og retning dramatisk endret på grunn av opplevelsen utenfor Damaskus. Men han vendte seg ikke bort fra sin jødiske tro. Tvert om, han vendte seg til dens botstradisjoner og til dens Messias som han nå fikk identifisert som Jesus fra Nasaret. Riktignok skriver han i Gal 1,13 om jødedommen som noe han har latt bak seg: «Dere har jo hørt hvordan jeg tidligere fór fram som jøde, hvor voldsomt jeg forfulgte Guds kirke og forsøkte å utrydde den.» Men er det jødedommen som sådan eller sin fremferd før damaskushendelsen han vender ryggen til? De fleste fortolkere i dag vil si det siste. Damaskushendelsen er altså ikke et farvel med jødedommen.

Lukas har med sin fortelling i Apostlenes gjerninger om at Paulus ble døpt, ganske umiddelbart etter damaskusopplevelsen, skapt inntrykk av at Paulus med denne hendelsen forlater jødedommen, fordi dåpen er et ritual

som markerer overgang og tilhørighet. Selv om Lukas ikke ser dåpen som skifte av religion, er dåpen likevel i Apostlenes gjerninger forbundet med et felleskap som har en identitet som synagogene med deres fromhet ikke er et tilstrekkelig uttrykk for. Vi må imidlertid huske at dette ikke er skrevet av Paulus selv, og dessuten blitt til senere. Da kan det som har vært en jødisk renselseshandling, et såkalt mikve-bad, ha blitt forstått som kristen dåp av Lukas.

Det som imidlertid kan gjøre det berettiget å snakke om en omvendelse, er hvordan Paulus' liv ble sosialt sett endret av opplevelsen. De som han før forfulgte, ble nå hans venner og nærmeste omgangskrets: «Han som før forfulgte oss, forkynner nå selv den troen han prøvde å utrydde» (Gal 1,23). Men det er likevel ikke saksvarende å omtale dette som en omvendelse til kristendommen. Her kan jeg minne om hvordan de vi kaller jødekristne i dag, og som selv kaller seg messiastroende jøder, identifiserer seg med denne fortellingen. Det er ikke en fortelling om å forlate jødedommen, men om å vende seg til dens dypeste kilder, slik Skriftene taler om det. Ved å huske på messianske jøder i denne sammenhengen, kan vi få et bedre utgangspunkt for å forstå Paulus. Han var jo selv en messiansk jøde (Rom 11,1–2).

Det som først og fremst gjør at Paulus ikke kan sies å ha vendt jødedommen ryggen, er hans tro på Gud.

Fedrenes Gud

Det som først og fremst gjør at Paulus ikke kan sies å ha vendt jødedommen ryggen, er hans tro på Gud. Og det er Abrahams, Isaks og Jakobs Gud han orienterer alt ut ifra. Paulus' evangelium er fortellingen om Guds handling til frelse for jøder og grekere i Jesus Kristus. Troen på den ene Gud slik *Shema*, jødenes trosbekjennelse (5 Mos 6,4), handler om, er grunnleggende også for ham (1 Kor 8,6; Rom 3,30). Guds løfter blir oppfylt i Kristus: «For i ham har alle Guds løfter fått sitt ja» (2 Kor 1,20, jf. Rom 1,2–3; 16,25–26).

Abrahams tro var en tro på Israels Gud, og denne troen er for Paulus forbildet for troen på Kristus. Når Gud reiste Jesus opp fra de døde, viste Gud sin anerkjennelse av Jesu liv og død. Legitimiteten til alt Paulus skriver og tenker, ja til hans misjon blant folkene, er avhengig av at den knyttes til Israels Gud. Ellers vil det jo ikke være tale om oppfyllelse av Guds løfter. Paulus' evangelium begynner med Israels Gud som utvalgte ham i hans morsliv (Gal 1,15), og det slutter med at Kristus underordner seg Gud, slik at «Gud skal være alt i alle» (1 Kor 15,28). Guds rolle i Paulus' teologi forutsetter at han ikke har brutt med jødedommen.

Loven/Toraen

Likevel var Paulus allerede tidlig en omstridt person fordi en del av hans landsmenn mente at han svek Israels tro, ja, til og med at han var en frafallen. Særlig gjaldt dette hans forhold til Moseloven. Apostlenes gjerninger har bevart et tydelig minne om Paulus som omstridt nettopp på grunn av det han sa om Moseloven: «Her er mannen som overalt lærer alle slikt som er imot folket og loven og dette sted [= templet]» (21,28). Likeledes ble han ifølge 2 Kor 11,24 fem ganger pisket i synagoger for sin forkynnelse. At Paulus flere steder og ved flere anledninger ble straffet slik jødisk tradisjon foreskrev for jøder som ble oppfattet som avvikere, er verdt å merke seg. Uansett hvor mye Paulus selv mente at han befant seg innenfor jødedommen med alt han sa og gjorde, var det andre som mente at det ikke var tilfelle. I ettertid ser vi at disse siste har preget hvordan Paulus er blitt husket både blant jøder og kristne. Han var en omstridt person, og han sa ting som kunne tolkes som brudd med tradisjonene.

Det Paulus skriver om loven, er ikke lett å sammenfatte enkelt. Men et grunnleggende skille kan gjøres

mellom på den ene siden «det å komme inn i pakten» eller å etablere et forhold til Israels Gud, og på den andre siden «hvordan man levde med Israels Gud», for å bruke en skjelning som E.P. Sanders foreslår som nyttig. I det første tilfelle er Paulus avvisende til at loven har en rolle. Også Israels forhold til fedrenes Gud er basert på nåde og utvelgelse, slik det sies i Det gamle testamente: «Når HERREN hadde godhet for dere og valgte dere ut, var det ikke fordi dere var større enn alle andre folk; for dere er det minste av alle folkene. Men fordi HERREN elsket dere ...» (5 Mos 7,7–8). Israels historie med Gud er en nådehistorie fra begynnelsen av; det sier også Paulus. Det er denne historien også hedninger blir en del av når de tror på Guds Messias, understreker han i 1 Kor 1,26–29. Disse versene er med sin vekt på hvor ubetydelig menigheten i Korint er, et ekko av hvordan 5 Mos 7 omtaler utvelgelsen av Israel. «Det minste av alle folk» finner sitt ekko i hvordan Paulus beskriver menigheten i Korint: Der finnes «ikke mange vise etter menneskelige mål og ikke mange med makt eller fornem slekt» (v. 26).

Både Israels historie og korintmenighetens sammensetning viser at Guds nåde alltid er større enn de som mottar den. Også Abraham-historien illustrerer dette, slik Paulus leser den i Gal 3 og Rom 4. Poenget er at 1 Mos 15,6 sier at Abraham ble utvalgt av Gud mens han enda var hedning, og rettferdiggjort ved tro før han ble omskåret. Det blir han først i 1 Mos 17. Guds historie med Israel og med menneskene i det hele begynte altså ikke med Toraen. Den kan derfor aldri være et vilkår for å tilhøre fellesskapet rundt Israels Gud. Innenfor dette felleskapet har imidlertid loven stadig en rolle å spille som veiviser og hjelper. Paulus legger derfor vekt på at loven oppfylles i de kristustroende: «Slik ble lovens krav oppfylt i oss som ikke lever slik kjøttet vil, men slik Ånden vil» (Rom 8,4, jf. Rom 3,31). Når Paulus understreker at Ånden gjør dette mulig, viser han i sak til Jer 31 om den nye pakt som Gud ifølge profeten vil slutte med sitt folk: «Jeg legger min lov i deres sinn og skriver den i deres hjerte ... For de skal alle kjenne meg, både små og store, sier HERREN» (Jer 31,33). Teksten i Jer 31 har en parallelltekst i Esek 36,26–27: «Jeg gir dere et nytt hjerte, og en ny ånd gir jeg inni dere. (...) Jeg gir min Ånd i dere og gjør at dere følger forskriftene mine, holder lovene mine og lever etter dem.» I Esekiel-teksten spiller Ånden en sentral rolle, og det svarer til hvordan Paulus skriver i Rom 8. Igjen ser vi at tanken på oppfyllelse av løfter bestemmer hvordan han tenker. I Kristus blir alle løftene grunnleggende oppfylt.

Også Moseloven blir oppfylt i Kristus. Her kan det være interessant å se hvordan bibeloversettelsestradisjonen har endret seg. I Bibelselskapets oversettelse av 1978/85 oversettes Rom 10,4 på denne måten: «Kristus er lovens ende, så hver den som tror, blir rettferdig for Gud.» Bibelselskapets oversettelse fra 2011 lyder slik: «For Kristis er lovens ende og mål, så hver den som tror, skal bli rettferdig.» Ett gresk ord (*telos*) er nå blitt til to ord: ende og mål. Det er nok helt i tråd med ordets valør. Men med dette åpnes det også for et mer positivt perspektiv på Moseloven. Den er ikke bare noe Paulus tar avstand fra.

Israels historie med Gud er en nådehistorie fra begynnelsen av; det sier også Paulus. Det er denne historien også hedninger blir en del av når de tror på Guds Messias.

I tråd med dette har det blant Paulus-fortolkere reist seg en annen interessant debatt rundt Gal 2,16. Også den handler om hva som er en riktig oversettelse av den greske teksten. I Bibelselskapets oversettelse gjengis verset slik: «Men vi vet at ikke noe menneske blir rettferdig for Gud ved gjerninger som loven krever, bare ved troen på Jesus Kristus.» Det springende punktet her er ordet «bare», som markerer forskjellighet: ikke ved lovgjerninger, men bare ved Kristus. På gresk står ordene *ean mē*. Dette kan bety «bare ved», men en annen og vanligere

betydning er snarere: «om ikke ved». En slik oversettelse markerer mindre avstand mellom lovgjerninger og troen på Kristus, slik at det siste blir et vilkår for det første. Rettferdiggjørelse av lovgjerninger kan kun skje gjennom troen på Kristus. Nå er ikke poenget her å si at dette er den riktige forståelse. Flere spørsmål ligger til grunn for hvilken oversettelse man velger. Poenget er å illustrere hvordan spørsmål om Paulus' jødiske identitet også spiller inn i diskusjonene om hans teologi i det hele.

«Paulus innenfor jødedommen»?

De siste tiårene har det vokst frem en måte å tenke på som gjerne kalles «Paulus innenfor jødedommen». Tenkningen har sitt utspring i USA, men den har popularitet langt ut over der og har satt en dagsorden for hvordan forskere i dag snakker om Paulus. Retningen er opptatt av at jødedommen har vært den mørke bakgrunn som Paulus er blitt forstått i motsetning til. Refrenget i kirkens Paulus-tolkninger er kort og godt at noe er galt med jødedommen. Svært mange Paulus-studier har endt opp med å bekrefte den oppfatningen. I stedet mener denne retningen at man må spørre etter hvem som var adressatene for Paulus' brev. Hans teologi ble formulert med tanke på dem han skrev til. Brevene var ikke universelle eller allmenne. Siden Paulus' brev er skrevet til hedninger som tror på Kristus, er det for dem – og ikke for jødene! – hans teologi er gyldig. Av dette trekker man konklusjonen at Paulus har tenkt at jødenes Tora-fromhet fortsetter som før, mer eller mindre upåvirket av Kristus.

Dette er naturligvis en stor diskusjon som jeg bare kort kan ta opp her. For det første er det viktigere å spørre *hva* Paulus skriver om enn hvem han skriver til. Når han for eksempel i Rom 1,18–3,20 skriver om at alle mennesker, jøder og hedninger, er skyldige for Gud, så krever det en annen tankegang enn den vi finner i «Paulus innenfor jødedommen». Med sin vekt på at alle mennesker er skyldige for Gud, forutsetter Rom 1,18–3,20 at rettferdiggjørelsen av tro uten Moseloven gjelder alle som er omtalt i Rom 1–3, og der hører alle mennesker med. Derfor skriver også Paulus i Romerbrevet at hans evangelium er for både jøde og greker, riktignok for jøde først (Rom 1,16; 3,9). For det andre er det vanskelig å tenke seg at Kristus eller Messias, som er så fundamental i Paulus' teologi, ikke skulle bety noe for det folk Messias kommer fra, og som har båret håpet om Messias' tid gjennom historien. For det tredje ender «Paulus innenfor jødedommen» ofte opp med at tekster som nevner at Paulus har hatt med jøder å gjøre, blir et problem og dypest sett fremmede for ham. Han var jo «hedningenes apostel», og hadde derfor ikke noe med jøder å gjøre. Det er eksempelvis vanskelig å tenke seg hvorfor jødenes skjebne drøftet i Rom 9–11, hvor Paulus er så emosjonelt engasjert for sitt eget folk, skulle være et problem dersom jødene egentlig var utenfor hans interessesfære. At Paulus' teologi skulle være helt styrt av at hans misjon rettet seg til nasjonene, svarer dårlig til at han stadig vekk sier at evangeliet er for jøde og greker. Samtidig skal vi legge merke til at det for ham forblir et «for jøde først», slik han formulerer det i Rom 1,16. Også i Paulus' virke som «hedningenes apostel», var det hans landsmenn som lå ham mest på sinne (Rom 11,13–14).

> I ettertid kan vi se at Paulus – mot sin vilje – kom til å forberede det skillet som etter hvert kom mellom jødedom og kristendom.

«Veiene skilles»

«Paulus innenfor jødedommen» har likevel skapt en nødvendig bevissthet om hvor dypt jødisk forankret Paulus er, og at enhver tanke om at han var «kristen», må presiseres. I ettertid kan vi se at Paulus – mot sin vilje – kom til å forberede det skillet som etter hvert kom mellom

jødedom og kristendom. Den altoverskyggende rollen som Kristus får, også i forhold til Toraen, innebærer en annen måte å tenke på, selv om den hos Paulus er jødisk (les: gammeltestamentlig) motivert. Paulus forutsetter at de som tror på Kristus, blir døpt til hans død og oppstandelse (Rom 6). Det er et ritual som etter hvert kom til å definere hvem som hørte til i menigheten eller ikke.

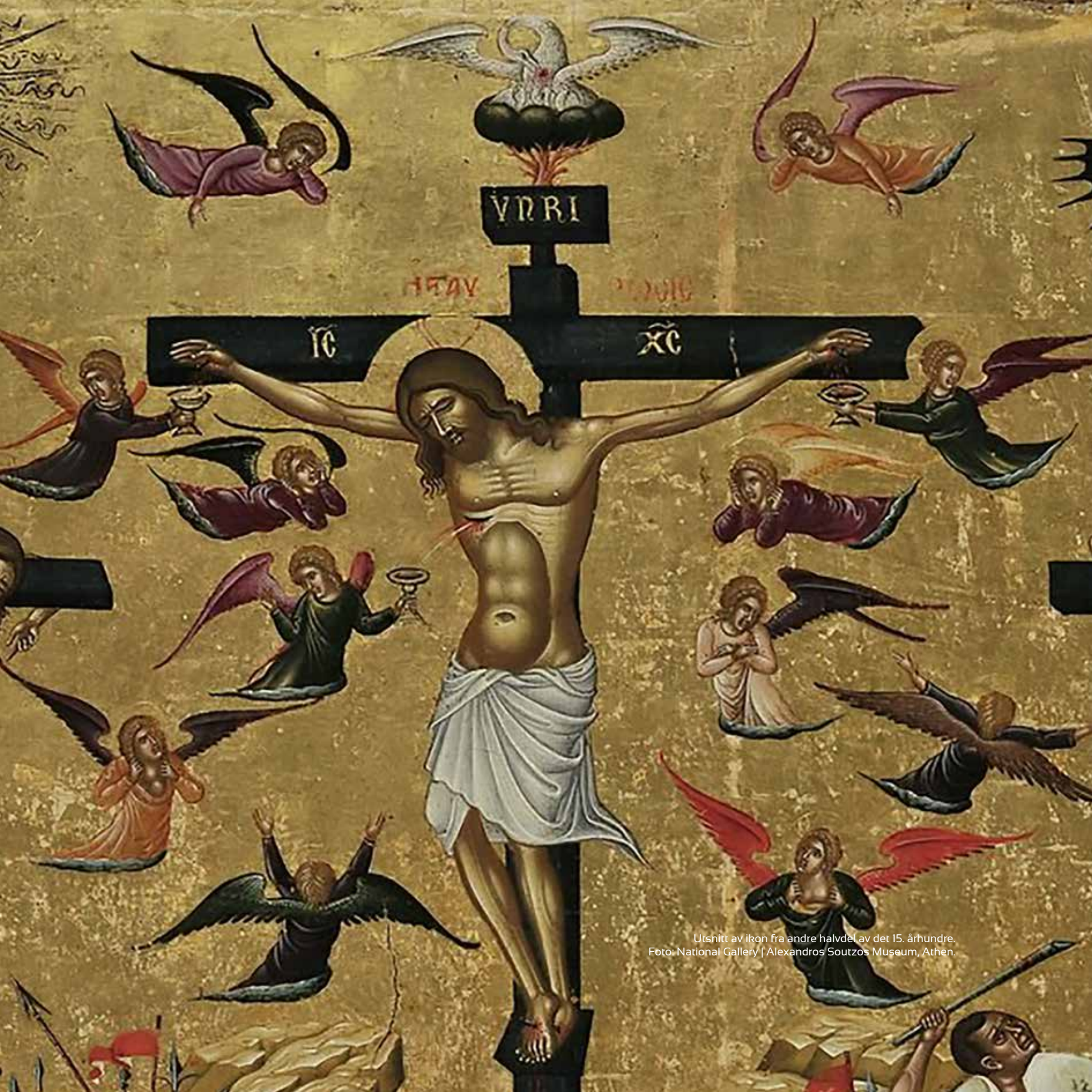
Paulus forutsetter også at *både hedninger og jøder* som tror på Kristus, lar seg døpe. Dermed skapes det et fellesskap hvor etnisk identitet er sekundær eller underordnet den overordnede tilhørighet til Kristus, slik blant annet Gal 3,27–28 uttrykker det: «Alle dere som er døpt til Kristus, har kledd dere i Kristus. Her er ikke jøde eller greker …» Samtidig viser Paulus andre steder at jødisk identitet ikke forsvinner i kristusidentiteten. Romerbrevet 9–11 er entydig i så henseende. Men også den er underordnet det å være «i Kristus». Paulus forutsetter også at kristusidentiteten, hva enten den finnes hos jøder eller hedninger, knyttes til oppstandelsen, som i livets hverdag handlet blant annet om «Herrens dag». Han har sikkert selv feiret sabbat, men også den dagen og det den står for blir underordnet oppstandelsestroens første dag i uken (1 Kor 16,1–2, jf. Apg 20,7).

En viktig faktor i utviklingen mot det som etter hvert ble kristendom uten jødedom, var de reaksjonene som Paulus selv møtte fra mange andre jøders side. Hvordan Paulus ble oppfattet av dem, og også av de ikke-jødiske kristne som tok vare på hans arv, gjorde Paulus til den han i ettertid er gjort til. Begge disse faktorer bidro til å skille det som Paulus selv mente hørte sammen. Det som for Paulus handlet om at Gud i Kristus oppfylte sine løfter, også de til Israel, ble i ettertiden mer uttrykk for et brudd med det jødiske. Derfor er spørsmålet om Paulus var jøde eller kristen, svært sammensatt. Viktigst er kan hende at spørsmålet er egnet til å åpne for innsikt i hvem han var og hva hans teologi handlet om.

Karl Olav Sandnes er professor i Det nye testamente ved MF Vitenskapelige høyskole for teologi, religion og samfunn.

Syng en ny sang for ham,
spill vakkert og rop med jubel!
For Herrens ord er sant,
alt han gjør, kan en stole på.

Salme 33,3–4



Utsnitt av ikon fra andre halvdel av det 15. århundre.
Foto: National Gallery | Alexandros Soutzos Museum, Athen.

Brant Pitre

Det fjerde beger og Jesu død

Under det siste måltid så Jesus ikke bare tilbake på den jødiske frelseshistorien: påsken, mannaen og brødet i helligdommen. Han så også fremover mot sin egen lidelse og død. Ved å gjøre dette knyttet han det siste måltidets brød og vin både til frelseshistorien og til sin egen «eksodus», sitt eget livs utgang, som han skulle fullbyrde i Jerusalem (Luk 9,31). Denne utferden, den nye eksodus, skulle på en eller annen måte skje gjennom det som snart skulle hende ham i den hellige byen, da han gikk til sin død på korset.

Vi skal her utforske nettopp sammenhengen mellom det siste måltidet og det som kristne kaller «påskemysteriet»: Jesu lidelse, død og oppstandelse.

Vi skal ikke fokusere så mye på påskeofferet i tempelet i Jerusalem som på påskemåltidet spist av det jødiske folk etter at offeret var frembåret. Jeg håper å vise noe pussig når vi sammenligner det siste måltidet med det jødiske påskemåltidet. Vi kommer til å oppdage at Jesus, ifølge evangeliene, *aldri avsluttet* måltid*et* – i det minste ikke i nattverdsalen.

Det jeg nå skal argumentere for, er litt mer spekulativt enn de andre kapitlene i min bok om eukaristiens jødiske røtter. Ikke desto mindre vil hypotesen om at Jesus ikke fullførte påskemåltidet i nattverdsalen, gi oss en troverdig historisk forklaring på tre ellers gåtefulle opplysninger i evangeliene: Jesu løfte ved det siste måltid om ikke å drikke vin før han gjorde det i sin Fars rike; hvordan han i Getsemane beskrev sin kommende død som å «drikke» et beger; og at han uventet drakk vin i sitt dødsøyeblikk på korset. For å lete etter forklaringer på disse opplysningene, må vi igjen se på den jødiske påskefesten.

Formen på det jødiske påskemåltidet

På Jesu tid var påsken langt mer enn bare ofringen av lammene i tempelet Man feiret også påskemåltidet. Dette hadde sine særegne regler og forskrifter og foregikk i en bestemt rekkefølge. Dette velordnede måltidet skulle etter hvert bli kjent under navnet «seder», fra det hebraiske ordet for «orden».[1]

Selv om det ikke finnes belegg for at påskemåltidet ble kalt et «sedermåltid» allerede på Jesu tid, fremstiller de eldste ikke-bibelske kildene måltidet som en definert rekkefølge av elementer. De mest detaljerte beskrivelsene finner vi i to kilder: Misjna og Tosefta. Tosefta er jødiske tradisjoner samlet kort tid etter Misjna, som et supplement til tradisjonene vi finner der. (Det hebraiske

ordet for «tillegg» eller «supplement» er *tosefet*.) Ved å studere den slående parallellen mellom disse tidlige jødiske tradisjonene og evangelienes beskrivelse av det siste måltid (sistnevnte fra det første århundre), har forskere klart å lage en troverdig rekonstruksjon av grunnformen på påskemåltidet slik det ble feiret på Jesu tid.[2]

Mens vi jobber oss gjennom disse jødiske tekstene, så husk at (så langt vi kan vite) er dette – med noen få viktige unntak – hva Jesus og disiplene gjorde i nattverdsalen kvelden før han døde. Som vi skal se, er forskjellene mellom dette siste måltidet og et vanlig påskemåltid like betydningsfulle som likhetene.

Fire beger med vin

Ifølge de eldste ikke-bibelske beskrivelsene av det jødiske påskemåltidet, kan det synes som om det har vært organisert rundt fire beger med vin, som var en vesentlig bestanddel i feiringen. Misjna og Tosefta er enige om dette punktet (hhv. Misjna, *Pesahim* 10:1; Tosefta, *Pisha* 10:1):

> Påskekvelden, fra omkring tiden for kveldsofferet, må ingen spise noe før natten faller på. Selv den fattigste i Israel skal ikke ta til seg mat om han ikke sitter ned ved bordet for å spise, og *de må gi ham ikke mindre enn fire beger vin å drikke*

> Påskekvelden, fra rett før ettermiddagens daglige heloffer bæres frem, skal et menneske ikke spise før det blir mørkt. Selv den fattigste israelitt skal ikke spise noe før han legger seg til bords. Og de skal gi ham *ikke færre enn fire beger med vin*.

Legg merke til to ting i disse tekstene. For det første fastet man flere timer før påskelammet ble inntatt, fra kveldsofferet av (ca. kl. 15). Her bør det ringe en bjelle for kristne som faster en gitt tid før de mottar eukaristien, en praksis som går tilbake til kirken i oldtiden. For det andre var det regnet for obligatorisk å drikke minst fire beger med vin. Selv den fattigste i Israel, som kan ha slitt med å skaffe vin, kunne ikke feire påskefesten uten disse fire begrene.

Første beger: innledende riter

Ifølge den rabbinske tradisjonen begynner selve påskemåltidet om kvelden, kort tid før natten faller på.[3] På denne tiden samler husfaren sin husstand rundt et stort bord. Her ligger alle til bords, antakelig som symbol på den friheten Gud vant for folket gjennom utferden fra Egypt.

Så begynner de innledende ritene (dette er mine uttrykk, ikke rabbienes) med at det første beger fylles og blandes. «Blandet» viser til at det ble helt litt vann i vinen. Dette første beger er kjent som «Helliggjørelsens beger»; på hebraisk *Kiddush*-begeret.[4] Straks det første beger er fylt og blandet, innleder husfar måltidet med en formell velsignelse av vinbegeret og høytidsdagen. Ifølge Misjna er den vanlige jødiske velsignelsen omtrent slik (se Misjna, *Berakot* 6:1):[5]

> Velsignet er du, Herre vår Gud, universets konge, som skaper vintreets frukt.

Etter at denne velsignelsen er fremsagt, settes maten på bordet foran husfar. Den består av minst fire viktige retter: flere hele usyrede brød, en skål med bitre urter, en bolle med en saus kalt *haroset*, og det stekte påskelammet. Interessant nok refererer Misjna til denne siste retten som «kroppen» (hebraisk: *gup*) til påskelammet (*Pesahim* 10:39).

Nå begynner familien å spise det vi kan kalle en slags forrett. Faren tar noen av de bitre urtene, dypper dem i *haroset*-saus og eter. Sannsynligvis gjør de andre likeså. Etter dette er innledningsritene ferdige, men det egentlige måltidet er ennå ikke begynt.

Andre beger: forkynnelse av Skriften

Nå blandes det andre vinbegeret, men drikkes ikke. Dette begeret er kjent som «Forkynnelsens beger», *Haggada*-begeret.[6] Hvorfor? Jo, på dette tidspunktet begynner husfar å «forkynne» hva Herren gjorde for Israel da han satte dem fri fra Egypt. Til alt hell beskriver rabbiene denne andre delen av måltidet nokså detaljert (Misjna, *Pesahim* 10:4):

> Så blander de ham [faren] det andre begeret. Og her spør sønnen faren sin (...): «*Hvorfor er denne natten forskjellig fra andre netter?* For på andre netter spiser vi krydret mat én gang, men denne natten to ganger. Andre netter spiser vi syret eller usyret brød, men denne natten er alt usyret. Andre netter spiser vi kjøtt stekt, stuet eller kokt, men denne natten er alt stekt.» Og alt etter hva sønnen kan forstå, instruerer faren ham. Han begynner med vanære og ender med herlighet, og han utlegger og forklarer fra «Min far var en omflakkende arameer ...» [5 Mos 26,5] inntil han har fullført hele fortellingen.

Sønnens spørsmål er direkte knyttet til at det andre begeret drikkes, og faren besvarer spørsmålene gjennom å sitere et bestemt bibelsted: Fortellingen om utgangen fra Egypt og inngangen til det lovede land (se 5 Mos 26,5–11). Slik kan vi allerede her se at en viktig del av påskemåltidet er å lese fra Skriften og se tilbake på frelsen som ble vunnet i utferden.

Husfar gjør imidlertid mer enn å sitere Skriftene: Han forklarer også betydningen av de ulike delene av påskemåltidet: lammet, brødet og de bitre urtene. Ifølge Misjna var dette påbudt i hvert fall fra Gamaliels tid, en rabbi som levde samtidig med Jesus (Misjna, *Pesahim* 10:5):

> Rabban Gamaliel pleide å si: Den som ikke har sagt [versene som omhandler] disse tre ting under påskefesten, har ikke oppfylt forpliktelsene sine. Og dette er tingene: påsken, usyret brød og bitre urter. «Påske» fordi Gud gikk forbi våre fedres hus i Egypt, «usyret brød» fordi våre fedre ble frikjøpt fra Egypt, «bitre urter» fordi egypterne gjorde våre fedres liv bitre i Egypt. I hver generasjon må en mann anse seg for selv å ha gått ut av Egypt, for det står skrevet:[7] «Den dagen skal du fortelle sønnen din: 'Dette er til minne om det Herren gjorde for meg da jeg dro ut av Egypt.'» (2 Mos 13,8). Derfor er vi forpliktet til å takke, prise, forherlige, ære, opphøye, love og velsigne ham som utvirket alle disse undrene for våre fedre og for oss. Han brakte oss fra fangenskap til frihet, fra sorg til glede, fra sørgetid til fest, fra mørke til stort lys og fra slaveri til frelse. Så la oss fremsi for ham vårt «Halleluja!».

Man kan argumentere for at forklaringen av måltidet er sentrum i denne delen av det. Én ting er at den oppfyller Guds opprinnelige påbud om å overholde påskefesten som en «minnedag» (2 Mos 12,14). I tillegg er det nettopp her at fortidens og nåtidens betydning av utferden blir ett. Uansett hvor mange århundrer som har gått, blir hver deltager på en eller annen måte – gjennom at man forklarer måltidets betydning – gjort i stand til å ta del i den frelsen som ble vunnet i eksodus.

Som svar er alle gjestene ved påskemåltidet «forpliktet til å takke» for det Gud har gjort for dem. For å uttrykke denne takknemlighetens ånd, synger man på dette tidspunktet Salme 113 og 114, som lovpriser Gud for hans godhet og takker ham for at han har reddet Israel fra Egypt (Misjna, *Pesahim* 10:6). Disse to salmene, samt Salme 115–118, er kjent som *Hallel*-salmer, lovprisningssalmer (*hallel* = «lovprisning») som synges gjennom hele måltidet.

Tredje beger: måltidet spises

Det neste som skjer, er at det tredje begeret med vin blandes. Dette signaliserer begynnelsen på den egentlige middagen: påskelammet og det usyrede brødet.[8]

Det er dessverre nokså vanskelig å rekonstruere nøyaktig hva som finner sted i denne delen av måltidet, for skikkene varierer fra sted til sted. Likevel består det sannsynligvis av minst tre hoveddeler. Før man begynner å spise, fremsier man en velsignelse over det usyrede brødet. Den vanlige jødiske velsignelsen var omtrent slik:

> Velsignet er du, Herre vår Gud, som bringer
> frem brød fra jorden.

Deretter begynner antageligvis måltidet med at det serveres en *hors d'oeuvre* bestående av en liten bit brød dyppet i saus. Misjna refererer til denne brødbiten som en form for forrett.[9] Det kan for øvrig ha vært dette «stykket» Jesus dyppet i «fatet» og ga til Judas før sistnevnte forlot det siste måltidet for å forråde sin mester (Joh 13,26–27). Deretter inntas hovedretten, stort sett bestående av usyret brød og kjøtt fra påskelammet.

Straks selve måltidet er ferdigspist, fremsier husfar en velsignelse over det tredje begeret med vin. Dette begeret er kjent som «Velsignelsens beger» – på hebraisk *Beraka*-begeret. Når dette er ferdigdrukket, er måltidets tredje del fullført.

Fjerde beger: avsluttende riter

Påskemåltidets avsluttende riter er, som i de fleste liturgier, mer konsise. De består av to hoveddeler.

Først synges resten av *Hallel*-salmene, altså Salme 115–118[10] – den siste er kjent som «Det store *Hallel*». Jesus og disiplene hans må ha kjent disse salmene svært godt, siden man sang dem under påskefesten hver år – både i tempelet når lammene ble slaktet, og under påskemåltidet. Når vi vet hva som skjedde videre, gjør det dypt inntrykk å se for seg Jesus synge følgende ord under det siste måltidet med disiplene (Sal 116,12–13.15–17):

> Hva kan jeg gi Herren igjen
> for alt det gode han gjør?
> *Jeg løfter frelsens beger og påkaller Herrens navn …*
> Det koster Herren mye at hans trofaste dør.
> Å, Herre, *jeg er din tjener,*
> *en tjener og sønn av din tjenestekvinne.*
> Du har løst mine lenker.
> Jeg *slakter takkoffer til deg*
> og påkaller Herrens navn.

Det er nøyaktig dette Jesus gjør under det siste måltid: Han bærer frem et takkoffer, det nye takkoffer (*zebah todah*), det gresktalende kristne skulle kalle «takksigelse» (*eucharistia*).

Enda mer slående: Når vi vet alt han måtte lide på korset, er det sterkt å forestille seg Jesus synge (sannsynligvis på hebraisk) «Det store Hallel» den natt da han ble forrådt:

> Jeg var i trengsel og ropte til Herren,
> han svarte og førte meg ut i åpent land.
> *Jeg skal ikke dø, men leve*
> og fortelle om Herrens gjerninger.
> Hardt har Herren tuktet meg,
> men han overga meg ikke til døden.
> Lukk rettferds porter opp for meg,
> jeg vil gå inn og prise Herren!
> Dette er Herrens port,
> her går de rettferdige inn.
> *Jeg priser deg fordi du svarte meg,*
> *du ble min frelse.*
> *Steinen som bygningsmennene vraket,*
> *er blitt hjørnestein.*
> Dette er Herrens eget verk,
> underfullt er det i våre øyne.

Når evangeliefortellingene settes inn i sin jødiske kontekst og ses i lys av jødiske skrifter og tradisjoner, blir de plutselig levende – de får ny mening og nye tolkninger, og vi ser forbløffende sammenhenger. I dette tilfellet er ordene i *Hallel*-salmene nesten et slags «manus» for Guds tjener som skulle bære frem et «takkoffer» (Sal 116,17). Det kan ikke ha vært vanskelig for Jesus å se omrisset av sin egen messianske skjebne i salmenes ord om Guds lidende tjener.

Etter at man har sunget Salme 118, drikkes det fjerde begeret. Ifølge Misjna er det forbudt å drikke vin «mellom det tredje og det fjerde begeret» (*Pesahim* 10:7). Dette fjerde beger er kjent som «Lovprisningens beger», på hebraisk *Hallel*-begeret. Når det er tømt, er påskemåltidet fullendt.

Antall begre ved det siste måltid

Vi kan nå vende tilbake til detaljene i det siste måltid og sammenligne dem med funnene i de rabbinske skriftene. Vi kommer til å finne både likheter og forskjeller, og begge deler er svært avslørende. For eksempel nevner den mest detaljerte beskrivelsen av det siste måltid (den i Lukasevangeliet) mer enn ett beger med vin. Dette er en tydelig parallell til beskrivelsen av vinbegrene i Misjna og Tosefta. På samme vis skriver både Matteus og Markus at Jesus og disiplene sang «lovsangen» mot slutten av måltidet. Dette gjenspeiler tydelig den jødiske tradisjonen med å synge «Det store *Hallel*». Kikker vi enda nærmere på evangeliene, ser det imidlertid ut til at Jesus faktisk ikke fullførte påskemåltidet.

Hvor mange begre med vin drakk Jesus og disiplene under det siste måltid? Før jeg studerte den rabbinske tradisjonen, syntes svaret på dette enkelt: ett. Evangeliet etter Lukas sier imidlertid noe annet. Det er lett å overse dette (selv overså jeg det i flere år) hvis man ikke kjenner de fire tradisjonelle begrene i den jødiske påskefeiringen. Leser vi Lukasevangeliet (22,14–20) godt, ser vi det likevel:

> Da tiden var inne, tok Jesus plass ved bordet sammen med apostlene. Og han sa til dem: «*Jeg har lengtet inderlig etter å spise dette påskemåltidet med dere* før jeg skal lide. For jeg sier dere: Aldri mer skal jeg spise påskemåltidet før det er blitt fullendt i Guds rike.» *Så tok han et beger*, ba takkebønnen og sa: «Ta dette og del det mellom dere. For jeg sier dere: Fra nå av skal jeg aldri mer drikke av vintreets frukt før Guds rike er kommet.» Så tok han et brød, takket og brøt det, ga dem og sa: «Dette er min kropp, som gis for dere. Gjør dette til minne om meg.» *På samme måte tok han begeret etter måltidet* og sa: «Dette begeret er den nye pakt i mitt blod, som blir utøst for dere.»

Der er de: *to* forskjellige begre. Jesus ber takkebønnen over det ene, det andre identifiserer han som den nye pakt i sitt eget blod. Men hvilke av de fire påskebegrene er det snakk om?

Lukas kaller det «begeret etter måltidet» (Luk 22,20). Ifølge den rabbinske beskrivelsen av påskemåltidet kan dette kun være snakk om det tredje begeret, «Velsignelsens beger» (*Beraka*), som ble drukket etter hovedmåltidet.[11] Vi finner en bekreftelse på dette i Paulus' første brev til korinterne, skrevet rundt år 50 e.Kr. Her refererer faktisk Paulus til den eukaristiske kalken med Jesu blod med betegnelsen «Velsignelsens beger», altså det rabbinske uttrykket for det tredje begeret (1 Kor 10,16):

> *Velsignelsens beger* som vi velsigner, gir det ikke del i Kristi blod? Brødet som vi bryter, gir det ikke del i Kristi kropp?

Hvis det virkelig var det tredje begeret Jesus identifiserte med sitt eget blod, er det andre begeret Lukas nevner, høyst sannsynlig beger nummer to: «Forkynnelsens beger» (*Haggada*).[12] Til støtte for dette ser vi at Jesus, etter at han har fremsagt velsignelsen, faktisk forklarer

betydningen av det usyrede brødet, akkurat slik en jødisk far gjorde etter å ha drukket det andre begeret med vin. Men heller enn å vise tilbake til utferden fra Egypt og påskelammets «kropp», identifiserer Jesus brødet med sin egen «kropp», altså med seg selv (Luk 22,19).[13] Med andre ord var det siste måltid virkelig et jødisk påskemåltid, men ikke et vanlig påskemåltid. Det var Messias' nye påske.

Jesu løfte og det fjerde begeret

Om vi ser på evangeliene etter Matteus og Markus, oppdager vi at også deres beskrivelser avslører viktige likheter og forskjeller i forhold til den rabbinske tradisjonen. Umiddelbart etter innstiftelsesordene sa og gjorde Jesus noe som ville ha forbløffet enhver jøde i antikken (hhv. Matt 26,27–30; Mark 14,24–26):

> Og han tok et beger, takket, ga dem og sa: «Drikk alle av det! For dette er mitt blod, paktens blod, som blir utøst for mange så syndene blir tilgitt. Jeg sier dere*: Fra nå av skal jeg ikke drikke av denne frukten av vintreet* før den dagen jeg drikker den ny sammen med dere i min Fars rike.» *Da de hadde sunget lovsangen, gikk de ut* til Oljeberget.

> Og han sa til dem: «Dette er mitt blod, paktens blod, som blir utøst for mange. Sannelig, jeg sier dere: *Aldri mer skal jeg drikke av vintreets frukt* før den dagen jeg drikker den ny i Guds rike.» *Da de hadde sunget lovsangen, gikk de ut* mot Oljeberget.

I begge beretningene er det to merkelige aspekter. For det første lovet Jesus å ikke drikke av «vintreets frukt» før Guds rike kommer. Dette er et stort problem. Som det første århundres jøder ville vite, gjensto det på dette punktet (rett etter hovedmåltidet) enda et beger vin før måltidet var ferdig: det fjerde beger. Jesus slo imidlertid fast at han ikke ville drikke mer vin før Guds rike var kommet.

For det andre sang Jesus og disiplene, likesom andre jøder, «lovsangen» (gresk: *hymnesantes*) etter at de hadde drukket det tredje begeret. Som de fleste kommentarer anerkjenner, er dette en klar referanse til Salme 115–118, de siste *Hallel*-salmene.[14] Men legg igjen merke til det som mangler. Selv om Jesus sang lovsangen, nevner verken Matteus eller Markus at han drakk påskemåltidets siste og fjerde beger med vin. De forteller kun at han og disiplene «gikk ut» av nattverdsalen, ut av Jerusalem, og krysset dalen mot Oljeberget.

Når vi legger disse to faktorene sammen – Jesu løfte om ikke å drikke mer vin og at det ikke nevnes noe fjerde beger – kan vi med en viss tyngde hevde at Jesus både talte om det fjerde påskebegeret og at han nektet å drikke det under sitt siste måltid. Det var i det minste oppfatningen til David Daube, en viktig jødisk lærd fra det tyvende århundre. Han argumenterte slik:[15]

> I Matteus og Markus er det også en referanse til påskeliturgiens fjerde og siste beger med vin. Vi finner det i ordene: «Fra nå av skal jeg ikke drikke av denne frukten av vintreet før den dagen jeg drikker den ny sammen med dere i min Fars rike» eller «i Guds rike». *Betydningen er at det fjerde beger ikke skal drikkes, slik det vanligvis gjør, under den påfølgende fasen av liturgien, det skal utsettes til riket helt og fullt er opprettet* (...). [I lys av dette] får bemerkningen: «Da de hadde sunget lovsangen, gikk de ut til Oljeberget», nå en langt større og dypere betydning. Den naturlige slutningen er at de gikk ut direkte etter å ha sunget «lovsangen», uten å drikke det fjerde beger, og sannsynligvis også uten å fremsi «lovsangens velsignelse». Denne delen av liturgien blir utsatt til Guds endelige rike virkelig er kommet.

Når vi ser det siste måltid med jødiske øyne, legger vi altså merke til at Jesus faktisk ikke avsluttet påskemåltidet. Dette er ekstremt betydningsfullt. Jesus endret ikke bare måltidet gjennom å vende fokuset bort fra påskelammet og over på sin egen kropp og sitt eget blod. Det virker som om han helt bevisst – ved å avlegge et høytidelig løfte om ikke å drikke mer av «vintreets frukt», og ved å forlate matsalen uten faktisk å drikke det fjerde beger – lot påskeliturgien forbli ufullstendig.

Det er vanskelig å overdrive akkurat hvor kraftig dette må ha overrasket disiplene (selv om de på dette tidspunkt må ha blitt ganske vant til overraskelser). Alle de andre påskefeiringene de hadde deltatt i, ble avsluttet med den høytidelige tømmingen av det fjerde beger, *Hallel*-begeret, «Lovprisningens beger». Men dette påskemåltidet ble avsluttet brått. Dette måltidet var annerledes. Hvorfor? Hvorfor lovet Jesus å ikke drikke av påskevinen før Guds rike var kommet? Hvorfor forlot han rommet etter å ha sunget lovsangen?

Jesu bønn i Getsemane

Svaret på disse spørsmålene ligger kanskje ikke i det siste måltidet selv, men i begivenhetene rundt Jesu påfølgende lidelse og død. I fortellingen om Jesu dødsangst i Getsemane finner vi sterk støtte til David Daubes tolkning av Jesu løfte. Selv om mange lesere nok er godt kjent med denne scenen, la oss lese den på ny mot den bakgrunnen vi nå har tegnet av det siste måltidet og påskeliturgien (Matt 26,36-46):

> Så kom Jesus sammen med disiplene til et sted som heter Getsemane, og han sa til dem: «Sett dere her mens jeg går dit bort og ber.» Han tok med seg Peter og de to Sebedeus-sønnene, og han ble grepet av sorg og gru. Da sa han til dem: «Min sjel er tynget til døden av sorg. Bli her og våk med meg!» Han gikk fram et lite stykke, kastet seg ned med ansiktet mot jorden og ba: «*Min Far! Er det mulig, så la dette begeret gå meg forbi. Men ikke som jeg vil, bare som du vil*.» Da han kom tilbake til disiplene og fant dem sovende, sa han til Peter: «Så klarte dere ikke å våke med meg en eneste time? Våk og be om at dere ikke må komme i fristelse! Ånden er villig, men kroppen er svak.» Igjen, for andre gang, gikk han bort og ba: «*Min Far! Om ikke dette begeret kan gå forbi meg, og jeg må drikke det, så la viljen din skje*.» Da han kom tilbake, fant han dem igjen sovende, for øynene deres var tunge av søvn. Nå forlot han dem og gikk på ny bort og *ba den samme bønnen* for tredje gang. Så kom han tilbake til disiplene og sa: «Dere sover og hviler fremdeles? Nå er stunden kommet da Menneskesønnen skal overgis i synderhender. Stå opp, la oss gå! Han som forråder meg, er nær.»

I Getsemane, midt i all sin fortvilelse, ber Jesus *tre ganger* til sin far om det «beger» han må drikke. Hvorfor? Er ikke dette en heller merkelig måte å snakke om en korsfestelse på? Hvorfor beskrev Jesus sin egen død gjennom metaforen å drikke et beger?

Siden Jesu bønn bes under påskefesten (det er fortsatt påskekveld), og gitt det faktum at han akkurat har forlatt nattverdsalen, virker svaret ganske åpenbart: Jesus ber til Faderen om det fjerde beger – påskeliturgiens fjerde. Han har akkurat feiret sitt siste måltid og identifisert sin egen kropp som den nye påskens offer. Han har også nettopp identifisert et av begrene med vin som sitt eget blod, som straks skal utøses til syndenes forlatelse. Med andre ord er det underforstått at Jesus har identifisert seg selv som det nye påskelammet. Implikasjonene av dette er store og tydelige: *Innen avslutningen av denne nye påske vil Jesus være død*. Det er det som skjer med påskelammene: De kommer ikke fra det med livet i behold.

Kort sagt har Jesus, gjennom innstiftelsesordene og bønnen i Getsemane, vevd sin egen skjebne inn i fullbyrdelsen av påskemåltidet. Når måltidet er ferdig og det siste begeret drukket, vil hans egen død ha kommet. Derfor fullfører ikke Jesus påskemåltidet, derfor drikker han ikke det fjerde begeret. I en kommentar konstaterer protestanten William Lane:[16]

> Begeret Jesus avholdt seg fra å drikke, var det fjerde beger, som vanligvis avsluttet og fullbyrdet påskefellesskapet. (...) Jesus hadde brukt det tredje beger, som ble assosiert med løfte om frelse, til å vise til sin egen død, den stedfortredende soningen for fellesskapet av de utvalgte. Begeret han avslo, var fullbyrdelsens beger.

Hvis denne tolkningen er korrekt – og det tror jeg den er –, gjenstår det i grunn bare ett siste spørsmål: Fullførte Jesus *noensinne* det siste måltid? Og om han gjorde det: Når drakk han det fjerde begeret?

Jeg tørster

Én ting er klart: Jesus drakk ikke det siste begeret på vei til korset.

Etter at Judas ankom Getsemane sammen med soldatene, utspilte det seg raskt en rekke tragiske begivenheter. Jesus ble arrestert. Han ble tatt med til avhør hos det jødiske rådet av overprester og eldste (kjent som *Sanhedrin*), og hos Pontius Pilatus, den romerske landshøvdingen. Han ble dømt til døden i en offentlig rettssak, pisket, gjort narr av og overgitt til å bli korsfestet.

Men midt i alle disse lidelsene gjør evangeliene et poeng av å understreke at han ikke drakk av vintreets frukt (Matt 27,31–36):

> Da de hadde hånt ham, tok de av ham kappen og kledde ham i hans egne klær. Så førte de Jesus bort for å korsfeste ham. På veien ut møtte de en mann fra Kyréne ved navn Simon; ham tvang de til å bære korset hans. Da de kom til et sted som heter Golgata – det betyr Hodeskallen – *ga de ham vin blandet med galle, men da han smakte på den, ville han ikke drikke*. Så korsfestet de ham, og de delte klærne hans mellom seg ved å kaste lodd om dem. Siden ble de sittende der og holde vakt over ham.

Dette er beretningen i henhold til Matteus. Markus forteller det samme, men enda mer kraftfullt: «De ville gi ham vin med myrra i, *men han tok ikke imot den*» (Mark 15,23). Hvorfor ikke?

Én mulig forklaring bunner i den gamle jødiske skikken med å gi «vin» til en dødsdømt. Talmud taler om dette (den babylonske Talmud, *Sanhedrin,* 43a):

> Når han føres ut til henrettelsen, gis han et beger med vin som inneholder et røkelseskorn, for at sansene hans skal sløves, for det står skrevet: «... gi sterk drikk til den som går til grunne, og vin til den som er bitter til sinns» [Ordsp 31,6]. Og det er også blitt lært: Jerusalems fornemme kvinner pleide å donere og komme med den.

To ting er interessante med denne tradisjonen. For det første forklarer den hvorfor Jesus ble tilbudt vin på vei til korset: Det var en barmhjertighetshandling gjort for å svekke sansene før den forferdelig smertefulle korsfestelsen. Sett fra et slikt perspektiv avslo Jesus å drikke av denne vinen fordi han ikke ønsket å lindre smerten under korsfestelsen. For det andre kan denne skikken forklare hvorfor Jesus ikke avsluttet påskemåltidet. Om han kjente til den jødiske skikken å gi vin til de dødsdømte – som i Talmud begrunnes med et bibelsk påbud (Ordsp 31,6) – kunne han være rimelig sikker på at han også ville bli vist en slik barmhjertighet i livets siste stund.

Uansett hva forklaringen er, ser vi noe overraskende i det siste øyeblikket før døden inntreffer: Helt til slutt drikker faktisk Jesus igjen av «vintreets frukt». Både Matteus og Markus forteller oss nemlig at en av dem som sto og så på, «straks [løp] fram, tok en svamp og fylte den med vineddik, satte den på en stang og ville gi ham å drikke» (Matt 27,48; Mark 15,36).[17] Den mest detaljerte beskrivelsen av Jesu død finner vi imidlertid i Johannesevangeliet. Ifølge Johannes ikke bare tok Jesus imot vinen, han *ba selv* om å få drikke før han utåndet på korset (19,28–30):

> Jesus visste nå at alt var fullbrakt, og for at Skriften skulle bli oppfylt, sa han: «Jeg tørster.» Det sto et kar der med vineddik.[18] De fylte en svamp med den, satte svampen på en isopstilk og holdt den opp til munnen hans. *Da Jesus hadde fått vineddiken, sa han: «Det er fullbrakt!»* Så bøyde han hodet og utåndet.

Da Jesus sa: «Det er fullbrakt», viste han ikke bare til sitt liv eller sin messianske oppgave. Han fastslo det ikke før bønnen om drikke var besvart. Han uttalte ikke ordene før han «hadde fått vineddiken». Hvorfor? Hva betyr dette? Enda en gang er det først når vi husker Jesu løfte under det siste måltidet og hans bønn i Getsemane om å få slippe å drikke «begeret», at disse hans siste ord blir tydelige for oss: Jesus drakk nå det siste påskebegeret. Det var denne vinen som fullførte hans siste måltid. Han drakk den imidlertid ikke i nattverdsalen – han drakk den på korset, i selve øyeblikket da han utåndet.

Den nye påskes nye offer

Hvis denne tolkningen er riktig, impliserer den minst tre ting om hvordan Jesus kan ha forstått sin egen død.

For det første: Gjennom løftet om å ikke drikke det siste begeret under det siste måltidet, *utvidet* Jesus påskemåltidet til å inkludere sin egen lidelse og død. Slik ble det siste måltidet ikke bare en symbolsk dramatisering av hans død. Det var et profetisk tegn som faktisk *igangsatte* hans lidelse og død, et tegn som ikke ble fullbyrdet før hans eget liv tok slutt.

For det andre: Gjennom tre ganger å bønnfalle Faderen om å ta «begeret» fra ham, *avslørte* Jesus i Getsemane at han forsto sin egen død på bakgrunn av påskeofferet. Når måltidets siste beger var drukket, ville hans eget offer være fullført og hans blod øst ut slik påskelammets blod ble utøst. Sant nok er rekkefølgen i denne nye påske reversert. I den gamle påske ble først lammet slaktet, deretter spiste man kjøttet. I dette tilfellet ble måltidet spist på forhånd. Dette var nødvendig fordi Jesus selv måtte innstifte den nye påske før han døde; han var samtidig måltidets vert og dets offer.

> Ved å vente med å drikke påskemåltidets fjerde beger inntil dødsøyeblikket, gjorde Jesus det siste måltidet og døden på korset til ett.

For det tredje og siste, og viktigst av alt: Ved å vente med å drikke påskemåltidets fjerde beger inntil dødsøyeblikket, gjorde Jesus det siste måltidet og døden på korset til ett. Ved å avslå å drikke av vintreets frukt inntil han oppga ånden, forenet han offeret av seg selv under brødet og vinens skikkelse, med korsofferet. Begge handlingene sier det samme: «Dette er min kropp, som gis for dere» (Luk 22,19). Begge blir utført «så syndene blir tilgitt» (Matt 26,28), «som løsepenge for mange» (Mark 10,45). Kort sagt: *Med det siste måltidet som middel, forvandlet Jesus korset til påske; med korset som middel, forvandlet han det siste måltidet til en offerhandling.*

Denne sammenhengen mellom det siste måltid og korset, mellom skjærtorsdag og langfredag, er vel verdt å

dvele ved. De fleste kristne tar for gitt at Jesu død på korset var et «offer» – det er nesten en banal selvfølgelighet. Slik var det på ingen måte for de jødiske forbipasserende som tilfeldigvis ble vitne til korsfestelsen. Alt han eller hun så, var en pinefull romersk *henrettelse* – ikke en offerhandling. I et jødisk perspektiv måtte en offerhandling inkludere en *prest*, et *offer*, en *liturgi*. Ingenting av dette var til stede på Golgata.

Hvorfor kunne da de første kristne referere til korsfestelsen som et offer? Jo, på grunn av det siste måltid. Der var alt det nødvendige til stede: en prest, et offer av kropp og blod, en liturgi. Den protestantiske forskeren A.E.J. Rawlinson sier i sin analyse av det siste måltid:[19]

> Da han på forhånd tolket betydningen av sin kommende lidelse, gjorde Jesus den for all fremtid til noe den ellers ikke ville ha vært: et offer til soning for verdens synder. *Det er det siste måltid som gjør Golgata til et offersted*. Det var ikke døden på Golgata i seg selv, men døden på Golgata slik den blir tolket gjennom det siste måltid og de nøkler måltidet gir til dens mening, som utgjør vår Herres offer.

Dette er en av det siste måltidets store «hemmeligheter», en hemmelighet som bare kan avsløres og forstås gjennom en grundig granskning av påskehøytiden. Når vi ser måltidet og korset med den jødiske liturgi som linse, blir det tydelig at Jesus selv så dem som ett og samme offer. Derfor forente han offeret av sin kropp og sitt blod i nattverdsalen med offeret av sin kropp og sitt blod på korsets tre. Derfor innstiftet han en ny påskeliturgi direkte knyttet til sin død.

Gjennom å avslå å drikke det siste påskebegeret helt frem til sitt dødsøyeblikk, samlet Jesus alt som skulle skje med ham skjærtorsdag og langfredag – sviket, måltidet, dødskampen, lidelsen, døden – og forenet det i den nye påske som skulle feires «til minne» om ham. Slik gjør gjør eukaristien ikke bare Jesu gjerninger i nattverdsalen nærværende – den gjør også nærværende Jesu offer på Golgata.

Brant Pitre er professor i bibelteologi ved The Augustine Institute (Denver, Colorado) og har sin Ph.D. i Det nye testamentet og oldtidens jødiske historie To av hans mest populære bøker er oversatt til norsk og utgitt på St. Olav forlag (2019): *Hvem sier dere at jeg er? Hvorfor tro at Jesus er Gud* og *Dette er mitt legeme! Eukaristiens jødiske røtter.* Artikkelen er en bearbeidet versjon av et kapittel i sistnevnte.

Noter

1 For oversettelse av Tosefta, se Jacob Neusner: *The Tosefta*, 2 bind (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2002).

2 For en rekonstruksjon som ligner det jeg foreslår her, se Jeremias: *The Eucharistic Words of Jesus*, s. 85–86; Scot McKnight: *Jesus and His Death: Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory* (Waco: Baylor University Press, 2005), s. 256; og I. Howard Marshall: *Last Supper and Lord's Supper* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), tabell 1.

3 For det følgende, se *Misjna, Pesahim* 10:1–2.

4 *Misjna*, *Pesahim* 10:2.

5 Selve teksten i Misjna siterer dette i forkortet form, men den vanlige velsignelsen er ment å fylle tomrommet. Se Jacob Neusner: *The Mishnah: A New Translation* (New Haven og London: Yale University Press, 1988), s. 9.

6 *Misjna*, *Pesahim* 10:4.

7 Jeg har modifisert Herbert Danbys oversettelse noe. Overs. anm.: Den norske oversettelsen bygger på denne modifiserte engelske oversettelsen; bibelsitat er hentet fra Bibelen 2011.

8 Se *Misjna*, *Pesahim* 10:7; *Tosefta*, *Pisha* 10:9.

9 Se referansen til «forrett» (hebraisk: *parpereth*) i noen manuskripter av *Misjna*, *Pesahim*, 10:3; jf. *Misjna*, *Berakot* 3:5; *Abot* 3:19; Danby: The *Mishnah*, s. 150, nr. 5.

10 *Misjna*, *Pesahim* 10:7.

11 «Jesus tar nå det som sannsynligvis var påskemåltidets tredje beger, det som ble drukket etter hovedretten.» Darrell L. Bock: *Luke*, 2 bind (Grand Rapids: Baker, 1996), 2:1727. «Ifølge beretningen i Lukas er de eskatologiske uttalelsene knyttet til det første påskebegeret (...) Velsignelsens beger (*kol shel berakah*) svarer til den tolkende uttalelsen (Mark 14,23; Matt 26,27; 1 Kor 11,25; Luk 22,20)». Leonhard Goppelt: *«poterion,» Theological Dictionary of the New Testament*, 10 bind, G. Kittel (red.) (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 6:153–154. «I påskesammenheng er begeret som nevnes i vers 17 (...), det tredje beger, det såkalte Velsignelsens beger.» G.R. Beasley-Murray: *Jesus and the Kingdom of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), s. 261. Beasley-Murray følger H. Schürmann: *Der Einsetzungbericht Lk. 22, 19–20* (Münster: Aschendorff, 1955), s. 133–150.

12 Se for eksempel Joseph A. Fitzmyer: *The Gospel according to Luke*, 2 bind, Anchor Bible (New York: Doubleday, 1983, 1985). Det bør nevnes at enkelte forskere mener det var det første begeret, for eksempel Beasley-Murray: *Jesus and the Kingdom of God*, s. 262.

13 Jesus omtolker elementene i påskemåltidet og knytter dem til seg selv. Hans ord over brødet og «begeret etter måltidet» skal forstås som en omtolkning av husfarens erklæring over brødet som ble spist under måltidet: «Dette er 'lidelsens brød', som våre fedre spiste da de kom ut av Egypt (...) Istedenfor å identifiser det usyrede brødet, matsot, som 'lidelsens brød', identifiserer Jesus brødet med sin egen kropp, altså med seg selv.» Fitzmyer: *The Gospel According to Luke*, 2:1391.

14 «Da det andre tempelet sto, ble bibeltekstene kjent som *Hallel* ('Lovprisning'), som besto av Salme 113-18, sunget under påskefesten (jf. *M. Pes.* 5:7), slik de ble det under løvhyttefesten, Hanukka og ukefesten. Sannsynligvis begynte jødene allerede på det andre tempelets tid også å synge *Hallel* ved avslutningen av påskemåltidet.» Marcus*: The Gospel According to Mark*, 2:968. Se også Davies og Allison: *Saint Matthew*, 3:483-484; Bokser: *Origins of the Seder*, s. 43-45.

15 David Daube: *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1995 [original 1956]), s. 330-31.

16 Lane: *The Gospel According to Mark*, s. 508. Se også Gillian Feeley-Harnick: *The Lord's Table: Eucharist and Passover in Early Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Oress, 1981), s. 145. Flere forskere har identifisert begrene som nevnes under det siste måltid, med det andre og tredje påskebegeret, selv om ikke alle disse tegner opp implikasjonene av Jesu løfte for det fjerde beger. Se for eksempel Beasley-Murray: *Jesus and the Kingdom of God*, s. 262–263; Fitzmyer: *The Gospel According to Luke*, 2:1390; Hermann Patsch: *Abendmahl und historischer Jesus* (Stuttgart: Calwer, 1972), s. 90–100.

17 Oversettelser av denne bibelteksten gir noen ganger et misvisende inntrykk av at de som så på, tilbød Jesus vin å drikke, men at han kanskje lot være å drikke den. Ikke bare gjør Johannesevangeliet det klart at han drakk, men i Matt 27,48 og Mark 15,36 brukes det greske ordet *potizo*, som har en kausativ mening, altså indikerer det at han «forårsaket» at Jesus drakk den. Hver gang Jesus tilbys vin, men ikke takker ja, bruker Matteus et annet gresk ord: Han sier at de «ga ham å drikke» (*edokan auto piein*) (Matt 27,34).

18 Det greske ordet *oxos* kan oversettes både med «sur vin» og «vineddik». Sistnevnte kan være misvisende.

19 A.E.J. Rawlinson: «Corpus Christi», i G.K.A. Bell og A. Deissman (red.): *Mysterium Christi* (London: Longmans, Green and Co., 1930), s. 241. Sitert i Beasley-Murray: *Jesus and the Kingdom of God*, s. 258. Samme poeng gjøres av Albert Vanhoye SJ: *Old Testament Priests and the New Priest*, J. Bernard Orchard OSB (red.) (Petersham, Mass.: St. Bede's, 1986), s. 50, 53–54.

Johannes Paull II under hans besøk i Romas synagoge den 13 april 1986.
Foto: © RealyEasyStar | Fotogra a Felici | Alamy Stock Photo

Johannes Paul II

– Dere er våre eldre brødre!

Hos Romas jøder

– For oss er ikke den jødiske religion noe «eksternt», men tilhører på en særlig måte det «interne» i vår religion, slo pave Johannes Paul II fast ved sitt historiske besøk til Romas synagoge 13. april 1986, det første pavebesøk i en synagoge siden Kirkens første tid. Hans banebrytende tale i «den store synagogen» – hvor han omtalte verdens jøder med de ikoniske ordene «dere er våre eldre brødre», følger her for første gang på norsk.

Kjære overrabbiner for det jødiske fellesskapet i Roma; kjære president for Rådet for italienske jødiske fellesskap; kjære president for fellesskapet i Roma; kjære rabbinere, kjære jødiske og kristne venner og søsken som tar del i denne historiske feiringen!

1. Først og fremst ønsker jeg, sammen med dere, å takke og prise Herren, som «har spent ut himmelen og grunnlagt jorden» (Jes 51,16), og som utvalgte Abraham for å gjøre ham til far til en mengde barn, så tallrike som «som stjernene på himmelen og som sanden på havets strand» (1 Mos 22,17, jf. 15,5), fordi Han ved sitt forsyns mysterium har villet at det i kveld, i dette deres «store tempel», skulle finne sted et møte mellom det jødiske felleskapet som har levd i denne byen helt siden de gamle romeres tid, og [meg som er] Romas biskop og den universelle hyrde for Den katolske kirke.

Jeg plikter i denne sammenheng å takke overrabbiner professor Elio Toaff, som helt fra første øyeblikk av med glede tok imot ideen om at jeg skulle foreta dette besøket, og som nå tar imot meg med et stort, åpent hjerte og en inderlig gjestfrihet. Sammen med ham takker jeg også medlemmene av Romas jødiske fellesskap som har muliggjort dette møtet, og som på så mange måter har arbeidet for å sikre at det på én og samme tid ble en realitet og et symbol.

En stor takk til dere alle! *Tôda râbba* [hebraisk for «mange takk»].

2. I lys av Guds ord som nettopp er proklamert, og som «står fast for evig» (Jes 40,8), ønsker jeg at vi sammen skal reflektere, i nærvær av den Hellige – velsignet være Han! (som man sier i deres liturgi) – over det faktum det er og over den signifikans det har, dette møtet mellom Romas biskop, paven, og det jødiske fellesskapet som lever og virker i denne byen, som er så kjær for dere og for meg.

Jeg har tenkt på dette besøket i lang tid. Overrabbineren var jo så vennlig å oppsøke meg i februar 1981, da jeg foretok et pastoralt besøk til den nærliggende menigheten San Carlo ai Catenari. I tillegg har flere av dere vært i Vatikanet mer enn én gang, i anledning de mange audienser jeg har kunnet holde med representanter for italiensk og internasjonal jødedom, og også før det, under mine forgjengere Paul VI, Johannes XXIII og Pius XII. Jeg vet også at overrabbineren, natten før pave Johannes´ død, ikke nølte med å dra til Petersplassen, ledsaget av en gruppe jødiske troende, for å be og våke sammen med skaren av katolikker og andre kristne, som for på en stille, men svært virkningsfull måte å bære vitnesbyrd om den åndelige storhet hos denne paven som var åpen for alle mennesker uten unntak, i særdeleshet våre jødiske brødre.

Den arv jeg nå ønsker å hente frem, er nettopp arven fra pave Johannes, som ved en anledning da han passerte her – som overrabbineren nettopp nevnte – stanset bilen så han kunne velsigne den jødiske folkemengden som kom ut fra nettopp dette tempelet. Og jeg ønsker å ta hans arv opp i denne stund når jeg ikke lenger befinner meg på utsiden, men – takket være deres sjenerøse gjestmildhet – på innsiden av Romas synagoge.

3. På en måte besegler dagens møte Johannes XXIIIs pontifikat og Det annet vatikankonsil, en lang periode som vi aldri må bli lei av å reflektere over for at vi skal kunne ta riktig lærdom av den. Visselig kan eller må vi ikke glemme at fortidens historiske omstendigheter var svært annerledes enn dem som møysommelig har modnet gjennom de siste århundrer: En generell aksept av et legitimt mangfold i den sosiale, sivile og religiøse sfære er oppnådd med stor møye. Å ha et blikk for de århundrelange kulturelle betingelsene skal likevel ikke hindre oss i å erkjenne at de diskriminerende handlingene, den uberettigede begrensningen av jødenes religiøse frihet, og undertrykkelsen av dem også på den sivile frihets område, objektivt sett var svært klanderverdige hendelser. Kirken beklager alle utbrudd av hat og forfølgelse. Ja, Kirken beklager igjen, gjennom meg, med ordene fra den kjente erklæringen *Nostra Aetate* (nr. 4), «det hat, de forfølgelser, de utslag av antisemittisme som er blitt rettet mot jødene, uansett hvilke tider de har funnet sted i og hvem som har vært deres opphavsmenn». Jeg gjentar: uansett hvem som har vært deres opphavsmenn.

Jeg ønsker nok en gang å uttrykke avsky over folkemordet mot det jødiske folk under forrige krig, som førte til holocaust for millioner av uskyldige ofre. Da jeg 7. juni 1979 besøkte konsentrasjonsleiren Auschwitz og bad for de mange ofrene fra ulike nasjoner, dvelte jeg særskilt ved minnesteinen med inskripsjon på hebraisk for å få uttrykke det hjertet var fylt av (preken ved messen i Auschwitzh-Birkenau 7. juni 1979, nr. 25):

> Denne inskripsjonen fremkaller minnet om det folk hvis sønner og døtre var bestemt til total utslettelse. Dette folket har sin opprinnelse i Abraham, som er vår far i troen, som Paulus av Tarsus uttrykte det (jf. Rom 4,12). Nettopp dette folket, som fra Gud mottok budet «Du skal ikke drepe», måtte selv i en særlig grad erfare hva drap betyr. Det er ingen tillatt å gå forbi denne minnesteinen i likegyldighet.

Også det jødiske fellesskapet i Roma måtte betale dyrt med sitt blod. Og det var visselig en betydningsfull gest at våre ordenshus, kirker, romerske seminarer, bygninger tilhørende Den hellige stol og Vatikanstaten selv, i de mørke årene med raseforfølgelse åpnet sine dører for å gi tilflukt og redning til så mange av Romas jøder som ble jaget av sine forfølgere.

4. Dagens besøk er ment å være et avgjørende bidrag til å styrke den gode relasjonen mellom våre to fellesskap, ansporet av eksemplene fra så mange menn og kvinner som har arbeidet og fremdeles arbeider i dag, på begge sider, for å overvinne gamle fordommer og å sikre en

stadig videre og fullere anerkjennelse av det «bånd» og den «felles åndelige fedrenearv» som eksisterer mellom jøder og kristne. Det er nettopp dette håpet som er uttrykt i paragraf 4 i konsildokumentet *Nostra Aetate* om Kirkens forhold til ikke-kristne religioner, som jeg nettopp nevnte. Det avgjørende vendepunktet for Den katolske kirkes forhold til jødedommen, og til den enkelte jøde, kom med denne korte, men pregnante paragrafen.

Vi er alle kjent med at det er spesielt tre poeng fra *Nostra Aetates* paragraf 4s rike innhold som er særskilt relevante. Jeg vil understreke dem her for dere ved denne anledningen, som virkelig er unik.

Det første er at Kristi kirke oppdager sitt «bånd» til jødedommen gjennom betraktningen av sitt eget mysterium (jf. *Nostra Aetate* nr. 4, avsnitt 1). For oss er ikke den jødiske religion noe «eksternt», men tilhører på en særlig måte det «interne» i vår religion. Til jødedommen har vi derfor en relasjon vi ikke har til noen annen religion. Dere er våre yndlingsbrødre og, på en viss måte kan man også si at dere er våre eldre brødre.

Dere er våre yndlingsbrødre.

Det andre poenget konsilet understreket, er at jødene som folk ikke kan tilregnes nedarvet eller kollektiv skyld for Jesu lidelse og død (jf. avsnitt 6), hverken jødene som levde den gang sett under ett, de som levde senere, eller de som lever i dag. Enhver påstått teologisk rettferdiggjørelse av diskriminering eller enda verre forfølgelse, er derfor uholdbar. Herren «skal lønne hver og en etter det han har gjort» (Rom 2,6), jøder som kristne.

Det tredje poenget i deklarasjonen som jeg vil understreke, følger av det andre: Til tross for Kirkens bevissthet om sin identitet, er det ikke tillat å si at jødene er «forkastet og forbannet», som om dette læres i eller kan utledes av de hellige skriftene Det gamle og Det nye testamente. Tvert imot slo konsilet fast allerede i den samme passasjen i *Nostra Aetate* (se avsnitt 4), men også i den dogmatiske konstitusjonen *Lumen Gentium* (nr. 16) – som refererer til den hellige Paulus i hans brev til romerne – at jødene er høyt elsket av Gud (jf. Rom 11,28–29), som har utvalgt dem og ikke angrer sitt kall.

5. På disse overbevisningene hviler vårt nåværende forhold. I anledning dagens besøk til deres synagoge ønsker jeg å bekrefte og fremheve dem i deres varige verdi. Dette er betydningen man skal tillegge mitt besøk hos dere, Romas jøder.

Det er selvsagt ikke fordi forskjellene mellom oss nå er overvunnet, at jeg er kommet til dere. Vi vet godt at dette ikke er tilfelle. Våre respektive religioner ønsker å bli anerkjent og respektert for sin egen identitet – i full bevissthet om de mange bånd som forbinder den ene med den andre, og først og fremst det «bånd» som konsilet talte om – uten noen form for synkretisme eller tvetydig appropriasjon.

Videre må det sies at vår vei fremdeles er ved sin spede begynnelse. Til tross for den store innsatsen nedlagt på begge sider, vil det fortsatt ta mye tid å overvinne alle former for fordommer, om aldri så de lumske, slik at vi kan tilpasse alle våre uttrykk og alltid og over alt presentere, for oss selv og for andre, jødenes og jødedommens sanne ansikt, og likeledes de kristnes og kristendommens, og det på alle nivåer av mentalitet, undervisning og kommunikasjon.

I denne forbindelse vil jeg minne mine brødre og søstre i Den katolske kirke, også de som bor i Roma, om det faktum at instrumentene for implementeringen av konsilet på dette konkrete feltet allerede står til allmenn rådighet i de to dokumentene som ble publisert i 1974 og 1985 av Den hellige stols kommisjon for religiøse relasjoner med jødene. Det gjelder bare å studere dem nøye, identifisere seg med deres lære og sette dem ut i livet.

Kanskje vil det fremdeles komme problemer av praktisk art mellom oss, som må overvinnes i brorskap – de er dels en frukt av århundrer med gjensidige misforståelser

eller dels av ulike, ikke lett forenbare, standpunkter i komplekse og delikate anliggender.

Ingen unnslipper det faktum at den fundamentale forskjellen fra begynnelsen av, har vært at vi kristne anerkjenner personen Jesus fra Nasaret og hans lære, en sønn av deres folk, hvorfra også Jomfru Maria, apostlene – Kirkens grunnvoll og søyler – og de fleste av de troende i det første kristne fellesskap stammer. Men denne anerkjennelsen tilhører troens verden, det vil si den tilhører det frie samtykket gitt av fornuften og hjertet ledet av Ånden, og den må aldri være gjenstand for ytre press, hverken i den ene eller andre forstand. Det er grunnen til at vi er rede til å fordype vår dialog i lojalitet og vennskap, så vel som i respekt for hverandres indre overbevisning, og tar som et vesentlig grunnlag de elementer i åpenbaringen som vi har felles som en stor «felles åndelig fedrenearv».

6. Det må altså sies at veiene som er åpnet for samarbeid mellom oss i lys av vår felles arv hentet fra loven og profetene, er mangeartede og betydningsfulle. Fremfor alt vil vi huske samarbeidet til menneskets beste, for dets livs fra unnfangelsen av og til en naturlig død, for dets verdighet, dets frihet, dets rettigheter, dets utfoldelse i et samfunn som ikke er fiendtlig, men vennlig og velvillig, hvor rettferd råder og hvor freden hersker i vårt land, på de ulike kontinenter og i hele verden, den *shalom* som Israels lovgivere, profeter og vise håpet på.

Mer generelt har vi det moralske problem, det store feltet individuell og sosial etikk. Vi er alle klar over hvor akutt krisen er på dette punktet i tiden vi lever i. I et samfunn som ofte har gått seg vill i agnostisisme og individualisme og lider de bitre konsekvensene av egoisme og vold, er jøder og kristne bærere av og vitner om en etikk preget av de ti bud, i hvis overholdelse mennesket finner sin sannhet og frihet. Å fremme felles refleksjon og samarbeid på dette området er en av vår tids fremste plikter.

Til slutt vil jeg vende mine tanker til denne byen hvor det katolske fellesskap lever sammen med sin biskop, det jødiske fellesskap med sin øvrighet og sin overrabbiner. La oss ikke bare leve i «sameksistens» i smal forstand, med kun sporadiske og begrensede møter; men la vårt «samliv» være preget av søskenkjærlighet.

7. Romas problemer er svært mange. Dere kjenner dem vel. I lys av den velsignede arven jeg refererte til tidligere, er hver og en av oss bundet til å medvirke, i det minste i et visst mål, til å løse dem. La oss søke, så langt det er mulig, å gjøre det sammen. Måtte det fra dette mitt besøk og fra vårt gjenvunne samhold og harmonien mellom oss springe ut en frisk og velgjørende kilde – lik den Esekiel så strømme fra den østlige porten i tempelet i Jerusalem (jf. Es 47,1ff.) – som kan helbrede Romas mange sår.

Jeg tillater meg å si at vi når vi gjør dette, forblir trofaste mot våre respektive mest hellige forpliktelser, men også mot den som dypest sett forener og samler oss: troen på den ene Gud som «elsker innflytterne i landet» og «gjør rett mot farløse og enker» (jf. 5 Mos 10,18) og vår forpliktelse til å elske dem og stå dem bi (jf. ibid, også 3 Mos 19,18.34). Kristne har lært denne Herrens vilje fra Toraen, som dere her ærer, og fra Jesus, som til ytterste konsekvens virkeliggjorde den kjærligheten Toraen krever.

8. Nå gjenstår det bare for meg – som innledningsvis i denne talen – å løfte blikket og hjertet til Herren, å takke og prise ham for dette gledelige møtet og for det gode som allerede strømmer ut fra det, for det nyoppdagede brorskapet1 og for den nye, dypere forståelsen mellom oss her i Roma, og mellom Kirken og jødedommen overalt, i alle land – til gagn for alle. Derfor ønsker jeg å si med salmisten, på hans originalspråk, som også er vår arv (118,1–2.4):

Hodu la Adonai
Ki tob Ki le olam hasdo
Yomar-na Yisrael
Ki le olam hasdo
Yomeru-na yire Adonai
Ki le olam hasdo.

Takk Herren, for han er god,
evig varer hans miskunn.
Israel skal si:
Evig varer hans miskunn.
De som frykter Herren, skal si:
Evig varer hans miskunn.

Amen.

Oversatt for SEGL av Kristine Dingstad

© Mazur/www.thepapalvisit.org.uk

Benedikt XVI

En høylytt bønn om tilgivelse og forsoning

Tale i konsentrasjonsleiren Auschwitz-Birkenau

Å tale på dette skrekkens sted, på åstedet for en rekke forbrytelser uten sidestykke i historien mot Gud og mot mennesket, er nesten umulig. Det er særlig vanskelig og forstemmende for en kristen – en pave – fra Tyskland. På dette sted kommer ordene til kort, her kan egentlig bare rystet taushet bli stående – en taushet som er et innvendig skrik til Gud: Hvorfor tidde du? Hvordan kunne du tåle alt dette?

I en slik taushet bøyer vi oss innvendig foran den utallige mengden mennesker som led og ble sendt i døden her; dog blir denne tausheten i neste omgang til en høylytt bønn om tilgivelse og forsoning, et rop til den levende Gud om aldri igjen å tillate at noe slikt skjer.

Jeg måtte komme

For 27 år siden, den 7. juni 1979, stod pave Johannes Paul II her. Han sa den gang:

> I dag kommer jeg hit som pilegrim. Det er velkjent at jeg har kommet hit mange ganger ... Ofte! Og ofte gikk jeg ned i Maximilian Kolbes dødscelle og ble stående foran dødsmuren, gikk gjennom restene av krematoriene i Birkenau. Det var utenkelig at jeg ikke skulle komme hit som pave.

Pave Johannes Paul II stod her som barn av det folk som ved siden av det jødiske måtte lide mest på dette stedet og i løpet av krigen som sådan: «Seks millioner polakker mistet livet under annen verdenskrig, en femtedel av nasjonen», minnet paven den gang om. Her appellerte han høytidelig om respekt for menneskenes og nasjonenes rettigheter, slik hans forgjengere Johannes XXIII og Paul VI hadde gjort før ham, og han la til:

> Jeg forkynner disse rettighetene som sønn av en nasjon som i sin fjernere og nyere historie har gjennomgått mange lidelser på grunn av andre. Jeg sier ikke dette som en anklage, men som en påminnelse. Jeg snakker i navnet til alle nasjoner, hvis rettigheter blir såret og glemt ...

Pave Johannes Paul II stod her som sønn av det polske folk. Jeg står her som sønn av det tyske, og nettopp

derfor vil jeg si som ham: Det var utenkelig at jeg ikke skulle komme hit. Jeg måtte komme. Det er og blir en plikt overfor sannheten, overfor deres rett som har lidd, en plikt fremfor Gud, å stå her som Johannes Paul IIs etterfølger og som barn av det tyske folk – som sønn av det folket hvor en gruppe forbrytere med løgnaktige løfter, løfter om storhet, om gjenopprettelse av nasjonens ære og betydning, med løfte om velferd og også med terror og avskrekking, vant makten slik at vårt folk kunne brukes som et redskap for deres ødeleggelses- og herskervannvidd.

Ja, det ville vært umulig for meg å ikke komme hit. Den 7. juni 1979 stod jeg her som erkebiskop av München og Freising sammen med de mange biskopene som ledsaget paven, lyttet til ham og bad sammen med ham. I 1980 dro jeg igjen sammen med en delegasjon tyske biskoper til dette skrekkens sted, rystet av ondskapen og takknemlig for at forsoningens stjerne var steget opp over dette mørket. Det er også målet for mitt nærvær her i dag: å be om forsoning – først fra Gud, som er den eneste som kan åpne og rense våre hjerter; deretter fra menneskene som led her; og til sist også om forsoningens nåde for alle som nå på vårt tidspunkt i historien, lider på nye måter under hatets makt og under volden som hatet gir næring til.

Våkn opp!

Så mange spørsmål berører oss på dette stedet! Stadig på ny kommer spørsmålet: Hvor var Gud på den tiden? Hvorfor tidde han? Hvordan kunne han tåle dette overmålet av ødeleggelse, denne ondskapens triumf? Vi kommer i hu ordene fra Salme 44 (20.23–27), det lidende Israels klage:

> [Du har] knust oss der sjakaler bor,
> og latt dødsskyggen dekke oss. (...)
>
> [F]or din skyld drepes vi dagen lang,
> vi regnes som slaktesauer.
>
> Reis deg! Hvorfor sover du, Herre?
> Våkn opp, forkast oss ikke for alltid!
>
> Hvorfor skjuler du ditt ansikt,
> hvorfor glemmer du vår nød og vår trengsel?
>
> Vi synker ned i støvet,
> vi ligger presset mot jorden.
>
> Reis deg og hjelp oss,
> fri oss ut i din miskunn!

Dette det lidende Israels nødskrik til Gud i de verste trengselstider, er samtidig nødskriket til alle dem som i historien – i går, i dag og i morgen – lider for Guds skyld, for sannhetens og det godes skyld, og dem er det mange av, også i dag.

Vi har ikke innsyn i Guds hemmelighet – vi ser bare bruddstykker og forgriper oss om vi vil oppkaste oss til dommere over Gud og historien. Da ville vi ikke forsvare mennesket, men bidra til å ødelegge det. Nei, til syvende og sist må vi holde fast ved det ydmyke men inntrengende skriket til Gud: Våkn opp! Glem ikke mennesket, din skapning! Og vårt skrik til Gud må også være et skrik inn i vårt eget hjerte, om at Guds skjulte nærvær må våkne i oss – at hans makt, som han har nedlagt i vårt hjerte, ikke må bli tildekket og holdt nede i oss av egoismens, menneskefryktens, likegyldighetens og opportunismens slam.

Vi utstøter dette ropet til Gud, dette ropet inn i vårt eget hjerte, også nettopp nå i vår egen samtid, hvor nye ulykker truer, hvor alle mørke makter på ny synes å stige opp fra menneskets hjerte – på den ene side misbruk av Gud til å rettferdiggjøre blind vold mot uskyldige, på den andre side en kynisme som ikke kjenner Gud og spotter troen på ham. Vi roper til Gud om at han må lede

Sko tatt fra fangene i Auschwitz. Foto: © Erik1977 | Dreamstime.com

menneskene til innsikt slik at de forstår at vold ikke skaper fred, men bare avler mer vold – en spiral av ødeleggelse hvor alle til sist bare kan være tapere. Den Gud som vi tror på, er en fornuftens Gud – en fornuft som ganske visst ikke er nøytral universalmatematikk, men ett med kjærligheten, med det gode. Vi ber til Gud og roper til menneskene om at denne fornuften, kjærlighetens fornuft, fornuften som gir innsikt i forsoningens og fredens kraft, må få overhånd midt i de trusler som omgir oss fra irrasjonalitet eller fra en falsk fornuft løsrevet fra Gud.

Fortiden er aldri bare fortid

Stedet der vi står, er et sted for erindring, det er stedet for *Shoah*. Fortiden er aldri bare fortid. Den angår oss og viser oss hvilke veier vi ikke må gå og hvilke vi må velge. Likesom Johannes Paul II har jeg gått langs steinene som på ulike språk minner om dem som ble ofre på dette stedet: steiner med innskrifter på hviterussisk, tsjekkisk, tysk, fransk, gresk, hebraisk, kroatisk, italiensk, jiddisk, ungarsk, nederlandsk, norsk, polsk, russisk, romani, rumensk, slovakisk, serbisk, ukrainsk, judeo-spansk og engelsk. Alle disse minnesteinene forteller om menneskelig lidelse og lar oss ane den maktens kynisme som behandlet mennesker som materielle ting og ikke anerkjente dem som personer hvor Guds iboende bilde stråler frem.

Noen steiner inviterer til særskilt erindring. En er på hebraisk. Makthaverne i Det tredje rike ville trampe i stykker det jødiske folk i dets helhet, slette det fra listen over jordens folk; ordet fra salmen ble virkelighet på grusomt vis: «[Vi drepes] dagen lang, vi regnes som slaktesauer.» Ved å utslette dette folket ville disse voldsforbryterne når alt kommer til alt, drepe den Gud som kalte Abraham, som talte ved Sinai-fjellet og der satte opp de varige målestokkene for hva det vil si å være menneske. Om dette folket ved sin blotte eksistens er et vitne om den Gud som har talt til mennesket og holder det ansvarlig, så skulle nå endelig denne Gud være død og herredømmet bare tilhøre mennesket, det vil si tilhøre dem selv, de som regnet seg for å være de sterke, de som hadde skjønt hvordan man river til seg verden. Ved å ødelegge Israel, ved *Shoah*, skulle til syvende og sist også røttene som den kristne tro beror på, rives opp og ugjenkallelig erstattes av den nye, selvgjorte troen på menneskets – det sterke menneskets – herredømme.

Så er det steinen på polsk: Først og fremst ville man ta knekken på Polens kulturelle elite og dermed utslette folket som et eget historisk subjekt, for – i den grad det fortsatte å eksistere – å redusere det til et slavefolk.

Dernest inviterer steinen på sinti- og romanispråk til særlig ettertanke. Også her skulle et helt folk forsvinne, et folk som reiser og lever midt blant andre folk. Det ble regnet for å tilhøre verdenshistoriens unyttige elementer, i henhold til et syn på verden hvor bare målbar nytte skulle telle; alt annet ble ifølge disse menneskenes forestillinger kategorisert som *lebensunwertes Leben*.

Ved å ødelegge Israel, ved *Shoah*, skulle til syvende og sist også røttene som den kristne tro beror på, rives opp og ugjenkallelig erstattes av den nye, selvgjorte troen på menneskets – det sterke menneskets – herredømme.

Så er det minnesteinen på russisk, som minner oss om de enormt mange russiske soldatene som ofret livet i kampen mot det nasjonalsosialistiske terrorregimet – og samtidig også får oss til å tenke på den tragiske dobbeltbetydningen av deres innsats: Mens de befridde folkene fra ett diktatur, underkastet de likevel de samme folkene et nytt: Stalins og den kommunistiske ideologiens diktatur.

Også alle de andre steinene taler til oss om lidelsen til mennesker fra hele dette kontinentet; de vil tale med full kraft til vårt hjerte først når vi ikke lenger bare

minnes ofrene som en masse, men ser enkeltansiktene til mennesker som døde her i terrorenes mørke.

Vitner om sannheten og om det gode

Det var en indre plikt for meg også å stanse opp særskilt foran minnesteinen på tysk. Der trer ansiktet til Edith Stein, Teresa Benedicta av Korset, frem for oss – jødinne og tysk kvinne som sammen med sin søster forsvant i den nazityske konsentrasjonsleirens grusomme natt; hun som ville dø med og for sitt folk som kristen og som jøde. Tyskerne som den gang ble fraktet til Auschwitz-Birkenau og døde der, ble fremstilt som *Abschaum der Nation*, nasjonens avskum. Men nå anerkjenner vi dem i takknemlighet som vitner om sannheten og om det gode, som heller ikke i vårt folk var gått til grunne. Vi takker disse menneskene for at de ikke bøyde seg for det ondes makt, og dermed står foran oss som lys i en mørk natt. Vi bøyer oss i ærefrykt og takknemlighet foran alle dem som lik de tre unge mennene stilt overfor trusselen om å bli kastet i ildovnen i Babel, svarte (Dan 3,17–18, 1978-oversettelsen):

> Om så skal være, makter vår Gud (...) å redde oss (...). Og om han ikke gjør det, skal du vite, konge, at vi ikke vil dyrke din gud og ikke tilbe gullbildet du har reist.

Ja, bak disse minnsteinene skjuler skjebnen til utallige mennesker seg. De røsker i vår samvittighet, de røsker i vårt hjerte. Det er ikke til hat de vil lede oss. De viser oss hvor fryktelige hatets gjerninger er. De vil lede oss til innsikten som erkjenner det onde som ondt og sier nei til det. De vil vekke motet til det gode, til motstand mot det onde i oss. De vil lede oss til det sinnelaget som finner uttrykk i ordene Sofokles la i munnen på Antigone, stilt overfor det grufulle som omga henne: «Å dela kjærleik er eg fødd til, ikkje hat» [Matias Skards oversettelse].

Sammen med renselsen av hukommelsen som det krever av oss, vokser det gudskjelov rundt dette skrekkens sted frem mange slags initiativer som vil sette en grense for det onde og gi kraft til det gode. Nå nettopp kunne jeg velsigne senteret for dialog og bønn. Like i nærheten av det lever karmelittsøstrene sitt skjulte liv. De vet seg særlig knyttet til Kristi kors' mysterium og minner oss om de kristnes tro på at Gud selv har steget ned i lidelsens helvete og lider sammen med oss. I Oświęcim finnes senteret for den hellige Maximilian og det internasjonale senteret for undervisning om Auschwitz og holocaust. Det internasjonale huset for ungdomstreff finnes også der. Ved et av de gamle bønnehusene er det jødiske senteret. Til sist er Akademiet for menneskerettigheter under oppbygging. Dermed har vi lov til å håpe at det fra skrekkens sted spirer frem ettertanke, og at erindringen blir en hjelp til å stå imot det onde og hjelpe det gode til seier.

Ja, bak disse minnsteinene skjuler skjebnen til utallige mennesker seg. De røsker i vår samvittighet, de røsker i vårt hjerte. Det er ikke til hat de vil lede oss. De viser oss hvor fryktelige hatets gjerninger er.

Du er med meg

I Auschwitz-Birkenau gikk menneskeheten gjennom «dødsskyggens dal». Derfor ønsker jeg nettopp på dette stedet å avslutte med en bønn som uttrykker tillit – en av Israels salmer som samtidig er en av kristenhetens bønner:

> Herren er min hyrde,
> jeg mangler ikke noe.
>
> Han lar meg ligge i grønne enger,
> han leder meg til vann der jeg finner hvile.

Han gir meg nytt liv.
Han fører meg på rettferdighets stier
for sitt navns skyld.

Om jeg enn skulle vandre i dødsskyggens dal,
frykter jeg ikke noe ondt.
For du er med meg.
Din kjepp og din stav,
de trøster meg. (...)

Bare godhet og miskunn
skal følge meg alle mine dager,
og jeg skal bo i Herrens hus
gjennom alle tider.

Besøket i Auschwitz 28. mai 2016 var en del av Benedikt XVIs reise til Polen 25.–28. mai. Oversatt av Heidi H. Øyma. Overskrifter ved redaksjonen.

Gud, hold deg ikke i ro,
vær ikke stille og taus, Gud!
Dine fiender buldrer!
De som hater deg, løfter hodet.
De legger listige planer mot ditt folk,
de rådslår med hverandre mot dem du verner.
De sier: «Kom, la oss utslette dem som folk,
så Israels navn ikke lenger blir husket!»

Salme 83,2–5

Den barmhjertige samaritan av Vincent van Gogh (1853–1890).
Reproduksjon fra kunstbok | falt i det fri | Kilde: wikimedia

Gunnar Haaland

«Som en flamme i et bensinlager»

Hvert bibelsk bilde, hver lignelse, hvert symbol som kan unnskylde fiendskap mot jødene, må behandles med samme forsiktighet som en flamme i et bensinlager.

«Vi vil ikke at barna våre skal møte for eksempel liknelsen om den barmhjertige samaritan på skolen allerede i seks–sju-årsalderen,» sa Katrine Jutrem Cohen fra Det Mosaiske Trosamfund i forbindelse med innføringen av KRL-faget i 1997. Den gang forsto jeg ikke problemet. Hva var det hun reagerte på i en fortelling som er så vakker og viktig for meg? Etter å ha studert i mange år hvordan jøder og jødedom fremstilles i kristen forkynnelse og undervisning, forstår jeg hva hun mente.

Antijødiske motiver og diskurser innenfor kristendommen ligger ofte i en blindsone som mange ikke sjekker. Eller vi kan tenke at det antijødiske er som støyen fra et ventilasjonsanlegg som vi ikke blir oppmerksomme på før anlegget slås av og stilheten senker seg. Med fortellingen om den barmhjertige samaritan (Luk 10,25–37) som utgangspunkt og eksempel, vil jeg forsøke å peke over skulderen og inn i blindsonene for å tydeliggjøre hva dette handler om, og foreslå grep som kan dempe eller fjerne bakgrunnsstøyen.

I røveres fotspor

Mitt utgangspunkt er at vi som kristne beveger oss i røveres fotspor. I århundrer har kristne (og andre) foraktet, fiendegjort, dehumanisert, trakassert, forfulgt og drept jøder. Det er ingen overdrivelse å si at det som en gang var blomstrende jødiske kulturer og samfunn, ligger hel- og halvdøde i Europas veikanter. Som kristne kan vi gjøre vondt verre, vi kan se en annen vei, eller vi kan forsøke å bidra til at noen sår kan gro.

Leo Eitinger (1912–96) kom til Norge som flykning i 1939, ble arrestert og deportert vinteren 1942–1943, overlevde Auschwitz og holocaust og kom tilbake til Norge. Han har levert følgende utfordring som kristne forkynnere og undervisere aldri kan gjøre seg ferdige med:

> Om man virkelig vil utbre kjærlighetens evangelium, om man ikke vil begrense bibelordet «elsk din neste som deg selv» på egoistisk og fascistisk måte bare til egen familie og egen

> religion, da må man tenke på at hvert bibelsk bilde, hver lignelse, hvert symbol som kan unnskylde fiendskap mot jødene, må behandles med samme forsiktighet som en flamme i et bensinlager.

Hva er de farlige bildene, symbolene, «flammene» i fortellingen om den barmhjertige samaritan?

Den lovkyndige

Det er for det første bildet av den lovkyndige. Fordi den lovkyndige er nettopp lovkyndig, fremstår han ikke som en hvilken som helst jøde; han blir en slags «mønsterjøde» fordi vi tenker at det nettopp er Loven som definerer jødedommen. Lukas forteller: a) Den lovkyndige «ville sette Jesus på prøve» (v. 25); b) Han svarte korrekt om Lovens grunnleggende bud, men «ville rettferdiggjøre seg selv» (v. 29); og c) I sluttscenen medgir han at «den som viste barmhjertighet», var den som viste seg som en neste (v. 37). Når disse korte frasene fargelegges i forkynnelsen, understrekes det gjerne a) at han kom med onde hensikter; b) at han personlighetsmessig og etisk representerer Jesu motpol: selvrettferdighet kontra nestekjærlighet; og c) at fremmedfiendtligheten sitter så dypt hos ham at han ikke greier å ta ordet «samaritan» i sin munn. Dermed marineres den lovkyndige i antijødiske motiver: a) Jøder er listige og slue som slangen i Edens hage; b) og c) Jødedom og kristendom er hverandres motsetninger: Jødedommen er restriktiv, snever, nasjonalistisk og fremmedfiendtlig, mens kristendommen er raus, åpen, universalistisk og bærer av grenseløs nestekjærlighet.

Denne behandlingen av den lovkyndige er omtrent like ubarmhjertig og kald som presten og levitten er når de går forbi. Dette er fiendegjøring, ikke nestegjøring. Hva kan alternative være?

a) Det å sette noen på prøve er en del av det guddommelige spillet som utfoldes i Bibelens fortellinger. Gud setter Abraham på en prøve som er mye drøyere (1 Mos 22). Den lovkyndige er med andre ord i godt selskap. Kanskje er dette spillet viktigere enn den lovkyndiges motiver?

b) Om vi likevel vil granske den lovkyndiges indre, kan vi ikke overse den forvandlingen han gjennomgår i løpet av et kort møte med Jesus: Han vil fange Jesus i ord, men lar seg i stedet utfordre: «Hvem er så min neste?» Han ville rettferdiggjøre seg selv, men ender med å anerkjenne samaritanen som barmhjertiggjør og nestegjør seg selv. Den lovkyndige skjønner poenget i fortellingen og gir Jesus rett. De starter begge med samme utgangspunkt: «Du skal elske din neste som deg selv.» Og de havner begge på den samme forståelsen av hva budet innebærer.

SEGL Hva er de farlige bildene, symbolene, «flammene» i fortellingen om den barmhjertige samaritan?

c) Den lovkyndiges formulering i sluttscenen er forbilledlig snarere enn klanderverdig: Han ser forbi gruppebetegnelsen og adresserer poenget: Gå du bort og gjør likeså. Vi kan med fordel si: «han som viste barmhjertighet» i stedet for «samaritanen», «han som stolte på at han selv var rettferdig og så ned på alle andre» i stedet for «fariseeren» (jf. Luk 18,9–14), «han som forrådte Jesus» i stedet for «Judas», og «de som ville ha Jesus drept» i stedet for «det jødiske lederskapet» – eller mye verre: «jødene» – i pasjonsfortellingen osv.

Presten og levitten

Det neste farlige bildet – den neste flammen i bensinlageret – er bildet av presten og levitten som går forbi. I likhet med den lovkyndige kan også disse to fremstå som offisielle representanter for jødedommen som marineres

i antijødiske stereotypier når de tilberedes i kristen forkynnelse og undervisning.

Da jeg underviste i bibelfag på MF i perioden 1998–2005, leste studentene *The Gospel in Parable* av John R. Donahue (Fortress, 1998) som pensum til blant annet fortellingen om den barmhjertige samaritan. Boken er fremdeles pensum på MF. Donahue nevner (s. 131) at presten og levitten kan ha hatt gode grunner for å gå forbi den halvdøde: De var rett og slett avskåret fra å hjelpe, for de kunne ikke risikere å røre et lik og dermed bli rituelt urene. I valget mellom renhet og barmhjertighet måtte barmhjertigheten vike. Jeg husker at jeg aksepterte dette som en formildende omstendighet, uten å innse hvor antijødisk resonnementet faktisk er: Hva slags religion er det som setter tempeltjeneste foran menneskeliv? Hva slags religion er det som setter rituell renhet foran omsorg for døende eller døde? Er det å være en god jøde ensbetydende med å være et dårlig menneske?

Sannheten er for det første at hensynet til liv og helse trumfer de fleste andre hensyn i jødedommen. Derfor kan jødiske leger og sykepleiere jobbe på lørdager uten å komme i konflikt med sabbatsbudet. Sannheten er for det andre at jødedommen insisterer på viktigheten av å begrave de døde, også dersom man kommer over et lik underveis på reise. Dette visste jeg egentlig, for i den samme perioden studerte jeg den jødiske historikeren Flavius Josefus, og han understreker nettopp dette når han ramser opp hvordan jøder skal behandle fremmede: «å gi ild, vann og mat til alle som ber om det, å vise vei, å ikke etterlate et lik uten å begrave det, og at selv fiender skal behandles mildt» (*Mot Apion* 2,211).

Merk dessuten at presten «kom samme vei» som den sårede mannen, altså «fra Jerusalem ned til Jeriko». Dersom han hadde vært på vei til Jerusalem for å tjenestegjøre i tempelet, kunne man kanskje tenke seg at hensynet til rituell renhet hadde stor vekt, men ikke når han øyensynlig var ferdig med sin vakt i Jerusalem og på vei hjem til prestebyen Jeriko.

I det hele tatt misforstår vi lett dette med rituell renhet og urenhet fordi dette er ukjent størrelser for oss. Renhet var noe helt annen enn moral og anstendighet. Det var ingen skam å bli uren. Tvert imot: Å bli uren var en selvfølgelig, udramatisk og hverdagslig sak. Riktignok var det begrensende å være uren og styrete å bli ren igjen, men du var ikke et dårlig menneske eller en dårlig prest dersom du var uren. Uten urene prester ville det jødiske presteskapet utryddet seg selv, for man blir uren av sædavgang og samleie (3 Mos 15,16), og nye prester blir rekruttert ved at prester får guttebarn.

Derfor lever det fremdeles jødiske prester. Den hebraiske betegnelsen er *kohen*, som vi gjenkjenner i etternavn som Cohen, Kahan, Kahane eller Kohn. Og levitter kan vi møte som Levy, Levin, Levine eller Lewinsky. Å elske sin neste er blant annet å forsøke å forstå hvorfor Katrine Jutrem Cohen ville spare sine små barn for liknelsen om den barmhjertige samaritan.

I forkynnelse og undervisning må vi ta avstand fra en lesning av presten og levitten som får jødedommen til å fremstå som restriktiv, snever, ritualistisk, hjerteløs og inhuman, mens Jesus og kristendommen representerer raushet, åpenhet, barmhjertighet og humanisme.

I vår omgang med presten og levitten i lignelsen må vi holde dem ansvarlige for deres handlingsvalg. Det finnes ingen særjødiske unnskyldninger for å gå forbi. Å være et godt menneske står ikke i motsetning til å være en god jøde. I forkynnelse og undervisning må vi ta avstand fra en lesning av presten og levitten som får jødedommen til å fremstå som restriktiv, snever, ritualistisk, hjerteløs og inhuman, mens Jesus og kristendommen representerer raushet, åpenhet, barmhjertighet og humanisme.

Jøder og samaritaner

Den tredje flammen i bensinlageret handler om forholdet mellom jøder og samaritaner. «For jødene omgås ikke samaritanene», leser vi i Johannesevangeliet (4,10). Og så gjør vi oss dummere enn vi er og tenker at dette er alt som er å si om den saken: at bortsett fra Jesus og etter hvert noen i urkirken (Apg 8,4–25), var det ikke en eneste jøde som hadde noen form for fellesskap med samaritaner. Dermed bekrefter og fastholder vi forestillingen om en restriktiv, snever, nasjonalistisk og fremmedfiendtlig jødedom mens Jesus og kristendommen er raus, åpen, universalistisk og bærer av grenseløs nestekjærlighet. Og dette kan fort bli et hovedpoeng når fortellingen skal formidles. Fordi fortellingen er så velkjent og nærmest utslitt i vår egen kontekst, forsøker vi å gjøre den sterk og ny ved å understreke den barmhjertige samaritan som en utenkelighet og en umulighet i fortellingens opprinnelige (jødiske) kontekst.

Utgangspunktet er imidlertid feil. Påstanden om at «jødene omgås ikke samaritanene» må vi ta med en klype salt, slik vi gjør med andre generaliseringer, som at nordmenn er født med ski på beina eller at Vålerenga hater Lillestrøm. Tanken om gode hjelpere fra Samaria var verken utenkelig eller umulig for Jesu tilhørere. Den var allerede tenkt og fortalt i Andre Krønikebok. Der kunne de lese om menn fra Samaria som tok seg av krigsfanger fra Juda (2 Krøn 28,15):

> De kledde alle som var nakne, med klær fra byttet. De ga dem både klær og sko, mat og drikke og salvet dem. Alle som hadde vondt for å gå, satte de opp på esler, og de førte dem til landsmennene deres i Jeriko, Palmebyen. Så vendte de tilbake til Samaria.

Jesu fortelling om den barmhjertige samaritan er altså verken original eller spektakulær. Tvert imot turnerer Jesus velkjent fortellingsstoff og etablerte etiske normer og idealer. Fortellingen traff den lovkyndige og treffer oss fordi den er både tenkelig og mulig. Den setter ord på allmenne menneskelige erfaringer: Min fiende kan bli min venn, den ukjente kan være min hjelper, den fremmede kan vise seg som min neste.

Jeg har hørt gjentatte ganger at for å forstå liknelsen, må vi la oss overraske og utfordre av samaritanens barmhjertighet, til tross for at vi kjenner historien og vet hvem som blir helten. Det er imidlertid like viktig at vi igjen og igjen lar oss overraske og utfordre av prestens og levittens mangel på barmhjertighet. Slik skal ingen Cohen eller Levy handle. Og heller ingen andre. Det er like ujødisk som det er hjerteløst og ukristelig.

Både jøder og samaritaner på Jesu tid var mennesker som oss. Det fantes omtrent like mye av både likegyldighet og barmhjertighet som det finnes i dag. Verden er full av folk som ser bort og går forbi, men det finnes gode hjelpere, reddende engler og barmhjertige samaritaner som dukker opp der vi minst venter det.

Min svogers barmhjertige samaritan

For snart ni år siden fikk min israelske svoger Kobi Hadad en lei lungebetennelse som ikke ville slippe. Han ble undersøkt på et sykehus av både den ene og den andre og ble sendt hjem med en ny dose medisiner. Det legene imidlertid overså, var at Kobi hadde fått en livstruende betennelse på hjertemuskelen. Dette ble oppdaget i siste liten, takket være dr. Hamdallah Badir, en arabisk lege som familien fikk kontakt med fordi han kjente noen som kjente noen. Han ble Kobis gode hjelper, reddende engel og barmhjertige samaritan.

«Gå du og gjør som han», sa Jesus.

Gunnar Haaland er førsteamanuensis i religion, livssyn og etikk ved OsloMet.

«Jeg sluttet en pakt med min utvalgte,
sverget en ed til David, min tjener:
Jeg grunnfester din ætt til evig tid;
jeg vil bygge din trone fra slekt til slekt.»

Salme 89,4–5

GUD

SKAPERVERKET

ÅPENBARINGEN

UNIVERSET

MENNESKET

FORLØSNINGEN

© Jozef Klopacka | Dreamstime.com

Henrik Holm

Fra død til liv

Innføring i Franz Rosenzweigs filosofi

Franz Rosenzweigs hovedverk, *Der Stern der Erlösung* (på engelsk kjent som *The Star of Redemption*) fra 1921, begynner med det enorme utsagnet om at frykten for døden er begynnelsen på all filosofi. Er dette utsagnet en bekjennelse fra forfatteren selv? Er det en filosofisk erkjennelse? Rosenzweig skrev dette gigantiske verket på postkort til sin mor da han tjente som frivillig i første verdenskrig. Utsagnet er forankret i forfatterens liv. Men det er mer: Utsagnet forteller om et oppgjør med en filosofi som unnviker dødsangstens makt i menneskelig liv.

Uten dødsangst, uten møtet med tanken på intet, uten frykten for at man en gang skal dø, oppstår det neppe tanker som beveger seg på en annen arena enn overflaten. For hva livet er, erfarer vi i møtet med dødsangsten og frykten for at døden nærmer seg. Hvem er jeg, dette mennesket, som vet om dødens makt? Dødens makt, hva betyr den for meg? Alle mennesker dør, men ingen har dødd min død: Jeg er alene i møtet med døden. For den som våger å nærme seg Rosenzweigs utsagn, blir slike spørsmål til syvende og sist spørsmål om hvem man er som menneske. Hva kjennetegner menneskelig eksistens, og hvordan tenke den? I en jødisk filosofisk kontekst hører man disse spørsmålene som en gjenklang av Guds spørsmål til Adam: «Hvor er du, Adam?» Gud utfordrer Adam i en direkte tiltale og spør ham hvor han er. Her ligger utgangspunktet for jødedommens tro på Gud som person, en tro som kristne deler med jødedommen, men dette slektskapet har kanskje gått i glemmeboken, både i fortid og nåtid. Jeg velger å fortolke Guds spørsmål til Adam som opphavet til jødisk filosofisk tenkning. Rosenzweig er filosofen som tar dette opphavet med seg som utgangspunktet for sin filosofiske tankegang i en tid preget av at Gud er erklært død i menneskets bevissthet.

Rosenzweigs hovedverk er et oppgjør med en idealistisk systemtenkning og et forsøk på å tenke nytt om mennesket som et relasjonelt vesen. Det nye består i å konfrontere mennesket med dødens alvor og se om det finnes en vei ut av dødens fangenskap. Rosenzweig skriver for mennesker som er vant med at «Gud er død», at religiøse fortellinger ikke er eksistensbærende for kulturen, og at religiøse fellesskap blir erstattet med nye former for sosialt samvær. Oppgaven Rosenzweig gir seg selv, er intet mindre enn å vise hvordan veien fra død til liv kan ta form. For Rosenzweig er filosofi mer enn såkalt fagfilosofi. Filosofi er grunnleggende i menneskelig eksistens. Filosofer er mennesker som oppholder seg ved menneskets sårbare livsnerve. Å lese Rosenzweig utløser en kreativ uro, en uro der man vekkes til å forlate

det fortrolige, det selvsagte og det man alltid har tatt for gitt. Det ligger en vekkelse i Rosenzweigs tenkning, selv om han er alt annet enn en religiøs vekkelsespredikant. Han er filosof, skolert i tysk idealisme og europeisk filosofihistorie og ikke minst i kristen teologi. Han har tatt den sene Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard og Nietzsche innover seg. Dette er filosofer som har det til felles at de trekker inn det individuelle som grunnkategori og på ulikt vis (med unntak av Schopenhauer) åpner opp for «åpenbaring» som uerstattelig kilde for filosofisk tenkning: 1) Å tenke filosofisk impliserer filosofens egen innsikter. Filosofi er mer enn en saklig drøfting av filosofiske spørsmål; og 2) Språket er i seg selv åpenbarende fordi det er avhengig av ordene som blir gitt der og da når det snakkes, tales og tenkes. På samme måte er all filosofisk tenkning avhengig av å trekke inn historiens øyeblikk, eller bedre sagt spirituelle hendelser, der man mener at mennesket er berørt av noe guddommelig, det være seg i mytologi, religion eller andre religiøse overleveringer. I en slik tanketradisjon, der disse to elementene inngår som sentrale inspirasjonskilder for filosofisk tankegang, står altså Rosenzweig med sitt utsagn om at frykten for døden er begynnelsen på all filosofisk erkjennelse.

Leser man litt videre i Rosenzweigs innledning til sitt hovedverk, vil man se at frykten for døden går hånd i hånd med to sentrale begreper: livsvilje og livsforpliktelse. Det er nettopp fordi mennesket ikke vil dø at vi har en vilje til å leve, og fordi vi kjemper for å overleve at døden utløser angst og frykt. Det skal mye til for å drepe sin egen livsvilje. Den hører med til vår natur som mennesker. Og det samme gjelder livsforpliktelsen. Det er noe i oss som forteller at vi skal leve, vi skal ta på oss skjebnen og leve. For mang en filosof har denne tanken om at mennesket er forpliktet til å leve, blitt et ideal som er for stort for mennesket å bære. Men Rosenzweig tar med seg alle tre elementene (dødsfrykten, livsviljen og livsforpliktelsen) inn i en filosofisk tankegang der leseren gjennomgår en slags transformasjonsprosess fra død til liv. Er filosofi i stand til noe slikt? Spørsmålet kan vanskelig besvares, og horisonten for å kunne besvare et slikt spørsmål er avhengig av hvor langt man selv er kommet med sin livsmestring og hvorvidt man er villig til å begi seg ut på tankens åpne hav, der horisonten forskyver seg for hvert et øyeblikk.

> For Rosenzweig er filosofi mer enn såkalt fagfilosofi. Filosofi er grunnleggende i menneskelig eksistens. Filosofer er mennesker som oppholder seg ved menneskets sårbare livsnerve.

Hvem var Franz Rosenzweig ?

Det ville være galt å betegne Franz Rosenzweig (1886–1929) som en jødisk filosof, fordi referanserammen i tenkning hans på ingen måte er begrenset til jødisk filosofiske spørsmål. Han er dypt preget av tysk filosofi, litteratur og kultur og forstod tenkningen sin som et bidrag til filosofi generelt. Det er nettopp derfor han trekker inn jødisk teologi og filosofi som inspirasjonskilde i tenkningen og lar den møte ulike retninger innenfor særlig tysk åndshistorie, som på sin side er sterkt preget av kristendommen. Rosenzweig bestemte seg for å forbli jøde etter nesten å ha tatt beslutningen om å konvertere til kristendommen i ung alder. Det var møtet med synagogens liturgi som gav ham vissheten om at hans skjebne var å forbli tro mot den troen han hadde blitt født inn i. Istedenfor å ta fatt på en akademisk karriere etter å ha skrevet en enorm avhandling om Hegels forståelse av staten, opprettet han i 1919 Jüdisches Lehrhaus i Frankfurt am Main. Her møttes mange sentrale intellektuelle skikkelser, for eksempel Martin Buber, Gershom Sholem, Hans Jonas og mange flere. Han vil med opprettelsen av dette føre den jødiske kultur i Tyskland fra periferien til sentrum i hva det vil si

å være jøde. Som han skrev til sin «doktorfar» (på norsk: veileder) Friedrich Meinecke, der han begrunner hvorfor han gir avkall på en akademisk karriere: «Menneskers livsspørsmål blir viktigere og viktigere for meg.»

Rosenzweig er ikke bare kjent for sitt geniale mesterverk *Der Stern der Erlösung*, men har skrevet en rekke tekster som omhandler politiske, kulturelle og teologiske spørsmål. Rosenzweig var kritisk til sionismen og enhver form for politisk teologi. Enhver form for å identifisere politiske hendelser og mål med Guds handling i historien så han på som «ateistisk teologi». Sammen med Martin Buber oversatte han Bibelen fra hebraisk til tysk. Målet med en slik oversettelse av jødenes bibel, det som for kristne er det såkalt gamle testamentet, var å gjenskape den hebraiske ånd i det tyske språk. Det må også nevnes at Franz Rosenzweig oversatte Jehuda Halevi (1075–1141) til tysk. Rosenzweig har hatt stor innflytelse på jødisk og kristen religionsfilosofi. Et eksempel: Emmanuel Levinas skriver i begynnelsen av sitt grunnleggende verk *Totalitet og uendelighet* (1961) at Rosenzweigs bok er så tilstedeværende i hans egen bok at den ikke trenger å bli sitert. I det følgende vil jeg konsentrere meg om to grunnleggende tanker i Rosenzweigs filosofi. Den første grunntanken omhandler språket. Den andre grunntanken handler om forholdet mellom jødedom og kristendom.

> Det var møtet med synagogens liturgi som gav ham vissheten om at hans skjebne var å forbli tro mot den troen han hadde blitt født inn i.

«Den nye tenkningen»

Spørsmålet etter tingenes vesen har helt fra antikkens filosofi vært et sentralt filosofisk spørsmål. «Hva er det?» er vesensspørsmålet vi stiller til det som møter oss. Problemet med dette spørsmålet er at det fort munner ut i en metode, der man forsøker å føre tingenes vesen tilbake på noe annet. I moderne filosofi er tanken om at alt går tilbake på bevissthetens jeg, et eksempel på en slik tilbakeførende vesenstenkning. For Rosenzweig blir denne tenkningen tautologisk: Den sier det samme: Ting i meg føres tilbake på meg. Ting i verden føres tilbake på verden. Egenskaper i Gud føres tilbake til gudsbegrepet. Rosenzweigs oppdagelse er at denne tenkningen ikke tar tiden på alvor. Derfor går Rosenzweig til språket. I språket er vi avhengig av tid. Der hvor tanken kan se tusen forbindelser og danne seg en lynrapp forståelse av komplekse sammenhenger, må språket ta tiden til hjelp for å uttrykke det som tenkes. Språket er, ifølge Wilhelm von Humboldt, tankens organ og befinner seg i et kontinuerlig arbeid. Samtidig er språket bestående av grammatiske former som nettopp uttrykker tid. En tilbakeførende vesenstenkning glemmer verbet. Rosenzweig vil innføre handlingen og tiden handlinger finner sted, inn i en ny form for tenkning. Han velger å kalle den «en erfarende filosofi». Filosofisk erkjennelse er nå knyttet til erkjennelsesøyeblikket. Fortellingen skaper en sammenheng der man ikke vil fortelle hvordan ting egentlig kunne ha vært, men hvordan det egentlig er. Rekkefølge og historisk forløp erstatter troen på evige sannheter. Rosenzweig baner vei for at hebraisk språk- og tidsforståelse skal vise vei for filosofisk tankegang. Å tenke betyr å gå: Her er det bevegelse, og Rosenzweig er filosofen som lar tidselementene fortid, nåtid og fremtid inngå i en fortelling om veien til «forløsningens stjerne». Hos Rosenzweig blir denne fortellingen helt konkret: Ved å henfalle til tilbakeførende vesenstenkning skjules Gud, verden og mennesket i og for seg selv. En vesensdefinisjon av Gud forblir i et gudsbegrep. En vesensdefinisjon av mennesket forblir i det menneskelige. Og en vesensdefinisjon av verden, det sekulære, forblir i verden. Det er først når man oppdager relasjonen mellom disse tre størrelsene, at det kommer liv inn dem. Når Gud ses i lys av verden og

mennesket, når verden ses i lys av Gud og mennesket, og når mennesket ses i lys av Gud og verden, åpnes virkeligheten som en relasjon mellom skapelse, åpenbaring og forløsning. Gud, verden og mennesket forblir ikke stumme størrelser, men trer inn i en kontinuerlig dialog. Veien fra død til liv er en vei fra stumhet til språk.

Fortid, nåtid og fremtid blir konkret. I første del av *Der Stern der Erlösung* tar Rosenzweig for seg en hedensk fortid, hvor tingene er lukket for hverandre. Virkeligheten består av elementer som ikke kommuniserer med hverandre. I andre del kommer jødedommens og kristendommens åpenbaringsforståelse på banen. Det oppstår en dialog mellom Gud, verden og mennesket. Åpenbaringens tid er nåtid, og den ytrer seg dypest sett i kjærlighetens språk. Kjærligheten er sterkere enn døden. Kjærligheten forandrer den som elsker og den som blir elsket. Guds kjærlighet roper på oss med vårt navn, et navn vi har fått av våre foreldre. Dette navnet har vi inn i Guds evighet.

I tredje del av verket er det ikke lenger bare du og jeg, men vi. Det fremtidige åpner opp for at vi gjør noe sammen. Koret er symbolet, og den jødiske og kristne liturgien er foregripelsen av denne vi-dimensjonen. Fremtiden er i Rosenzweigs relasjonsfilosofi forløsningens tid. Det er her det evige vinner «Gestalt» i verden. Jødedommen og kristendommen er to veier til samme mål: et felles liv med Gud. Skapelsen blir forløst, menneskets kjærlighet blir stadfestet, og fremtiden er virkelighet. Rosenzweigs fortelling viser tydelig hvordan jødedommen og kristendommen åpner opp for en ny forståelse av språkets muligheter: Det er mulig å la den andre bli premissleverandør for min tenkning her og nå. Jeg trenger den andre, dette konkrete mennesket som møter meg her og nå, for å kunne uttrykke meg selv. Jeg trenger kjærlighetens blikk og ord for å forstå hvordan jeg er noe mer enn et tilfeldig produkt av en evolusjonsprosess. Jødedommen og kristendommen har til felles at de fører mennesket inn i livet. Skapelse, åpenbaring og forløsning er for Rosenzweig filosofiske relasjonsbegreper som muliggjør en erfarende filosofi. Han kaller det «den ny tenkningen». Tar man den på alvor, vil den alltid være ny fordi tankeinnholdet som sådan er nytt for det tenkende mennesket. Skapelse, åpenbaring og forløsning kan erfares som nytt hver en dag. Dette er tenkning sett fra forløsningens perspektiv. Tittelen på Rosenzweigs hovedverk, *Der Stern der Erlösung,* er derfor programmatisk.

Jødedommens og kristendommens sannhetshendelse

For Rosenzweig er jødedommen og kristendommen ikke religioner. I historien har jødedommen og kristendommen riktignok blitt til religioner, men strengt tatt er de ikke religioner fordi de er historisk forankret i virkeligheten. Rosenzweig sier at jødedommen er en *kjensgjerning*, og at kristendommen er en *hendelse*. Begge er manifestasjoner av det evige i det forgjengelige livet. Sannheten finnes i to former: Jødedommen er, ifølge Rosenzweig, det evige livets menighet, og kristendommen er den evige veis menighet. Jøden er allerede hos Gud, men den kristne må gå en vei til Gud. Kristne må gå en vei fra å være hedninger til å kunne tas opp som Guds folk. Kirken absorberer det hedenske og overvinner det, men minnes sin hedenske forhistorie. Derfor er den kristne kirke alltid underveis, mens det jødiske fellesskapet nærmest eksisterer med Gud uten tid og rom. På den andre siden ser Rosenzweig islam, fordi den ble konstruert bevisst, som en slags parodi på jødedom og kristendom. Islam er, ifølge Rosenzweig, en regressiv religion som går tilbake til den hedenske stumheten.

Hos både jøder og kristne er det liturgien som gir en forsmak på det evige livet med Gud. Det er for eksempel ytterst interessant at Rosenzweig som jøde bruker kristen kirkemusikk som eksempel på hvordan menneskelige, forgjengelige ord blir til evige ord i gudstjenesten. Liturgien revitaliserer Bibelens gamle ord og skaper med det et fellesskap. Koret og den felles lovsangen muliggjør at enkeltindividet deltar i et vi.

Mot slutten av *Der Stern der Erlösung* utbroderer Rosenzweig tanken om at jødedommen og kristendommen forplikter seg til en såkalt messiansk erkjennelsesteori: Det er der hvor ord blir handling, hvor død blir til liv, hvor stumhet blir til levende språk, at sannheten kan komme frem. Sannheten er ikke en teori, men i en mestring av selve livet. Vi forstår bare så mye som vi mestrer. Jødedommens og kristendommens ulike ord er gamle, og dog stadig nye. Når mennesket griper åpenbaringens ord på ny og lar det tale inn i sine handlinger, skjer sannhet. Sannhet blir til en sannhetshendelse. Bibelens guddommelige ord blir da «oversatt» inn i en menneskelig virkelighet. Ut fra et slikt perspektiv ønsker Rosenzweig med sin filosofi å sende leseren på vei inn i sannhetshendelsen som jødedommen og kristendommen baner vei for. Ved å våge seg inn på åpenbaringens bane, blir veien fra død til liv konkret. Til syvende og sist er Rosenzweigs filosofi en tenkning som plasserer mennesket inn i dramaet mellom det å åpne opp og lukke for muligheten av å la sannhet skje. Sannhet skjer i all kjærlighet. Her er jødedommen og kristendommen forent. Rosenzweigs religionsfilosofi handler ikke om en diplomatisk og livsfjern religionsdialog, men en filosofisk tenkning som våger å fortolke menneskelig eksistens radikalt. Når de evige ord – om de stammer fra den jødiske eller kristne tradisjon, spiller liten rolle – griper inn i enkeltmenneskets eksistens, oppretter fellesskapet seg som en mulighet for at jøder og kristne kan se seg selv i hverandre.

Rosenzweigs visjon som filosofi i dag

Rosenzweigs filosofi er altså ingen abstrakt teori om hvordan ledende representanter for ulike religioner kan møtes til såkalt interreligiøs dialog. Den tar tvert imot tak i jødedommens og kristendommens grunnleggende forståelse av mennesket som et relasjonelt vesen. Ved å forankre denne forståelsen i en eksistensiell filosofi unngår Rosenzweig en tenkning som forblir innenfor konfesjonsgrenser. Rosenzweigs tenkning har en universell appell fordi den knytter seg til dødsangsten, livsviljen og livsforpliktelsen hos ethvert menneske. Kan man erfare Gud som den Levende? Kan filosofien tillate seg å innta et overkonfesjonelt standpunkt, der man i en fri tankeutfoldelse våger seg inn på vei fra periferien til sentrum av jødisk og kristen tro? Velger man å la seg inspirere av Rosenzweig, kan man besvare disse spørsmålene med et ja, og med slikt ja er Rosenzweig et intellektuelt anstøt i et sekulært Europa.

Henrik Holm er professor i filosofi og forskningsleder ved Steinerhøyskolen i Oslo. Han er doktor i filosofi fra universitetet i Dresden og doktor i musikk fra Norges musikkhøgskole. Holms seneste bokutgivelse på norsk er *Ved livets slutt* (Gyldendal, 2019). For tiden arbeider han med bl.a. et prosjekt om Henrik Ibsen (bl.a. som gjesteforsker ved Ibsen-Senteret, UiO).

Litteratur

Holm, Henrik: «Franz Rosenzweig über Kunst „und“ Sprache aus der Perspektive der Erlösung“, i *Archivio di filosofia/Archives of Philosophy*, nr. 1–2018, s. 153–162

Rosenzweig, Franz: *Mein Ich entsteht im Du, Ausgewählte Texte zu Sprache, Dialog und Übersetzung* (München: Alber Verlag, 2014)

Rosenzweig, Franz: *The Star of Redemption*, overs. Av Barbara E. Galli (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2005)

Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990)

Hanna Arendt i Paris i 1935, to år etter at hun var tvunget til å flykte fra Tyskland.
© Hannah Arendt Bluecher Literary Trust

Einar Øverenget

Hannah Arendt

Kunsten å ikke passe helt inn

Hannah Arendt er utvilsomt en av det tyvende århundrets mest markante intellektuelle skikkelser. I en tid da totalitære ideologier angrep det særegne ved mennesket mer systematisk enn noen gang tidligere, stod hun frem som en forsvarer av menneskets frihet og verdighet.

Hannah Arendt, som betraktet den intellektuelle uavhengighet som en grunnleggende forutsetning for å kunne forstå sin samtid, stilte spørsmålet: Hvordan kan politiske styresett som totalt underkjenner vår frihet og individualitet, overhodet vokse frem blant mennesker?

Her er vi ved kjernen av Arendts intellektuelle virksomhet.

Arendt var også en av de mest omstridte tenkerne i sin samtid. Hun hadde en egen evne til å provosere og skaffe seg uvenner i den offentlige debatt, drevet som hun var av en kompromissløs uavhengighet. Hun var den jødiske filosofen som la seg ut med sionistene ved å advare mot opprettelsen av Israel. Hun var den kvinnelige tenkeren som kritiserte den fremvoksende feminismen for å skille kvinnespørsmål ut fra den mer omfattende politiske problematikken som de var en del av. Hun var den antirasistiske tenkeren som gikk imot amerikanernes bruk av føderale tropper for å stoppe rasesegregeringen og tvinge igjennom en integrering av fargede barn i de «hvite» skolene.

Hva var det som lå bak denne steile nonkonformismen? «Jeg passer simpelthen ikke inn», uttalte Arendt ved flere anledninger. Men det var ikke noe hun regnet som en svakhet, hun hadde tvert imot et uttalt ønske om ikke å passe inn. Hun så på den intellektuelle uavhengigheten som en grunnleggende forutsetning for å kunne forstå sin egen samtid. En slik uavhengighet krever en viss tilbaketrekning fra begivenhetene, men den var ikke bare intellektuelt motivert.

Til tross for sin aktive og offensive rolle i den offentlige debatten var Hannah Arendt på mange måter en meget privat person. Hun var, som hun selv sa det, «en person som ikke kan vise seg offentlig fem ganger i uken».

Tidlig uavhengighet

Hannah Arendt ble født i Hannover i 1906, men familien flyttet etter kort tid til Königsberg (i dag Kaliningrad) i Øst-Preussen. Allerede i ung alder skulle hun oppleve noe av det livet har å by på av sorg og vanskeligheter. Hun var bare syv år gammel da hun mistet sin far. Han var blitt smittet av syfilis som ung mann, og allerede et par år før han døde, nådde hans sykdom et stadium av sinnssykdom som gjorde at han ikke lenger kunne være hjemme. Av den grunn ble bestefaren mer som en far for henne, men han døde samme året som faren.

Allerede i tenårene skulle den hang til uavhengighet som senere utmerket Arendts tenkning, begynne å gjøre seg gjeldende. Blant annet greide hun å få gjennomslag for sitt krav om å slippe å følge undervisningen i gresk klokken åtte om morgenen, med den begrunnelse at det var hennes rett å spise en lang frokost. I stedet studerte hun gresk på egen hånd, og måtte avlegge en ekstra vanskelig prøve, som hun besto med glans. Hun skulle likevel greie å bli ekskludert fra denne skolen. Det skjedde da hun fikk med seg de andre elevene i en boikott av en lærer som hadde fornærmet henne.

Selv om Arendt utdannet seg innen filosofi og mottok sin doktorgrad i en alder av bare 23 år, ble hun etter hvert mer og mer kritisk til filosofien. I møte med den oppdaget hun at tenkningen noen ganger blir så imponert over sin egen fortreffelighet at den overser at det er mennesker, og ikke mennesket i en eller annen allmenn forstand, som lever i verden. Selv hos flere av filosofiens store tenkere fant hun spor etter den totalitære lengsel som hadde manifestert seg med det tyvende århundrets totalitære ideologier.

Selv hos flere av filosofiens store tenkere fant hun spor etter den totalitære lengsel som hadde manifestert seg med det tyvende århundrets totalitære ideologier.

Jøden Arendt og nazisympatisøren Heidegger

Pussig nok skulle Arendt hente mange av sine filosofiske impulser fra en tenker som kanskje mer enn noen annen er kjent for sine nazisympatier, nemlig Martin Heidegger. Da hun møtte Heidegger for første gang i Marburg som student, hadde ryktet om ham begynt å bre seg: Han var filosofen som skulle revolusjonere den tyske tenkningen. Heidegger ble umiddelbart tiltrukket av sin unge og briljante kvinnelige student, og Arendt gjengjeldte disse følelsene. Hannah Arendt og Martin Heidegger, begge ruvende filosofiske skikkelser i forrige århundre, var ikke bare forelsket, de var også elskere på midten av 1920-tallet.

Da de møttes, var hun en 19 år gammel jødisk kvinne som knapt nok hadde hatt en kjæreste. Han var 36 år gammel, gift, hadde to barn og var snart ferdig med å skrive sitt filosofiske hovedverk *Sein und Zeit*. Til tross for at forholdet ble pleiet i den dypeste hemmelighet, gikk det ikke lang tid før Heidegger ikke lenger våget annet enn å avslutte det. Dette ble et hardt slag for Arendt, og det skulle ikke bli bedre av at Heidegger ga uttrykk for at han ønsket henne vekk fra Marburg. Arendt reiste, men var rede til å slippe alt for å møte Heidegger hver gang han ønsket det. Dette varte helt til Arendt giftet seg med skribenten Günther Stern på slutten av 1920-tallet. Hun har siden gitt uttrykk for at dette ekteskapet var et forsøk på å fri seg fra Heidegger, og hun skilte seg i løpet av noen år.

Kontakten mellom Arendt og Heidegger opphørte idet nazistene fikk makten i Tyskland. Heidegger meldte seg inn i nazipartiet og var dermed å regne blant Hannah Arendts forfølgere. De skulle ikke møtes igjen før i 1950, og på det tidspunktet var Arendt rede til å tilgi Heideggers flørt med nazismen. Dette til tross for at

hun samtidig var i ferd med å etablere seg som den filosofen som mer enn noen annen kritiserte de totalitære ideologier.

Auschwitz – det avgjørende sjokket

En rekke av de hendelsene som har vært med på å forme det tyvende århundre, har også vært med på å forme Arendts liv. Som student i mellomkrigstiden skulle hun oppleve den tyske Weimar-republikken, inflasjonen, de politiske urolighetene og etableringen av den nasjonalsosialistiske ideologi. To år etter Hitlers maktovertagelse blir hun gjort statsløs, idet alle jøder og personer av jødisk opprinnelse blir fratatt sitt tyske statsborgerskap. På det tidspunkt befant hun seg allerede i Paris. Hun hadde flyktet fra Tyskland etter å ha vært arrestert av Gestapo en kort stund våren 1933. Hun opplevde også å bli internert i Frankrike før hun greide å ta seg over til New York i 1940, sammen med sin nye ektemann Heinrich Blücher. Hun ble amerikansk statsborger ti år senere, etter femten år som statsløs.

Hannah Arendt var av den oppfatning at verden hadde endret seg på en helt vesentlig måte i løpet av de årene som gikk fra hun ble ferdig med sin doktorgrad til hun mottok sitt amerikanske statsborgerskap. Dette skyldtes fremveksten av den totalitære ideologien, og det avgjørende sjokket kom med Auschwitz. Det var ikke først og fremst mengden av ofre som rokket ved den verden man kjente, men snarere den dehumaniseringen som ligger til grunn for utarbeidelsen av en effektiv og rasjonelt innrettet drapsfabrikk. Her hadde de flinkeste ingeniørene gått sammen for å lage en fabrikk som produserte lik mer effektivt enn alle andre.

Hvordan kunne dette skje i kulturens og filosofiens hjemland? Nasjonen som tidligere hadde fostret personligheter som Goethe og Hegel, hadde utført et eksperiment som overgikk alt det man fra tidligere tider kjente til av umenneskelighet. Var det kanskje en sammenheng her? Var det fra Mozarts symfonier og Kants filosofi at fangevokterne hentet styrke til å jage mennesker inn i gasskamrene? Nei, svarer Arendt. Den totalitære ideologien kan ikke avskrives som en nasjonal perversjon. I boken *The Origins of Totalitarianism* (1951), som umiddelbart etablerte henne som en av samtidens toneangivende tenkere, påpeker hun at totalitarismen hviler på understrømmer som er til stede i moderniteten. Disse strømmene eroderer vekk en felles verden der individet kan tre frem i sin egenart, og erstatter den med et massesamfunn der det enkelte individ er overflødig. Det som i siste instans kjennetegner den totalitære ideologien, er at den søker å eliminere mennesket slik vi kjenner det, til fordel for fullstendig forutsigbare menneskelignende vesener som nok er i stand til å reagere, men ikke agere – ikke starte noe på egen hånd. Totalitarismen er menneskehetens hittil mest fullstendige forsøk på å befri seg fra seg selv.

Var det fra Mozarts symfonier og Kants filosofi at fangevokterne hentet styrke til å jage mennesker inn i gasskamrene? Nei, svarer Arendt. Den totalitære ideologien kan ikke avskrives som en nasjonal perversjon.

Adolf Eichmann og ondskapens banalitet

En grunnstein i Hannah Arendts filosofi, slik hun presenterer den i boken *Vita Activa* (1958), er at ethvert menneske representerer en helt ny og unik begynnelse. Hver gang vi handler, kan vi introdusere noe nytt og uventet i verden, hver gang sette i gang nye begynnelser. Mennesket er et uforutsigbart vesen som unndrar seg den lovmessigheten som ellers gjelder i naturen. I en tidsalder hvor vitenskapens evne til å forutsi hva som nødvendigvis kommer til å skje rundt oss, inntar en stadig mer opphøyet posisjon, vokser det imidlertid frem en politisk tenkning som ønsker å gjøre det samme. Denne politikken har ikke plass for uforutsigbare individer, den

ønsker å bli et redskap for det den mener er historiens nødvendige gang. Dermed blir politikken til en ideologi som søker jernhard konsistens og total forutsigbarhet så vel bakover som fremover i tiden.

«Ideologier er ikke så farlige, med mindre man begynner å tro på dem», hevdet Hannah Arendt – og med det etterlater hun seg en lærdom som fortsatt har gyldighet, og ikke nødvendigvis bare i totalitære regimer. Forklaringsmekanismer som er sterkt ensrettende i kraft av ikke på gi rom for motforestillinger, bærer i seg en totalitær kime. Sterke fortellinger som for eksempel religioner, men også mer sekulære drivere for bevegelser, kan undergrave det rom som må være til stede om et menneske skal kunne gi uttrykk for sin egenartede menneskelighet: Det å være en det kun finnes én av.

Innenfor den totalitære stat står Adolf Eichmann frem som det arketypiske menneske. Han var mannen som sto bak transporten av jøder til de tyske utryddelsesleirene. Arendt var vitne til rettssaken mot Eichmann i 1961, og skrev i den anledning en rekke reportasjer som ble til den omstridte boken *Eichmann i Jerusalem – en rapport om ondskapens banalitet* (1963). Hun ble svært provosert av aktoratet, som forsøkte å fremstille Eichmann som en person styrt av ondskapens genialitet, selv om hun var enig i at Eichmann var skyldig og fikk den dødsdom han fortjente. For Arendt fremsto Eichmann som noe ganske annet enn en samvittighetsløs forbryter, han var både lovlydig og samvittighetsfull. Problemet var bare at for Eichmann så gikk dette ut på det samme, nemlig å gjøre sin plikt og handle i henhold til loven. Eichmann var hverken et nazistisk overmenneske eller en fanatisk jødehater. Han var en person som anså sin egen forbigående verdi å være knyttet til det å gjøre sin plikt. Eichmann var simpelthen en lovlydig borger i en kriminell stat –han var en pliktoppfyllende folkemorder.

> Mennesket er et uforutsigbart vesen som unndrar seg den lovmessigheten som ellers gjelder i naturen.

I et totalitært regime kreves ingen onde mennesker for å iverksette dets kriminelle politikk. Det eneste som kreves, er mennesker som er ute av stand til å reflektere over sine egne handlinger. Det eneste som kreves, er et fullstendig banalt menneske som kun ønsker å gjøre en god jobb. Eichmann var et slikt menneske – og det var ingenting særskilt med ham. Når Arendts bok om Eichmann skapte så mye oppstyr som den gjorde, skyldtes det selvsagt at hun avdemoniserte Eichmann og hans likemenn, men det skulle ikke bli bedre av at hun samtidig påpekte jøderådenes egen rolle og ansvar i deportasjonene av jøder til utryddelsesleirene.

Filosofiens frie luft

Det bilde Arendt tegner av utviklingen i den moderne verden, synes til tider svært trøstesløst, men hun er ikke en pessimist på menneskehetens vegne. Arendts veileder og senere nære venn, filosofen Karl Jaspers, sa det en gang på følgende måte: «I det store og hele tegner du et tragisk bilde – som allikevel ikke fratar oss ethvert håp.» Arendt har tro på menneskets evne til å skape frihet, og i boken *On Revolution* (1963) understreker hun hvordan den spontane politiske oppstand er egnet til å gjenvinne den friheten som moderniteten selv er med på å undergrave.

Mot slutten av sitt liv fant Arendt mer og mer tilbake til filosofien. Alderdommens ensomhet tynget den vennekjære Arendt, men denne ensomheten var ikke bare negativ. Den ga en frihet som fikk henne til å føle seg som et blad i vinden. Den fikk henne til å lengte tilbake til filosofiens frie luft, og på denne tiden påbegynte hun sitt kanskje mest ambisiøse bokprosjekt: *The Life of the Mind*. Den skulle hun imidlertid ikke bli ferdig med. Helseproblemene hadde begynt å melde seg, og legen anbefalte henne å slutte å røyke – Arendt var en storrøyker.

Hun lyttet ikke til legens råd, med følgende begrunnelse: «Jeg lever ikke for helsen alene.»

Torsdag den 4. desember 1975 hadde Hannah Arendt besøk av venner. De spiste middag og trakk seg deretter tilbake for å diskutere den jødiske kulturelle rekonstruksjon. Midt under diskusjonen mistet Arendt bevisstheten og sank tilbake i stolen. Hun skulle aldri komme til bevissthet igjen. Hun døde samme kveld av hjerteinfarkt, 69 år gammel.

Einar Øverenget er professor i filosofi ved Høgskolen i Innlandet og forfatter av boken *Hanna Arendt* (Universitetsforlaget 2001).

© Asafta | Dreamstime.com

Kultur

Robert «Bob» Allen Zimmermann, alias Bob Dylan,
under en menneskerettighetsmars i Washington i august 1963.
Foto [M]: Rowland Scherman | Kilde: wikimedia | falt i det fri

Robert W. Kvalvaag

«Drep en sønn til meg»

Om Bob Dylans jødiske røtter

En av de mest dramatiske tekstene i Bibelen er fortellingen i Første Mosebok 22 om da Gud satte Abraham på prøve og ba ham ofre sin eneste sønn. Ifølge bibelteksten bygde Abraham et alter og la veden til rette. Deretter bandt han Isak og la ham på alteret, oppå veden. Derfor kalles fortellingen i jødedommen *Akedah Jitzak*, eller «Bindingen av Isak». Denne historien har blitt gjenfortalt mange ganger i jødisk tradisjon, men aldri slik som da Bob Dylan i 1965 utga albumet *Highway 61 Revisited*. På tittelsporets første strofe gjenbrukte Dylan en tekst han kjente godt fra sin egen oppvekst, og flettet den sammen med sin egen livshistorie. Valget av bibeltekst og måten teksten nytolkes på, kunne neppe ha vært gjort av en artist som ikke selv har jødiske røtter og har grundig kjennskap sin egen tradisjon.

Den 24. mai 1941 ble Beatrice og Abraham Zimmerman foreldre til en gutt som de kalte Robert Allen. I tråd med jødisk tradisjon fikk han også et hebraisk navn: Shabtai Zizel ben Avraham («sønn av Abraham»). Roberts besteforeldre på farssiden, Anna og Zigman Zimmerman, stammet fra byen Odessa ved Svartehavet. I 1905 måtte de flykte fra tsarens pogromer, og i likhet med mange andre jøder emigrerte de til USA. Robert brukte kortformen Abe når han omtalte faren. Roberts mor het Beatrice Stone, men familiens opprinnelige navn var Edelstein. Hun ble kalt Beatty, og hennes besteforeldre kom fra Litauen.

Robert, som foreldrene snart gikk over til å kalle Bob eller Bobby, vokste opp i gruvebyen Hibbing i Minnesota. I årene etter andre verdenskrig bodde det om lag tre hundre jøder i byen. De hadde en synagoge, Agudath Achim, «Fellesskapet av brødre», hvor Bob og hans yngre bror David gikk på jødisk skole etter vanlig skoletid. Foreldrene til Bob og David var ikke ortodokse jøder, men jødiske skikker og høytider ble likevel holdt i hevd i hjemmet.

Da Robert var tolv år, våren 1954, oppsøkte han regelmessig et rom i andre etasje over L&B Cafe i Hibbing. Der bodde Ruben Maier, som var rabbiner i den jødiske menigheten. Som forberedelse til hans *bar mitzva* underviste Maier Bob i jødisk tro og tradisjon. Bob fikk gode skussmål av rabbineren. Her, som seinere i livet, var han som en svamp som tok til seg alt det han lærte.[1] Dylan omtaler L&B-kafeen som «a rock and roll cafe, where I used to hang out». Han forteller at han hver dag etter skolen gikk til undervisning hos rabbineren:

> I used to go up there every day to learn the stuff. After studying with him an hour or so, I'd come down and boogie.[2]

Dette illustrerer godt det som seinere ble to sentrale sider ved Dylans liv: Han opplevde rock i førsteetasjen og

religion i andreetasjen. Men alt foregikk i én og samme bygning. I mai 1954 arrangerte Beatty og Abe en stor fest med over fire hundre gjester. På den store dagen gikk Bob opp på plattformen i synagogen og leste høyt ukens toraavsnitt og den tilhørende teksten fra profetene. Han var nå en *bar mitzva*, «forpliktelsens sønn». Da Bob selv ble far, tok han i 1983 sønnen Jesse med til Israel og feiret hans *bar mitzva* ved Vestmuren i Jerusalem.

Abraham og Abrahams sønn møter Gud

I sine *Memoarer* forteller Dylan relativt inngående om veier og jernbanespor som har vært eksistensielt viktige for ham. Den viktigste veien var Highway 61, som Dylan beskriver slik:

> Route 61, bluesens gamle hovedfartsåre, starter omtrent der jeg kommer fra (...). Jeg hadde alltid følt at jeg hadde startet der og hele tida hadde fulgt den, og at den kunne bringe meg overalt, helt ned til Mississippideltaets dype sørstatslandskap. Det var den samme veien, fylt av de samme motsigelsene, de samme småbyene og de samme åndelige forfedrene. Mississippi, bluesens hovedpulsåre, har også sin kilde i min avkrok av verden. Jeg var aldri langt unna noe av det. Det var mitt ståsted i universet, jeg har alltid følt at jeg hadde det i blodet.[3]

«Åstedet» i sangen «Highway 61 Revisited» (1965) er Highway 61, som strekker seg fra Duluth i Minnesota (Dylans fødeby) og helt ned til New Orleans. Dylan flytter en av de mest dramatiske hendelsene i Tanak fra fjern historie til egen samtid – har ofte gjort de bibelske skikkelsene samtidige med seg selv. I forbindelse med utgivelsen av *Biograph* i 1985 uttalte han:

> When did Abraham break his father's idols? I think it was last Tuesday. God is still the judge and the devil rules the world, so what's different?[4]

Den første strofen i «Highway 61 Revisited» er imidlertid ikke en gjenfortelling av bibelteksten, men en nytolkning, en ny fortelling, en *midrash*.

Ordet *midrash* kommer fra et hebraisk ord som betyr «å lete fram». Det finnes flere typer av midrasher som utdyper ulike sider ved bibeltekstene. I jødisk tradisjon har dette resultert i at det finnes mange variasjoner av én og samme fortelling. Jødiske barn som får opplæring i Tanak, kjenner derfor ofte helt andre versjoner av fortellingene enn dem vi finner i selve bibelteksten. Dylans midrash-tolkning av teksten om «bindingen av Isak» i 1 Mos 22 inneholder en samtale mellom Gud og Abraham. Abraham er sikker på at Guds befaling må være en spøk. Han setter med andre ord spørsmålstegn ved det Gud ber ham gjøre, noe som står i sterk kontrast til bibelteksten. Gud responderer med at Abraham kan gjøre som han vil, men antyder samtidig at dette kan få fatale følger:

> God said to Abraham, «Kill me a son»
> Abe says, «Man, you must be puttin' me on»
> God say, «No». Abe say, «What?»
> God say, «You can do what you want Abe, but
> The next time you see med comin'
> you better run»
> Well Abe says,
> «Where do you want this killin' done?»
> God says, «Out on Highway 61»

Dylan har «oversatt» bibelfortellingen til dagligtale. Guds stemme er stemmen til Jahve fra Den hebraiske bibel, mens Abraham høres mer ut som en hippie fra 1960-tallet. Dylan var ikke den første som oversatte bibelspråk til dagligtale i populærkulturen. Men han var trolig den første som anvendte denne kontroversielle

teksten. Noen år seinere brukte Leonard Cohen samme fortelling som utgangspunkt for sin sang «Story of Isaac», hvor hendelsen blir fortalt fra sønnens ståsted.

Gjennom hele sin karriere har Dylan i «Highway 61 Revisited» gjenfortalt historien om da Abraham nesten ofret sin sønn. Han har framført sangen over to tusen ganger. Teksten kan forstås som et slags manifest hvor sangeren fastslår hva som er hans røtter: den jødiske fortellertradisjonen (representert ved Akedah-fortellingen) og den amerikanske blues- og folkemusikktradisjonen (representert ved Highway 61). Selv om man skal være tilbakeholden med å lese selvbiografiske elementer inn i poesi, er det i dette tilfellet umulig å ikke legge merke til at hovedpersonen har samme navn som Dylans far, og at handlingen som Gud ber ham utføre, skal finne sted like ved der Dylan levde de første årene av sitt liv. Identifiserer Dylan seg med sønnen som skal ofres, en som ble overgitt til Gud som et uttrykk for total tillit? Eller er Dylans tekst et uttrykk for det absurde ved det dramaet som utspiller seg i en bibelfortelling han kjente godt lenge før sin *bar mitzva*?

Abraham Zimmerman døde i juni 1968. Dylan reiste hjem til Hibbing for å fremsi sørgebønnen *Kaddish* over sin far, noe som var hans oppgave som Abrahams førstefødte sønn. Etter farens død gjenoppdaget han sine jødiske røtter. Da han fylte 30 år i 1971, dro han til Jerusalem sammen med sin kone Sara. Dylan uttalte at han vurderte å ta hele familien med til Israel slik at de i en periode kunne leve i en kibbutz. En dag besøkte de Mount Zion Yeshiva, et kjent senter for studier av kabbala, den jødiske mystikken. En rabbiner spurte Dylan hvorfor han ikke klart og tydelig sto fram med en jødisk identitet. Til dette svarte Dylan:

> There is no problem. I'm a Jew. It touches my poetry, my life, in ways I can't describe. Why should I declare something that should be so obvious?[5]

Holocaust og sionisme

Etter hans *bar mitzva* ønsket Bobs foreldre at sønnen skulle møte andre jødiske ungdommer og lære mer om jødisk tradisjon og historie. Tre uker i august hver sommer fra 1953 til 1958 sendte de derfor Bob på leiren Herzl Camp i Webster, Wisconsin. Her ble det lagt vekt på opplæring i jødisk historie og å videreføre arven etter Theodor Herzl. Det ble undervist i sionisme, Bob lærte hebraisk, og ungdommene sang jødiske folkesanger. Etter at han selv stiftet familie, sendte han også sine egne barn til Herzl Camp.

Det er sannsynlig at de som underviste deltakerne på Herzl Camp, også kom inn på nyere jødisk historie og at de snakket om Holocaust. Det var imidlertid ikke vanlig med referanser til Holocaust i populærkulturen på 1950- eller tidlig på 1960-tallet. En av de første som gjorde dette, var Bob Dylan da han i 1963 inkluderte følgende strofe i sangen «With God on Our Side»:

> When the Second World War
> Came to an end
> We forgave the Germans
> And we were friends
> Though they murdered six million
> In the ovens they fried
> The Germans now too
> Have God on their side

Dylan omtaler ikke jødene eksplisitt, men det er ingen tvil om hva han sikter til. Lytteren blir gjort oppmerksom på hvordan dette groteske massedrapet fant sted gjennom tekstlinjen «in the ovens they fried». Slik uttrykte Dylan det sterke ubehaget han selv må ha følt ved tanken på det som skjedde med seks millioner jøder bare noen få år etter at han selv ble født. I sangen «I Contain Multitudes» fra sin hittil siste utgivelse *Rough and Rowdy Ways* (2020), synger Dylan om ulike skikkelser han identifiserer seg med, for eksempel: «I'm just like Anne Frank.»

Våren 1963 hadde Dylan konsert i Town Hall i New York. Før han framførte kveldens siste sang, kom han med en melding til publikum:

> I believe in the Ten Commandments. The first one is «I am the Lord thy God». It's a great commandment if it's not said by the wrong people. So this is called «Masters of War».[6]

«Masters of War» inneholder noen tekstlinjer som sier at ikke engang Jesus vil tilgi de som profiterer på krig. Tjue år seinere utga Dylan *Infidels*, som inneholder den pro-israelske sangen «Neighborhood Bully». Sangen har mange referanser til jødisk historie:

> The neighborhood bully
> has been driven out of every land
> He's wandered the earth an exiled man (...)
> Every empire that's enslaved him is gone
> Egypt and Rome, even the great Babylon

En av strofene handler om den dramatiske aksjonen da israelske fly i 1981 fløy inn i Irak og bombet Saddam Husseins kjernereaktorer:

> Then he destroyed a bomb factory,
> nobody was glad
> The bombs were meant for him,
> he was supposed to feel bad

Sangen forsvarer med andre ord ikke bare Israels rett til å eksistere – teksten kan også høres som en forsvarstale for den israelske utenrikspolitikken tidlig på 1980-tallet. Flere reagerte på at mannen bak antikrigssangen «Masters of War» nå hadde skrevet en sang som forsvarte militære operasjoner. Selv avviste Dylan at han støttet den politiske sionismen. I hans sangverk er «Neighborhood Bully» unik, og han har aldri fremført den live.

Slange uten navn

Utgivelsen *Slow Train Coming* (1979) markerte Dylans overgang til kristendommen. Men Dylan tok ikke avstand fra jødedommen da han knelte foran Yeshua, som han så på som den jødiske Messias. Han betraktet ikke det kristne som en fornektelse av det jødiske, men som en oppfyllelse som gjorde det jødiske komplett.[7] En sang på *Slow Train Coming* som ikke inneholder noen referanser til kristendommen, er «Man Gave Names to All the Animals», hvor Dylan tar utgangspunkt i 1 Mos 2,19–20. Det første mennesket ble stilt overfor ulike dyr, og ut ifra det som kjennetegner dem, både i adferd og utseende, ga mennesket navn til dyra:

> He saw an animal leaving a muddy trail
> Real dirty face and a curly tail
> He wasn't too small and he wasn't too big
> «Ah, think I'll call it a pig»

I likhet med den første strofen i «Highway 61 Revisited» er også «Man Gave Names to all the Animals» et eksempel på en midrash. Narrative midrasher representerer frie gjenfortellinger av bibeltekster, og de inneholder ofte utfyllende stoff i forhold til det som bare antydes i bibelteksten. *Midrash rabbah* («Den beste midrash») utkom i Venezia i 1545, og den inneholder en rekke historier, kommentarer og legendepreget materiale knyttet til bibelteksten i Første Mosebok. Om navngivingen av dyra forteller *Midrash rabbah* at Herren førte dyrene fram for Adam, og Herren spurte ham:[8]

> «What is the name of this?»
> Adam answered: «An ox.»
> «And of this?» «A camel»
> «And of this?» «An ass»
> «And of this?» «A horse»

Ved å gi dyra navn bestemmer mennesket hva som skal kjennetegne forholdet mellom dyr og menneske. Det

skapes en orden i tilværelsen, hvor mennesket har sin plass og dyra har sin. I Bibelen kan navngiving implisere en eller annen form for herredømme over den eller det som navngis. Et annet poeng med navngiving er at det forutsetter innsikt i personligheten eller vesenet til den eller det som navngis. I *Midrash rabbah* spør Herren Adam hva som er Adams navn. Til dette svarer Adam: «It is fitting that I be called Adam, because I was created from the ground (*adamah*)». Navngivingen er en oppfyllelse og en konkretisering av 1 Mos 1,26:

> Gud sa: «La oss lage mennesker i vårt bilde, så de ligner oss! De skal råde over fiskene i havet og fuglene under himmelen, over feet og alle ville dyr og alt krypet som det kryr av på jorden.»

Nettopp dette siste problematiseres av Dylan i «Man Gave Names to All the Animals», som avsluttes slik:

> He saw an animal as smooth as glass
> Slithering his way through the grass
> Saw him disappear by a tree near a lake ...

Det som skiller denne strofen fra de andre i Dylans tekst, er at navngivingen mangler. Slik som i *Midrash rabbah,* har mennesket gitt navn til bjørn, ku, okse, gris og sau. Men så dukker det opp et dyr – et kryp – som er glatt og sleipt, og som forsvinner ved et tre nær en innsjø. Man behøver ikke store engelskkunnskaper for å skjønne at den setningen som «mangler» i Dylans tekst, er: «Ah, think I'll call it a snake.» Dylan har utelatt denne setningen, og dermed får sangen en åpen slutt. Hvorfor gir ikke mennesket slangen navn? En nærliggende tolkning er at Dylan har utelatt navngivingen av slangen fordi mennesket aldri fikk herredømme over den, og fordi mennesket ikke hadde tilstrekkelig innsikt i slangens vesen. I «Man Gave Names to all the Animals» tar Dylan dermed opp det ondes problem: Hvorfor skapte Gud slangen? Hvor stammer det onde fra? Hvorfor var ondskapen til stede i paradiset?

Bob Dylan – en profet?

I jødisk historie spiller profeter en sentral rolle. Profetene i Tanak kritiserte den politiske og religiøse utviklingen i sin egen samtid. De påpekte også sosiale ulikheter og tok ofte parti med de fattige og utstøtte. Dylans egne uttalelser om profetrollen er tvetydige og gjenspeiler en ambivalent holdning. I sine *Memoarer* forteller han om den problematiske rollen han fikk i deler av motkulturen midt på 60-tallet:

> Legende, ikon, gåte – sånne ting, men det var greit. Disse titlene var stillferdige og harmløse, gjennomskuelige og lette å ha med å gjøre. Profet, Messias, Frelser – det var de vanskelige greiene.[9]

Men når Dylan forteller om sine røtter, har han flere ganger brukt ordet «profet» om noe positivt, om en rolle han identifiserer seg med. Dylan har også navngitt sine røtter: De heter Elia, Jesaja og Jeremia. Til Los Angeles Times uttalte han følgende i 1983:

> Check on Elijah the prophet. He could make rain. Isaiah the prophet, even Jeremiah, see if their brethren didn't want to bust their brains for telling it like it is, yeah – these are my roots.[10]

Allen Ginsberg, som deltok på Dylans konsertturne *Rolling Thunder Review* i 1975, spurte Dylan om han trodde på Gud:

> God? Yes I do. I mean, I know because where I get the contact with – it's a certain vibration – in the midst of – you know, I've been up the

> mountain, and, – yes, I've been up the mountain and I had a choice: Should I come down? So I came down. God said, «Okay, you've been up on the mountain, now you go down. You're on your own, free. Check in later, but now you're on your own».[11]

Her omtaler Dylan seg selv på en måte som har markante likhetstrekk med profetskikkelsene i Tanak.

I 2004 ble et håndskrevet manuskript med sangteksten til «A Hard Rain's A-Gonna Fall» auksjonert bort. Øverst på arket hadde Dylan skrevet første del av et vers fra profeten Jeremia: «Før jeg formet deg i mors liv, kjente jeg deg» (Jer 1,5). I versets siste del sier Gud til Jeremia: «Til profet for folkeslagene satte jeg deg.» «A Hard Rain's A-Gonna Fall» avsluttes med at jeg-personen går til sin egen samtid for å forkynne sin apokalyptiske visjon:

> And I'll tell it and think it
> and speak it and breathe it
> And reflect it from the mountain
> so all souls can see it
> Then I'll stand on the ocean
> until I start sinkin'
> But I'll know my song well
> before I start singin'

Lik en profet vil han oppsøke folket, samle det og tale til dem slik Moses talte til folket fra fjellet. Med alle sine sanser vil han proklamere sin viten om en døende verden, samtidig som han vet at heller ikke han unngår å bli et offer for vannet som stiger og regnet som faller.[12]

Robert W. Kvalvaag (f. 1956) er dosent i RLE ved Fakultet for lærerutdanning og internasjonale studier, Oslo Met.

Noter

1 Shelton 2011, s. 86
2 Cohen 2004, s. 230
3 Dylan 2004, s. 236
4 Crowe 1985, s. 49
5 Shelton 2011, s. 284
6 Bell 2012, s. 257
7 Taylor & Israelson 2015, s. 131
8 Freedman & Simon 1939, s. 135
9 Dylan 2004, s. 125
10 Heylin 2011, s. 549
11 Miles 2002, s. 460
12 Kvalvaag 2011, s. 143

Litteratur

Bell, Ian: *Once Upon A Time. The Lives of Bob Dylan* (London: Mainstream Publishing, 2012)

Cohen, Scott: «Bob Dylan: Not Like a Rolling Stone Interview», i *Spin Magazine*, desember 1985. Intervjuet ble utgitt på nytt i: *Younger Than That Now. The Collected Interviews With Bob Dylan* (New York: Thunder's Mouth Press, 2004)

Crowe, Cameron: «Liner Notes and Text» til CD-boksen *Bob Dylan – Biograph* (New York: Columbia Records, 1985)

Dylan, Bob: *Sangtekster. 1962 – 2001* (Oslo: N.W. Damm & Søn, 2004)

Dylan, Bob: *Memoarer. Del 1* (Oslo: N.W. Damm & Søn, 2004)

Freedman H. & M. Simon 1939. *Midrash rabbah. Genesis volume 1* (London: The Soncino Press)

Heylin, Clinton: *Bob Dylan: Behind the Shades* (London: Faber and Faber, 2011)

Kvalvaag, Robert W.: «Profeten som ikke ville være profet. Dylan som budbringer», i Pål Ketil Botvar, Robert W. Kvalvaag & Reidar Aasgaard (red.): *Bob Dylan. Mannen, myten og musikken* (Oslo: Dreyer, 2011)

Miles, Barry: *Allen Ginsberg. A Biography* (London: Virgin Books, 2002)

Shelton, Robert: *No Direction Home. The Life and Music of Bob Dylan* (London: Omnibus Press, 2011)

Studiebibelen (Oslo: Verbum, 2018)

Taylor, Jeff & Chad Israelson: *The Political World of Bob Dylan. Freedom and Justice, Power and Sin* (New York: Palgrave Macmillan, 2015)

Gustav Mahler i 1893 |
Foto: E. Bieber | Kilde: wikimedia | falt i det fri

Anders Tykesson

Utanförskap och gudslängtan

Om judiskt och katolskt i Gustav Mahlers musik

"Jag hörde den gamla sången som besjunger Jerusalem, staden, så vemodigt att dess smärta drar över hela Europa ända bort i öst, över Spanien, Tyskland, Frankrike, Holland, hela den bittra väg som judarna har tillryggalagt."

Joseph Roth
Judar på vandring

På ett sällsamt sätt genomsyras Gustav Mahlers musik av minnen. Känslomässiga, dramatiska och rent musikaliska erfarenheter – många av dem från barndomen – ryms i hans verk. Marscherna, trumvirvlarna och blåsarsignalerna är utan tvekan ekon från Iglau,[1] garnisonsstaden på gränsen mellan Böhmen och Mähren i dubbelmonarkin Österrike-Ungern, där Mahler växte upp. Danserna erinrar om landskapens folkdanser och folkmusik.

Mahler föddes den 7 juli 1860 i en ortodox judisk familj. Synagogan var familjens religiösa hemvist, men sonen Gustav sägs ha föredragit den katolska mässan – musiken var bättre där. Föräldrarnas äktenskap var inte lyckligt – "de hörde ihop som eld och vatten. Han var alltigenom halsstarrig, hon mildheten själv", mindes den vuxne Mahler.[2] Vid något tillfälle blev sonen ofrivilligt vittne till en upprivande scen mellan föräldrarna och rusade ut på gatan. Där får han höra *Ach du lieber Augustin* från en positivhalares instrument. Mahler menade att minnet bidrog till att banala gatumelodier dök upp för honom i stunder av djupt emotionellt skapande.[3]

Gossen Mahler måste också ha lyssnat till begravningsprocessionernas sorgemusik. Flera av hans symfonier innehåller sorgmarscher – som hela satser eller kortare avsnitt. Den första symfonins tredje sats är en sådan. De två pukorna inleder lågmält med ett ackompanjemang till *Broder Jakob*, spelad av en ensam sordinerad kontrabas i högt register. En fagott följer, därpå cellostämman och några takter senare bastuban och låga klarinetter. Precis som när vi sjunger visan, blir den en kanon – men den går i moll!

Det är onekligen något parodiskt över musiken. Mahler hade inspirerats av ett för samtiden välkänt motiv från sagoböckerna, *Jägarens begravning*. En procession med skogens djur följer en jägare till den sista vilan. Man kan föreställa sig ett musikkapell med lokala förmågor som i sorglustig strävan försöker frammana ståten i begravningståget. Så småningom bryter en vemodig

dansmusik in,[4] snart avlöst av en uppsluppen marsch med trumma och cymbal, spelad ”med parodi”. Mahler har själv beskrivit hur världens all råhet, munterhet och banalitet blandar sig i sorgmarschen.[5]

Ett judiskt sound

I sin filmessä om Gustav Mahler, *The little Drummer-boy*, lyfter Leonard Bernstein fram dansens och marschens ingripande i sorgemusiken som ett exempel på judiskt *sound* i Mahlers musik. Avsnittet påminner Bernstein om ett judiskt bröllop – vi kan följaktligen tala om en form av klezmermusik. Bernstein, en av de stora Mahler-dirigenterna, delade inte endast sina yrkesroller – dirigentens och komponistens – med Mahler. Han kom också från en judisk familj, invandrad till USA från Österuropa. Bernstein borde alltså veta vad *det judiska* i Mahlers musik är för något. Han menar att själva ironin – som ju är nära besläktad med det parodiska – är judisk. Det ironiska förhållningssättet till det egna lidandet är, menar Bernstein, något typiskt judiskt.[6]

Den tjeckisk-tyske musikforskaren Vladimír Karbusický pekar på ett *chassidiskt* idiom i Mahlers musik. Inom chassidismen (eller hasidismen) – den judiska väckelserörelse som växte fram i Österuropa vid mitten av 1700-talet – hade musiken en framträdande roll. Gudsförhållandet kunde manifesteras i både extas och meditation.[7] Abrupta växlingar mellan uppsluppen dans och allvarsam klagosång är typiska för den chassidiska musiken, som också införlivade icke-judisk musik.[8]

I detta idiom är den harmoniska mollskalan en viktig ingrediens. Spela en skala från *a* till *a* på pianot! Använd bara vita tangenter, med undantag av *g* som ersätts av *giss*, så klingar den harmoniska mollskalan med det ”förstorade” intervallet mellan *f* och *giss*. Detta intervall (en överstigande sekund) är ett karakteristiskt judiskt intervall.[9] Också den orientaliskt klingande frygiska tonarten, som är varken dur- eller molltonart, hör till idiomet. Tonarten karakteriseras av det inledande halva tonsteget mellan grundtonen och den övre granntonen. Spela en skala från *e* till *e* med enbart vita tangenter (gärna både uppåt och nedåt!) för att få en känsla av den vemodiga frygiska tonarten. Bernstein nämner också ”flirtandet” mellan moll- och durtonarter som ett judiskt kännetecken, liksom den klagande karaktären i kromatiskt eller halvtonsvis gestaltade melodier.

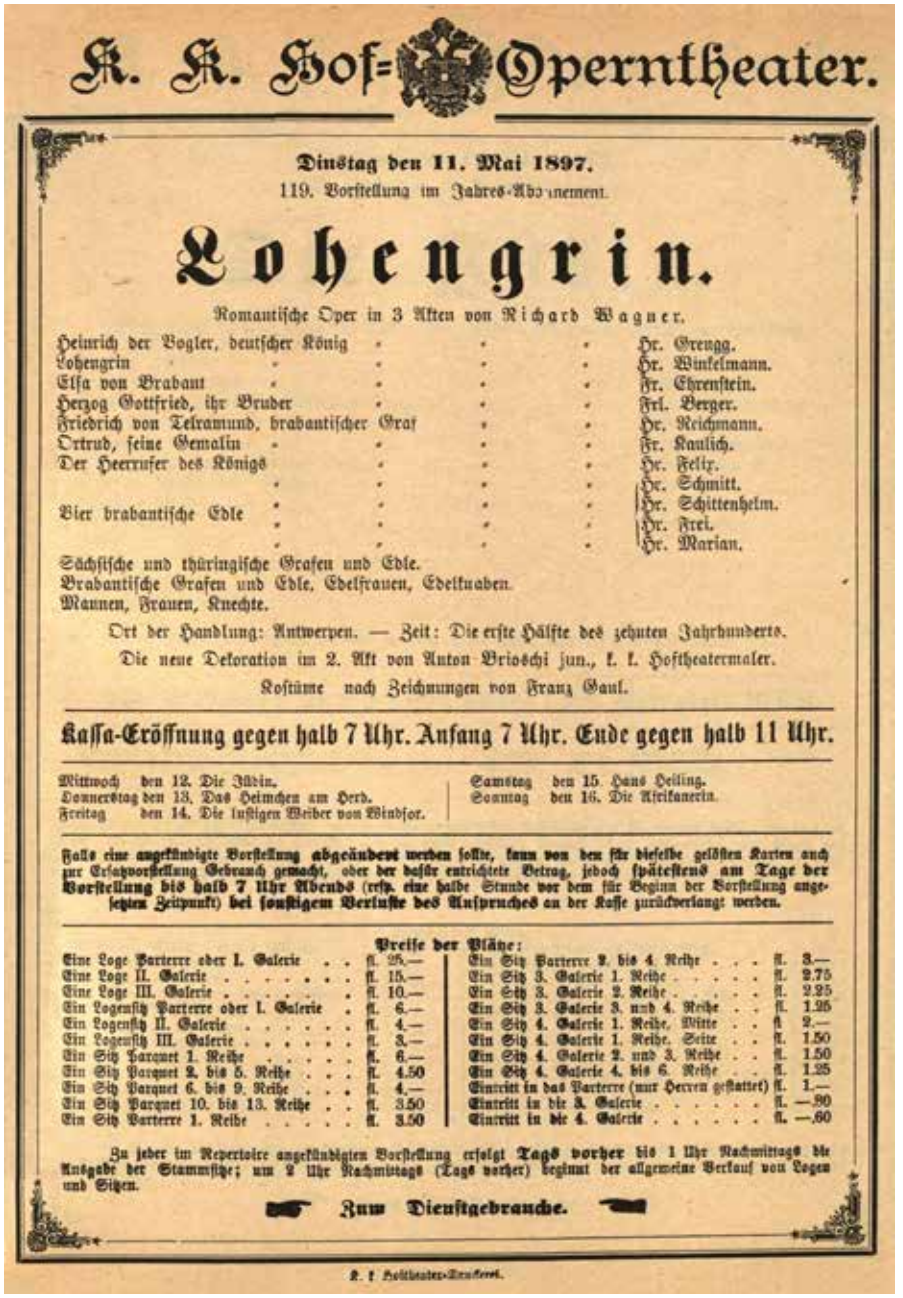
Om vi stöder oss på Bernstein och Karbusický finns det alltså ett otvetydigt judiskt innehåll i Mahlers musik. Det menade också flera av Mahlers samtida – ofta med antisemitiska avsikter:

> Vad jag finner fullkomligt frånstötande med Mahlers musik är dess uttalat judiska karaktär ... jag finner den avskyvärd därför att den talar jiddisch [*sie jüdelt*]. ... den talar tyska, men med accent, tonfall och framför allt gestik som hos den östlige, alltför östlige juden.[10]

Himmelskt överflöd och jordiskt armod

Gustav Mahlers musikaliska produktion består i stort sett av två verkkategorier: symfonier och solosånger med orkester. Gränsen dem emellan är flytande; i synnerhet de fyra första symfonierna använder sig av orkestersånger som hela satser, eller av musik hämtad från sånger. Den avslutande satsen i den fjärde symfonin hade Mahler skrivit för sopran och orkester innan de övriga satserna kom till. Sången, *Das himmlische Leben* (Det himmelska livet), blev på så sätt både utgångspunkt och mål för symfonin. Texten hämtade Mahler i *Des Knaben Wunderhorn* – ”Gossens magiska horn” – en samling tyska folkdikter och folkvisetexter.

Det himmelska livet är fyllt av musik och dans, mat och dryck: *Wir genießen die himmlische Freuden, / d'rum tun wir das Irdische meiden* (”Vi njuter den himmelska glädjen, och undviker jordiska ting”). Man för en änglalik tillvaro – *ein englisches Leben* – som övervakas av Sankt



K. K. Hof=Operntheater.

Dinstag den 11. Mai 1897.

119. Vorstellung im Jahres-Abonnement.

Lohengrin.

Romantische Oper in 3 Akten von Richard Wagner.

Heinrich der Vogler, deutscher König	Hr. Grengg.
Lohengrin	Hr. Winkelmann.
Elsa von Brabant	Fr. Ehrenstein.
Herzog Gottfried, ihr Bruder	Frl. Berger.
Friedrich von Telramund, brabantischer Graf	Hr. Reichmann.
Ortrud, seine Gemalin	Fr. Kaulich.
Der Heerrufer des Königs	Hr. Felix.
	Hr. Schmitt.
Vier brabantische Edle	Hr. Schittenhelm.
	Hr. Frei.
	Hr. Marian.

Sächsische und thüringische Grafen und Edle.
Brabantische Grafen und Edle, Edelfrauen, Edelknaben.
Mannen, Frauen, Knechte.

Ort der Handlung: Antwerpen. — Zeit: Die erste Hälfte des zehnten Jahrhunderts.

Die neue Dekoration im 2. Akt von Anton Brioschi jun., k. k. Hoftheatermaler.

Kostüme nach Zeichnungen von Franz Gaul.

Kassa-Eröffnung gegen halb 7 Uhr. Anfang 7 Uhr. Ende gegen halb 11 Uhr.

Mittwoch den 12. Die Jüdin.
Donnerstag den 13. Das Heimchen am Herd.
Freitag den 14. Die lustigen Weiber von Windsor.
Samstag den 15. Hans Heiling.
Sonntag den 16. Die Afrikanerin.

Falls eine angekündigte Vorstellung abgeändert werden sollte, kann von den für dieselbe gelösten Karten auch zur Ersatzvorstellung Gebrauch gemacht, oder der dafür entrichtete Betrag, jedoch spätestens am Tage der Vorstellung bis halb 7 Uhr Abends (resp. eine halbe Stunde vor dem für Beginn der Vorstellung angesetzten Zeitpunkt) bei sonstigem Verluste des Anspruches an der Kasse zurückverlangt werden.

Preise der Plätze:

Eine Loge Parterre oder I. Galerie	fl. 25.—	Ein Sitz Parterre 2. bis 4. Reihe	fl. 3.—
Eine Loge II. Galerie	fl. 15.—	Ein Sitz 3. Galerie 1. Reihe	fl. 2.75
Eine Loge III. Galerie	fl. 10.—	Ein Sitz 3. Galerie 2. Reihe	fl. 2.25
Ein Logensitz Parterre oder I. Galerie	fl. 6.—	Ein Sitz 3. Galerie 3. und 4. Reihe	fl. 1.25
Ein Logensitz II. Galerie	fl. 4.—	Ein Sitz 4. Galerie 1. Reihe, Mitte	fl 2.—
Ein Logensitz III. Galerie	fl. 3.—	Ein Sitz 4. Galerie 1. Reihe, Seite	fl. 1.50
Ein Sitz Parquet 1. Reihe	fl. 6.—	Ein Sitz 4. Galerie 2. und 3. Reihe	fl. 1.50
Ein Sitz Parquet 2. bis 5. Reihe	fl. 4.50	Ein Sitz 4. Galerie 4. bis 6. Reihe	fl. 1.25
Ein Sitz Parquet 6. bis 9. Reihe	fl. 4.—	Eintritt in das Parterre (nur Herren gestattet)	fl. 1.—
Ein Sitz Parquet 10. bis 13. Reihe	fl. 3.50	Eintritt in die 3. Galerie	fl. —.80
Ein Sitz Parterre 1. Reihe	fl. 3.50	Eintritt in die 4. Galerie	fl. —.60

Zu jeder im Repertoire angekündigten Vorstellung erfolgt **Tags vorher** bis 1 Uhr Nachmittags die Ausgabe der Stammsitze; um 2 Uhr Nachmittags (Tags vorher) beginnt der allgemeine Verkauf von Logen und Sitzen.

Zum Dienstgebrauche.

k. k. Hoftheater-Druckerei.

K. K. Hofoperntheaters program for Lohengrin-oppsetningen 11. mai 1897, da Gustav Mahler for første gang dirigerte i operahuset. Foto: Ukjent | Falt i det fri | Kilde: wikimedia

Peter. Det ligger en himmelsk ironi i skildringen; allt är så jordiskt det kan vara – bara i frikostigt överflöd: *Der Wein kost' kein Heller / Im himmlischen Keller; / die Englein, die backen das Brot*. Vinet kostar inte ett öre i den himmelska källaren – det bjuds *gratis*, av nåd – och brödet är änglabröd.

Vi vet inte om Mahler fäste något avseende vid den eukaristiska allegorin, och någon kommentar i Mahlerlitteraturen är svår att finna. Medan berättelsen är fylld av bibel- och helgonallusioner – och en enkel teologi – ondgör sig analytikerna gärna över våldsamma inslag i den annars idylliska framställningen.[11] Johannes släpper ut lammet som slaktaren Herodes väntar på: *Wir führen ein geduldig's, unschuldig's, geduldig's, / Ein liebliches Lämmlein zu Tod* ("Vi leder ett tåligt, oskyldigt, älskligt litet lamm till döden"). Sankt Lukas låter utan betänkande slakta oxen. Blir det en fastedag kommer alla fiskar simmande – Sankt Peter springer med nät och agn till den himmelska fiskdammen och den heliga Marta tillagar maten.

I sångens sista strof lovprisas den himmelska musiken:

> *Kein' Musik ist ja nicht auf Erden,*
> *Die unsrer verglichen kann werden.*
> *...*
> *Cäcilia mit ihren Verwandten*
> *Sind treffliche Hofmusikanten!*
>
> Det finns ingen musik på jorden
> som kan liknas vid vår.
> ...
> Cecilia med sina anförvanter
> är förträffliga hovmusikanter!

En ljuv mezzosopran sjunger i visartade melodier – visor med mahlerska utsmyckningar. Mahler anger att sångstämman ska ha ett barnsligt och gladlynt uttryck, "alldeles utan parodi". I orkestern uppträder folkviseartade melodier i träblåset och snabba passager med bjällror och triangel blandas med pastoral idyll. Satsen avslutas *sehr zart und geheimnisvoll* (mycket mjukt och hemlighetsfullt) – symfonin når sitt mål i mystikens stillhet.

Das himmlische Leben har ett syskon i en annan Wunderhornsång: *Das irdische Leben* ("Det jordiska livet"). I ett skede var den också tänkt att ingå i den fjärde symfonin. Kontrasten mellan sångerna är total:

> *"Mutter, ach Mutter! es hungert mich,*
> *Gib mir Brot, sonst sterbe ich."*
> *"Warte nur, mein liebes Kind,*
> *Morgen wollen wir ernten geschwind."*
>
> "Mor, ack mor! jag är så hungrig!
> Ge mig bröd, annars dör jag."
> "Vänta bara, mitt kära barn,
> i morgon ska vi skynda oss att skörda."

Sången igenom upprepas barnets hungriga rop, allt mer desperat, medan moderns svar återkommer monotont: vänta bara, i morgon ska vi tröska, i morgon ska vi mala, i morgon ska vi baka. Men när brödet är färdigt har barnet dött.

Mahler gav själv de båda sångerna deras titlar. Medan texten i *Das himmlische Leben* ju har ett utpräglat katolskt innehåll, finns de judiska dragen i *Das irdische Leben*: den frygiska halvtonen och det kromatiska klagandet. Fattigdomen, ensamheten och det hungrande barnets rop efter bröd kan uppfattas som en judisk vardagsskildring – även om de mahlerska barnen nog aldrig behövde svälta. Men sången framställer också den föraktades trängtan efter erkännande och tillhörighet. Mahlers upplevelse av utanförskap är ofta citerad:

> Jag är i trefaldig måtto hemlös, som böhmare bland österrikarna, som österrikare bland

tyskarna och som jude i alla länder. Överallt
är man ovälkommen, en inkräktare.[12]

Om detta skildras som fattigdom och svält är det inte märkligt att det eftertraktade livet målas upp med mat, fest och musik. Det är med barnets blick som Mahler framställer jordisk och himmelsk tillvaro.

Den 23 februari 1897 döptes Mahler och upptogs i den Romersk-katolska kyrkan.[13] I Ken Russells spektakulära film *Mahler* (1974) möter komponisten efter dopakten sin syster Justine med orden: ”One passport to heaven!” och släpper en rosenkrans ur handen. Han tar korset mellan fingrarna och vrider om: ”The keys to the Kingdom of the Vienna State Opera!” Den yttre orsaken till konversionen är säkert riktigt tolkad. Att nå den eftertraktade befattningen som direktör vid Hovoperan i Wien var omöjligt för Mahler om han inte tog steget in i kristenheten. I sin ansökan angav han för säkerhets skull att konversionen ägt rum ett år tidigare. Han var, som Leonard Bernstein uttrycker det, ”a premature Christian”.

Fiskpredikan och uppståndelse

Död och liv, jordiskt och himmelskt, gestaltas i ett än större format i Mahlers andra symfoni, den s.k. *Uppståndelsesymfonin*.[14] Verkets tredje sats är en symfonisk bearbetning av Mahlers tonsättning av *Des Antonius von Padua Fischpredigt* (”Antonius av Paduas predikan för fiskarna”) – också den hämtad från *Des Knaben Wunderhorn*. Den helige Antonius är ett i kyrkan högt älskat helgon, ofta avbildat med Jesusbarnet på armen. Sången berättar att Antonius saknar åhörare i kyrkan och därför beger sig till floden för att predika för fiskarna, liksom den helige Franciskus predikade för fåglarna. Fiskarna lyssnar andäktigt, men när predikan slutar har ingenting hänt:

Fisch' große, Fisch' kleine,
Vornehm' und Gemeine
Erheben die Köpfe
Wie verständ'ge Geschöpfe:
Auf Gottes Begehren
Die Predigt anhören.

Die Predigt geendet,
Ein Jeder sich wendet,
Die Hechte bleiben Diebe,
Die Aale viel lieben.
Die Predigt hat g'fallen,
Sie bleiben wie Allen.

Stora fiskar, små fiskar,
förnäma och gemena
lyfter sina huvuden
som förståndiga varelser:
på Guds befallning
att åhöra predikan.

Predikan avslutas,
envar vänder om.
Gäddorna förblir tjocka,
ålarna stora älskare.
Predikan har behagat,
de förblir som alla!

Musiken präglas av ett genomgående tonflöde; en bild av de simmande fiskarna, men också av tillvarons obevekliga fortskridande – den fallande rörelsen är påtaglig.

Det ligger nära till hands att betrakta sången som en allegori över människans oförbätterlighet. Hon lyssnar och behagas – men låter sig inte förändras. I en snävare bemärkelse behandlar den konsten och lyssnarens eller åskådarens förmåga att ta till sig dess budskap.[15] Mahler frågade sig, apropå sina ansträngningar som dirigent:

> För vem gör jag detta? För fårflocken som lyssnar tanklöst och fåfängt till vad som går in genom det ena örat och ut genom det andra, som den helige Antonius predikan för fiskarna![16]

När sången omvandlas till ren orkestermusik blir den Uppståndelsesymfonins *scherzo*, den muntra och spirituella satsen i en klassisk symfoni. Bilden av det jordiska livet blir än tydligare – trots att texten inte längre finns med. Bernstein menar att sången har transformerats till ett ironiskt absolut, till själva essensen av ironi.[17] De judiska spåren finns där: dur mot moll, den frygiska tonarten, det överstigande sekundintervallet. En fras i tonflödet spelas – ”med humor” – av en gäll ess-klarinett, som en hälsning från klezmermusiken. Tonflödet blir nu en sinnebild för en roterande meningslöshet. Satsen kulminerar i ett orkestralt utbrott, ”ett förfärligt skri från en pinad själ”.[18]

Som ett svar kommer den tredje satsens sångsolo: *Urlicht*, ”Det ursprungliga ljuset”, åter med text från *Des Knaben Wunderhorn*:

> *O Röschen rot!*
> *Der Mensch liegt in größter Noth.*
> *Der Mensch liegt in größter Pein.*
> *Je lieber möcht' ich im Himmel sein!*
>
> O ros så röd!
> Människan lider i djupaste nöd.
> människan lider i djupaste kval.
> Så ville jag hellre vara i himmelen!

När Bernstein översätter textens inledning: ”Little red Rose” lägger han till vad som inte finns vare sig i Mahlers komposition eller i originaltexten: ”oh bleeding heart of Jesus!”[19] Invokationen åtföljs av en arketypisk ”stigande” harmonik som återfinns i musik sedan 1600-talet.[20] Ackordföljden förknippas ofta med uttryck för människans transcendens[21], d.v.s. vad *Urlicht* framställer som en länk mellan symfonins scherzo och uppståndelsefinalen. Bernsteins ”förtydligande” placerar framställningen i en katolsk fromhet som låter den röda rosen symbolisera både Jesu blödande hjärta och Jungfru Marie obefläckade hjärta.

I sången berättar människan om sin vandring. En ängel ville visa bort henne, men ”nej, jag lät mig inte avvisas”:

> *Ich bin von Gott und will wieder zu Gott!*
> *Der Liebe Gott wird mir ein Lichtchen geben,*
> *Wird leuchten mir bis in das ewig selig' Leben.*
>
> Jag kommer från Gud och vill åter till Gud!
> Den gode Guden ska ge mig ett ljus,
> som ska lysa min väg till evigt, saligt liv.

I en dröm ska den unge Mahler ha sett Ahasverus, den vandrande juden, söka förlossning. En leende ängel avvisar honom; han måste fortsätta sin eviga vandring, ”i outsäglig smärta”.[22] Mahler har säkert identifierat sig med Ahasverus. Är det återigen hans längtan efter erkännande och tillhörighet – efter förlossning – som återspeglas i *Urlicht*?

Romantikens symfonier är ofta ”målinriktade”; innehållets idé når sin fullbordan i sista satsen, ofta gestaltad som en *Grande finale* – Beethovens körfinal i nionde symfonin är det mest kända exemplet. Mahler följer i Beethovens spår – förlossningen nås i finalen med kör, solister och stor orkester. Men först hörs hornen i fjärran: ”största möjliga antal, mycket starkt anblåsta och uppställda på långt avstånd”, skriver Mahler i partituret. Vid *Rosh Hashana*, det judiska nyåret, ljuder *shofar*, vädurshornet, som ska påminna om domens dag, ”vredens, betryckets och våndans dag, ... en dag med hornstötar och härskrin”.[23] Ljudet av *shofar* som Mahler hört i barndomens synagoga[24] får nu klinga i orkesterns valthorn, för att kalla till dom.[25]

Körfinalen tar sin utgångspunkt i Friedrich Gottlieb Klopstocks begravningshymn *Aufersteh'n, ja aufersteh'n wirst du, mein Staub, nach kurzer Ruh* ("Uppstå, ja uppstå ska du, min kropp, efter korta vilan"). Efter två strofer tar Mahler själv över och diktar vidare. Det är, påpekar flera forskare, innan Klopstock nämner Gud och namnet Jesus. Mahler fortsätter Klopstocks tilltal: *Hör' auf zu beben! Bereite dich zu leben!* ("Hör upp att bäva! Bered dig att leva!"). Den centrala frasen *Sterben werd' ich, um zu leben!* ("Dö skall jag för att leva!") anknyter till Paulus ord i Första korintierbrevet, "Det du sår får inte liv om det inte dör".[26]

Den konfessionella förankringen av Mahlers uppståndelsebudskap har alltid varit omdiskuterad. Finalsatsens första del – efter *shofar*-signalen – är en orkestral apokalypsmålning som, enligt Vladimír Karbusický, har en gammaltestamentlig bakgrund. Profeten Daniels bok, kapitel 6–12, beskriver apokalyptiska scener tillsammans med löftet om uppståndelse.[27] Mahler själv säger i en kommentar – åter med anknytning till Första korintierbrevet – och aposteln bör här syfta på *shofar* – att "den sista basunen ljuder."[28] Ur de öppnade gravarna marscherar en mäktig procession: "tiggare och rika, vanligt folk och kungar, den stridande kyrkan [*Ecclesia militans*], påvarna."[29] När kören intonerat uppståndelsehymnen framträder Gud i all sin härlighet.

> Ett förunderligt ljus träffar våra hjärtan. Allt är stillhet och salighet. Och se: det finns ingen dom, ingen syndare, ingen rättfärdig, ingen hög, ingen låg. Det finns inget straff och ingen vedergällning. En känsla av överväldigande kärlek upplyser tillvaron med salig insikt.[30]

För de ur gravarna uppväckta blir Mahlers vision en överraskning. Eller annorlunda uttryckt: Allt är nåd.

Symfonin: outtömlig som världen och livet

Att utifrån Mahlers musik spekulera i hans personliga gudstro låter sig knappast göras. Forskarnas uppfattningar om musikens mer eller mindre dolda budskap tycks ofta vara färgade av vad vederbörande vill finna. Jens Malte Fischer, som skrivit 2000-talets stora Mahler-monografi, menar att Mahler med ordet 'Gud' inte avsåg vare sig den judiske eller den kristne guden. Mahlers religion skulle vara en blandning av panteism, naturreligion, medlidande – och mycket annat.[31] Den tyske filosofen Theodor W. Adorno lyssnade till Mahler utifrån en hegeliansk dialektik. Om finalen i fjärde symfonin (*Das himmlische Leben*) konstaterar han att "den bild av salighet som avslutar symfonin utmålar paradiset lantligt och antropomorft för att meddela att det inte finns."[32] Constantin Floros, också han en framträdande Mahlerforskare, refererar till flera samtidsvittnen som kallat Mahler gudssökare och mystiker.[33]

Mahler dolde eller förnekade inte sitt judiska ursprung, men det stod i konflikt med majoritetskulturen, representerad av den tyska historien, det tyska språket och kristendomen – i Österrike-Ungern katolicismen. Det är uppenbart att han i litterära och filosofiska spörsmål anslöt sig till majoritetskulturens strömningar.[34] Men som jude fick han värja sig mot en antisemitism som några decennier efter hans död 1911 skulle växa till full styrka och i princip radera hans musik från det tyska språkområdet. Det är kanske inte så märkligt att "det judiska" hos Mahler framför allt gör sig påmint i själva musiken, hans egen konstart, medan "det katolska" är tydligast i texterna han sökte upp och som representerar den tyska kulturtraditionen – som i *Des Knaben Wunderhorn*.

Om Mahler blev katolik av pragmatiska och kulturella skäl representerade hans judiska bakgrund inte bara religion, utan i än högre grad också tradition, historia och kultur. Det judisk-chassidiska idiomet i Mahlers musik är inte specifikt judiskt. Idiomet bär tydliga drag av romsk, ungersk, arabisk, spansk och slavisk musik – av

vad som helst, säger Bernstein. Detta ”vad som helst” är det judiska – resultatet av århundraden av vandring, exil, assimilering, dissimilering; d.v.s. av *diaspora*.[35]

Mahlers musik står stadigt på den tysk-österrikiska traditionens grund med föregångare som Haydn, Mozart, Beethoven, Schubert och Bruckner. De mahlerska kännetecknen – marscherna och danserna, det sorgmodigt klagande, det naivt oskuldsfulla, ironin – framstår som ekon av diasporan. Mahlers vemod är ett kulturellt arv av metafysiskt slag, skriver en annan betydande Mahlerbiograf, Henry-Louis de La Grange. Därför är hans konst i grunden inte pessimistisk, eftersom det aldrig råder något tvivel om frälsning och evigt liv.[36]

Symfoni betyder ’samklang’, en helhet av flera samverkande delar. Mahler menade att en symfoni måste vara outtömlig som världen och livet för att kunna kallas symfoni.[37] Kanske är det i Mahlers symfonibegrepp vi finner både det judiska och det katolska: erfarenheten av vandring och exil, utanförskap och lidande, sökandet efter förlossning – en universell gudslängtan.

Anders Tykesson er dr.phil. og professor i musikkteori ved Norges musikkhøgskole.

Källor

Adorno, Theodor W.: *Mahler: en musikalisk fysionomi*. Sv. översättning: S.-O. Wallenstein (Stockholm: Faethon, 2019) (Orig.: *Mahler: eine musikalische Physiognomik*, 1960).

Bauer-Lechner, Natalie: *Recollections of Gustav Mahler*. Eng. översättning: D. Newlin (London: Faber, 1980). (Orig.: *Erinnerungen an Gustav Mahler*, 1923).

Bernstein, Leonard: *The little Drummer-Boy. An Essay on Gustav Mahler*. Directed by Peter Butler. DVD, Deutsche Grammophon, 2007 (BBC Television, 1985).

Des Knaben Wunderhorn. Alte deutsche Lieder gesammelt von Achim von Arnim und Clemens Brentano (Frankfurt am Main/Leipzig: Insel, 2007).

Eggebrecht, Hans Heinrich: *Die Musik Gustav Mahlers* (München: R. Piper, 1982).

Fischer, Jens Malte: *Gustav Mahler*. Eng. översättning: Stewart Spencer (New Haven/London: Yale University Press, 2011). (Orig.: *Gustav Mahler: Der fremde Vertraute*, 2003).

Floros, Constantin: *Gustav Mahler. The Symphonies*. Eng. översättning: V. Wicker (Aldershot: Scolar Press, 1994). (Orig.: *Gustav Mahler III: Die Symphonien*, 1985).

Floros, Constantin: *Gustav Mahler. Visionary and Despot. Portrait of A Personality*. Eng. översättning: E. Berhardt-Kabisch (Frankfurt am Main m.fl.: Peter Lang, 2012). (Orig.: *Gustav Mahler: Visionär und Despot*, 1998).

Hamring, Syster Sofie O.P.: *Om jag glömmer dig, Jerusalem. Möten mellan judendom och kristendom* (Skellefteå: Artos, 2009).

Hurworth, Greg: “Defining Moments of the Spirit and Soul in Music”, i *Musicologica Olomucensia* vol. 23, s. 53–80 (Olomouc: Palacký University, 2016).

Karbusický, Vladimír: “Gustav Mahler’s Musical Jewishness”. Översättning: J. Barham. I J. Barham (red.): *Perspectives on Gustav Mahler*, s. 195–216 (Aldershot: Ashgate, 2005). (Orig. i *Hamburger Jahrbuch für Musikwissenschaft*, 16, 1999).

La Grange, Henry-Louis de: *Mahler. Volume 1* (New York: Doubleday, 1973).

Lorenz, Einhart: *Jødenes historie i Europa. Fra den spanske inkvisisjonen til mellomkrigstiden* (Oslo: Dreyers forlag, 2020).

Mahler, Alma: *Gustav Mahler. Minnen från ett äktenskap*. Sv. översättning: E. Lillieroth (Stockholm: Natur och Kultur, 1977). (Orig.: *Gustav Mahler. Erinnerungen*, 1939).

Niekerk, Carl: *Reading Mahler. German Culture and Jewish Identity in Fin-de-Siècle Vienna* (Rochester: Camden House, 2013 (1/2010)).

Roth, Joseph: *Judar på vandring*. Sv. översättning: B. Isenberg (Stockholm: Atlantis, 2010). (Orig.: *Juden auf Wanderschaft*, 1927).

Noter

1 Jihlava i nuvarande Tjeckien.
2 Bauer-Lechner, s. 69.
3 La Grange, s. 21.
4 Avsnittet börjar efter 2 till 2:30 minuter av satsens speltid.
5 Eggebrecht, s. 15.
6 Bernstein, 08:25–10:10.
7 Lorenz, s. 61.
8 Karbusický, s. 201, 203.
9 Ibid., s. 201.
10 Louis, Rudolph. *Die deutsche Musik der Gegenwart* (1909), citerad i Karbusický, s. 204.
11 Se t.ex. Fischer s. 338, Niekerk s. 119 och Adorno s. 75.
12 Mahler, s. 107.
13 La Grange, s. 411.
14 Øivind Varkøy skriver om bl.a. Mahlers andra symfoni i sin artikel *Gustav Mahler, døden og håpet* i SEGL 2015, s. 61–66.
15 Eggebrecht, s. 222 f.
16 Bauer-Lechner, s. 34.
17 I essän spelas hela satsen med Bernsteins kommentarer (40:40–51:55).
18 Bauer-Lechner, s. 44.
19 Bernstein, 52:35.
20 Här ackorden B^{b}m – A^{b} – D^{b} med meloditonerna *dess - ess - f*.
21 Hurworth, s. 53. Två kända senromantiska exempel återfinns i inledningen till Richard Strauß' symfoniska dikt *Also sprach Zarathustra* (inledningens avslutande kadens), samt i Anton Bruckners Symfoni nr 7, andra satsen, där exemplet i harmoniskt och melodiskt hänseende är detsamma som Mahlers (0) *Röschen rot*.
22 Eggebrecht, s. 27.
23 Sef. 1:15,16; Hamring, s. 59f.
24 På Judiska muséet i Prag finns c:a 500 instrument som de tyska nazisterna samlade in från synagogor i Böhmen och Mähren för det planerade *Museum der ausgestorbenen Rasse* (Museum för den utdöda rasen; Karbusický, s. 199).
25 Avsnittet börjar efter ungefär 1:35 minuter av satsens speltid.
26 1 Kor. 15:36; Floros (1994), s. 55.
27 Karbusický, s. 198–199.
28 1 Kor. 15:52.
29 Bauer-Lechner, s. 44.
30 La Grange s. 786.
31 Fischer, s. 260.
32 Adorno, s. 74.
33 Floros (2012), s. 140.
34 Niekerk, s. 18–19.
35 Bernstein, 11:56.
36 La Grange, s. 413.
37 Bauer-Lechner, s. 178.

Sigrid Undset bodde i USA under andre verdenskrig. Her fotografert i New York Hotel Margaret. Legg spesielt merke til brosjen.
Foto: © Lofman, Jacob | Bjerkebæk, Sigrid Undsets hjem

Sigrun Slapgard

Ei forteljing om kjærleik og mørke

Sigrid Undset og jødespørsmålet

«Bevisst iallfall var det ikke noe så usselt og syndig som antisemittisme.»[1]

I det ytre rom snakka Sigrid Undset sjeldan om sine personlege sorger. Ho valde å bruke diktarposisjonen sin til uredde åtak mot nazismen da det røynde på som mest. Særleg kraft la Undset i arbeidet for å redde jødane under krigen. Men private brev viser kor sårbar ho sjølv var.

Nyåret 1939 kom til Sigrid Undset med ei sorg. Da døydde hennar einaste dotter, Maren Charlotte, kjærleg kalla både Mosse og Tulla. Det kan synast uforklarleg når ho seinare skreiv til sin finsksvenske forfattarvenn Jarl Hemmer at ho «er glad for det på en måte». Men for Sigrid Undset er det personlege tapet blanda med politisk innsyn i kva som kunne vere i vente for eit funksjonshemma barn:

> Ingenting i verden har jeg vært mer redd for end at hun skulle overleve mig, og dessuten – slik som verden er nu, og der er visst lite håb om at den skal bli bedre i vår tid, så er den ikke noe godt sted for et helt hjelpeløst menneske.[2]

Dei to forfattarane samarbeidde i ein nordisk forfattarfront mot veksande fascisme og nazisme, men var også blitt personlege venner som mellom anna drøfta den vanskelege vegen til å finne ei Guds-tru. Det var naturleg for Sigrid Undset å dele detaljar frå gravferda, kva presten song og at klokkene ringte som til bryllaup, og bad om at alle andre sjeler på Mesnali kyrkjegard skulle «få del i den herlige lykksalighet som det uskyldige barn nå nyter».[3]

Hemmeleg engasjement

Breva til Jarl Hemmer var ei uventa og velkomen kjelde for meg som biograf, sidan Sigrid Undset i all hast kvitta seg med mye av korrespondansen knytta til engasjementet mot nazismen før ho måtte flykte for den tyske innmarsjen i aprildagane 1940. Nøyaktig kva ho rakk å hive i flammane, kan vi ikkje vite, men truleg flesteparten av breva frå nettopp Jarl Hemmer. Det er hennar ord til han som er tatt vare på i Finland. Denne tidlege sommaren 1939 skildrar ho som «vidunderlig» vakker, når ho i det same brevet skriv:

> Og midt i al herligheden hver dag brev fra flyktninger som innbiller seg at man må kunne gjøre noe for dem, eller for jøde (sic) i land hvor forfølgelsen er i full sving. (I det siste har jeg fåt flere brev fra ungarske jøder.) Verst stillet er de som er jøde av fødsel og katholike (sic) – det er mange av dem, ikke få katholske prester og nonner er fødte jøder. (...) mellom disse var nettopp flere av de beste prester jeg har kjent, (...) makeløse i sin tålmodighet og sin villighet til å lide både for sin race og sin tro. Og selv om en kan hjelpe noen av dem, så blir det så få mot alle dem en ingenting kan gjøre for.[4]

Her får ein innsyn i viktige forhold når det gjeld Sigrid Undset og hennar engasjement i jødespørsmålet og aktivismen mot nazismen. Ho hadde eit personleg nettverk i Europa som gav henne førstehands opplysingar om jødeforfølginga, og ho hadde ein personleg grunn til å engasjere seg mot menneskesynet til Hitler og nazismen, nemleg dottera. Det framgår av brevet at ho alt på denne tida var aktivt med for å hjelpe dei forfølgde jødane, og at ho hadde ein djup sympati for deira sak. Nokre månader før ho skreiv dette brevet til Hemmer, hadde Sigrid Undset slutta seg til eit hemmeleg nettverk, The People and Freedom Group, leia av den italienske presten Luigi Sturzo. Til hjelpearbeidet sende ho pengestøtte, og tilbake fekk ho konfidensielle rapportar om flyktningstoda, til dømes i Sveits. Ho ser ikkje ut til å ha vore i tvil om alvoret i situasjonen, og nølte ikkje med å opptre som aktivist.

Ho hadde eit personleg nettverk i Europa som gav henne førstehands opplysingar om jødeforfølginga, og ho hadde ein personleg grunn til å engasjere seg mot menneskesynet til Hitler og nazismen, nemleg dottera.

Intellektuell løvinne

Som forfattar, og særleg som leiar av Forfatterforeningen, hadde Sigrid Undset alt tidleg på trettitalet vist seg som ei intellektuell løvinne i kampen mot nazismen. Ho gjekk i front mot Hamsun i Ossietzky-saka. I motsetning til mange andre som meinte å vite, gjekk Sigrid Undset til kjeldene. Som tidlegare tilsett ved eit tyskeigd AEG-underkontor og med tyske sjefar å korrespondere med, var ho flytande i språket og van med å lese tyske aviser. Ho skaffa seg tidleg *Mein Kampf* og visste godt kva eutanasiprogrammet til Hitler gjekk ut på – at det ville innebere avliving av funksjonshemma barn og mentalt sjuke. Lenge før krigen var Sigrid Undset dessutan engasjert i å hjelpe tyske jødar på flukt; ho hadde personlege venner blant dei jødiske flyktningane og sende pengebidrag til den London-baserte hjelpegruppa til Don Sturzo.

Sigrid Undset skreiv i tysktalande presse og brukte sin posisjon både som verdskjent diktar, og etter kvar som leiar av Forfatterforeningen, til å angripe Hitler og nazismen. Hennar tyske omsetjar oppfatta henne som svartelista etter at Hitler kom til makta i 1933, og frå 1936 fekk ikkje Undset lenger forleggar til bøkene sine i Tyskland eller utbetalingar for tidlegare bøker. Ho mista sitt store tyske inntektsgrunnlag og hamna i minus overfor Aschehoug forlag, men held fram med sine kvasse utfall mot nazismen. Da invasjonen av Norge kom, erklærte Goebbels at det heretter var forbode å nemne Sigrid Undset ved namn.

I det nye materialet som dukka opp under arbeidet med Sigrid Undset-biografien min for over ti år sidan – frå arkivet til forleggaren i USA, nye funn i Israel, ukjende brev i Finland og på familieloft – er det innsynet i hennar engasjement for jødesaka som har gjort mest inntrykk på meg. Ein god del har vore hemmelegstempla. Og stadig dukkar det opp meir. Blant mine nye

kjelder var det til da ukjende arkivet til den jødisk-amerikanske forleggaren Alfred Knopf, og opplysingane eg fekk frå sekretæren hennar det første året i USA, Berit Allen. Seinare kom den omfattande korrespondansen med Jarl og Saga Hemmer til, som gav djupare innsikt i hennar personlege grunnar for engasjementet. Frå ryddinga i Amerika-kassene på Bjerkebæk var det dessutan papir som viste at Sigrid Undset i Amerika-tida i tillegg til å vere aktivt styremedlem i The Emergency Committee to Save the Jews, også var med i National Committee for Rescue from Nazi Terror og Society for Prevention of World War III. På det tidspunktet var Sigrid Undset sjølv blitt flyktning i USA, etter nok ei hardtslåande sorg: Eldstesonen, Anders Castus Svarstad, var drepen av ei tysk kule ved Segalstad bru da han deltok i forsøket på å stoppe den tyske framrykkinga. I tida mellom tapet av sine to barn, mista ho også mora Charlotte, som ho var nært knytta til. Da Sigrid Undset samla seg til kamp i skrift og tale for amerikanske forsamlingar, var det med bakgrunn i tapet av tre kjære, og ei uvanleg fedrelandskjensle som ho uttrykte med orda: «I feel that I have been living in Norway for two thousand years.»[5]

I Knopf-materialet var det eit slags kikkertsikte inn til livet hennar da innsatsen for jødesaka toppa seg. På seinsommaren i 1942 har ho trekt seg tilbake til Monterey for å samle pusten til nye offentlege utfall. Den jødisk-amerikanske forleggaren har prøvd å få henne til å skrive ein ny roman og lurer på om ho ikkje vil ha eit par flasker whisky der oppe? Nei, svarer Sigrid Undset bestemt – her blir det arbeidd, og her lever ho som si eiga bestemor, altså ingen whisky.[6] Øvst på lista sto jødesaka:

> The all-important thing today is of course to save the lives of all the Jews of Europe who can possibly be saved.

Ho gjentok det i tale etter tale og i fleire artiklar. Ho lånte sitt berømte namn til eit brev til den svenske regjeringa med ei oppfordring om at dei måtte skaffe pass til jødane i Ungarn, og at det hasta. Om litt kom det svar tilbake, «Strictly Confidential» og «Not for publication»: Det var eit hemmeleg dokument som viste at Sverige skreiv ut 700 svenske pass til ungarske jødar og eit løfte om å gi fri innreise til alle jødiske barn som fekk lov til å reise frå Ungarn. I dag ligg ein kopi av dette dokumentet i Handskriftssamlinga på Nasjonalbiblioteket.

På eit visst tidspunkt stilte eg meg spørsmålet kvifor Sigrid Undset i sitt tunge eksil i USA verka til å utvide sitt sterke engasjement for jødesaka. Det var opplagt at motstanden mot nazismen hadde med dottera Mosse å gjere, og Undsets førstehands kjennskap til Hitler og Nazi-Tyskland. Eg undra om den auka aktivismen for jødane i Europa kunne ha med påverknad frå den jødisk-amerikanske forleggaren å gjere. Men det viste seg da eg sat med arkivet hans i Texas, at han faktisk hadde prøvd å få henne til å droppe kampanjearbeidet og heller dikte. Han sa stadig at det er dikte du skal. Men diktaren Undset kunne ikkje sleppe tida ho levde i, ho sette diktinga på vent.

> Ho ser ikkje ut til å ha vore i tvil om alvoret i situasjonen, og nølte ikkje med å opptre som aktivist.

Refsa sine eigne

Sigrid Undset var villig til å gå langt i sin kamp mot nazismen og antisemittisme. Ho hudfletta sine eigne i det katolske miljøet for både å vere passive og ta feil standpunkt overfor det som skjedde i Tyskland. I amerikansk presse tok ho framfor alt for seg den katolske presten Charles Edward Coughlin i Detroit, som var ein av dei første til å ta i bruk radio for å kringkaste bodskapen sin. Kvar veke hadde han rundt tretti millionar lyttarar. Sigrid Undset rykka ut mot pateren, kalla han ein slyngel og kritiserte han for å lefle med jødehatet. Det kom til

store førstesideoppslag, mellom anna i New York Herald Tribune.[7] Sigrid Undset er fotografert mens ho tenner seg ein sigarett under overskrifta: «Flays Anti-Semites». Det var på langt nær første gong ho hadde kritisert amerikansk jødehat. Referat frå møter i The Emergency Committee to Save the Jews viser at ho har tatt dette opp i stramme ordelag i komitéarbeidet:

> Man kan ikke unngå å se at det er antisemittiske elementer i USA. Jeg er katolikk, men aktiviteten til Detroit-presten har sjokkert og skremt meg fryktelig. Alle vi europeiske katolikker som har kommet over hit, har blitt skandalisert.

Bildeteksten i avisoppslaget siterer bøna ho har for jødane: «Lås opp dørene i Palestina.» Dette er eit varsel om eit anna engasjement som snart skal kome sterkare til uttrykk. Men utspelet mot den katolske presten møtte mange og sterke reaksjonar. Sigrid Undset blei irettesett av sjølvaste International Catholic Truth Society. Korleis kunne ho kritisere presten Coughlin når «mye av det ho sjølv har skrive, er mislikt og skandaliserer unge katolske jenter rundt i landet». Sigrid Undset blir utfordra til å presentere bevis for det ho påstår om Detroit–presten, og får kraftig refs for å ha brote «kjærleikens lov» med utspelet sitt. Ho blir pålagt å gjere avbikt med humanitært arbeid for sine synder.[8]

Om refsen beit på henne, er uvisst. Kanskje ikkje, for etter seinare ordbruk å døme turer ho fram i ein stadig meir uforsonleg tone. Den beiske humoren hennar bryt også fram innimellom, som når ho skriv heim under jentenamnet til sekretæren. Med namnet Berit Heyerdahl Hansen kan Sigrid Undset omgå tysk sensur og more seg med å fortelje at det ikkje nyttar for Italia og Tyskland å ha frimerke med bilde av Hitler og Mussolini, fordi folk spyttar på feil side av frimerka.

Samarbeid med sosialistar

Undset var som nevnt med i eit radikalt katolsk nettverk leia av den italienske presten Luigi Sturzo. Han hadde arbeidd blant fattige gruvearbeidarar og stifta eit italiensk kristensosialistisk parti før han måtte flykte frå Mussolini. I USA fekk ho ein ny venn i den delen av det katolske miljøet som var sosialt engasjert: Dorothy Day var så radikal at Undset omtala henne som tidlegare kommunist. For Sigrid Undset var truleg den felles fronten mot nazismens menneskesyn ein meir avgjerande faktor enn servilitet overfor pavekyrkja eller politiske synspunkt. Ho knytta ulike slags alliansar for å fremme kampen for jødesaka og mane til innsats mot Hitler-Tyskland. Undset var blitt kjent med Eleonor Roosevelt og hadde slik ein spesiell inngang til presidenten. I tillegg til dette var berømmelsen ein faktor som blei brukt i kampanjen. Sigrid Undsets namn stod øvst på logoen til brevpapiret til The Emergency Committee to Save the Jews. Ho var personleg med på å skrive appellar til både president Roosevelt og statsminister Churchill om å redde dei fire millionane jødar «som Hitler har dømt til døden».[9] I 1943 meiner både komiteen og Sigrid Undset at dei ennå kan reddast.

Som forfattar, og særleg som leiar av Forfatterforeningen, hadde Sigrid Undset alt tidleg på trettitalet vist seg som ei intellektuell løvinne i kampen mot nazismen.

Den italienske og sosialistisk orienterte presten Sturzo blei meir tydeleg for meg da eg arbeidde med romanen *Maleren* om Undsets ektemann Anders Castus Svarstad. Sturzo var åndsfrende med dei begge, og kan hende like atypisk og vanskeleg å plassere i bås som både Undset og Svarstad er. Derfor fekk han da også ei utvida og litterær rolle i romanen min. På handskriftsamlinga i Nasjonalbiblioteket finst det brev frå Luigi Sturzo til Sigrid Undset, men i det nye materialet som eg kom over,

viser det seg at Sturzo var spion for britane på det tidspunktet han oppsøkte Sigrid Undset i USA mot slutten av krigen. Da prøvde han utan hell å overtale henne til ei meir forsonande haldning til rettsoppgjer og politisk samarbeid når freden kom. Breva dei to imellom er interessant lesing. Sturzo minner mellom anna om at den tyske musikken og diktekunsten framleis må elskast, og utfordrar henne i den totale avvisinga av kommunismen:

> It is urgent to revise some old points and to see till what limit it is possible for us Christian Democrats to collaborate with Communists.[10]

Hatet

Men Sigrid Undset blir meir og meir uforsonleg. Mot slutten av krigen, når ho blir klar over at dei allierte kjem for seint til å redde jødane ho har brukt all si kraft for å redde, er ho aktivt med på å drøfte korleis Tyskland skal straffast. Det er kladdeark på kladdeark som viser kva ho pønskar på. Og i artiklar kjem den bitre tonen på trykk:

> You may be sure, thousands of Germans will feel they are the victims of the most terrible injustice and cruelty, if they are forced to surrender as much as a single safetypin torn from the diapers of a murdered Jewish baby.[11]

Ho langar ut mot dei såkalla gode tyskarar som har berika seg på jødisk gods. For komiteen er Sigrid Undset med på å utarbeide ein hemmeleg resolusjon som vedtar at for kvar jøde eller ikkje-jøde som blir drepe eller deportert under krigen, skal ein tyskar etter krigen bli deportert til ei tropisk øy eller til Afrika. Dette skal etter planen bli vedtatt av FN og kunngjerast med tvang i Tyskland. Dessutan slår den hemmelege resolusjonen fast at «proper retaliation» for drap på forsvarslause jødar er drap på forsvarslause sivile tyske, og at dei allierte bør kunngjere slike målretta bombeangrep mot sivile så lenge jødeutryddinga pågår. Overskrifta på eit større intervju ho gir, slår hardt: «De tyske kvinnene er ikke bedre enn sine menn. Tyskland burde få en permanent okkupasjon.» Undertittelen er bitande: «Det tyske folk et storartet felt for sinnssykeleger. Fra et besøk hos Sigrid Undset.»[12]

Det var som om ho hamna i ein intellektuell dødvinkel med sitt bombastiske syn på det tyske folket, og det skulle ikkje bli betre etter krigen. Heller ikkje overfor prestevennen Sturzo fira Undset. Om tysk kunst pareerte ho:

> Selv når den er god og ærlig, er den klosset – og som regel både klosset og dårlig.[13]

Mange vil også hugse det velkjente sitatet frå eit brev frå Sigrid Undset til søstera Ragnhild:

> Gid, gid, gid det ikke blev sten på sten tilbake i Tyskland.

I samanhengen er det truleg viktig å hugse at Sigrid Undset vaks opp med ei dansk mor og seiemåter som: «Det tar en tysker seks uker å forstå en vits.» Hatet frå det i si tid tyskokkuperte Slesvig-Holstein vaks vidare, og kan vere med på å forklare det Undset skulle kome til å uttale til sin amerikanske brevvenn Marjorie Rawlings:

> I freely confess, it would be all right with me if every single German man, woman and baby perished, and the world could be purged of the master race.[14]

Støtta sionismen

Da eg var i Israel for å snakke om Sigrid Undset nokre år etter at biografien min kom ut, skjedde det noko uventa. Dagen etter foredraget mitt i Jerusalem dukka ein av tilhøyrarane opp med eit brev skrive av Sigrid Undset i 1943, stila til professor og forfattar Joseph Klausner,

onkelen til Amos Oz, ein mann som var sentral i det internasjonale arbeidet for å redde jødane, og som seinare skulle konkurrere med Chaim Weizman om å bli den første presidenten i Israel. Ho skriv om kor viktig det er å redde dei jødane som ennå er i live, men at ei enda viktigare oppgåve er «å opprette eit heimland for alle dei heimlause jødane».

Undset meiner det tyske skyldkomplekset ville forsterke behovet for ein jødisk stat, skreiv ho i brevet til sin lærde forfattarkollega. Joseph Klausner var kjent og kontroversiell for å ha nyskrive historia om Jesus frå Nasaret, og som Sigrid Undset hadde han nå lagt bort skrivinga for å vie seg fullstendig til ei sak: å redde jødane frå Hitler sitt utryddande maskineri. Joseph Klausner vil elles vere kjent for mange som «Onkel Joseph» frå Amos Oz sin sjølvbiografiske roman *En fortelling om kjærlighet og mørke*.

Sigrid Undset var tidleg ute med å støtte sionistiske organisasjonar og planen om å opprette staten Israel i Palestina. I sin iver for å støtte sionismen var ho også villig til å unnskylde jødisk terrorisme. Ho sende personleg ein appell direkte til statsminister Churchill om å sjå i nåde og gi amnesti til to dødsdømte jødiske terroristar. Undset orsaka dei to for å ha handla i fortviling da dei tok livet av den britiske utsendingen i eit attentat i Kairo. For dette og andre utspel fekk ho kritikk for å støtte terroristiske handlingar. Mange meinte at det sømma seg dårleg for ein katolikk å vere så militant.

Heim til såre minne

Etter krigen viste det seg å ha gått verre med jødane enn Sigrid Undset hadde frykta. Ho blei enda meir bister og hatefull mot Tyskland. Kanskje er dette eit menneskeleg trekk frå ei som hadde ofra så mye i sitt eige liv. Sine mest kjære mista ho i starten av krigen, landet var tapt til okkupanten, og deretter la nobelprisvinnaren bort diktargjerninga for å kjempe med all si kraft mot nazismen og for å redde så mange jødar som råd.

Det er grunn til å måle hennar uforsonlege synspunkt opp mot det hjartesukket ho kom med til vennen Jarl Hemmer etter at dottera var gått bort i 1939:

> Men det er likevel vanskelig for mig å venne mig til at hun er borte. Til syvende og sist var allting her i huset innstillet på hennes behov, så hvert øyeblikk på dagen blir vi mindet om henne.[15]

Da Sigrid Undset kom heim til sitt Bjerkebæk etter krigen, var det med enda fleire tap ho skulle bere. Å få vite omfanget av holocaust måtte for henne som sat i ei styringsgruppe for å redde jødar, kjennast som eit personleg nederlag.

Sigrun Slapgard er forfattar og journalist. Ho skreiv biografien *Dikterdronningen* om Sigrid Undset i 2007 (Gyldendal), og har også skrive romanen *Maleren* om Undsets ektemann Anders Castus Svarstad (Cappelen Damm, 2015).

Noter

1 Frå artikkelen «Fremskritt, rase og religion», 1936, også trykt i det sveitsiske tidsskriftet *Die Gefhardung des Christentums Rassenwahn und Judenvervolgung.* (Takk til Tordis Ørjasæter og Kristin Brandtsegg Johansen som gjorde meg merksam på dette sitatet.)
2 Brev til Jarl Hemmer, 5. juni 1939, Åbo Akademis bibliotek
3 Kjelde som over
4 Kjelde som over
5 Intervju i Harper´s Bazaar, 1944
6 Brev til Knopf, august 1942, Harry Ransom Center
7 New York Herald Tribune, 18.4.1944
8 Brev frå International Catholic Truth Society, 21.4.1944, Nasjonalbiblioteket (NBO), MS. Fol, 4235
9 NBO, MS. Fol 4235
10 NBO , MS. Fol, 4235, G 7 b
11 «Beware of the Hatred for the Wronged», Undset 2006, *Essays og artikler*, Bind 4
12 Nordisk Tidende, 3.3.1943
13 NBO, MS. Fol 4235
14 NBO, 348, desember 1944
15 Brev til Jarl Hemmer, 5. juni 1939, Åbo Akademis bibliotek

Veggmaleri av Theodor Adorno malt av Justus Becker and Oğuz Şen. Senckenberganlage, Frankfurt
Foto: Vysotsky | CC BY-SA 4.0 | Kilde: wikimedia

Øivind Varkøy

Guds fravær og nærvær

Fra Solstad, via Adorno, til Fosse

«Sannheten om rosen
kan ikke mer bli fortalt
på de godes språk
Den som sier: Se på denne rosen
leder deg bort fra
blodflekkene på veien»

Georg Johannesen[1]

I to av fjorårets norske romaner tematiseres gudsfraværet på diametralt motsatt vis. For Dag Solstads karakter Bjørn Hansen er gudsfraværet nettopp og akkurat det: fraværet av en Gud som han sørger over at han ikke kan tro på. For Jon Fosses karakter Asle er fraværet gudsnærværets karakter; det usynlige i det synlige. I denne teksten omkranser lesninger av disse to romanene en refleksjon omkring den tysk-jødiske filosofen og sosiologen Theodor W. Adornos kunsttenkning. Den *negative ånd* Bj. Hansen og Asles ansatser til *negativ teologi og mystikk* slynges omkring Adornos såkalte *negativitetsestetikk*.

Få steder har aktualisert erfaringen av og refleksjonen omkring gudsfraværet på mer ekstremt vis enn Auschwitz, dette nullpunktet også for vår kristne og kulturelle identitet.[2] Hvordan har det vært, og er det, mulig å gå videre? Adorno er både berømt og beryktet for påstanden om at det er barbarisk å skrive dikt etter Auschwitz.[3] Hva kan han ha ment med dette? Neppe at man bokstavelig talt ikke kan skrive poesi etter 1945. Vi bør heller tolke ham i retning av at holocaustkatastrofen vil måtte få betydning for hvordan man tenker om kunst: Den må yte motstand overfor enhver tanke om «behag», «nytelse» og «konsum».

En *negativ ånd*

Gjennom tre romaner har lesere av Dag Solstad kunnet følge karakteren Bjørn Hansen. I *Ellevte roman, bok atten* møter vi denne kemneren på Kongsberg som i en stabil tilstand av eksistensiell kvalme simulerer en ulykke og setter seg frivillig i rullestol. Bedraget avsløres, og han fengsles for svindelen. I *17. roman* er straffen sonet, og

Bjørn Hansen lever i utkanten av samfunnet, hvorfra han gjør et mislykket forsøk på å gjenopprette kontakten med sønnen og hans lille familie i Bø i Telemark. I *Roman 2019. Tredje, og siste, roman om Bjørn Hansen* rundes fortellingen av. Bjørn Hansen, eller Bj. Hansen som Solstad nå navngir ham, er ifølge Solstad en olding på 77 år (jevngammel med forfatteren selv, altså).[4] Bj. Hansen er en dødsmerket mann. Fra oppveksten preget av en dypt troende og konservativ lavkirkelig far, har han med seg forestillinger om Gud:

> De gamle begrepene, la oss kalle det kristendommens inkvisitoriske begreper, ble fylt med sitt gamle innhold av denne dødsens alvorlige mann.[5]

Gudsbildet fra barndommen har ikke sluppet taket, men dette er en Gud Bj. Hansen ikke kan tro på. Han tror ikke på Gud, dommens dag, at det finnes noen engler, eller noe paradis. Idet han ikke tror på Gud, finnes det naturlig nok heller ingen frelse.

Gudsfraværet, og sorgen over denne erfaringen, setter tonen i romanen. Paradoksalt nok kan Bj. Hansen allikevel kun uttrykke sin ikke-tro foran den Gud han ikke tror på. Samtidig som han tenker at han ikke kan knele, at det er helt umulig for ham å gjøre det, foran Gud, er det slik at det nettopp er ...

> ... denne Gud jeg om igjen og om igjen og atter om igjen stiller meg opp foran og forsøker å uttrykke det samme paradokset til.[6]

Fordi det bare er foran denne Gud, som han ikke tror på, at han kan si noe om det. Paradokset blir enda tydeligere idet Bj. Hansen erkjenner at «den som står foran Gud anerkjenner Gud».[7] Av en aller annen grunn er det altså nødvendig for Bj. Hansen å snakke om døden, dødens alvor, og om «dødens ubegripelige paradokser når de bli stilt overfor Gud».[8]

For Bj. Hansen, denne «negative ånd», som sønnesønnen Wiggo lett imponert kaller ham, denne gamle mannen som kunne ha hatt tittelen på Per Pettersons roman *Jeg nekter* som overskrift over livet sitt, blir gudsfraværet ingenting annet enn nettopp det: fravær. Gudsfraværet blir eneste nærværende mulighet. Gudsforestillingene fra det Solstad i et intervju omtalte som en fri- og lavkirkelig «urra-meg-rundt-religion», bærer på ingen måte i møte med Bj. Hansens dødsøvelser. Allikevel er det slik for Bj. Hansen at «Guds eksistens gjør det problematisk å ikke tro».[9] Men hva er Bj, Hansen ikke tror på? Gud? Eller sin egen ikke-tro?

SE GJ Adorno er både berømt og beryktet for påstanden om at det er barbarisk å skrive dikt etter Auschwitz.

Adornos negativitetsestetikk

I dette landskapet av gudsfravær, paradokser og negasjoner er Theodor W. Adorno en filosofisk kjempe. Adorno ble født i Frankfurt i 1903 og var professor i filosofi og sosiologi ved Universitetet i Frankfurt. Som halvt jødisk (med jødisk far) forlot han Tyskland i 1934 og oppholdt seg deretter i Geneve og Oxford, før han kom til New York i 1938. På slutten av 40-tallet vendte han tilbake til Frankfurt og Vest-Tyskland, hvor han døde i 1969. Adornos forfatterskap er svært mangfoldig og gjennomsyres av tanken om at kultur og kritikk hører sammen, en tanke som særlig aktualiseres etter Auschwitz.

Troen på Gud og sjelens frelse som garantist for livets mening har ofte blitt skaket av jordiske hendelser. I så måte representerer Auschwitz, for Adorno, den totale negasjon av mening.[10] Alle forestillinger om forsoning, lykke og frihet må avvises:

> Det er etter Auschwitz blitt umulig å etterstrebe noen positiv betydning av væren (...). Påstanden om en meningsfull eksistens eller væren, formet etter guddommelige prinsipper (...) ville, som alle filosofiske prinsipper om skjønnhet, godhet, sannhet (...) være ren hån mot ofrene og deres uendelige lidelser.[11]

Det onde kan ikke «rettferdiggjøres» ved å peke på Guds skjulte hensikter. Døden kan ikke på noe vis lenger fremstilles som «meningsfull». I en tid hvor enhver sammenheng og mening er tapt, blir døden bare fryktelig. Kan livet overhodet leves etter Auschwitz? Forutsetter ikke det å gå videre den samme kulde som gjorde leirene mulig? Er det ikke slik at «veien fører direkte fra livsgledens evangelium til opprettelsen av slaktehus for mennesker»?[12]

Adorno kan lett forstås som nihilist. Enhver mening er borte. Hva blir stående tilbake? Adornos svar er: ingenting. Men Adorno er en kompleks tenker. Han vil ha ekstremene for eksplosjonens skyld, men avviser samtidig den håpløsheten og motløsheten som kan følge i nihilismens kjølvann; «den som dør fortvilet, har levd hele livet forgjeves», som han sier.[13] Håpet ligger i å våge å tenke seg helt inn i nihilismen. Erkjennelsen av dette «ingenting» leder så til tanken om at «dette ikke kan være alt», en tanke som i sin tur fører frem mot et begjær etter redning. Det er dette som for Adorno er «metafysisk erfaring», erfaringen «av *skinn,* av noe illusorisk, eller snarere gjenskinnet av noe virkelig».[14] Metafysikken, med begjæret etter overskridelse, må forsvares. I dette desperate tankeuniverset fremstår kunsten som en slags «erstatningsmetafysikk»:

> I ethvert genuint kunstverk er det noe som viser seg, men som ikke finnes.[15]

Kunsten, som jo som sådan er «skinn», eller rettere sagt *et skinn som er et løfte om det som ikke er skinn*, fremstår som det eneste sted i det moderne samfunn hvor sann menneskelighet ennå kan utfolde seg.

Den estetiske erfaringen blir en redningsplanke som tilbyr oss alt det som verden ellers nekter oss av sannhet, mening, og overskridelse. For Adorno sprenger all stor kunst rammene for hva vi, i en gitt kultur, forestiller oss som mulig. Kunsten holder frem et speil, ikke av samfunnet slik det gjerne vil fremtre, men slik det er; en negativ helhet som er uforsont med seg selv:

> Paradokset er at kunsten må vitne om det uforsonte samtidig som den tendensielt skal forsone det ...[16]

Ved intellektuell tilegnelse åpner kunsten for ...

> ... det fortrengte, det uintegrerbare ... som et vitnesbyrd om en lidelse som ellers aldri finner noe uttrykk.[17]

Kunstverket er altså slett ikke «bare kunst». Verden utenfor siver inn i det. Dermed «blir kunst magi, befridd fra løgnen om å være sannhet».[18] Dette betinges imidlertid av at kunsten negerer det samfunnsmessige status quo. I Adornos såkalte *negativitetsestetikk* må kunsten gripe og fremstille samfunnets vold, fortrengning og lidelse og sky enhver bekreftelse av samfunnets glatte overflate. Adorno fremhever det musikkhistoriske faktum at det dissonante trer inn allerede fra og med den sene Beethoven. Å forholde seg til Adornos yndlingseksempler på stor moderne kunst – en strykekvartett av Alban Berg eller et teaterstykke av Samuel Beckett – skal være ubehagelig og oppskakende. Kunsten må ...

> ... til tider være barbarisk, ødeleggende i forhold den oppbyggelige kulturen, slå i stykker og overskride grenser.[19]

Slik blir kunstens oppgave «å bringe kaos i orden».[20] Når det moderne kunstverket stiller seg fiendtlig overfor den tradisjonelle oppfatning av kunst knyttet til «behag» og «adspredelse», når den motstår samfunnets fortrengningsmekanismer og gir uttrykk for lidelse, da blir den en privilegert bærer av sannhet: «Den foregriper en bedre og riktigere eksistens.»[21]

Slike idealer knyttet til kunsten står i skarp kontrast til kulturindustriens hedonisme, hvor kunsten reduseres til underholdning, eller som Adorno uttrykker det: til «pornografi» – jakten på den interessante forfatteren, den virtuose musikeren, det glinsende oljemaleriet over sofaen, den spektakulære scenografien i teateret etc. «I en falsk verden er alt behag falskt», hevder Adorno[22] og avviser tvert all falsk hedonisme. Noe slikt gir intet autentisk løfte om lykke. Adorno trekker veksler på sin jødiske bakgrunn:

> Den jødiske religionen tolererer ingen ord som kunne ha lettet fortvilelsen til alt som er dødelig. De knytter håpet utelukkende til forbudet mot å tilbe det falske som Gud, den endelige som det uendelige, løgnen som sannhet.[23]

I motsetning til kulturindustriens underholdning, avslører og avviser altså kunsten alle former for falsk forsoning. Den fastholder imidlertid …

> … forsoningen midt i det uforsonte (…) der utopiens reelle muligheter – at jorden (…) kunne være et paradis her og nå – i sin mest tilspissede form forener seg med muligheten for den totale katastrofe.[24]

Om kunst blir underholdning, eller omvendt, forsvinner muligheten for radikal protest og dermed forestillingen om det Adorno kaller *das ganz Andere*. Kunsten «taler for det sløret dekker til».[25] Slik er det ikke når det gjelder underholdningsmusikken, hvor man nyter «sin egen förnedring utan att veta om det».[26]

Negativ teologi (?)

For Adorno er filosofi i sitt innerste vesen beskjeftiget med å tenke det uutsigelige. I det som er uutsigelig, ligger da potensial for det Adorno vekselsvis kaller for frigjøring, forløsning, utopia eller forsoning. Flere, bl.a. Jürgen Habermas, har hevdet at Adorno er fanget i en subjektsentrert forsoningsfilosofi som minner svært om aspekter vi kjenner fra den negative teologien, ja, sågar om mystisisme:

> Adornos negativistiske løsning på problemet om det godes tilgjengelighet (eller ikke-tilgjengelighet) har sin parallell i den negative teologiens løsning på problemet om Guds tilgjengelighet (eller ikke-tilgjengelighet).[27]

Som kjent er det vi kan lære av de paradoksene som forsøket å tenke Guds uendelige vesen reiser, først og fremst kunnskap om vår egen uvitenhet. Det er svært problematisk å forsøke å si det som ikke kan sies. Det er imidlertid langt mindre problematisk …

> … å forsøke å beskrive, eller sette ord på, *erfaringen* av å ha blitt vist noe som kommer til syne via et bevisst mislykket forsøk på å si det uutsigelige.[28]

Det er i dette landskapet Adorno beveger seg. Samtidig som han understreker at «[k]unstens metafysikk krever et skarpt skille fra religionen, som den oppsto fra»,[29] gir han flere steder sin gjeld til teologien eksplisitt til kjenne. Kanskje gjelder dette særlig i mye av det han skriver om musikk:

> Dens [musikkens] idé er det guddommelige navns skikkelse. Den er avmytologisert bønn, befridd fra innvirkningens magi; det om enn aldri så forgjeves menneskelige forsøk på å nevne selve navnet, ikke å meddele betydninger.[30]

I slike sammenhenger trekker han linjen til den jødiske tradisjonen med å ikke uttale eller skrive Guds navn, men å begrense seg til *Navnet*:

> Navnet selv er like lite nærværende for den] musikken] som for de menneskelige språk, og nettopp de i dag så yndede teodiseer om musikk som en tilsynekomst av det guddommelige, er blasfemier, fordi de innrømmer musikken åpenbaringens verdighet, mens den dog som kunst ikke er noe annet enn en sekulært fastholdt form for bønn.[31]

Her ser vi også en klar grensemarkering i forhold til å tenke at musikken skulle være en tilsynekomst av det guddommelige, noe Adorno rett og slett omtaler som blasfemi.

Den fortvilte grunnstemningen som gjennomsyrer Adornos tenkning, er alltid å være på grensen til det teologiske, men uten å bli teologisk. Selv om Adorno ikke kan karakteriseres som en religiøs tenker, er den religiøse dimensjonen aldri helt fraværende. Når vi også vet at han i 1924 gjennomgikk en åndelig krise hvor han var nær ved å konvertere til morens katolske tro, sier dette noe om en mann som på ingen måte manglet religiøs musikalitet. Om man ikke er like engstelig for negativ teologi og mystikk som Habermas (som ifølge Rune Slagstad preges av en total mangel på religiøse antenner[32]), er dermed skrittet ikke veldig langt fra Adorno til den tenkningen som preger Jon Fosses romankarakter Asle.

Lysende mørke

> God kunst er guddommeleg:
> god kunst er delaktig i det ubestemmelege,
> som er Gud, i det bestemmelege.
>
> Jon Fosse[33]

I Jon Fosses roman *Det andre namnet. Septologien I-II* møter vi maleren Asle. Asle lever og ånder i et stadig «Kyrie eleison»:

> ... seier inne i meg Kyrie og eg andar langsomt ut og eg seier eleison og eg andar djupt inn og eg seier inne i meg Christe og eg ander langsomt ut og eg seier eleison og eg andar djupt inn og langsomt ut ...[34]

Og han samtaler med naboen Åsleik –, som sier at han ikke tror på Gud:

> Men du trur på Gud, og eg ikkje, seier han og eg seier, alltid seier eg det, at ingen kan seia noko om Gud, men det let seg tenkje at utan Gud hadde ingenting funnest, for sjølv er ikkje Gud noko, han er skild frå det skapte, som alltid er noko avgrensa, han er utanfor tid og rom, han er noko vi ikkje kan tenkja oss, han finnst ikkje, han er ingen ting, altså ingenting ... men det vert òg feil å seia at Gud er ingenting, for han er samstundes alt, alt samla sett ...[35]

Noen hver kan bli svimmel:

> Det der skjønar eg ikkje, seier Åsleik Nei eg skjønar det vel ikkje eg heller, seier eg ...[36]

Men Asle fortsetter:

> For Gud er både eit fråvær langt borte, ja sjølve været ja, og eit nærvær heilt nær, seier eg.[37]

For ...

> ... det er Gud som er den store stilla, og at det er i stilla at Gud kan høyrast ...[38]

Det er dette Asle forsøker å male frem i alle bildene sine:

> ... dette eg kallar for Gud, og dette, ja dette usynlege som er i det synlege, som verkar i det, ja held det oppe, ja det syner seg i tid og rom som lysande mørker, tenkjer eg, og det er dette og ingenting anna bileta mine alltid har freista å måla fram ...[39]

Asle vil vise frem det som ...

> ... har med lys å gjera, og med mørker, det har å gjera med det lysande mørkret i all sin fylde av ingenting, ja slike ord kan ein tenkja, slike ord kan ein bruka ...[40]

Han tenker at dette også gjelder litteraturen:

> ... det er ikkje det den beintfram seier om det eller det som er viktig, det er noko anna, noko som talar taust og i attomsetningane ...[41]

For Asle bor Gud i mørke, i Guds mørke:

> ... ja det er frå Guds mørker at lyset kjem, det usynlege lyset, tenkjer eg ...[42]

Alt det som er av verdi ...

> ... det som lyser, det som lyset mørkt, ja det er det usynlege i det synlege ...[43]

Her møtes bibel og liturgi, poesi og bilde, litteratur og teater:

> ... alt som i alvor vender seg mot Gud, anten ein nyttar ordet Gud eller kanskje er så klok, eller så blyg, andsynes den ukjende guddommen at ein ikkje gjer det, alt fører mot Gud, så slik sett er alle religionar éin, tenkjer eg, og slik sett fell og religion og kunst saman, også fordi både Bibelen og liturgien er fiksjon og poesi og bilete, er litteratur og teater og biletkunst, og har si sanning som det, for sjølvsagt har og kunsten si sanning, tenkjer eg ...[44]

Glatthetens estetikk

Få synes å bry seg om den sammenblandningen av kunst og underholdning som skjer kanskje enda mer i dag enn på Adornos tid. «I dag stamper de fleste *med* brodden», som Adorno uttrykker det.[45] Idet han drøfter «glatthetens estetikk» i nåtidens kunst, som et aspekt ved den senmoderne konsumentmentaliteten, tilhører den koreanskfødte tyske kunstfilosofen og kulturteoretikeren Byng-Chul Han dem som stamper *mot* brodden.[46] Han hevder at «det skjønne» i dag er glattet ut i retning av nytelsesobjekter og det komfortable. Vi foretrekker «kunst» som verken sårer, krenker eller byr på noen form for motstand. Skjønnheten er redusert til gledes- og nytelsesobjekter. Vi glemmer hvordan det *negative* er forbundet med kunsten. Mens glatthetens *positivitet* er behagelig, gjør kunst «vondt». Kunstverk utfordrer, ryster og opprører oss. Vi opprøres over Bj. Hansens valg om frivillig å lenke seg til rullestolen, og vi utfordres av hans henvendelser til en Gud han hevder han ikke tror på. Hos Fosse kjemper Asle med å male frem det usynlige i det synlige, og vi utfordres av hans stadige «Kyrie

eleison». Det finnes ingen «quick fix». Solstad og Fosse, Bj. Hansen og Asle – motstand og friksjon, ingen «glatthetens estetikk», ingen imøtekommelse av noe behov for glatt kulturkonsum.[47]

Bj. Hansens påståtte ikke-tro er basert på erfaringen av gudsfraværet – som fravær. Fraværet blir tilsynelatende eneste nærværende mulighet for ham. Kan vi da snu på det og tale om «gudsfraværet» som *nærvær*, når det gjelder Asle? Der Bj. Hansen opplever fraværet kun som fravær, opplever Asle Guds nærvær i «fraværet». Mens Bj. Hansen er hjelpeløst overlatt til sin barndoms «hurra-meg-rundt»-religion, forholder Asle seg blygt til mystikkens tanke- og erfaringsverden, noe han kun kan uttrykke i kunst og ved talemåter knyttet til en negativ teologisk og mystisk tradisjon. Også for Adorno er det slik at sannheten i et kunstverk kun opptrer som negasjon. I ethvert kunstverk kommer noe som ikke eksisterer, til uttrykk. Men – fordi det som ikke eksisterer, kommer til uttrykk i kunstverket, må det ikke-eksisterende være mulig.[48] Ved sin negasjon gir kunstverket et løfte – det alltid brutte løftet om lykke:

> Den estetiske erfaringen er erfaringen av noe ånden verken har kunnet få fra verden eller fra seg selv, av det mulige det umulige gir løfter om. Kunsten er det løftet om lykken som ble brutt.[49]

Estetisk erfaring blir dermed en mulighet lovet oss ved sin umulighet. Tilbake står et *håp* om noe som strekker seg ut over nihilismens *ingenting*. Det er et karakteristisk trekk ved håpet at det er uferdig. Og som Adorno påpeker:

> … [å] være uferdig og vite dette er også et trekk ved (…) den type tenkning det lønner seg å dø med.[50]

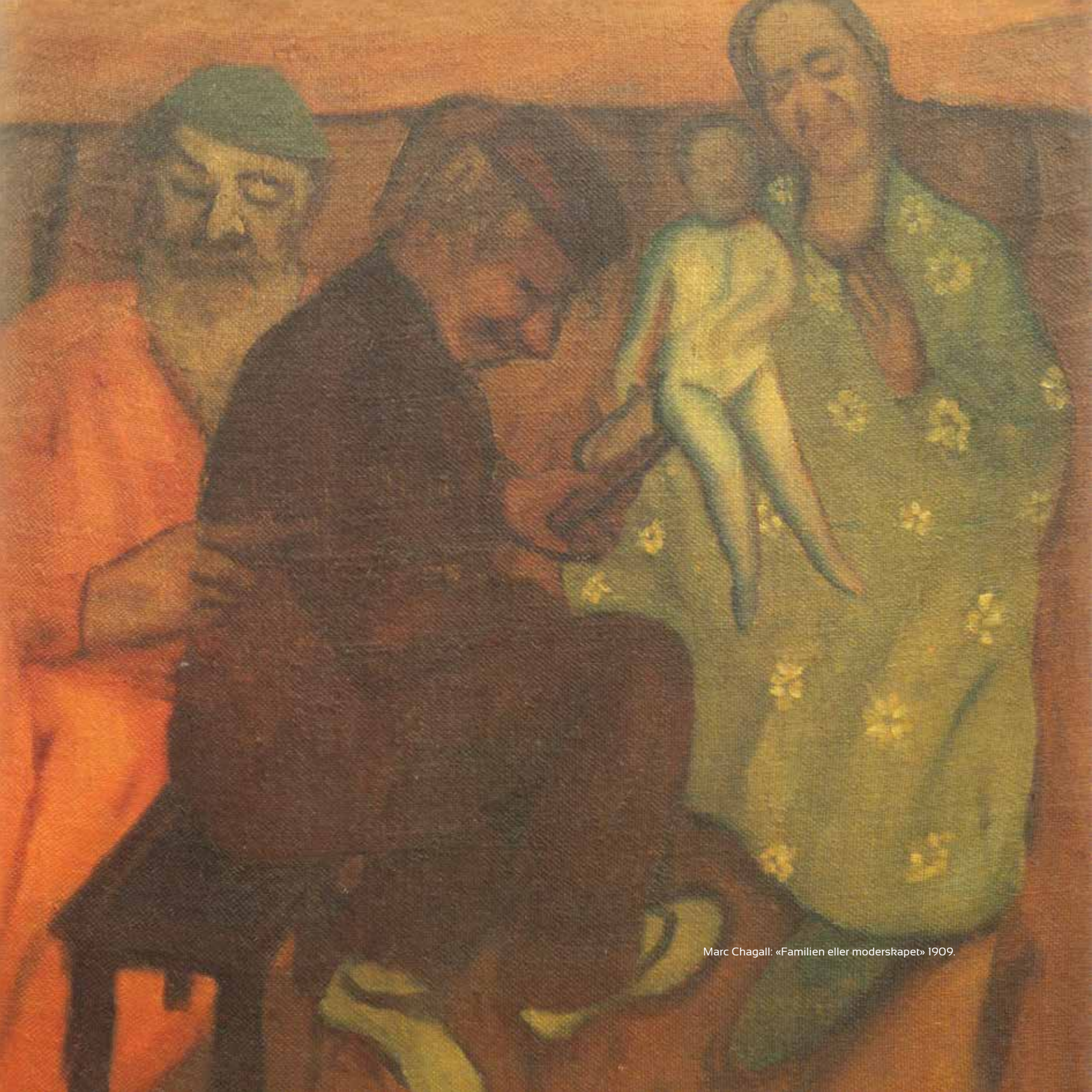
Øivind Varkøy er professor og leder for ph.d.-programmet ved Norges musikkhøgskole, og professor II i musikk ved OsloMet. Han har publisert en rekke artikler og bøker om musikktenkning, nasjonalt og internasjonalt. Varkøy er også komponist og er medlem av SEGLs redaksjon.

Noter

1 Georg Johannesen (1966):
2 Se Henrik Holm (2020): «Hvordan kan vi forstå kristen kultur uten Auschwitz?», i *Vårt Land*, 1. mai 2020.
3 Theodor W. Adorno: *Metaphysik. Begriff und Probleme,* i *Gesammelte Schriften,* bind 14 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997), s. 172. Se også Ståle R.S. Finke: «Metafysisk erfaring – Adorno etter metafysikken», i *Agora. Journal for metafysisk spekulasjon,* nr. 4/2001, s. 62.
4 Dag Solstad: *Roman 19. Tredje, og siste roman om Bjørn Hansen* (Oslo: Oktober forlag, 2019),
5 Solstad, side 41–42.
6 Solstad, s. 44.
7 Solstad, s. 43.
8 Solstad, s. 43.
9 Solstad, s. 43.
10 Se Theodor W. Adorno: *Negativ dialektik* (København: Klim, 2017)
11 Adorno 1997, s. 160. Her sitert etter Finke 2001, s. 70.
12 Theodor W. Adorno: *Minima moralia* (Oslo: Pax forlag, 2010), s. 85.
13 Adorno 2010, s. 195.
14 Espen Hammer: *Theodor W. Adorno* (Oslo: Gyldendal, 2002), s. 100.
15 Theodor W. Adorno: *Estetisk teori* (Oslo: Gyldendal,1998), s. 150.
16 Adorno 1998, s. 293–294
17 Hammer, s. 115.
18 Adorno 2010, s. 254.
19 Arnfinn Bø-Rygg: «Etterord», i Theodor W. Adorno (2003): *Musikkfilosofi* (Oslo: Pax Forlag,2003), s. 206–207.
20 Adorno 2010, s. 254.
21 Hammer 2002, s. 122.
22 Adorno 1998, s. 31.
23 Adorno & Horkheimer, s. 99.
24 Adorno 1998, s. 66.
25 Adorno 1998, s. 41.
26 Theodor W. Adorno: *Musiksociologi. 12 teoretiska föreläsningar* (Bo Cavefors Bokförlag, 1976a), s. 237.
27 James Gordon Finlayson: «Adorno om det etiske og det uutsigelige», i *Agora. Journal for metafysisk spekulasjon,* nr. 4/2001, s. 18.
28 Finlayson, s. 23.
29 Adorno 1998, s. 235.
30 Theodor W. Adorno: *Musikkfilosofi* (Oslo: Pax Forlag, 2003), s. 9.
31 Adorno 2003, s. 116.
32 Rune Slagstad: «Habermas' nye verk kommer til å bli diskutert i årevis framover», i *Vårt Land* 19. Januar 2019.
33 Jon Fosse: *Dikt 1986–2000* (Den norske Lyrikklubben/Det norske Samlaget, 2001), s. 162.
34 Jon Fosse: *Det andre namnet. Septologien I-II* (Oslo: Det norske Samlaget, 2019), s. 506.
35 Fosse 2019, s. 140–141.
36 Fosse 2019, s. 141.
37 Fosse 2019, s. 142.
38 Fosse 2019, s. 157.
39 Fosse 2019, s. 501.
40 Fosse 2019, s. 318–319.
41 Fosse 2019, s. 469.
42 Fosse 2019, s. 498.
43 Fosse 2019, s. 499.
44 Fosse 2019, s. 31.
45 Adorno 2010, s. 135, min kursivering.
46 Byung-Chul Han: *Saving beauty* (Cambridge: Polity Press, 2018).
47 Og da forbigår vi i stillhet Solstads brudd på norske komma- og andre rettskrivingsregler, så vel som Fosses fem hundre sider uten punktum ...
48 Se Theodor W. Adorno:*Aesthetic Theory* (London: Continuum, 2002), s. 82.
49 Adorno 1998, s. 240.
50 Adorno & Horkheimer 2011, s. 289.

Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?
Hvorfor er du så langt borte
når jeg trenger hjelp og skriker ut min nød?
Min Gud, jeg roper om dagen, men du svarer ikke,
jeg roper om natten og får ikke ro.
Men du er Den hellige,
som troner over Israels lovsang.
Til deg satte fedrene sin lit,
de stolte på deg, og du fridde dem ut.

Salme 22,2–5



Marc Chagall: «Familien eller moderskapet» 1909.

Ståle Johannes Kristiansen

Chagall og Rothko

Refleksjoner om jødisk mangetydighet

Målet med disse refleksjonene er å oppløse noen stereotyper rundt jødiske oppfatninger av bildekunst. Det gir oss mulighet til å sette søkelys på andre – og mer interessante – sider ved jødisk visualitetsforståelse enn det den bokstavtro motsetningen mellom figurativ kunst og Moselovens bildeforbud legger opp til: «Du skal ikke lage deg gudebilder, ingen etterligning av noe som er oppe i himmelen eller nede på jorden eller i vannet under jorden» (2 Mos 2,4).

I jødisk tradisjon har tolkningen av dette budet vært mangetydig og kompleks fra første stund. Samtidig har det «ikonoklastiske» momentet i jødisk kultur og gudsforståelse – aversjonen mot å redusere mysteriet til et objekt – generert en bevissthet om noe «uviselig» eller «ikke-reduserbart». Det ser vi også hos jødiske kunstnere som ikke er uttalt religiøse.

I Chaim Potoks roman *Mitt navn er Asher Lev* møter vi den unge jødiske gutten Asher. Han vokser opp i det askenasisk-ortodokse miljøet i New York, hvor han lever et skjermet liv i synagogen og i sin egen konservative familie. Samtidig er han begavet med et følsomt blikk for hva som skjuler seg i hverdagssynligheten som foreldrene, rabbien og de andre rundt ham synes å ta for gitt. Asher ser noe mer, han begynner å oppdage linjer og flater han ikke før har sett: «Jeg så med to nye øyne, som plutselig var blitt våkne.»[1] Han begynner å tegne og male figurative motiver allerede som 11-åring, med stor visuell appetitt og intensitet. Han prøver seg til og med på korsfestelsesmotiver som han har oppdaget på et av New Yorks jødiske kunstmuseer. Lille Asher tegner ustanselig, og han opplever både utstøtelse fra sine jødiske medelever og stadig dårligere skjult skuffelse i farens ansikt. Synagogens rabbiner er klok nok til å komme ham i møte og la gutten gå i lære hos en frafallen jødisk maler, Jacob Kahn. I dette møtet åpner verden seg for Asher. Romanen gir oss flere dyptgripende samtaler om bildekunstens hemmeligheter, kunstnergeniets kall og blikk og forholdet mellom måter å se og måter å male verden på.[2]

Forfatteren Chaim Potok var selv rabbiner. I flere av sine romaner tematiserer han spenningene i den tradisjonelle jødiske kulturforståelsen, dens møte med moderniteten og «det ikke-jødiske». Også *Mitt navn er Asher Lev* åpner interessante rom for disse temaene, om det partikulære og universelt menneskelige ved «det jødiske». Romanen viser at «jødisk» ikke er et entydig fenomen. Både religiøst og kulturelt sett er «det jødiske»

alltid mangfoldig og mangetydig, slik all menneskelig kultur er.

To jødiske malere

Den viktigste modellen for romankarakteren Asher Lev synes å være den mest kjente av alle jødiske malere, Marc Chagall (1887–1985).[3] Blant annet peker bokens vektlegging av korsfestelsesscener i den retning. Men det er også nærliggende å tenke at forfatterens forbilde er en kombinasjon av Chagall og den store senmoderne maleren Mark Rothko (1903–1970). Mens Chagall flyttet til Paris som 23-åring og senere bodde mesteparten av sitt liv i Frankrike, har Rothko en mer direkte kobling til USA, hvor han ankom som emigrant allerede som 10-åring, og til New York, hvor han slo gjennom som verdenskjent maler. *Mitt navn er Asher Lev* er gitt ut to år etter at Rothko tok sitt eget liv. Chagall og Rothko emigrerte fra henholdsvis Russland og Latvia, og den geografiske tilknytningen til øst-europeisk og askenasisk jødedom er sentral i romanen.

Hvor avgjørende det er at de to malerne vi skal se nærmere på, er jødiske, er i utgangspunktet et åpent spørsmål. Vi overser noe viktig i verkene deres dersom vi nedtoner deres forhold til jødisk identitet, men også hvis den jødiske bakgrunnen deres overbetones. Vi må først og fremst oppdage det synlige uttrykket deres, det originale i deres forsøk på nye balanser mellom motiv og form, farge og lysets sjattering.

I Chagalls bilder er det tydelig at maleren bar med seg inntrykkene fra sin religiøse oppvekst gjennom hele livet. Men han setter denne bakgrunnen inn i radikalt nye sammenhenger og helheter, ofte «farget» av måten vi ser verden på når vi drømmer. De bibelske drømmefortellingene er noe mer enn «bare myter» for ham. Dermed innebærer det jødiske en identitet og samtidig en mulighet for overskridelse. Tradisjon er aldri et statisk fenomen, heller ikke jødisk tradisjon. Mark Rothkos oppvekst var mindre preget av jødisk religiøsitet enn Chagalls, og da faren døde, praktiserte han selv stadig sjeldnere. Som betraktere av bildene hans behøver vi ikke ta stilling til spørsmålet om hans religiøse tro. Likevel kan ingen av bildene sies å være irreligiøse. I artikkelens del om Mark Rothko er jeg først og fremst på jakt etter forbindelsen mellom hans jødiske bakgrunn og hans forsøk på å overskride det figurative. Det er som om han zoomer inn bak figurene for å tematisere selve synsakten, blikkets møte med visualiteten, for å antyde at noe viser seg og skjuler seg på samme tid i all synlighet. Bevegelsen bort fra det figurative er drevet av en overbevisning om at malerier ikke skal objektivere mennesket. Rothko intensiverer heller vekslingene som gjør den menneskelige eksistensen mer kompleks og ugripelig, i form av bildemotiv som alltid er ubestemmelige: slørede kantlinjer av farger som bryter mot hverandre, dybdeperspektiv som ikke lar seg definere, og ikke minst lyset som er der uten å vise seg. Kanskje har Rothkos abstrakte semi-ikonoklasme noe å si til oss som nærmer oss visuell kunst på bakgrunn av en kristen eller postkristen kultur?

SEGL Hvor avgjørende det er at de to malerne vi skal se nærmere på, er jødiske, er i utgangspunktet et åpent spørsmål. Vi overser noe viktig i verkene deres dersom vi nedtoner deres forhold til jødisk identitet, men også hvis den jødiske bakgrunnen deres overbetones.

Chagall: Konturer av bønn

Marc Chagall (1887–1985) er et interessant tilfelle. Han ble født inn i en jødisk familie i den lille landsbyen Vitebsk i det vestlige Russland. Det opprinnelige navnet hans var Moishe Shagall. Han studerte malerkunst både i hjembyen, i hovedstaden St. Petersburg og i Paris. Under

andre verdenskrig var han i eksil i New York, og deretter vendte han tilbake til Frankrike for godt – først til Paris og så til det sydlige Provence ved Middelhavet, hvor han tilbrakte sine siste 35 år sammen med sin kone Vava. I den poetiske selvbiografien *Mitt liv* skildrer han de tette familierelasjonene i barndomshjemmet, samholdet i storfamilien, besteforeldrenes nærvær og rabbineren som går ut og inn av huset deres. Så mange som halvparten av landsbyens innbyggere var jøder, som dyrket sin egen kultur uten å være helt avsondret fra den ortodokse kristne storkulturen i Russland. Den integreringen gjenfinnes i Chagalls kunst.

Vi får et fortettet inntrykk av samholdet i hjemmet i et av hans første malerier, *Familien eller moderskapet* (1909, olje på lerret, 65 x 89,5 cm). Her fremstilles et jødisk omskjæringsrituale, med en moderne rabbi sentralt i bildet. Det er en egen fred over denne scenen: verdige gester, varme og dempede farger og en komposisjon hvor de fire personene er nærmest presset inntil hverandre i en enhet – det er ingen intervaller mellom dem. Alle har lukkede øyne. Bildets komposisjon synes å referere til et kristent bildeskjema, kjent for eksempel fra russisk-ortodokse ikoner: Jesu omskjærelse.[4] Vi ser det i barnets halvveis oppreiste positur på morens fang, og i farsskikkelsen til venstre, som er tilbaketrukket, slik Josef pleier å være i ikonkunsten. Faren peker bestemt hen mot barnet. Da bildet ble malt, hadde Chagall enda ikke innledet sine studier i St. Petersburg, men han var allerede kjent med det nyeste innenfor fransk malerkunst. Den ornamentale flatevirkningen i bildet (se den grønne kjolen) minner om Henri Matisses bilder fra samme tid, for eksempel det kjente *Harmoni i rødt*, som Matisse malte året før.

Fra tidlig alder oppfattet Chagall seg som en outsider og dyrket dette utenforskapet som kunstner. Samtidig viser mange av bildene hans at han ser tilbake på barndommens Russland med stor kjærlighet. I *Mitt liv* gir maleren oss en levende beskrivelse av bydelen hvor han vokste opp: «Kirker, gjerder, butikker, synagoger på hver side av gaten, enkle og evige som bygningene i Giottos fresker.»[5] Den unge Moishe/Marc løfter blikket på en måte som foregriper det drømmende og det universelle i maleriene hans. Han forteller at den alvorlige og vakre gaten hans var omkranset av stjerner etter solnedgang. Gutten klatrer opp på gjerdene for å se hele himmelen:

> De er mine stjerner, mine kjære stjerner, som ledsaget meg på vei til skolen og ventet på meg i gaten når jeg kom hjem. Stakkars ting, tilgi meg. Jeg har latt dere være alene der oppe i de svimlende høydene.[6]

Her er det fristende å vise til et bilde Chagall malte som 30-åring, *Maleren: til månen* (1917, Guache og akvarell på papir, 32 x 30 cm). Der fremstiller han maleren som en uavhengig kunstner, som reaksjon på marxistenes kritikk av det drømmende i kunsten hans. Legg merke til landsbyen nederst, hvor kirken og synagogen ligger vegg i vegg; og geiten, som skal bli en fast følgesvenn i maleriene hans. Den refererer til offertanken i jødisk kultur, men kan samtidig ses som symbol for det jødiske folk og deres behandling i Europa. Maleren selv er nærmest slynget ut fra byen og kloden under seg, ut i himmelrommet. Figurens underlige positur er inspirert av Chagalls møte med kubismen under oppholdet i Paris fra 1910 til 1914. I flere foregående bilder arbeidet han med løsninger på tekniske utfordringer i det kubistiske maleriet, blant annet ved å ordne figurene i en sirkel rundt et sentrum.[7] Det er noe med balansen i dette bildet som fremhever den portretterte malerens uanstrengte og frie bevegelse. Fargebruken er minimalistisk og ganske uvanlig for Chagall, slik vi kjenner ham fra de mer modne verkene. Her er det få farger, men mange nyanser av blått – et tidlig eksempel på fargesjatteringene han senere blir en mester i. Disse sjatteringene gir det enkle motivet en dybde og mystikk det ellers ville manglet.

Marc Chagall: «Maleren: Til månen» (1917)

Det er mulig å snakke om et religiøst nærvær i Chagalls barndomsverden. Dette gjenfinnes i det meste av den senere kunsten hans, også når motivene er ment å være sekulære. Muligens er det mer treffende å kalle det et nærvær av bønn. Her i beskrivelsen av faren: «Han arbeidet, han bad, han tidde.» Og onklene hans:

> De var alle gode jøder. Noen hadde større mager, noen tommere hoder, og noen sorte skjegg, noen brune. [...] Hver lørdag tok onkel Neuch på seg tallit [jødisk bønnesjal], en hvilken som helst tallit, og leste høyt fra Bibelen.[8]

Memoarene, som ble skrevet i 1922 av den godt voksne Chagall, får preg av tristesse når han forteller om sin mor. I disse gripende avsnittene får vi et inntrykk av forfatterens sammensatte forhold til det religiøse:

> Så mange år har rent bort siden hun døde! Hvor er du nå, lille mor? I himmelen, på jorden? Jeg er her, langt borte fra deg, jeg ville vært lykkeligere om jeg hadde vært nærmere deg [...] Å, mamma, jeg kan ikke lenger be, og jeg gråter mindre og mindre. [...] Jeg spør deg ikke om du kan be for meg. Du vet selv hva som er min sorg. Si meg, lille mor, fra den andre verdenen, fra Paradis, fra skyene, fra der du er: Er min kjærlighet til trøst for deg?[9]

Dette gir assosiasjoner til en annen sentral jødisk skikkelse i det 20. århundre: den franske filosofen Jacques Derrida og en historie han forteller om sin mor. Derrida vokste opp i et hjem preget av sefardisk jødedom. I voksen alder var den berømte filosofen ikke lenger «praktiserende». Da han får høre av noen venner at hans mor har spurt dem om «Jackie» tror på Gud fremdeles, svarer han (til leserne): «Men hun må ha visst at gud som en konstant i livet mitt, går under andre navn så jeg rettmessig kan gå for å være en ateist ...»[10] Derrida sier også at han ber «alltid», men med andre navn. Han ser bønnen som et helt privat språk. En ateist som ber uten opphør – den dialektikken er sjeldent uttalt og utvider på mange måter grensene for hva bønn kan være. Mystikeren (både den jødiske og den kristne) vil kunne kjenne seg igjen i Derridas svar, i hans behov for å overskride de begrensninger de andres fromhet legger på den personlige tilnærmingen til «det som er helt annerledes». Og muligens kan Derridas forståelse av bønn si oss noe om Chagalls og Rothkos forhold til deres egen bakgrunn. For også de er ambivalente til den religiøse tradisjonen og søker helt andre bilder og fremstillinger enn de som finnes innenfor de ortodokse konvensjonsrammene.

Den korsfestede jødiske profeten

Den bibelske inspirasjonen for Chagalls kunst er like fullt åpenbar, og enda tydeligere under hans senere år. I en tale han holdt ved åpningen av Chagall-museet i Nice i 1973, hvor de fleste av hans religiøse bilder er samlet, uttalte han:

> Helt siden tidlig i ungdommen har Bibelen fanget min oppmerksomhet. Jeg har alltid tenkt og tenker fremdeles at den er den rikeste kilde til poesi gjennom alle tider. Siden den gang har jeg vært på utkikk etter dens gjenspeilinger i livet og i kunsten. Bibelen er som en resonans av naturen, og det er den hemmelighet jeg har forsøkt å gi videre.[11]

Det er vanskelig å si hva Chagall mener med den siste setningen. Naturmystikken er selvsagt sentral i flere av bildene hans, det er i naturen alle malere henter sine første fargeinntrykk. Men det ligger en slags underkommunisering i denne talen av den betydning bibel*fortellingene* har for maleren Chagall, ikke minst i bildeprogrammet som fyller de største rommene i Chagall-museet. De fleste av disse bildene er malt på 1960-tallet, i digre format

på over to meter.[12] Et av de vakreste, og motivmessig mest sammensatte, er *Jakobs drøm* (1960–1966, olje på kanvas, 195 x 278 cm). Bildet er en diptyk med to separate scener som griper inn i hverandre. Fargekombinasjonene er dristige og overveldende når man står fremfor originalen: rødt mot lilla i kontrast mot en sjattert og varm blåfarge. Til høyre ser vi den sovende patriarken Jakob og en fremstilling av drømmen hans: englene som stiger (eller danser) opp og ned langs himmelstigen. De er fremstilt som akrobater. Stigen har syv åpninger, en for hver av skapelsesdagene. I høyre bilde er nattehimmelen opplyst av et guddommelig lys, ikke helt ulikt bildet *Maleren: til månen*. Midt i bildet svever en diger feminin seraf som bærer en jødisk menora (lysestake). Scenen er kosmisk anlagt med to sorte måner øverst på himmelen, sammen med andre geometriske figurer. Abraham og Isak er avbildet nede til høyre, lengre oppe ser vi Kristus på korset, med hodet vendt nedover, i fritt svev bak serafen.

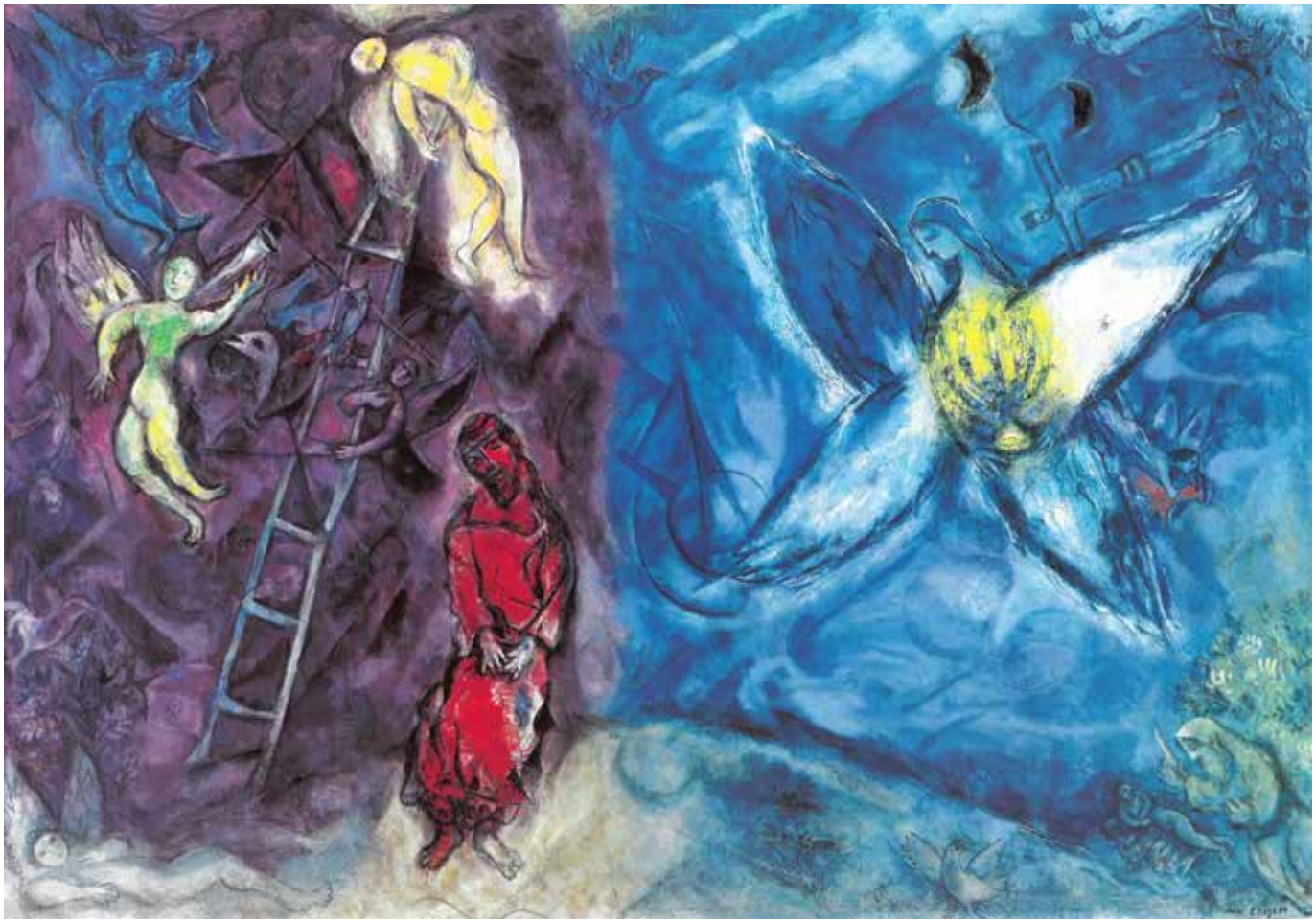
Det er overraskende hvor ofte Chagall anvender korsfestelsesmotivet i de bibelske fremstillingene sine – ikke rene korsfestelsesscener, men korsfestelsen satt inn i ulike historiske, politiske og teologiske kontekster. Til og med i fremstillingene av *Menneskets skapelse* (1956–1958) er korset med, sammen med jakobsstigen, som er et gjengangsmotiv hos ham. På denne måten overskrider Chagall arven fra jødedommen. «Bibelen» for ham er mer enn loven, profetene og skriftene. Men han søker også å sprenge de religiøse rammene for jødisk og kristen religion. I den nevnte talen sier han det slik: «Min tanke er at disse bildene ikke representerer drømmen til et enkelt folk, men hele menneskehetens.»

I tidligere fremstillinger finner vi mer dramatiske korsfestelsesscener. Fremfor alt i bildet *Exodus* (1952–1966, olje på kanvas, 130 x 162 cm). *Exodus* betyr «utgang» og henspiller både på Israelsfolkets utgang fra Egypt og jødenes skjebne under andre verdenskrig. Det er ikke mulig å skille de to gruppene fra hverandre i bildet. Nederst til høyre ser vi tydelig Moses med steintavlene/de ti bud og den guddommelige herligheten som stråler fra pannen hans etter møtet med Herren. Denne indirekte fremstillingen av Guds herlighet er interessant. På motsatt side ser vi Chagalls egen landsby, Vitebsk, i flammer. Øverst til venstre alluderes det til det moderne exodus, hvor jødene som overlevde holocaust, flykter fra Europa og søker tilflukt i Palestina (se dampbåtene helt øverst i bildet).[13] Bak gruppen av jødiske flyktninger reiser den digre Kristus-skikkelsen seg, med armer som velsigner eller beskytter jødene. En av dem vender seg i bønn til ham. Dette er et av de mest kraftfulle korsfestelsesmotivene i europeisk kunst. Kristus mangler sårmerkene i hender og side, men ansiktet er tydelig såret og lidende. Det spesielle lyset som faller på ham eller utgår fra ham, gjør skikkelsen ytterligere opphøyd. Tre andre personer er fremhevet med samme guddommelige lysvirkning: Moses, kvinnen med barnet fremst i bildet og bruden helt til høyre. Vi gjenkjenner brudemotivet fra flere andre Chagall-bilder, og muligens henspilles det her på bruden i Høysangen – brudgommens utkårede, som blir banket og slått mens hun leter etter den fraværende brudgommen som hun elsker (Høys 5,7). Bruden i *Exodus* står alene. I kristen tolkning av Høysangen er det Kristus hun venter på.

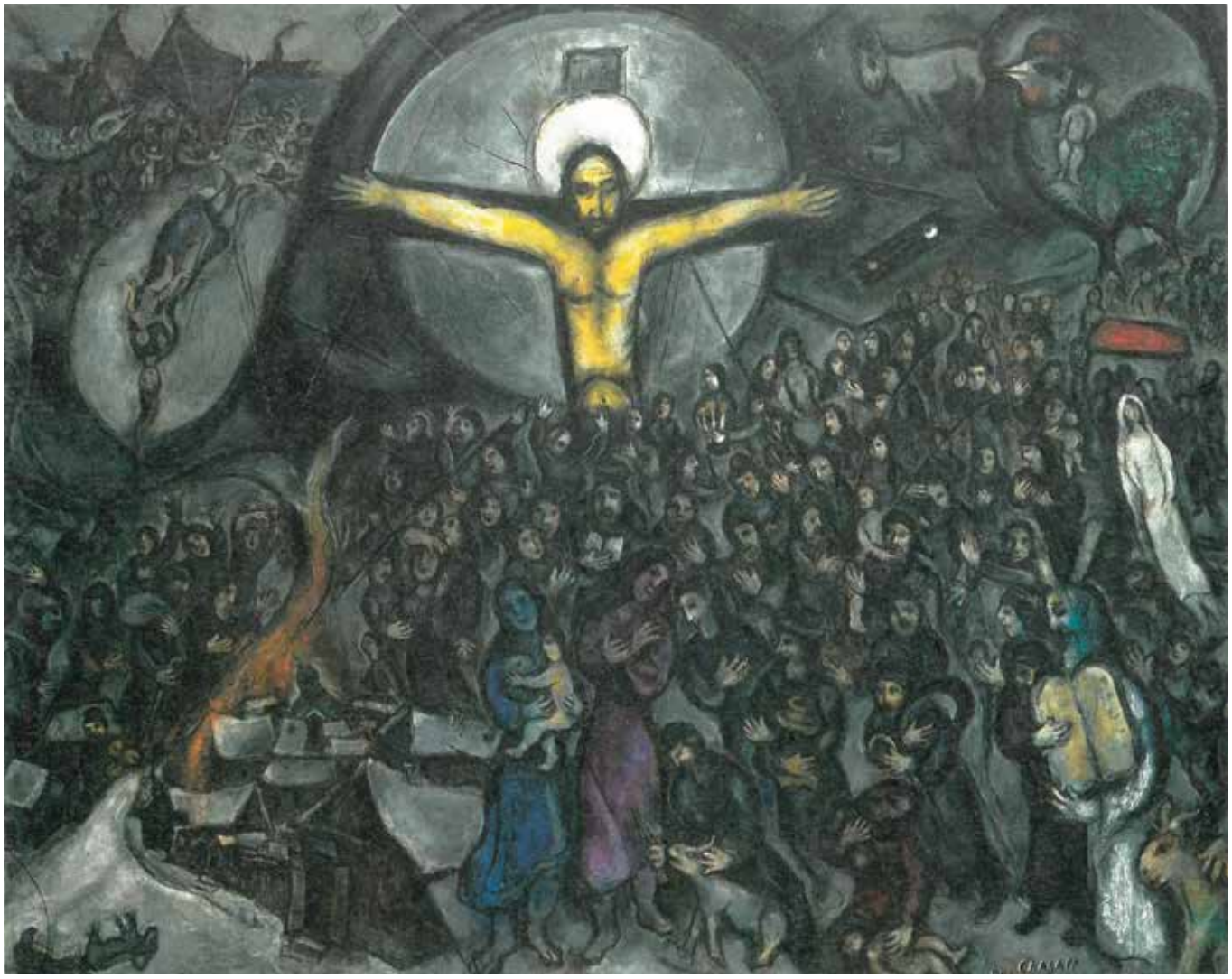
Ekskurs: bildeforbudet og jødisk estetikk

Romanen *Mitt navn er Asher Lev* henter sin drivkraft fra spenningen mellom den ortodokse jødedommens tolkning av Moselovens bildeforbud og den jødiske gutten Ashers indre kall til å tegne og male den virkelighet han oppdager rundt seg. Den samme spenningen preget Chagall og Rothko i deres tidlige malerkarriere. Men i hvilken grad representerer det ortodokse synet en jødisk kunstoppfatning?

Både historisk og aktuelt finner vi at jødisk tradisjon er mindre entydig enn vi skulle tro, og disse forskjellene synes å gjenspeile en det Moshe Barash kaller «en viss flertydighet» i selve bibelteksten.[14] I dag finner vi både



Marc Chagall: «Jakobs drøm» (1960–1966)



Marc Chagall: «Exodus»

strengt ortodokse tolkninger av bildeforbudet, hvor all figurativ kunst avvises, og mer moderate tolkninger som sier at forbudet er avgrenset til avbildninger av Gud og mennesker. Talmud-tekster fra 200-tallet avviser skulptur og høyrelieff, men åpner samtidig for todimensjonale bilder av både mennesker og dyr.[15] Den tolkningen har gitt seg utslag i figurative utsmykninger av senantikkens synagoger, slik vi ser det i synagogene i Dura Europos (Syria, 200-tallet) og Bet-Alfa (Galilea, 200-tallet).

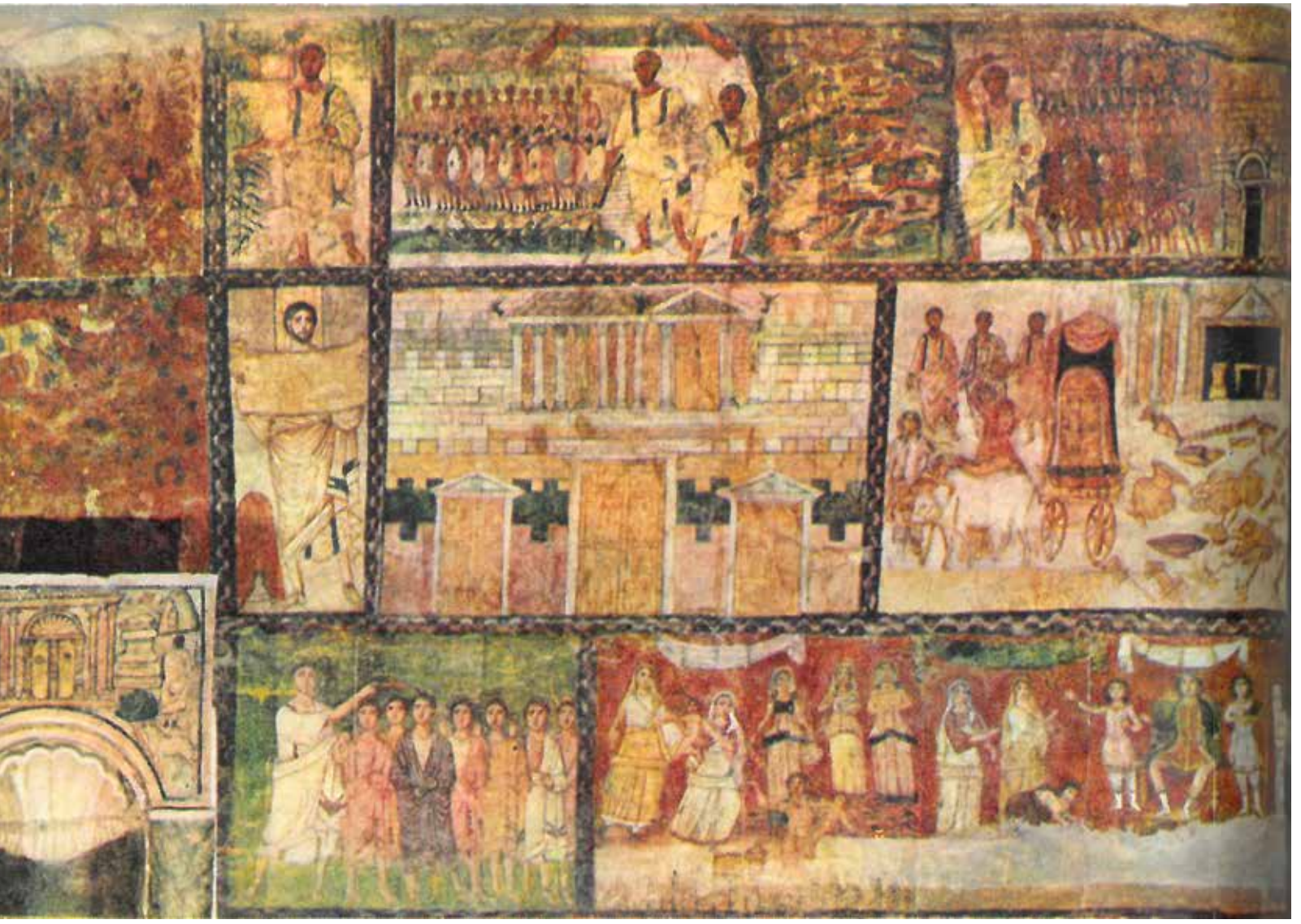
Spenningen i bibelteksten finnes allerede i Andre Mosebok. For bare noen kapitler etter bildeforbudet i 2 Mos 2,4 («Du skal ikke lage deg gudebilder, ingen etterligning av noe som er oppe i himmelen eller nede på jorden eller i vannet under jorden») gir Gud en befaling til Moses om å lage paktkisten med to tredimensjonale «kjeruber i hamret gull» (2 Mos 25). Motsetningen mellom bildeforbudet og det guddommelige oppdraget om å utforme nettopp en «etterligning» av disse engleskikkelsene, er bare tilsynelatende. Her synes det nemlig å ligge et dialektisk rasjonale til grunn: forskjellen mellom menneskeskapte forestillinger om Gud og Guds åpenbaring av seg selv. Helligdommen Moses fikk bud om å bygge, skulle følge den «modellen» Gud selv hadde vist ham på fjellet (jf. 2 Mos 25,40). Tanken er at bare Gud kan åpenbare Gud. Dette prinsippet gjenfinnes gjennom hele Skriften og gir en åpning for det figurative i jødisk kunst og estetikk.

Bildene på veggene i Dura Europos-synagogen viser selvsagt ingen fremstillinger av Gud selv, for Gud er usynlig og uten form, men de gjengir Guds selvåpenbaring slik denne kjennes gjennom frelses*handlingene* i historien og Skriften – for eksempel i det vakre freskomaleriets fremstilling av Miriam som løfter sin bror Moses opp av sivkurven (2 Mos 2; se nederst til høyre i illustrasjonen fra Dura Europos-synagogen).

Så hva er det Bibelen forbyr av visuelle fremstillinger? spør Moshe Barasch i sin bok *Icon: Studies in the history of an Idea*. Svaret han argumenterer for, er at Bibelen setter ord på to ulike tilnærminger eller innstillinger til bilder: «På mange måter må de to innstillingene ha vært opplevd som selvmotsigende, men de kan ikke skilles fra hverandre.»[16] Den første avviser enhver form for mimetiske (etterlignende) bilder. Her avvises altså etterligningen i seg selv. Den andre innstillingen forbyr bare én type bilder: fremstillinger av Gud. Barasch viser hvordan det tidlige kristne synet på bilder utformes i spenningen mellom disse posisjonene.

Alt fra 200-tallet finner vi kristne kunstfremstillinger av Guds handlinger i historien, etter mønster fra senantikkens synagoger. Den noe senere fremveksten av kristne ikoner av Jesus Kristus fastholder det jødiske/gammeltestamentlige prinsippet om at Gud (Faderen) selv ikke kan avbildes, for vi kjenner bare hans kraft og utstråling, de handlinger han åpenbarer i den skapte verden. Og nettopp dette sier Det nye testamente om Sønnen som ble født: Han er «utstrålingen av Guds herlighet og bildet av hans vesen (Hebr 1,3), «den usynlige Guds bilde, den førstefødte før alt ble skapt (Koll 1,15)». Gud har selv gitt oss et bilde av Gud: Sønnen som er «ett med Faderen (Joh 10,31)» og som bærer i seg hele «Guds fylde (Kol 1,19). Derfor kan kristen kunst gjengi Gud, gjennom fremstillinger av gud-mennesket Jesus Kristus. Hans guddommelige natur kan fortsatt ikke avbildes som et objekt, men ikonkunstneren (og senere malerkunst) søker å antyde enheten av guddommelig og menneskelig i Kristus gjennom transcenderende virkemidler som malt gull (gulltessera i mosaikker), omvendt perspektiv og omvendt blikk.[17]

Dialektikken i bibeltekstenes bildeforbud får avgjørende betydning for den jødiske og europeiske kunstens historie. For prinsippet om at bare Gud kan åpenbare Gud, inneholder både en restriksjon og en positiv åpning. Når Hans-Georg Gadamer skriver at Kirkens avvisning av ikonoklasmen og dens åpning for visuell kunst var «en beslutning av uvurderlig betydning», sikter han til den betydning dette fikk for senere vestlig visuell kultur helt frem til moderne tid.[18] Renessansens malere tok denne åpningen i forhold til visuelle avbildninger



Freskomaleri fra Dura Europos-synagogen

Mark Rothko: «Subway»

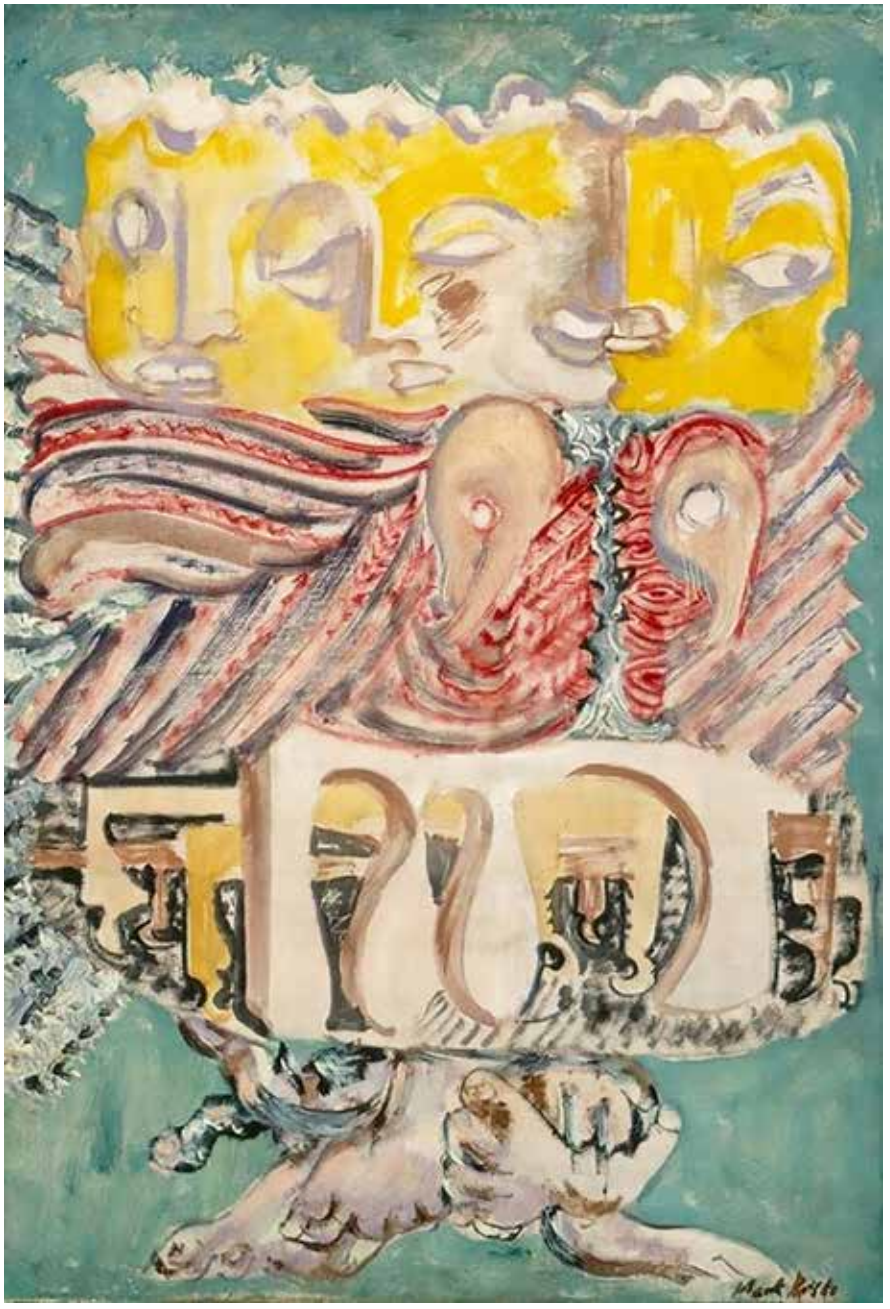
av det guddommelige «helt ut», og flere av dem avbildet Faderen i sin kunst. I det hele tatt ble kunsten i moderne tid mindre opptatt av tanken om noe overskridende som ikke kan fremstilles og «innrammes» som objekt. Modernistisk kunst fremstår på mange måter som en reaksjon mot den mimetiske kunstens objektivering. Den reaksjonen deltar Chagall og Rothko i. Vi har sett hvor tilbakeholdende Chagalls figurative bilder er i møte med bibelske temaer – han fremstiller aldri Gud, hverken i sine bilder av skapelsen eller andre bibeltekster som beskriver gudsåpenbaring eller teofani. Rothko går i en annen retning. På samme tid som Chagall innleder sine store bibelske bildeprogram, blir Rothkos malerier mer og mer abstrakte.

Rothko og det ikke-representerbare

Mark Rothko ble født i 1903 i Daugavpils i Latvia, som den gang var en del av Russland. Hans opprinnelige navn var Markus Yakovlevich Rothkowitz. Faren Jacob var intellektuell og politisk aktiv og ble gradvis mer anti-religiøs. Men da Mark var liten, vendte Jakob tilbake til ortodoks jødedom og sendte sin sønn på jødisk grunnskole, hvor han studerte Talmud. I 1913 emigrerte familien til USA. Da faren døde noen måneder etter ankomsten, rammet det familien hardt. Marks reaksjon var tilbaketrekning til en slags indre melankoli og mistillit til den ytre verden – «en jødisk gutt i Amerika, som skriver dikt på hebraisk om gammeltestamentlige tema», slik en av hans biografer formulerer det.[19] Rothko trekker seg også tilbake fra synagogen og familiens religiøse praksis. Like fullt: Han har beskrevet sin malerkunst i religiøse kategorier – ikke motivene, men utvekslingen som skjer i møtet mellom bildene og betrakteren: «De menneskene som gråter fremfor mine bilder, har den samme religiøse erfaringen som jeg hadde da jeg malte dem.» [20] Hva denne erfaringen består i, er mindre klart, men den kan nok ikke forstås helt løsrevet fra den jødiske bakgrunnen. Rothko fikk senere stipend ved Yale University og ble boende i New York City resten av livet. Hans viktigste lærer ble den kubistiske maleren Max Weber, som hadde vært en del av den franske avantgardebevegelsen.

Flere av Rothkos tidlige arbeider fra 1930-tallet tematiserer det moderne menneskets fremmedgjøring, blant annet i «undergrunnserien» hvor bildet *Subway* fra 1938 inngår. Det er ikke togene som interesserer Rothko, men menneskene under den store depresjonen som representanter for alle moderne mennesker. Personene i bildet kommuniserer ikke med hverandre, men omgis av store rom som ikke gir bevegelsesfrihet, men låser dem i gitte posisjoner. Allerede her, på sitt mest figurative, foregriper Rothko de store fargeflatene som kjennetegner hans modne verk, Colorfield-maleriene fra 1950-årene.

Andre verdenskrig og jødenes skjebne i Europa endret Rothkos motivkrets. Modernitetens krise opptar ham fortsatt, men det ble umulig for ham å male mennesker etter holocaust. Max Weber (som også var russisk jøde) hadde overbevist ham om at kunsten er et redskap for eksistensielle og religiøse uttrykk. Etter å ha lest Friedrich Nietzsche, T.S. Elliot og Thomas Mann på begynnelsen av 1940-tallet, ser Rothko det moderne menneskets åndelige tomhet som et resultat av at det har mistet sin historie og mytologi. De klassiske mytene om menneskets tragiske erfaringer må vekkes til live. I denne fasen henter han inspirasjon både fra det bibelske narrativ og gresk mytologi, slik vi ser i det surrealistiske maleriet *The Omen of the Eagle* (1942), som fremstiller greske gudeansikter i kombinasjon med varianter av hebraisk tegnsymbolikk. Motivet er vanskelig å identifisere fordi skikkelsen er en forening av fugl, rovdyr og tre. Vi ser tydelige janusansikter øverst, i skarp gulfarge, og overkroppen med fjær og vinger hvor fargene og mønstrene skaper bevegelse og uro. Magepartiet viser dybde gjennom overlappende lag, nærmest som om rovfuglen har fortært figurene som fremstår som jødiske skrifttegn. Beina virker mer tegnede enn malte og beveger seg i en annen retning enn det tvetydige ørneblikket. Det er tittelen som tilsier at fuglen er en ørn,



Rothko: The Omen and the Eagle

Mark Rothko: «Red on Maroon» | © Kate Rothko Prizel and Christopher Rothko/DACS 2020

nasjonalsymbolet for både Tyskland og USA. Bildet er potensielt maktkritisk.

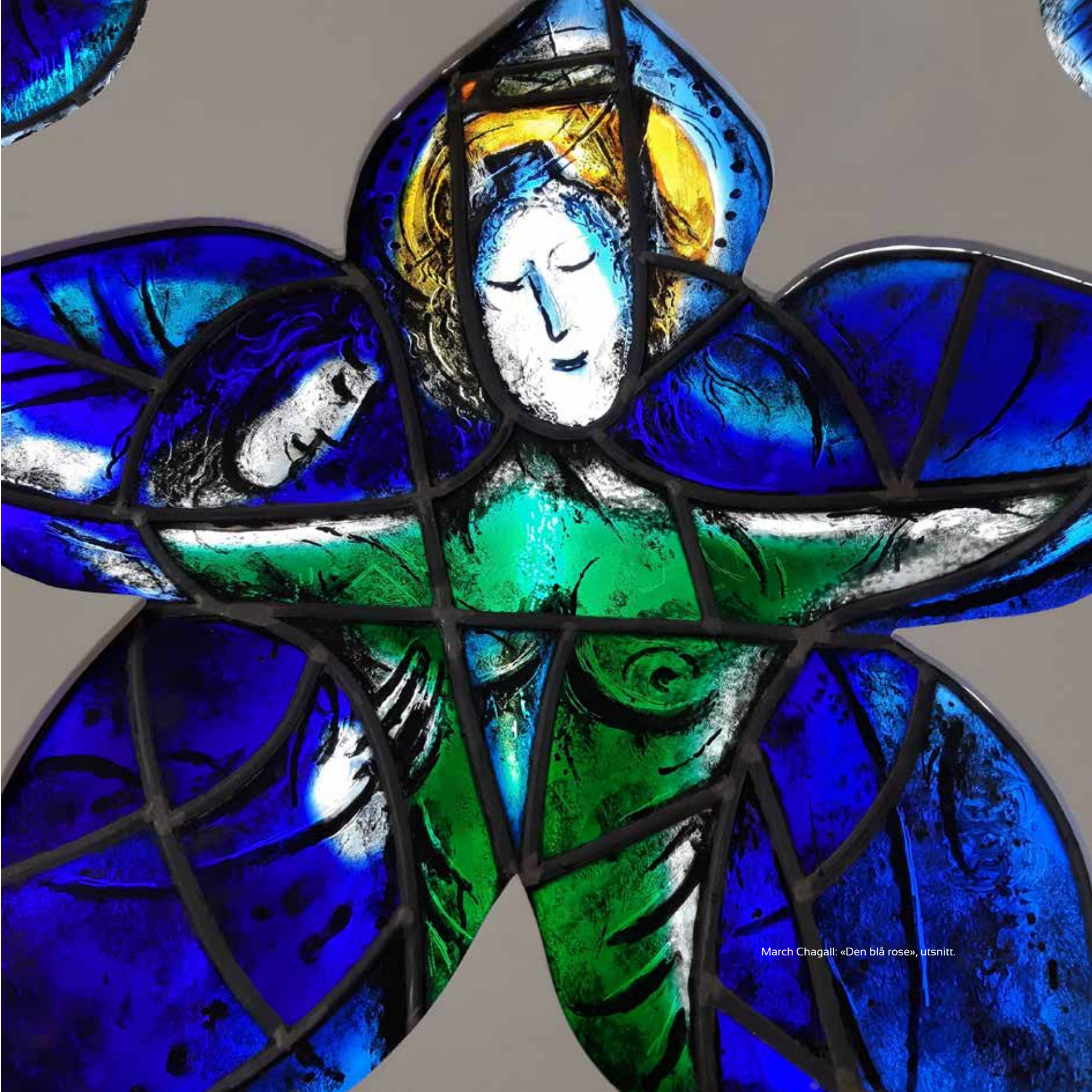
Mot slutten av 1940-tallet beveger Rothko seg i retning av en mer gjennomført abstrakt ekspresjonisme. Det skjer gradvis, gjennom en mellomfase som har vært omtalt som «multiform». Rothko innser at de mytologiske temaene ikke lenger vekker noen gjenkjennelse, og endrer derfor det visuelle språket. Bevegelsen bort fra mytologiens figurer er likevel ikke uttrykk for platt sekularisering. «Uten monstre og guder kan ikke kunsten iscenesette et drama», skriver Rothko i et essay.[21] Bilder må være «mirakuløse», fremholder han, og de må åpenbare noe uventet som ikke tidligere er erfart: «unexpected and unprecendented».[22] Hvordan skal disse utsagnene forstås? Både Robert Rosenblum og Wessel Stoker tolker det uventede i Rothkos bilder i religiøs retning. For å anskueliggjøre sitt poeng, leser Rosenblum ham på bakgrunn av romantikkens malere og deres forsøk på å tematisere «det sublime». Han fremhever Caspar David Friedrichs *Monk by the Sea* (1808–10) og Turners *Evening Star* (ca. 1830). Hos Friedrich og Turner skapes den sublime «effekten» gjennom store partier av uendelig himmel. De åpne flatene påkaller det evige, skriver Rosenblum.[23] Hos Rothko erstattes slike landskaper av store sjatterte flater, og han anvender mørkere koloritt enn romantikerne (se *Red on Maroon*). Stoker utdyper den samme sammenligningen og snakker om en overgang fra «the romantic sublime» til «the abstract sublime».[24] Her står vi overfor et endret syn på det transcendente. På Friedrichs og Turners tid hadde betrakterne en erfaring av naturen som noe selvoverskridende, men dette er ikke lenger tilfelle med Rothkos publikum, mener Stoker. I Rothkos *color field*-malerier finner vi et annet uttrykk for det transcendente – som «det helt andre».

Kanskje er *Red on Maroon* (olje, akryl og tempera på lerret) et av de klareste eksempler på dette uttrykket. Maleriet er digert (268 x 239 cm) og inngår i «Murals-gruppen», malt av Rothko høsten 1958 og deler av 1959. Står man fremfor dette bildet i Rothko-rommet i Tate Modern Museum, oppdager man at størrelsen hindrer blikket i å gripe «helheten». Den rødbrune (*maroon*) bakgrunnen virker organisk og har utallige undernyanser. Lyset synes å komme innenfra eller bakenfra fargeflatene. Den røde, rektangulære figuren flyter nærmest over den ubestemmelige bakgrunnen. Man kan få en følelse av at ikke bare rektangelet og fargene, men selve bildet, trer ut fra veggen i retning av betrakterens rom. Motsetningene mellom bildets flathet og de teknikker som utvirker en illusjonistisk dybde**,** er med å antyde noe som ikke kan gripes i selve bildet. James Breslin har skrevet at den jødiske bakgrunnen er en forutsetning for dette abstrakte uttrykket. Kanskje kan man si at maleren velger å avstå fra det figurative (idolet), og at det åpner for et annet og større nærvær fokusert gjennom farger og lys i det store fargeflatemaleriene. Derfor kalte Stanley Kunitz ham «den siste rabbi i vestlig kunst».[25]

Lyset og fargenes mestre

I sin fremstilling av «de estetiske ideenes historie» peker Dorthe Jørgensen på forskjellen mellom gresk og jødisk estetikk. For grekerne, skriver hun, var det formen som gjorde skjønne ting skjønne – for jødene var det innholdet, det vil si *lysets og fargenes intensitet*.[26] Vi skal ikke ta stilling til hvor presis denne distinksjonen mellom gresk og jødisk estetikk er (trolig er den *for* presis). Karakteristikken av jødisk estetikk er fruktbar i seg selv, også med tanke på den innarbeidede beskrivelsen av Rothko som en av lysets store malere blant (sen)modernistene og Chagall som fargenes mester.

Turner var et av Rothkos store forbilder, og han spøkte en gang med at Turner måtte ha sett hans egne malerier. Han siktet til lysbruken hos den engelske maleren, hvor farger og flater gjennombores av et mystisk lys som stråler ut fra bildet. Et fremtredende eksempel er hans maleri *The Angel standing in the Sun* (1846, olje på lerret, 79 x 79 cm). Andre uttalte forbilder for Rothkos lysfilosofi er renessansemaleren Fra Angelico og den barokke maleren



March Chagall: «Den blå rose», utsnitt.

Rembrandt. Rothko var seg bevisst at han ville «smugle denne store tradisjonen inn i det 20. århundre».[27] Han påstod at fargene ikke interesserte ham, kun lyset. Men det er fargene som transformerer lyset hos ham – på en måte som mangler forbilder i moderne kunst. Den samtidige amerikanske maleren Robert Motherwell har sagt at Rothkos fargebruk er «så ny at hvis ikke Rothko hadde eksistert, ville vi vært uten kjennskap til visse farger i moderne kunst».[28]

På 1950-tallet uttalte Picasso: «Når Matisse dør, blir Chagall den eneste gjenlevende maler som forstår hva farger er.»[29] Chagalls begavelse når det gjaldt fargeblanding, fargesammensetning og fargenes sjatteringer kommer like sterkt til uttrykk i de andre mediene han arbeidet i, ikke minst i glassmaleriene. Han har utført store glassarbeid i katedralene i Reims og Metz, Jerusalemvinduene i Israel og i FN-bygningen i New York. I Chagall-museet i Nice finnes noen mindre glassmalerier, blant andre testvinduet for Metz-katedralen: *Den blå rose* (1964, 205 cm i diameter). Verket gir en nydelig fortettet fremstilling av den nære relasjonen mellom den korsfestede Jesus og Maria som følger ham på korsveien.

Jødisk humanisme

Det er vanlig å omtale Marc Chagall og Mark Rothko som jødiske malere. Om arbeidene deres kan beskrives som jødisk kunst, er et annet spørsmål, og refleksjonene ovenfor peker i retning av et bekreftende svar på det. De færreste vil si at disse bildene representerer jødedommens kunst, og det var heller ikke det kunstnerne ønsket. Like fullt har denne kunsten et moderne religiøst uttrykk som talte sterkt til samtiden, og som fremdeles gir uttrykk for noe det (etter)moderne mennesket savner i institusjonalisert religion. Felles for de to kunstnerne er at de fokuserer mennesket i kunsten, menneskets opplevelse av eksistensen og behovet for at vi ikke taler for entydig om mysteriet. Begge respekterer det som skjuler seg, og lar det forbli skjult. De synes også å hevde at mennesket blir mer menneskelig på den måten, når vi respekterer det i vår søken etter mening som overskrider språket.

Chagall og Rothko står for en jødisk humanisme – en religiøs jødisk humanisme. Forbindelsene mellom denne og andre former for humanisme er åpenbar, selv om den er tydelig jødisk. Derfor kan også kristen humanisme lære noe av den. Kristen humanisme er fremfor alt inkarnatorisk og derfor alltid åpen for hva mennesket kan lære oss om det historiske faktum at Gud ble menneske og tok opp i seg menneskelig begrensning (kjønn, øyefarge, etnisitet, samtidskultur og så videre). Hvert konkret menneske åpenbarer noe om Gud som ikke kan åpenbares på andre måter. På denne bakgrunn er det også mulig å tolke kunsten deres ut fra ulike perspektiv uten å gjøre vold på verkene. Chagalls nevnte glassmaleri *Den blå rose* ble utformet med tanke på det kristne kirkerommet i katedralen i Metz. Det åpner for en kristen lesning av dette arbeidet:

Maria er hos Jesus – det er han som bærer hele motivet, slik han bærer hele forsoningen. Maria er medlidende gjennom deltakelse i hans lidelse. Like fullt er hun som han elsker, hos ham. De ser ikke rett på hverandre – relasjonen er nærmest intuitiv, tilbakeholdende. For det er ikke bare henne han bærer hos seg på korset, men alle mennesker – ikke bare sin egen mor eller sitt eget folk, men hele menneskeheten. «Jeg er ikke kommet for å dømme verden, men for å frelse den» (Joh 12,47). Han er kommet for alle, han *er* for alle – og samtidig har han et unikt og nært forhold til Maria. Hun representerer alltid også noe mer enn seg selv, for relasjonen mellom dem viser at han søker et personlig forhold til hver person som er skapt i og ved ham. Det er ingen motsetning mellom det personlige og universelle her. På det personlige plan er det som om de to smiler lurt til hverandre. Maria skjuler sorgen bak smilet. Hans smil skjuler angsten. Midt i den totale lidelsen ser han inn i konsekvensene av å fullbyrde Faderens vilje, men skuer samtidig gjenopprettelsen av menneskeheten. Enda er

han ikke helt forlatt på korset – dette er øyeblikket like før. Eller det er et tidløst øyeblikk, et øyeblikksbilde av forholdet mellom Jesus og Maria, og av Jesus og bruden, den troende.

Glassmaleriet har en dybdevirkning som maleriene mangler, og fargene blir gjennomlyst – slik vi ser det i den underlige grønnfargen som dekker Jesu kropp. Bortsett fra at Jesus muligens er ikledd en tefillin på hodet (en jødisk lærboks som inneholder tekster fra Toraen), er det lite som understreker det mer partikulære faktum at det er to jøder vi ser i bildet: den ene av dem Guds Sønn – den andre «den fremste blant de troende». Alt som finnes av konstruerte motsetninger mellom jødisk og fellesmenneskelig, oppheves i dette øyeblikket, ifølge Chagalls fremstilling.

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

Noter

1 Potok, Chaim: *Mitt navn er Asher Lev* (Oslo: Aschehoug, 1990), s. 85.
2 Tanken om kunstnergeniet drøftes på s. 110, 154 og 161. På s. 171–174 kontrasterer Jacob Kahn det han kaller to motsatte måter å se/male verden på i kunstens historie.
3 Romanen refererer til Chagall flere steder, se for eksempel s. 131.
4 Se Metzger, R. Og Walter, I. F.: *Chagall* (Köln: Benedikt Taschen Verlag, 1988), s. 11.
5 Chagall, Marc: *My life* (London: Penguin Books, 2003), s. 2.
6 Chagall 2003: s. 2.
7 Metzger og Walter 1988: s. 16–17. Dette ser vi for eksempel i *Tilegnet min forlovede* fra 1911.
8 Chagall 2003, s. 18.
9 Chagall 2003, s. 11.
10 Derrida, Jacques: «Cicrumfession», i Bennington, Geoffrey: *Jacques Derrida* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993), s. 155–156.
11 Hele talen er gjengitt i engelsk oversettelse i Pacoud-Rème, Élisabeth: *Chagall* (Paris: Réunion de musées nationaux, 2018), s. 9.
12 Se Danbolt, Gunnar: «Marc Chagall og bibelen», i *SEGL: Katolsk årsskrift for religion og samfunn* (Oslo: St. Olav forlag, 2013), s. 23–35.
13 Pacoud-Rème, 2018: s. 59.
14 Se Barasch, Moshe: *Icon: Studies in the History of an Idea* (New York: New York University Press, 1995), s. 14.
15 Rian, Dagfinn: «Kunst og estetikk i jødedommen», i Rian, D. og Eidhamar, G.L.: *Jødedommen og islam* (Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2007), s. 92–95. Historisk har forbudet vært praktisert strengest i jødiske miljøer i muslimske land, eller i sammenhenger hvor jødedommen har markert sitt særpreg overfor kristen kunst.
16 Barasch, Moshe: *Icon: Studies in the History of an Idea* (New York: New York University Press, 1995), s. 14.
17 Se Baraschs grundige drøfting av St. Johannes av Damaskus' ikonteologi i Barasch 1995, s. 185–253.
18 Gadamer, Hans-Georg: «The Relevance of the beautiful», i *The Relevance of the Beautiful and other Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 3.
19 Breslin, James E.: *Mark Rothko – A Biography* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993), s. 26.
20 Rodman, Selden: *Conversations with artists* (New York: Devin-Adair Co, 1957).
21 Rothko, Mark: «The romantics were prompted», *Possibilities* 1 (1947–1948): s. 84.
22 Rothko, Mark 1947–1948, s. 84.
23 Rosenblum, Robert: «The Abstract Sublime», i *Reading Abstract Expressionism: Context and Critique*, red. E. G. Landau (New Haven og London: Yale University Press, 2005), s. 239–244.
24 Stoker, Wessel: *Where Heaven and Earth meet: The Spiritual in the Art of Kandinsky, Rothko, Warhol, and Kiefer* (New York: Editions Rodopi, 2012), s. 111–114.
25 Breslin 1993, s. 58.
26 Jørgensen, Dorthe: *Skønhedens metamorfose: de æstetiske ideers historie* (Odense: Syddansk Universitetsforlag, 2003), s. 97–98.
27 Ashton, Dore: *About Rothko* (Oxford: Oxford University Press, 1983), s. 137.
28 Sitert i Ashton 1983, s. 137–138.
29 Se nettsiden for Galerie d'Orléans: https://www.galeriedorleans.com/etiquette-produit/chagall/

Johanna Schwarz (t.v.) med lekepistolpistol under høstfesten på Katarina-hjemmet i 1957. Schwarz var pensjonær ved klosteret og forble en nær venn av søstrene frem til sin død i 1996. Foto: Katarinahjemmets arkiv

Audgunn Oltedal

En forening av det uforenlige

Møte med Johanna Schwarz

«Sanctus, Sanctus, Sanctus,
Dominus Deus Sabaoth»

Brått kling «Jesu Joy of Man's Desiring» av Johan Sebastian Bach. Høgt oppe i kyrkjerommet heng tonane. Så søkk dei inn i oss i benkeradene. Det er requiemmesse for Johanna Wilhelmina Schwarz.

Steinar Ofstad på fløyte, Ragnhild Bjelland syng. Pater Per Bjørn Halvorsen held minnetalen.

> Johanna var manges venn. Derfor er vi mange som gråter over henne. Jeg sier ikke at hun var alles venn, for hun var ikke venn med dem hun mente stod for det som var urett. Mot dem kunne hun være besk og hard. Den Jesus hun trodde på og fulgte, var ingen «milde Jesus», men den Jesus som jaget pengevekslerne ut av templet med et reip, som skjelte ut fariseerne som hyklere og ormeyngel, og som kalte Peter Satan når han tok menneskelige hensyn.

Vi er i Kongsberg kyrkje for å ta avskil med Johanna Schwarz. Ho flytta til Kongsberg i 1975. Her hadde Johanna heimen sin i 21 år. Då ho døydde, skreiv Aftenposten (06.09.96):

> Forfatterinnen og lyrikeren Johanna Schwarz døde i går, 65 år gammel. Tittelen på en av hennes mange tekster kan like gjerne brukes som en karakteristikk av Johanna Schwarz' virke: «Jeg folder knyttenevene mine.»

Johanna var eit Abrahams barn. Født inn i ei jødisk slekt i Wien 31. mai 1931. Sju år gamal, etter krystallnatta 9. november 1938, kom ho til Sverige som flyktning, saman med foreldre og broren Stephan. Johanna fortel at 14 dagar etter at familien kom til Sverige, vart ho plassert på ein institusjon for blinde. Ho hadde ein arveleg augesjukdom. Kunne ho få litt syn? Johanna vart operert. På det eine auga var operasjonen mislukka, og ho fekk sett inn eit glasauge. På det andre lukkast operasjonen, og ho fekk tjue prosent syn på dette auga.

Foreldra til Johanna hadde vakse opp i eit sekulært jødisk miljø i Østerrike. I studietida gjekk dei over til

kristen tru og vart protestantar. I ungdomsåra i Sverige konverterte Johanna til katolisismen.

Til Noreg

Ho skaffa seg høg utdanning trass sterkt nedsett syn. Ei tid var Kjølv Egeland, seinare AP-politikar, lærar på det gymnaset Johanna gjekk på i Stockholm. Han vekte hennar interesse for norsk litteratur. I 1955 vart ho innskriven ved Stockholm høgskola og tok i 1960 «filosofie magister med hovudemnena Nordiska språk, litteraturhistoria med poetik samt Tyska språket». I 1961 kom Johanna til Universitetet i Bergen for å vere universitetslektor i svensk språk og litteratur. I åra før var Johanna periodar i Oslo og budde då hos dominikanarane på Katarinahjemmet på Majorstua. Johanna vart norsk statsborgar i 1967.

I søknaden på lektorstillinga i Bergen opplyser Johanna at våren 1960 hadde ho stipend og var ved Universitetet i Oslo. Her fylgde ho forelesingar i norsk og i litteratur, mellom anna hovudfagsseminaret til professor Edvard Beyer.

Forfattar Inger Geelmuyden fortel at ei tid på 1950-talet budde ho i lag med Johanna på Katarinahjemmet. Begge var med på turar som den katolske ungdomsforeninga arrangerte. Møtet med Johanna sit sterkt i minnet:

> Jeg husker spesielt en av turene vi dro på, hvor hun var livredd. Vi skulle til gruvene på Kongsberg, og der måtte vi kjøre et gruvetog inn i gruven. Det var nesten ikke lys i gruven, og Johannas syn var svært dårlig. Jeg satt ved siden av Johanna og måtte holde hånden hennes. Hun var virkelig redd! Johanna var veldig språkmektig og intelligent. Samtidig var hun en engasjert og artig person. Ganske radikal for sin tid, vil jeg nesten si.

Forfattar

Johanna Schwarz debuterte som forfattar i 1960 med boka *Glas*. I alt er femten bokutgjevingar registrert på hennar namn. Ho skreiv mest dikt, men og noveller, barnebøker og høyrespel. Mellom bøkene ho gav ut, er *Ararat, Mønja, Stifinneren, Labyrinten, Fånge i vapenhus, Manniska på heltid* og *Requiem før Barthel.* Då ho var 60 år, kom *Johannas bok* på Pax. Her skriv Johanna om kvifor deltaking i aksjonar og solidaritetsarbeid er så sentralt i livet hennar (frå diktet «En femtioårings røda fana»):

> Jag har aldri lyckas venja mig vid det som er
> ondt, har aldri fått den sorts tolamot.

Ho skriv om kor viktig gudstrua er for ho, og om kvifor ho brenn for palestinarane si sak. I mange år leverte Johanna fast dagsedlar til avisene Orientering og Klassekampen. Dette var korte, dagsaktuelle, kommenterande dikt. Mange forbind namnet hennar med desse skarpe, ofte ironiske åtaka på makthavarar i samfunnet.

Johanna Schwarz var eit fyrverkeri av ein person. Kontrastfylt. Kvass i replikken. Livet gjennom sa ho ofte, med eit smil, at ho var diskriminert av alle dei grunnar det gjekk an å diskriminere eit menneske: Ho var kvinne, kommunist, jøde, svaksynt, katolikk, funksjonshemma, innvandrar.

Møtet med Johanna

Det var i Studentersamfunnet i Bergen eg såg og møtte Johanna Schwarz for fyrste gong. Eg sat på pressebenken og refererte frå møta kvar fredagskveld. Fyrste tida for avisa Dagen, så for Bergens Tidende.

Johanna var ml-ar. På slutten av 1960-talet var det ml-arane som sette tonen og la premissane for debattane. Johanna var fast deltakar på Studentersamfunnet sine møte i Bergen. Ho sat der med strikketøyet sitt. Alltid i skjørt. Lita av vekst, men brei. Ho ruvde i benkerada. Handa for i veret når ho hadde ein kommentar til det

som vart sagt frå talarstolen. Så entra ho podiet. Avfyrte sin replikk. Stor applaus frå salen. Så gjekk ho nedatt til strikketøyet sitt. Heldt seg i ro til neste gong handa for i veret, og ein ny, ironisk, saftig kommentar vart utbasunert med smil, snert og humør. Ho var ein studie i retorikk. Få andre i den store ml-flokken i Studentersamfunnet i Bergen kunne den kunsten så godt som Johanna.

Då eg sjølv vart politisk aktiv, var det i ei gruppe som utfordra ml-arane sitt hegemoni. Vi var ei tverrpolitisk gruppe som kalla oss populistar, opptatt av Ottar Brox, Hartvik Sætra og Andre Gortz sin kritikk av kapitalismen. Vi vann valet i Studentersamfunnet våren 1970 med ei røyst. Men det var ikkje i dette politiske basketaket eg vart kjent med Johanna. Det var gjennom den kontakten vi fekk i organisasjonn «Forum for kristne sosialistar». Den eksisterte frå 1973 til 1990. Kjernen i verksemda var sommarstemna annakvart år. Dei vart ein fristad for kristne som var blitt radikalisert utover på 1960-talet gjennom protestane mot Vietnamkrigen, deltaking i kvinnerørsle, miljørørsle og i kamp mot eit kapitalistisk system som undertrykte og utbytta. Til stemna kom kristne av alle slag som kjente seg som avvikarar i dei kyrkjesamfunn dei tilhøyrde. Her vart menneske akseptert både som kristne og sosialistar. «Et gledessjokk», sa Johanna Schwarz.

Ein gong møttest vi tre kristensosialistar – Johanna, Helene Valvatne og eg – på ein kafé i Bergen. Det som hendte, beskriv Helene slik:

> I løpet av middagen fortalde Johanna om korleis det begynte med henne og Ulf Holmsgård. Dei kjente kvarandre litt på førehand, men blei kjende på ein ny måte ein dag den eine av dei sat på Holbergstuen og var temmeleg nedfor, og den andre (i meir eller mindre same situasjon, om eg ikkje hugsar feil) kom dit, helste, snakka litt og slo seg ned ved same bordet. Og der sat dei og snakka ei stund. «Och plötsligt så sa det pling», sa Johanna. «0ch då va' det två änglar oppi himmelen som skålade med varann, och så sade dom: Nu va' det sannolikt på tide att vi fick litet vaktskifte.» Og ho føyde til: «Och jag tror på skytsänglar'.»

Johanna gifta seg med Ulf og flytta med han til Voss. Ulf underviste på Voss gymnas. Johanna hadde vikariat på gymnaset, men ikkje fast jobb. I 1971 var eg på Voss for å intervjue Johanna Schwarz for NRK Hordaland. Det var einaste gongen eg var på besøk heime hos henne. Ein landsomfattande aksjon var i gang for å få fleire barn og unge til å lese skjønnlitteratur. Johanna engasjerte seg ikkje berre ved sjølv å lese opp på arrangement, men ho var og aktiv med i organiseringa av denne aksjonen i Bergen og Hordaland.

> SEGL Livet gjennom sa ho ofte, med eit smil, at ho var diskriminert av alle dei grunnar det gjekk an å diskriminere eit menneske: Ho var kvinne, kommunist, jøde, svaksynt, katolikk, funksjonshemma, innvandrar.

Johanna fann seg ikkje særleg godt til rettes på Voss dei sju åra ho budde der. Ho opplevde ikkje at ho vart ein del av lokalsamfunnet. Dei var begge AKP-arar. Dei skilde seg ut på mange vis. Seinare i livet kunne ho vere temmeleg skarp når ho snakka om åra ho budde her.

Stod for sine val

Johanna var med i ml-rørsla frå starten. I 1969 gjekk SUF, Sosialistisk Ungdomsforbund, ut av SF (Sosialistisk Folkeparti), og i 1973 kom partiet. Johanna var med på skipingsmøtet for AKP ml i Bergen i 1973 og skreiv prolog som ho framførte på dette fyrste landsmøtet i partiet. Då Johanna og Ulf kom frå Voss til Kongsberg i 1975, hadde AKP sentralt gitt AKP lokalt beskjed om at dei kom, og Liv Veslemøy Fjerdingstad, kjent for sitt politiske

engasjement, for sin innsats for tradisjonsmusikk og for å få folk til å synge, tok kontakt. Ho kom på besøk til Johanna og Ulf i lag med mannen sin, Arne Fredriksen. Det vart starten på eit vennskap som varde livet ut.

Liv Veslemøy Fjerdingstad fortel om grytidlege kalde morgonar då ho henta Johanna heime i rekkehuset i Falkeveien klokka 05.45. Når arbeidarane kom for å starte arbeidsdagen kl. 07.00 i Kongsberg Våpenfabrikk, stod dei der. Klare til å selje Klassekampen og dele ut løpesedlar.

«Johanna var redd for kattar, men det snudde då ho vart kjent med kattar hos oss», fortel Liv Veslemøy Fjerdingstad. Først hadde Johanna katten Pio, så katten Caspian. Ho skreiv dikt om begge kattane. Veslemøy var barnehagelærar nær der Johanna budde. Ho inviterte Veslemøy si avdeling, i alt 15–16 barn, heim til bursdagsfest for Pio i rekkehuset sitt.

På laurdagar var det bokkafe rundt omkring i forskjellige lokaler med sal av bøker frå forlaget Oktober, og lp-plater frå plateselskapet Mai. Johanna likte å lage mat, solbærkake var ein fast spesialitet for sal på bokkafeen.

I 1977, to år etter ho kom til Kongsberg, gjekk ho ut av AKP. Kvifor gjorde ho det? Ho var individualist, partiet vart for autioritært for henne. Men Johanna tok ikkje avstand frå si tid som ml-ar. Ho mislikte sterkt dei mange som stod offentleg fram og skaffa seg store kjendisoppslag ved å beklaga at dei hadde vore medlemmer. «B-kjendisar», kalla ho dei. Ein fekk stå for det ein hadde gjort, sa Johanna. Seinare kunne ho seie om seg sjølv at ho søkte politisk asyl i SV. Ho vart aktiv i partiet, og i ein periode sat ho i kommunestyret i Kongsberg for SV.

Brukt forfattar

Johanna var aktiv i Kongsberg Viseklubb. Rigmor Falla var med og starta viseklubben i 1969 og har sidan vore ei drivkraft i arbeidet. Ho har ein songkarriere bak seg og set sjølv tonar til dikt. Slik skildrar ho møtet ned Johanna:

> Eg visste om Johanna Schwarz, eg hadde lagt merke til kven ho var og kva ho skreiv, og eg visste at no hadde ho flytta til Kongsberg. Eg sa i viseklubben at ho må kome til oss. Nei, det går ikkje, var svaret, Johanna Schwarz er kommunist. Det er ikkje kommunisten Johanna Schwarz vi skal invitere, men lyrikaren Johanna Schwarz.

Og slik vart det. Johanna kom til Kongsberg Viseklubb fyrste gong onsdag 20. april 1983. I gjesteboka til klubben har Rigmor Falla skrive:

> Viseklubbens første møte med lyrikeren Johanna Schwarz – den kvelden var bare FANTASTISK – fullt hus – hun trollbandt oss alle.

Hennar tekstar vart brukt. Diktet ho skreiv då Mao døydde i 1976, song Sverre Kjeldsberg. Det var med i NRK-programmet «Visekveld frå Tromsø» i 1990. I eit nyttårsprogram som Erik Bye laga, song Lars Klevstand Johanna sitt dikt «En femtioårings røda fana'». Lars Klevstrand hadde laga melodien.

I NRK sitt arkiv ligg mange samtalar med Johanna. Ofte når NRK kom for å lage program, fekk ho spørsmål om korleis ho kunne kombinere tru og politikk slik ho gjorde. Heile TV-programmet «Marxist og kristen», som Sverre Tinnå laga i 1974, var eit einaste langt spørsmål om korleis ho kunne få dette til å gå i hop.

Vrei det konfliktfylte ut

I «Forum for kristne sosalistar» var Johanna ein sentral og markant person med ei tydeleg røyst. Når spørsmål det var strid om – og blant kristensosialistar – kom opp, deltok Johanna med det som var hennar varemerke: gå rett inn i det mest prinsipielt vanskelege i ei sak og vri det konfliktfylte ut så alle måtte bryne seg på det. Otto

Hauglin, medlem av SV si gruppe på Stortinget, gjekk mot sjølvvald abort. Johanna var uenig:

> Jag går sterkt i mot abort, men i spørsmålet om hvem som skal bestemma, så er det ingen annan enn kvinnan sjølv som skal ta den avgjørelsen.

På sommarstemnet på Stord i 1976, der over 1000 deltok, var det fire stemnepoetar som las eigne dikt: Johanna Schwarz, Hans Alexander Hansen, Oskar Stein Bjørlykke og Marie Lovise Widnes.

Høgdepunktet på stemnet på Stord var Rudi Dutschke sitt besøk. Han vaks opp i DDR, nekta militæret ut frå eit kristent-pasistfistisk grunnlag, flykta til Vest-Berlin og vart ein av leiarane for det antiautoritære opprøret som slo inn i universiteta i Vest-Europa i 1968. I ein time talte Rudi Dutschke til forsamlinga. Johanna omsette på direkten det han sa frå tysk til norsk. To år seinare var Rudi Dutschke død – Johanna sørgde og skreiv:

> Nær jag tenker på dig
> nogra korte
> soldagar
> mitt i en lang period av gråhet
> Du talade til oss, och jag fikk tolka dig

Ingen som var på Stord, gløymer korkje Rudi Dutchke eller Johanna Schwarz.

«Er jeg en quisling?»

Slik spør Johanna i *Johannas bok*, som kom ut då ho fylte 60 år i 1991. Johanna seier at det var enkelt for ho å ta stilling til palestinarane og deira sak. Ho dreg inn si eiga historie, konstaterer at ho sjølv mista sitt heimland då ho var sju år fordi ho ikkje var «rasemessig stueren i Hitlers Østerrike». Ho tek fram nyare historieforsking som viser at ingen i grunnen ville ha dei. Ho skriv at det ikkje er lett å vere ein annan:

> Enten er man hår i suppa – eller så er det voldsom stas at man tilhører det utvalgte folket. Det siste er rart å oppleve, når man som jeg ikke har kontakt med jødisk kultur. Jeg sier det noen ganger slik: Det eneste jødiske ved meg er at dere ikke liker meg. Det er en uoppslitelig replikk som alltid sjokkerer.

Johanna prioriterte arbeidet i Palestinakomiteen høgt. Ebba Wergeland fortel at då Palestinakomiteen i 2009 var 40 år, brukte ho talen til å snakke om Johanna. Ebba Wergeland seier ho opplevde at Johanna identifiserte seg som jøde, og at ho heile tida var prega av sin jødiske bakgrunn. Ho seier Johanna såg problemet med å etablere Israel på palestinsk grunn, og var samd med Palestinakomiteen i deira syn på konflikten.

Johanna hadde stor evne til å leve seg inn i situasjonar. Ein gong fortalde ho at ho slutta å la vatnet stå og renne i springen heime på kjøkkenet sitt. Det var etter at det kom fram kva som skjedde i den palestinske flyktningleiren Tel al Zaatar i Libanon. Høgreorienterte kristne militsar okkuperte flyktningleiren 12. august 1976. Det var ein situasjon der flyktningane i leiren mangla mat og vatn og mange menneske døydde. Det som hendte, var ein massakre.

Johanna sitt standpunkt i saker var drive av innleving, men og av skarp evne til å tenkje sjølvstendig og annleis. I spørsmålet om Baltikum var Johanna kritisk til at så mange utan motførestillingar støtta dei baltiske statanes kamp for å bli eigne statar. Det Johanna kritiserte, var at desse statane ikkje hadde gått gjennom og tatt eit oppgjer med si nazifortid.

Johanna tidde ikkje om eige syn, men vart og motsagt.

Då Ragnhild Bjelland på Katarinahjemmet hadde avlagt sine evige løfter, skulle ho dra til Israel for å besøke

dei heilage stadene. Dette mislikte Johanna sterkt, og sa kraftig i frå. Men korleis skal eg få besøkt dei heilage stadene utan å dra til Israel, sa Ragnhild. Johanna vart svar skuldig og tagde.

Når Johanna skulle til messe i ei katolsk kyrkje, drog ho frå Kongsberg til dominikanarane på Majorstua. I påska, den stille veka, budde Johanna og Ulf hos nonnene på Katarinahjemmet og fylgde messene, gudstenestene, påskas faste ritual, i kyrkja i Neuberggata.

Johanna var glad i handarbeid. Ho laga vakre broderiar med perler. Kvart år no, når det skal gjerast i stand til påske på Katarinahjemmet, hentar nonnene fram dei vakre påskeegga med perler som Johanna laga og gav til klosteret.

Nekta visum til USA

På byrjinga av 1980-talet skulle Johanna fylgje far sin, som var blind, til USA for å besøke nære slektningar som flykta frå Østerrike før krigen. Ho drog til den amerikanske ambassaden i Oslo for å søke om visum. På skjemaet skulle dei bl.a. fylle ut ein rubrikk der det var spørsmål om hudfarge. Her skreiv Johanna «rutete». Ho fekk ikkje visum.

Var det fordi ho skreiv «rutete» at ho ikkje fekk visum? Har dei som skal lese slikt, humor? Å drive ap med dei som godkjenner slikt, er risikosport.

Kanskje trudde mange med Johanna at all hennar verksemd på venstresida opp gjennom åra, var like utslagsgjevande for at ho vart nekta visum som det at ho dreiv ap i rubrikken for hudfarge.

Johanna mislikte avslaget sterkt. Men så overtok humoren. Og så skreiv ho dikt om kor farleg ein person ho var som supermakta USA ikkje våga sleppe inn i landet

Kvart år no, når det skal gjerast i stand til påske på Katarinahjemmet, hentar nonnene fram dei vakre påskeegga med perler som Johanna laga og gav til klosteret.

«Sølvskatten»

Ein aprildag i 1994 er Ebba Wergeland, mannen min John Garsjø og eg på veg til Kongsberg kyrkje. Vi skal høyre på urframføring av musikkdramaet «Sølvskatten». Johanna har skrive teksten. Kantor Reidar Hauge har komponert musikken.

Kongsberg hadde starta arbeidet med å restaurere det største barokkorgelet i Norden, kalla «glogerorgel» etter orgelbyggar Gottfried Heinrich Gloger. Mellom 1760 og 1765 kom orgelet på plass i kyrkja. Inntektene frå framføringa av musikkspelet skal gå til restaureringsarbeidet.

To gjetarbarn, Helga Verp og Jakob Grosvold, fann sølvet i åsane kring Kongsberg i 1623. Skal dei fortelje kva dei har funne? Johanna tek dei to gjetarbarna med inn i ein draum. Viser dei mange dilemma. Kva som kan skje på godt og på vondt om sølvet vert henta ut av fjellet. Når Johanna fortel sølvgruvene si soge, fer århundra forbi. Heile tida held ho oss fast i det konfliktfylte, i dei val enkeltmenneske og samfunn blir konfrontert med og må ta. Ho får fram kor verdfullt og vakkert sølvet er. Ho fortel om kvinna i Bibelen som hadde ti sølvmyntar og mista ein, og leita til ho fann skatten sin att. Ho siterer frå Jakobs brev om rikdommen som rotnar, om gullet og sølvet som rustar bort. Ho brukar hendingar frå gruvesamfunnet si historie i Kongsberg, fortel om opprør og hard øvrigheit.

Om denne kvelden i Kongsberg kyrkje skriv Johanna: «Det ble en fremføring som mobiliserte alt som kunne krype og gå i Kongsbergs kulturliv.»

Den som i dag går innover gangane i Kongsberg bibliotek, støyter på ei byste av Johanna Schwarz, og ved sida av bysta står eit fotografi av Johanna på ein stor, svart motorsykkel med ein tekst som spør: «Hvem var Johanna Schwarz?», og som svarar: «Hun var forfatter,

jødisk flyktning, nesten blind, katolikk, kommunist og svensktalende i Norge.»

Bysta er laga av bilethoggar, teiknar og venn Marit Wiklund. Om korleis den vart til, seier Marit Wiklund: «Slik eg hugsar det, så bestilte Johanna bysta av seg for å gje meg ei økonomisk handsrekning».

Då den var ferdig i 1993, inviterte Johanna til dobbeltgjengarparty heime hos seg sjølv, og der vart bysta avduka. Korleis hamna den på biblioteket? «Johanna vart lei av å ha den ståande i huset, og gav den til biblioteket», fortel Marit Wiklund.

Bjørg Sælid var sjefsbibliotekar då bysta av Johanna kom på plass. Ho møtte Johanna ofte. Ho seier Johanna likte å vere der det skjedde, og at ho ikkje var skoren for tungebandet, men hadde replikkar klar til det meste. Johanna var ganske stor, og synet var ikkje godt. Bjørg Sælid fortel at ikkje sjeldan når Johanna kom på biblioteket, hadde ho gått langs vegen og nesten blitt meia ned av bilar. Då var replikken ofte: «I dag høll jag på och gjøre Ulf til enkemann igjen.»

Hausten 1995 fekk Johanna Schwarz Ossietzky-prisen for modig bruk av ytringsfridomen.

Ossietzky-prisen

Hausten 1995 fekk Johanna Schwarz Ossietzky-prisen for modig bruk av ytringsfridomen. Carl von Ossietzky var ein radikal tysk pasifist som vart dømt for landssvik og spionasje i 1931. Ossietsky fekk Nobels fredspris i 1936, for året 1935.

Håkon Dahl i NRK intervjua Johanna etter prisutdelinga. Han spør korleis familien kom seg til Sverige i 1938. Johanna fortel at mora kom frå ein ungarsk jødisk familie, og at morfaren hadde pengar nok til at dei kunne reise og opphalde seg i Sverige. Og, legg Johanna til:

> Krystallnatta hadde sendt sjokkbølgor gjennom Europa, och nær grusomme ting skjer, brukar politikarane bli lita mer medgjørliga, och så slapp vi inn i Sverige.

«Tenk om jag dør»

Eit snaut år etter at ho fekk Ossietzky-prisen, døydde Johanna på Kongsberg sjukehus. Ho fekk komplikasjonar etter ein operasjon for underlivskreft. Lenge låg ho på Rikshospitalet.

Ein dag sette ho seg plutseleg opp i senga og sa forskrekka: «Tenk om jag dør.» Ja, det var ikkje utenkeleg. Ho var alvorleg sjuk. Ho sjølv visste at ho var dødssjuk. I mange år hadde Johanna gått rundt og sagt: «Når Håkon Lie dør, skal flagget til topps.» No innsåg ho at ho kom til å døy før han. Ho fekk venner til å love at når Håkon Lie døydde, skulle dei syte for at flagget gjekk til topps. Kvifor var ho så sint på Håkon Lie? Han var for henne symbolet på kor mykje Ap, LO og arbeidarrørsla hadde svikta når det gjaldt palestinarane si kamp for sin rett.

Johanna var from. Ofte når noko stod på, sa ho: «Vi måste bedja.» Men fiendane sine bad ho ikkje for:

> Så from er jeg ikke. På den veien er jeg ikke kommet lenger enn til erkjennelsen av at min Gud også er mine fienders Gud.

Messe for Johanna

Det er 12. september 1996. I Kongsberg kyrkje kling Gabriel Fauré sin *Pie Jesus.* Steinar Ofsdal på fløyte. Det er altergang, slik det er i ei katolsk gravferd. Ragnhild Bjelland frå Katarinahjemmet syng messa. Pater Per Bjørn Halvorsen frå klosteret i Neuberggata har minneord og seier:

Ingen kunne treffe Johanna Schwarz og gå uendret bort fra det møtet. Johanna var forstyrrende. Hun forstyrret oss konforme kristne, hun var forstyrrende for oss selvtilfredse samfunnsborgere. Og ikke bare var hun forstyrrende, hun kunne være direkte utidig … I sin person var hun forening av det uforenlige, men så trygg var hun i denne foreningen at hun gjorde oss andre usikre. Vi takker henne for hennes utidighet, ja vi elsker henne for den.

Audgunn Oltedal (f. 1945) er mediaforskar, redaktør og journalist med lang fartstid frå NRK (1979–2004). I perioden 2004–2015 var ho førstelektor på journalistutdanninga ved (no) OsloMet.

Johanna Schwarz

Jeg hadde en kamerat

Jeg hadde en kamerat
men visste det ikke.

Den vinterdagen da jeg møtte deg, Barthel[1],
tilfeldig i et radioprogram,
var jeg 53 og du
hadde vært død i nesten 40 år.

56 ville du ha vært.
Taktekkermester i Köln.
Morfar og farfar.
Gråhåret, med måne
og muligens mage.

Du ville ha drukket ølet ditt om kveldene,
gått tur arm i arm med kona om søndagene,
lest avisene,
skjelt på regjeringen
som alle andre.

Men av og til ville Veslebarthel ha mast:
«Morfar, fortell om den gangen
da dere banket Hitlerjugend!»
«Farfar, hvordan var det
da dere rappa rasjoneringskorta?»

Og du ville ha brummet at
«Det har jeg da fortalt deg mange ganger.»

Men så hadde du begynt å fortelle
og var blitt seksten år igjen:
«Jo, du skjønner, det hadde seg slik, vi ...»

Men du ble bare seksten.
En novemberdag den siste krigshøsten
så deg dø sammen med tolv kamerater,
hengt på åpen gate
foran øynene på veslebroren din.

Og jeg
var såvidt tretten og et halvt den dagen.
Satt på skolen,
gjorde lekser,
øvde på det helvedes klaveret,
hørte nyheter, krigsnyheter.
Det går fremover.
Nå er det helt sikkert
at Hitler taper.

Jeg hadde en kamerat.
Helt til den 10. november 1944
hadde jeg en kamerat
og visste det ikke.

*

Jeg hadde en kamerat
og visste det ikke.
Du ble bare seksten.
Jeg fortsatte å leve.

Du ble bare seksten.
Alltid.
I evighetens evighet
er du seksten år, Barthel.

Så uendelig mange
døde nettopp den dagen:
den 10. november 1944:
døde ved frontene,
døde i bombeangrep,
døde i gasskamrene,
døde i sykebrakker.
Så uendelig mange
ble bare seksten
slik som deg.

Hvorfor tenker jeg så akkurat på deg?

Fordi din vrede
har evig liv,
fordi likegyldigheten, resignasjonen
aldri vil krype inn i dine øyenhuler.
Aldri
vil ditt hjerte bli en forlatt boplass
med glemte rester av ildsted.

«Det kan ikke fortsette slik!
Vi må gjøre noe!»

Det var dine avskjedsord
til din mor.

Alltid
hvor du så er
minner du meg på det –
min sekstenårige kamerat!

Fra *Requiem for Barthel*
Aschehoug 1985

1 Den 16 år gamle tyske motstandsmannen Bartholomäus «Barthel» Schink ble hengt av Gestapo i arbeiderstrøket Ehrenfeld i Köln 10. november 1944, foran en mengde skuelystne. «Barthel var bare ti år da han opplevde uretten og skjønte at det var hans sak å bekjempe den. Han glemte det aldri mer. Og jeg, som så lett kunne ha vært et offer, kan jeg tillate meg ett eneste øyeblikks passivitet, så lenge det finnes ett eneste menneske i verden som lider urett?» skriver Schwarz i sitt forord til diktboken dedisert Barthel.

Eventyret om Steinhjertet

Vi bodde i hver vår by –
i hver vår alder.

Min syv-årsdag var min siste
fødselsdag i hjemlandet mitt.

Du var ti den våren
– bodde i Köln.
Svære avstander
i tid og rom.

Men dersom jeg hadde kjent deg
og du også hadde bodd i Wien
som jeg,
ville jeg likevel neppe
ha bedt deg i fødselsdagsselskapet mitt.

Du var jo ti –
og seende.
Hva skal en gutt på ti
med halvblinde småunger –
og så jenter!

Jeg ba klassekameratene mine.
De ankom samlet. Frøken
fulgte og hentet.

Blindeskolen.
Den jødiske blindeskolen på Hohewarte.
Oppbruddskole for meg
slik at jeg hadde noe å drive med.
Vi skulle jo reise.

Oppbruddsskole for alle de andre
som ikke skulle reise.

Hva skulle führer'n
med blinde og halvblinde småunger –
og så jøder!

Hvor ble det av deg Daniel,
og deg Jakob,
og Ruth, og frøken Markus
aom ble så rasende på meg
for en filleting.

Men alt slikt
ante vi jo ikke ennå.

Fødselsdag.
Kameratene kom.
Og mamma bød på høytlesning:
Eventyret om steinhjertet.

Fattiggutten som pantsatte
hjertet sitt hos trollet
og fikk et iskaldt
av stein i stedet.

Rik ble han.
Mektig ble han.
Ond ble han.
Men frelst til slutt –
fikk hjertet sitt tilbake.
Slik går det i eventyret.

*

Jeg hadde en kamerat
og visste det ikke.
Vesle Barthel –
hva gjorde du på min syv-årsdag?

Var du i skogen
sammen med kamerater?
Hva sang dere rundt bålet?
Visste du om det med steinhjertet?
Ikke eventyrets –
det virkelige:
at et hjerte kan settes i pant for makt
og hvordan den hjerteløse
makten ser ut?

Fra *Requiem for Barthel*
Aschehoug 1985

Mitt hjerte strømmer over av gode ord,
jeg dikter mine sanger for kongen.
Tungen er lik pennen til en dyktig skriver.

Salme 45,2

Foto: © Juan Alberto Casado | Dreamstime.com

Samfunn

Antisemittisk grafitti i Klaipeda, Litauen. Foto: Beny Shlevich | Kilde: wikimedia

Vibeke Moe

Antisemittisme i dagens Europa

Noen generelle trekk

Jødehat har en lang historie i Europa. To tiår inn i det nye millenniet utgjør antisemittisme fortsatt en kilde til bekymring, med registrert økning av antisemittiske ytringer, angrep på jøder og jødiske institusjoner i flere land.[1]

Antisemittiske holdninger baserer seg på en idé om at jøder innehar bestemte, negative egenskaper og karaktertrekk. For å forstå det spesifikke med dagens antisemittiske uttrykk må man undersøke skjæringspunktet mellom kulturelt overførte ideer og de forutsetninger som ligger i samtiden.

Begrunnelser for jødehatet og hvilke grupper som har fremmet negative syn på jøder, har variert gjennom århundrene. Antisemittismeforskningen opererer ofte med et skille mellom den kristne antijudaismen og den såkalte moderne antisemittismen som oppsto i siste halvdel av 1800-tallet, der førstnevnte er forestillinger fundert i religiøse forskjeller mellom kristendom og jødedom, og sistnevnte oppsto som en sosial-politisk bevegelse med tilknytning til den biologiske rasismen på 1800-tallet. Man kan foreta ytterligere inndelinger i utviklingsstadier. Det vanligste er at man betrakter overgangen til høymiddelalderen (fra 1000-tallet) som startskuddet for oppblomstringen av de antijødiske forestillingene i Europa, men enkelte ser en historie med antijødiske holdninger helt fra antikken.[2] Også i dag er det forskjeller mellom landene når det gjelder hvordan antisemittisme kommer til uttrykk, for eksempel ser det ut til at midtøstenkonflikten har større betydning i Vest- enn i Øst-Europa.[3]

Antisemittiske fordommer omfatter et bredt spekter av ideer, fra stereotypier i hverdagsspråk til omfattende konspirasjonsforestillinger. Antisemittisme har i vår tid også en kobling til antisionisme og antiisraelske holdninger. Etter andre verdenskrig er holocaust blitt en ny referanseramme for antisemittiske uttrykk, enten gjennom ulike former for holocaust-benektelse eller ved at jøder selv gis skylden for folkemordet. Antisemittiske forestillinger er ofte en kombinasjon av gamle og nye elementer: At jøder gis skylden for at de er blitt forfulgt, er en gammel anklage i Europas antijødiske historie. Man kan argumentere for at religiøse forestillinger i senere år igjen har fått økt betydning som faktor i antisemittismen.[4]

«Antisemittisme» er ingen enhetlig idé, tvert imot er antisemittiske forestillinger til dels direkte motstridende. Jøder er blitt beskrevet som kapitalister, kommunister, rike bankfolk og fattige omstreifere. Delvis motsetningsfulle antijødiske stereotypier har eksistert side om side i århundrer. Imidlertid har det også vært en stor grad av påvirkning mellom ulike ideer om «jøden», og antisemittiske forestillinger har en lang kontinuitet i historien. Tanker om at jøder er illojale, fremmede og mektige er eksempler på antisemittiske grunnmotiver som har oppstått i stadig nye, modifiserte former. Et viktig fellestrekk har imidlertid vært at «jøden» i det antisemittiske verdensbildet, og jøder som minoritet, har vært definert som Europas «andre». Bildet av jøden er blitt formet som en motpol til et «vi» og til idealer som er blitt holdt i hevd av institusjoner og strømninger i samfunnet.

Slik har antisemittisme fungert som motiv bak handlinger og hatt konkrete konsekvenser, for eksempel som middel i en politisk maktkamp. Forestillingene har endret karakter etter de problemer man har ønsket å bekjempe, og kulturelt overførte forestillinger er blitt tilpasset ulike samfunnsmessige situasjoner. Man kan hevde at de elementer som til enhver tid har konstituert de antijødiske bilder og stereotypier, har blitt formet på bakgrunn av bestemte behov eller vanskeligheter, eller idéstrømninger i samtiden.[5]

Bildet av jøden er blitt formet som en motpol til et «vi» og til idealer som er blitt holdt i hevd av institusjoner og strømninger i samfunnet.

Slik har jøder, eller i mange tilfeller mer abstrakte ideer om det «jødiske», fungert som forklaringsmodell og fått skylden for ulike problemer og det som til enhver tid er blitt oppfattet som negative utviklingstrekk.[6] Konspirasjonsteorier under koronautbruddet i 2020 utgjør et av de seneste eksempler på hvordan antisemittiske konstruksjoner inkorporerer nye temaer og relaterer seg til konkrete problemer i samtiden. Ifølge en av disse teoriene har jøder skapt koronaviruset som ledd i en global plan om makt. Tanken om at jøder sprer sykdom har spor tilbake til middelalderen, da jøder ble anklaget for å forgifte brønner og spre pest.

Antisemittisme som begrep

Jøder har vært en forfulgt minoritet i århundrer. Å kategorisere de til dels svært ulike manifestasjonene av fordommer mot jøder under samlebetegnelsen «antisemittisme», er imidlertid en moderne konstruksjon. Selve begrepet «antisemittisme» ble populært mot slutten av 1870-årene, da den tyske journalisten Wilhelm Marr gjorde det kjent. Antisemittisme var betegnelsen på en politisk bevegelse som ville bekjempe det tilhengerne oppfattet som negativ samfunnsutvikling og «jødisk innflytelse». Marr beskrev eksplisitt «antisemittismen» i motsetning til den tidligere religiøst definerte antijudaismen.[7] Selv om begrepet allerede i utgangspunktet var misvisende (bevegelsen var aldri rettet mot «semitter» generelt, kun mot jøder), er det i dag vanlig å bruke som et generisk begrep for å betegne alle former for jødehat gjennom historien.[8]

Antisemittisme kan defineres som negative holdninger eller fiendtlighet mot jøder fordi de er jøder, på bakgrunn av bestemte forestillinger om jøder der jøder stigmatiseres og demoniseres. I kjernen av antisemittisme ligger dermed tanken om at jøder er annerledes enn andre. En mer utviklet definisjon som ofte siteres, er den som sosiolog Helen Fein har formulert:

> [Antisemittisme er] en vedvarende, latent struktur av fiendtlige forestillinger om jøder som kollektiv, manifestert i individer som holdninger, i kulturer som myter, ideologi, fol-

> kelige tradisjoner og bilder, og i handlinger – som sosial eller rettslig diskriminering, politisk mobilisering mot jødene, og kollektiv eller statlig vold – hvilket har som resultat og/eller målsetting å fremmedgjøre, drive bort eller tilintetgjøre jøder fordi de er jøder.[9]

Feins definisjon viser hvordan antisemittisme er et komplekst fenomen som kan komme til uttrykk på høyst ulike måter og med ulike konsekvenser. Som det fremkommer av definisjonen, gir antisemittiske syn seg også uttrykk i handlinger rettet mot jøder (eller det «jødiske»).

I økende grad er imidlertid debatten om antisemittisme i dag en debatt om selve begrepet, hva som bør eller ikke bør inngå i definisjonen.[10] Særlig er denne debatten intens hva gjelder forholdet mellom antisemittisme og antisionistiske eller antiisraelske uttrykk. I mange land er det observert en tydelig sammenheng mellom intensiveringer i den israelsk-palestinske konflikten og økt forekomst av antisemittiske angrep.[11] Mens kritikk av staten Israel kan være både kraftig og urettferdig uten å være antisemittisk, er fremstillingene antisemittiske i den grad de tar i bruk antisemittiske stereotypier eller hvis de innebærer at jøder kollektivt gjøres ansvarlige for Israels politikk. Noen ganger er likevel forskjellen mer subtil, og spørsmålet om hvor grensen mellom legitim israelkritikk og antisemittisme skal trekkes, har vært gjenstand for flere store debatter i norsk offentlighet.[12]

Antisemittismens abstrakte «jøde»

Det er et kjennetegn ved fordomsproduksjon at det etableres en distanse mellom forestilling og de forestilte. Til tross for denne distansen vil man alltid kunne finne eksempler som passer inn i forestillingen, enkeltindivider eller enkeltsituasjoner, unntak som «bekrefter» regelen.[13] Distansen mellom forestilling og gruppe er kanskje spesielt tydelig nettopp når det gjelder antisemittisme, hvor forestillingene har eksistert i land i århundrer etter at jødene var blitt fordrevet, eller i land hvor det knapt har levd jøder. Fenomenet kalt «antisemittisme uten jøder» ble tydelig i Europa etter holocaust.[14]

Tendensen til et skille mellom forestillingen om «jøden» og faktiske jøder vises også Norge, for eksempel i den norske mellomkrigstiden, da forfattere bak antijødiske innlegg i avisene beskrev et omfattende og internasjonalt «jødeproblem» samtidig som «våre hjemlige jøder» ble unntatt fra de grove karakteristikkene.[15] Den norske jødiske minoriteten ble altså ikke i samme grad assosiert med de negative forestillingene. Det hindret ikke at antisemittiske utfall noen ganger var rettet direkte mot de norske jødene – for eksempel i forbindelse med de omfattende debattene om jødisk slaktemetode (*schächtning*) på 20-tallet.[16]

> Konspirasjonsteorier under koronautbruddet i 2020 utgjør et av de seneste eksempler på hvordan antisemittiske konstruksjoner inkorporerer nye temaer og relaterer seg til konkrete problemer i samtiden.

Tre dimensjoner av holdninger

I sosialpsykologien deles ofte holdninger analytisk inn i tre ulike «dimensjoner». Nærmere bestemt forstås holdninger som sammensatt av en følelsesmessig (affektiv), en kognitiv og en konativ dimensjon.[17] Den affektive dimensjonen dreier seg om følelser, som sympati, antipati eller hat; den konative eller atferdsmessige måler individers beredskap til å handle på en bestemt måte eller i hvilken grad noen liker eller ikke liker ideen om kontakt med medlemmer av visse grupper. Den konative dimensjonen måles ofte som grad av sosial distanse. Den kognitive dimensjonen gjelder fordommer i form av

oppfatninger, forestillinger og bilder, inkludert stereotypier. De tre dimensjonene er til en viss grad uavhengige av hverandre, for eksempel er stereotypier ofte mer utbredt enn negative følelser og sosial avstand.[18]

Kartlegginger av antisemittisme i Europa har vist forskjeller i utbredelsen knyttet til de ulike dimensjonene av holdninger. En kartlegging gjennomført i 15 vesteuropeiske land av Pew Research Center i 2017 viste at et stort flertall av respondentene var positive til å inkludere en jøde som medlem av familien: 76 % svarte «ja», mot 17 % som svarte «nei» på dette spørsmålet. I Norge viste resultatene henholdsvis 95 % og 3 %.[19] En enda større andel av respondentene var positive til å ha jøder som naboer. Resultatene korresponderer med funn fra HL-senterets befolkningsundersøkelse i Norge.[20] Begge kartlegginger viste større utbredelse av stereotypiske forestillinger enn sosial distanse og antipati.

Slike kartlegginger er nyttige for å få en oversikt over utbredelsen av negative syn. Imidlertid kan det være grunn til å behandle resultatene med en viss forsiktighet. Det å kartlegge og analysere holdninger er komplisert av flere årsaker. En årsak er at holdninger i seg selv er komplekse og et fenomen det er vanskelig å måle presist, blant annet fordi de er sosialt betinget og reguleres i kontakt med andre mennesker og i ulike situasjoner. Svarene på enkeltspørsmål i et spørreskjema vil avhenge både av spørsmålsformulering og saksinnhold.[21] Det finnes ulike metoder for å oppnå mer pålitelige mål, for eksempel bruk av indekser der flere spørsmål kombineres.[22] En utfordring er likevel å bestemme hvor grensen skal trekkes for hva som skal defineres som «negative holdninger». Inspirert av Daniel Staetsky har Werner Bergmann diskutert resultatene av den norske undersøkelsen i 2017 og lansert en «elastisk» målemetode som tar høyde for at holdninger eksisterer med ulik styrke og bevissthetsgrad hos individer. Denne analysemetoden gir anledning til å vise et mer nyansert bilde av hvordan antisemittiske syn eksisterer i befolkningen.[23]

En annen grunn til at antisemittisme er vanskelig å måle, er den sterke sosiale stigmatiseringen som negative syn på jøder ble omfattet av etter annen verdenskrig, da grusomhetene rundt folkemordet på de europeiske jødene ble allment kjent. Det eksisterer en sterk anti-antisemittismenorm i samfunnet som kan bidra til at respondenter med negative holdninger ikke ønsker å uttrykke dem for en intervjuer. Andre kan gi uttrykk for negative syn uten å være tilbøyelige til å handle på en fiendtlig måte overfor faktiske jøder. Når man skal analysere utbredelsen av antisemittisme i samfunnet, kan det av flere grunner være viktig å skille mellom antisemittiske *holdninger* og antisemittiske *handlinger*.

> Mens kritikk av staten Israel kan være både kraftig og urettferdig uten å være antisemittisk, er fremstillingene antisemittiske i den grad de tar i bruk antisemittiske stereotypier eller hvis de innebærer at jøder kollektivt gjøres ansvarlige for Israels politikk.

Holdning versus handling

Antisemittiske holdninger henger ikke nødvendigvis sammen med antisemittiske handlinger. Mens holdninger på den ene side ikke trenger å føre til handling, er det ikke nødvendigvis en antisemittisk intensjon (eller holdning) bak det som kan kategoriseres som en antisemittisk handling. For eksempel kan det å bruke ordet «jøde» som skjellsord forstås som en antisemittisk handling. Imidlertid er det ikke nødvendigvis uttrykk for at vedkommende bærer på et dypt hat mot jøder (den affektive dimensjonen av holdninger) eller har et verdensbilde dominert av antisemittiske forestillinger (den kognitive dimensjonen). Like fullt kan handlingen ha en sterk virkning, oppleves støtende eller skape frykt. En kvalitativ studie blant jøder i Norge diskuterer erfaringer med

slik ordbruk og særlig hvor viktig de sosiale relasjonene mellom de involverte var for fortolkningen.[24]

Kartlegginger tyder på en viss nedgang i utbredelsen av antisemittiske fordommer (stereotypiske forestillinger) i Vest-Europa de senere år.[25] Samtidig er det registrert en økning i manifestasjoner av antisemittisme, både i flere europeiske land og i USA.[26] Det er ulike forståelser i den europeiske befolkningen når det gjelder i hvilken grad antisemittisme utgjør et problem i dagens Europa. En kartlegging gjennomført av Europakommisjonen viste at rundt halvparten av befolkningen i Europa mente antisemittisme var et problem i deres land, og en tredjedel mente problemet var økende.[27] Imidlertid mente nesten fire av ti at problemet var uforandret, og én av ti at det hadde sunket.[28] Jødiske respondenter i Europa gir uttrykk for at situasjonen har forverret seg.[29] En diskrepans der økning i manifestasjoner forekommer samtidig som utbredelsen av negative holdninger i befolkningen generelt går ned, kan skyldes radikalisering og økt aktivitet i avgrensede grupper eller hos enkeltindivider. Opplevelsen av økt antisemittisme kan også tilskrives medierapporter om voldelige hendelser, erfaringer med antisemittisme på internett eller en uro over at hendelser ikke blir tatt alvorlig, eller blir forstått som uttrykk for antijødiske holdninger. Som nevnt er det et kjennetegn ved debatten om antisemittisme i dag at den inkluderer stor grad av uenighet om hvor grensen for «antisemittisme» skal gå. Når er kritikk av Israel antisemittisk? Når er humor ikke lenger humoristisk, men fordomsfull? Hvor går grensen mellom lovlige og ulovlige ytringer?

Flere studier har pekt på at internett i dag er en viktig arena for spredningen av antisemittisme og konspirasjonsforestillinger. Betydningen av internett for manifestasjoner av antisemittisme ble påpekt allerede i 2004, i rapporten etter den første systematiske kartleggingen på feltet gjennomført i EU.[30] Studier med jødiske respondenter viser også at internett er en viktig arena for erfaringer med antisemittisme.[31] Utviklingen av nye digitale kommunikasjonsarenaer kan på noen måter sies å representere et nytt stadium i antisemittismens historie. Teknisk innebærer utviklingen at ideer kan spres og meningsfeller kan møtes langt enklere og mer effektivt enn tidligere. I tillegg kan utviklingen sies å representere et nytt stadium fordi antisemittiske ytringer som forsvant fra offentligheten etter holocaust, har funnet nye arenaer der de kan komme til uttrykk. I dag spres ytringer som ikke ville ha kommet på trykk i tradisjonelle, redigerte medier, i stort omfang.

Utviklingen av nye digitale kommunikasjonsarenaer kan på noen måter sies å representere et nytt stadium i antisemittismens historie.

Antisemittisk hatkriminalitet

Hatkriminalitet er en straffbar handling som er motivert av hat eller negative holdninger og rettet mot en bestemt gruppe, for eksempel en religiøs eller etnisk minoritet. I Norge er landsdekkende kartlegging av hatkriminalitet motivert av antisemittisme relativt nytt. Politiets oversikt for 2019 viste 19 registrerte saker.[32] Det er en viss usikkerhet knyttet til foreliggende data fordi mange hendelser sannsynligvis aldri blir rapportert inn. En kartlegging av europeiske jøders erfaringer med antisemittisme som ble gjennomført av Den europeiske unions byrå for grunnleggende rettigheter (FRA[33]) i 2018, avdekket at et stort flertall (79 %) av respondentene som oppga at de hadde opplevd alvorlige episoder med trakassering, ikke hadde rapportert dem til politiet. Mangelen på rapportering ble av respondentene ofte forklart med at man ikke hadde noen tro på at det ville utgjøre noen forskjell.[34] I de 12 landene som deltok i undersøkelsen, var det i gjennomsnitt nesten én av fire respondenter som hadde opplevd antisemittisk trakassering de

siste fem årene før kartleggingen. Én av tre hadde opplevd dette i løpet av det siste året, hvilket er en økning siden den forrige kartleggingen ble gjennomført i 2013.[35]

Hos hvem finner vi antisemittisme i Europa i dag?

I befolkningen generelt er antisemittiske holdninger mer utbredt blant eldre, blant menn og personer med lav utdannelse enn blant yngre, kvinner og personer med høy utdannelse. Dette har antisemittisme til felles med andre former for gruppefiendtlige holdninger.

Den franske sosiologen Michel Wieviorka har beskrevet at et kjennetegn ved antisemittismen i dagens Europa er et bredt sammensatt politisk-ideologiske perspektiv med aktører både fra ytre høyre- og venstrefløy, og i deler av den muslimske befolkningen.[36] Europakommisjonen mot rasisme og intoleranse (ECRI) noterte i sin siste rapporteringsrunde at ekstreme grupperinger, spesielt nynazister og islamister utgjorde en trussel mot jøder i Europa.[37] I Europa er det særlig Frankrike som har hatt mange alvorlige angrep mot jøder siden år 2000, der en rekke drap er begått av islamistiske ekstremister. Jødiske respondenter i Sverige og Danmark oppga også oftest personer med et «muslimsk ekstremistisk syn» da de skulle beskrive gjerningspersoner bak antisemittisk trakassering i EU-studien fra 2018.[38]

Historisk har antisemittisme vært knyttet til den politiske høyresiden i større grad enn venstresiden. I Tyskland, der det har vært en klar økning i registrerte tilfeller av antisemittisk hatkriminalitet de siste ti år, er økningen først og fremst knyttet til høyreekstreme miljøer.[39] Imidlertid ser fiendebildet på ytre høyre fløy generelt annerledes ut i dag. En kartlegging gjennomført av Senter for ekstremismeforskning (C-Rex) ved Universitetet i Oslo har vist at i perioden 1990–2019 i Vest-Europa var høyreradikale angrep oftest rettet mot etniske og religiøse minoriteter, særlig mot muslimer.[40] «Jøden» har ikke forsvunnet, men hatet fra høyre gir seg altså ofte utslag i angrep mot andre definerte fiender. Samtidig viser både holdningsundersøkelser og tilfeller av voldelig ekstremisme hvordan antisemittisme og andre former for gruppefiendtlige fordommer kan være ideologisk forbundet.

Innledningsvis gjennomgikk denne artikkelen noen av de konkrete forestillingene som er særegne for antisemittismen, historisk så vel som i dag. Jeg hevdet at et generelt trekk kunne sies å være at de antisemittiske forestillingene var knyttet til aktuelle problemer i samtiden. Denne egenskapen er tydelig også i vår tid og kan forklare hvordan antisemittisme i form av konspirasjonsforestillinger om samfunnsutviklingen opptrer i kombinasjon med andre typer hat.

I befolkningen generelt er antisemittiske holdninger mer utbredt blant eldre, blant menn og personer med lav utdannelse enn blant yngre, kvinner og personer med høy utdannelse.

Den antisemittiske forklaringen på aktuelle problemer (eller det som oppfattes som aktuelle problemer) omfatter i dag et spekter av fiender. Analysene fra HL-senterets kartlegging i 2017 viste at fremmedfrykt korrelerte tydelig både med antisemittiske og muslimfiendtlige holdninger.[41] Mange studier har funnet liknende korrelasjoner mellom gruppefiendtlige holdninger.[42] Et konkret eksempel på en slik kobling av «trusler» er angrepet som fant sted i 2018 mot en synagoge i Pittsburgh i Pennsylvania. Gjerningsmannen hevdet at jøder bidro til å fremme immigrantstrømmer til USA som ville ødelegge hans «folk». Et nylig eksempel fra norsk sammenheng er Philip Manshaus' forklaring under rettssaken mot ham våren 2020. Forklaringen koblet an til etnonasjonalistiske, rasistiske forestillinger, klassisk antisemittisme og nazisme. Fiendebildet omfattet både muslimer, jøder og homofile og hadde utgangspunkt i en

følelse av at den aktuelle samfunnsutviklingen i Europa var negativ og at etablerte verdier var truet.

Kunnskapen om hvordan slike holdninger er vevd sammen kan være avgjørende for å forstå voldspotensialet i vår tids antisemittisme. Men også i ikke-voldelige former er negative syn på jøder ofte koblet til andre former for ekskluderende holdninger. Dette er et perspektiv det er viktig å ta med seg i en situasjon der splittende tendenser i samfunnet i økende grad setter grupper opp mot hverandre.

Vibeke Moe er forsker ved Senter for Studier av holocaust og livssynsminoriteter (HL-senteret) i Oslo. Moe var medlem av forskergruppen bak holdningsundersøkelsen om antisemittisme og muslimfiendtlighet i Norge fra 2017 og sammen med C. Hoffmann medredaktør for boken *The Shifting Boundaries of Prejudice: Antisemitism and Islamophobia in Contemporary Norway* (2020).

Referanser

Adams, Jonathan og Cordelia Hess (red.): *The Medieval Roots of Antisemitism: Continuities and Discontinuities from the Middle Ages to the Present Day* (Routledge, 2018).

Ajzen, Icek: «Nature and Operation of Attitudes», i *Annual review of Psychology* 52, 2000, s. 27 –58.

Anti-Defamation League: *ADL Global 100: An Index of Anti-Semitism*, 2019, https://global100.adl.org/about/2019 (lastet ned 10. august 2020).

Anti-Defamation League: *Audit of Antisemitic Incidents 2019*, 2019, https://www.adl.org/audit2019 (lastet ned 10. august 2020).

Bachner, Henrik: «Contemporary Antisemitism in Europe and the Israeli-Palestinian Conflict: Connections and Misconceptions», i E. Polyakov: *Antisemitism, Islamophobia and Interreligious Hermenutics: Ways of Seeing the Religious Other* (Leiden/Boston: Brill/Rodopi, 2018), s. 87 –104.

Bergmann, Werner: «Anti-Semitic Attitudes in Europe: A Comparative Perspective», i *Journal of Social Issues*, Vol. 64, No. 2, 2008, s. 343—362.

Bergmann, Werner: «Counting Antisemites versus Measuring Antisemitism: An 'Elastic View' of Antisemitism», i C. Hoffmann og V. Moe: *The Shifting Boundaries of Prejudice. Antisemitism and Islamophobia in Contemporary Norway* (Oslo: Universitetsforlaget, 2020).

Breckler, Steven J.: «Empirical validation of affect, behavior and cognition as distinct components of attitude», i *Journal of Personality and Social Psychology* 51, 1984, s. 1119 –1205.

Chazan, Robert: *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism* (University of California Press, 1997).

Døving, Cora Alexa og Vibeke Moe: «*Det som er jødisk*» – *identiteter, historiebevissthet og erfaringer med antisemittisme* (Oslo: HL-senteret, 2014).

Eriksen, Trond Berg: «Jøder, grekere og romere: Avvisning og beundring», i T. Berg Eriksen, H. Harket og E. Lorenz: *Jødehat, antisemittismens historie fra antikken til vår tid* (Oslo: Damm, 2005).

European Commission against Racism and Intolerance (ECRI): *Annual Report on ECRI's Activities covering the period from 1 January to 31 December 2018*, 2018.

European Commission: Directorate-General for Justice and Consumers *Special Eurobarometer 484*, Wave EB90.4 Kantar Public (Brussel, 2019)

European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC): *Manifestations of Antisemitism in the EU 2002–2003* (Wien, 2004).

European Union Agency for Fundamental Rights (FRA): *Discrimination and Hate Crime against Jews in EU Member States: experiences and perceptions of antisemitism* (Wien, 2013).
European Union Agency for Fundamental Rights (FRA): *Experiences and perceptions of antisemitism. Second survey on discrimination and hate crime against Jews in the EU* (Wien, 2018).
European Union Agency for Fundamental Rights (FRA): *Overview of Antisemitic Incidents Recorded in the European Union 2009 –2019, Annual Update* (Wien, 2020).
Fein, Helen (red.): *The Persisting Question: Sociological Perspectives and Social Contexts of Modern Antisemitism, Current research on Antisemitism*, vol. 1 (Berlin/New York, 1987).
Hellevik. Ottar: «Antisemitism and Islamophobia in Norway: A Survey Analysis of Prevalence, Trends and Possible Causes of Negative Attitudes towards Jews and Muslims», i C. Hoffmann og V. Moe, *The Shifting Boundaries of Prejudice. Antisemitism and Ilsmaophobia in Contemporary Norway* (Oslo: Universitetsforlaget, 2020).
Hoffmann, Christhard: «Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus. Zusammenhänge und Differenzen als Problem der historischen Antisemitismusforschung», i Leonore Siegele-Wenschkewitz (red.): *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen* (Haag und Herchen, 1994), s. 293 –317.
Hoffmann, Christhard: «A Fading Consensus: Public Debates on Antisemitism in Norway, 1960 vs. 1983», I C. Hoffmann og V. Moe, *The Shifting Boundaries of Prejudice. Antisemitism and Islamophobia in Contemporary Norway* (Oslo: Universitetsforlaget, 2020).
Hoffmann, Christhard og Vibeke Moe: *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017* (Oslo: HL-senteret, 2017).
Hoffmann, Christhard og Vibeke Moe: *The Shifting Boundaries of Prejudice. Antisemitism and Islamophobia in Contemporary Norway* (Oslo: Universitetsforlaget, 2020).
Jikeli, Günther: «Is Religion Coming Back as a Source of Antisemitic Views?», i *Religions* 2020, 11, 255 (Bloomington: Indiana University, 2020).
Kurakayali, Nedim: «Social Distance and Affective Orientation», i *Sociological Forum* 23/3, 2009, s. 538 –562.
Lenz, Claudia og Theodor Vestavik Geelmuyden: «The Gaarder Debate Revisited: Drwaing the Demarcation line Between Legitimate and Illegitimate Cristicism of Israel», I C. Hoffmann og V. Moe: *The Shifting Boundaries of Prejudice. Antisemitism and Islamophobia in Contemporary Norway* (Oslo: Universitetsforlaget, 2020).
Lien, Lars: «... Pressen kan kun skrive ondt om jøderne». Jøden som kulturell konstruksjon i norsk dags- og vittighetspresse 1905 –1925, avhandling for ph.d-graden i historie, Institutt for arkeologi, konservering og historie, Det humanistiske fakultet, Universitetet i Oslo, 2015.
Moshe Kantor Database for the Study of Contemporary Antisemitism and Racism: *Antisemitism Worldwide – 2018 – General Analysis,* The Stephen Roth Institute for the Study of Contemporary Antisemitism and Racism, Tel Aviv University, 2018.
Nirenberg, David: *Anti-Judaism: The Western Tradition* (New York and London: W.W. Norton and Company, 2013).
Pew Reseach Center: *Being Christian in Western Europe*, rapport 29. mai 2018.
Ravndal, Jacob Aasland, Sofia Lygren, Anders Ravik Jupskås og Tore Bjørgo: *RTV Trend Report 2020. Right-Wing Terrorism and Violence in Western Europe, 1990–2019,* C-Rex, Senter for ekstremismeforskning, Universitetet i Oslo, 2020.
Schul, Yaacov og Henri Zukier: «Why do Stereotypes Stick?», i Robert Wistrich (red.): *Demonizing the Other: Antisemitism, Racism and Xenophobia* (London and New York: Routledge, 1999).
Schuman, Howard & Stanley Presser: *Questions and Answers in Attitude Surveys* (New York: Academic Press, 1981).
Snildal, Andreas: *An Anti-Semitic Slaughter Law? The Origins of the Norwegian Prohibition of Jewish Religious Slaughter c. 1890 –1930*, doktorgradsavhandling (Oslo: Universitetet i Oslo, 2014).
Staetsky, L. Daniel: *Antisemitism in contemporary Great Britain. A study of attitudes towards Jews and Israel* (London: Institute for Jewish Policy Research, 2017).
STRASAK-Rapporten 2019: *Anmeldt kriminalitet og politiets straffesaksbehandling.*
Wieviorka, Michel: *La Tentation antisémite : haine des juifs dans la France d'aujourd'hui* (Paris: Robert Laffont, 2005), s. 436–7.

Noter

1 Moshe Kantor Database for the Study of Contemporary Antisemitism and Racism (2018). *Antisemitism Worldwide - 2018 - General Analysis,* The Stephen Roth Institute for the Study of Contemporary Antisemitism and Racism, Tel Aviv University; European Union Agency for Fundamental Rights (FRA) (2018). *Experiences and perceptions of antisemitism. Second survey on discrimination and hate crime against Jews in the EU,* Wien: 2018; European Union Agency for Fundamental Rights (FRA), *Overview of Antisemitic Incidents Recorded in the European Union 2009–2019, Annual Update*, Wien, 2020.

2 For en fremstilling av syn på jøder i antikken, se for eksempel Trond Berg Eriksens kapittel om dette i boken *Jødehat, antisemittismens historie fra antikken til vår tid* (Oslo: Damm, 2005). For en analyse av antijødiske ideers fremvekst i den europeiske høymiddelalder, se for eksempel Robert Chazan: *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism* (University of California Press, 1997); Jonathan Adams og Cordelia Hess (red.): *The Medieval Roots of Antisemitism: Continuities and Discontinuities from the Middle Ages to the Present Day* (Routledge, 2018).

3 Bergmann, Werner (2008): «Anti-Semitic Attitudes in Europe: A Comparative Perspective», i *Journal of Social Issues*, Vol. 64, No. 2, 2008, s. 343—362.

4 Günther Jikeli: «Is Religion Coming Back as a Source of Antisemitic Views?», i *Religions* 2020, 11, 255 (Bloomington: Indiana University, 2020).

5 Se for eksempel, Christhard Hoffmann: «Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus. Zusammenhänge und Differenzen als Problem der historischen Antisemitismusforschung», I Leonore Siegele-Wenschkewitz (red.): *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen* (Haag und Herchen, 1994), s. 293–317.

6 For en analyse av hvordan bildet av jøden har fungert som en kulturell antitese i Vestens idéhistorie, se David Nirenberg, *Anti-Judaism: The Western Tradition*, New York and London, W.W. Norton and Company, 2013.

7 Wilhelm Marr, *Der Sieg Des Judenthums Ueber Das Germanenthum*. Bern: Rudolph Costenoble, 1879: https://archive.org/details/Marr-Wilhelm-Der-Sieg-des-Judenthums-ueber-das-Germanenthum-1

8 Christhard Hoffmann og Vibeke Moe, *The Shifting Boundaries of Prejudice. Antisemitism and Islamophobia in Contemporary Norway*, Oslo: Universitetsforlaget, 2020, s. 8.

9 «[Antisemitism is] a persisting latent structure of hostile beliefs towards Jews as a collectivity, manifested in individuals as attitudes, and in culture as myth, ideology, folklore and imagery, and in actions – social or legal discrimination, political mobilization against the Jews, and collective or state violence – which results in and/or is designed to distance, displace, or destroy Jews as Jews»: Helen Fein (red.): *The Persisting Question: Sociological Perspectives and Social Contexts of Modern Antisemitism, Current research on Antisemitism*, vol. 1 (Berlin/New York, 1987), 67. Min oversettelse.

10 For en diskusjon om definisjonen av begrepet, se også Kenneth Marcus: *The Definition of Anti-Semitism* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

11 Se for eksempel, Henrik Bachner: «Contemporary Antisemitism in Europe and the Israeli-Palestinian Conflict: Connections and Misconceptions», i: E. Polyakov: *Antisemitism, Islamophobia and Interreligious Hermenutics: Ways of Seeing the Religious Other* (Leiden/Boston: Brill/Rodopi, 2018), s. 87–104.

12 Se Christhard Hoffmann: «A Fading Consensus: Public Debates on Antisemitism in Norway, 1960 vs. 1983», i C. Hoffmann og V. Moe: *The Shifting Boundaries of Prejudice. Antisemitism and Islamophobia in Contemporary Norway* (Oslo: Universitetsforlaget, 2020), s. 26–50; Claudia Lenz og Theodor Vestavik Geelmuyden: «The Gaarder Debate Revisited: Drwaing the Demarcation line Between Legitimate and Illegitimate Cristicism of Israel», i: C. Hoffmann og V. Moe, *The Shifting Boundaries of Prejudice. Antisemitism and Islamophobia in Contemporary Norway* (Oslo: Universitetsforlaget, 2020), s. 51–75.

13 Se for eksempel Yaacov Schul og Henri Zukier: «Why do Stereotypes Stick?», i Robert Wistrich (red.): *Demonizing the Other: Antisemitism, Racism and Xenophobia* (London and New York: Routledge, 1999).

14 Werner Bergmann: «Anti-Semitic Attitudes in Europe: A Comparative Perspective», i *Journal of Social Issues*, Vol. 64, No. 2, 2008, s. 343–362, 2008.

15 Lars *Lien:* «*... Pressen kan kun skrive ondt om jøderne» Jøden som kulturell konstruksjon i norsk dags- og vittighetspresse 1905–1925*, avhandling for ph.d-graden i historie, Institutt for arkeologi, konservering og historie, Det humanistiske fakultet, Universitetet i Oslo, 2015.

16 Andreas Snildal: *An Anti-Semitic Slaughter Law? The Origins of the Norwegian Prohibition of Jewish Religious Slaughter c. 1890–1930*, avhandling for ph.d-graden i historie, Institutt

for arkeologi, konservering og historie, Det humanistiske fakultet, Universitetet i Oslo, 2014.

17 Steven J. Breckler: «Empirical validation of affect, behavior and cognition as distinct components of attitude», i *Journal of Personality and Social Psychology* 51, 1984, s. 1119–1205; Icek Ajzen: «Nature and Operation of Attitudes», i *Annual review of Psychology* 52, 2000, s. 27–58; Nedim Kurakayali: «Social Distance and Affective Orientation», i *Sociological Forum* 23/3, 2009, s. 538–562.

18 Se for eksempel Christhard Hoffmann og Vibeke Moe: *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017* (Oslo: HL-senteret, 2017); Pew Research Center: *Being Christian in Western Europe*, rapport 29. mai 2018.

19 Pew Reseach Center (2018). *Being Christian in Western Europe*, rapport 29. mai 2018, s. 64. Pew kartla holdninger blant 24 599 voksne (18 år og eldre) i Østerrike, Belgia, Danmark, Finland, Sverige, Storbritannia, Frankrike, Tyskland, Irland, Italia, Nederland, Portugal, Spania, Sveits og Norge fra april til august 2017.

20 Christhard Hoffmann og Vibeke Moe: *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017* (Oslo: HL-senteret, 2017), s. 31.

21 Howard Schuman og Stanley Presser: *Questions and Answers in Attitude Surveys* (New York: Academic Press, 1981).

22 Ottar Hellevik: «Antisemitism and Islamophobia in Norway: A Survey Analysis of Prevalence, Trends and Possible Causes of Negative Attitudes towards Jews and Muslims», i C. Hoffmann og V. Moe: *The Shifting Boundaries of Prejudice. Antisemitism and Islamophobia in Contemporary Norway* (Oslo: Universitetsforlaget, 2020), s. 110.

23 Daniel L. Staetsky: *Antisemitism in contemporary Great Britain. A study of attitudes towards Jews and Israel* (London: Institute for Jewish Policy Research, 2017); Werner Bergmann: «Counting Antisemites versus Measuring Antisemitism: An 'Elastic View' of Antisemitism», i C. Hoffmann og V. Moe: *The Shifting Boundaries of Prejudice. Antisemitism and Islamophobia in Contemporary Norway* (Oslo: Universitetsforlaget, 2020).

24 Cora Alexa Døving og Vibeke Moe: *«Det som er jødisk» – identiteter, historiebevissthet og erfaringer med antisemittisme* (Oslo: HL-senteret, 2014).

25 Anti-Defamation League: *ADL Global 100: An Index of Anti-Semitism*, 2019a, https://global100.adl.org/about/2019 (lastet ned 10. august, 2020); Pew Research Center: *European Public Opinion Three Decades After the Fall of Communism Most embrace democracy and the EU, but many worry about the political and economic future,* 2019; Christhard Hoffmann og Vibeke Moe: *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017* (Oslo: HL-senteret, 2017).

26 Anti-Defamation League: *Audit of Antisemitic Incidents 2019*, https://www.adl.org/audit2019 (lastet ned 10. august, 2020); Moshe Kantor Database for the Study of Contemporary Antisemitism and Racism: *Antisemitism Worldwide - 2018 - General Analysis* (The Stephen Roth Institute for the Study of Contemporary Antisemitism and Racism, Tel Aviv University, 2018); European Union Agency for Fundamental Rights (FRA): *Overview of Antisemitic Incidents Recorded in the European Union 2009–2019, Annual Update* (Wien, 2020).

27 European Commission, Directorate-General for Justice and Consumers: *Special Eurobarometer 484*, Wave EB90.4 Kantar Public (Brussel, 2019), s. 7.

28 European Commission, Directorate-General for Justice and Consumers: *Special Eurobarometer 484*, Wave EB90.4 Kantar Public (Brussel, 2019), s. 11.

29 Christhard Hoffmann og Vibeke Moe: *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017* (Oslo: HL-senteret, 2017); European Union Agency for Fundamental Rights (FRA): *Experiences and perceptions of antisemitism. Second survey on discrimination and hate crime against Jews in the EU* (Wien: 2018).

30 European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC): *Manifestations of Antisemitism in the EU 2002 – 2003* (Wien: 2004), s. 24.

31 European Union Agency for Fundamental Rights (FRA): *Discrimination and Hate Crime against Jews in EU Member States: experiences and perceptions of antisemitism* (Wien, 2013); European Union Agency for Fundamental Rights (FRA): *Experiences and perceptions of antisemitism. Second survey on discrimination and hate crime against Jews in the EU* (Wien, 2018).

32 STRASAK-Rapporten 2019, *Anmeldt kriminalitet og politiets straffesaksbehandling*, s. 44. 2018 var det første året at politiet hadde antisemittisme som en egen kategori, da ble 15 saker anmeldt. Generelt har det vært en tydelig økning i anmeldt hatkriminalitet de senere år. I fjor ble det registrert 761 saker (STRASAK-rapporten, 2019, s. 41–44).

33 The European Union Agency for Fundamental Rights.

34 European Union Agency for Fundamental Rights (FRA): *Experiences and perceptions of antisemitism. Second survey on discrimination and hate crime against Jews in the EU* (Wien, 2018), s. 55.

35 I 2013 var det 26 % som hadde opplevd trakassering det siste året. Se European Union Agency for Fundamental Rights (FRA): *Discrimination and Hate Crime against Jews in EU Member States: experiences and perceptions of antisemitism*

(Wien, 2013), s. 44. Fysisk vold er langt mindre utbredt. Det var 3 % av respondentene som oppga at de i løpet av de siste fem årene hadde vært utsatt for fysiske angrep fordi de var jøder, og 2 % som hadde opplevd dette i løpet av det siste året.

36 Michel Wieviorka: *La Tentation antisémite : haine des juifs dans la France d'aujourd'hui* (Paris: Robert Laffont, 2005), s. 436–7.

37 European Commission against Racism and Intolerance (ECRI) (2018): *Annual Report on ECRI's Activities covering the period from 1 January to 31 December 2018*.

38 «Someone with a Muslim extremist view». Se European Union Agency for Fundamental Rights (FRA): *Experiences and perceptions of antisemitism. Second survey on discrimination and hate crime against Jews in the EU* (Wien, 2018), s. 54. Det er imidlertid knyttet usikkerhet til beskrivelser av gjerningspersoners ideologiske og religiøse tilhørighet.

39 European Union Agency for Fundamental Rights (FRA): *Overview of Antisemitic Incidents Recorded in the European Union 2009–2019, Annual Update* (Wien, 2020), s. 46.

40 Ravndal, Jacob Aasland; Sofia Lygren, Anders Ravik Jupskås og Tore Bjørgo (2020): *RTV Trend Report 2020. Right-Wing Terrorism and Violence in Western Europe, 1990 – 2019,* C-Rex, Senter for ekstremismeforskning, Universitetet i Oslo, s. 15.

41 Ottar Hellevik, «Antisemitism and Islamophobia in Norway: A Survey Analysis of Prevalence, Trends and Possible Causes of Negative Attitudes towards Jews and Muslims», i C. Hoffmann og V. Moe: *The Shifting Boundaries of Prejudice. Antisemitism and Ilsmaophobia in Contemporary Norway* (Oslo: Universitetsforlaget, 2020), s. 139.

42 Se for eksempel Werner Bergmann: «Anti-Semitic Attitudes in Europe: A Comparative Perspective», i *Journal of Social Issues*, Vol. 64, No. 2, 2008, s. 343—362.

PhotoStock-Israel / Alamy Stock Photo

Ervin Kohn

Brit mila

Debatten om omskjæringspakten

I jødisk tradisjon er det ikke uvanlig at et spørsmål besvares med et annet. Jødisk tradisjon er nemlig mest opptatt av spørsmål – og er skeptisk til svar. Spørsmålet er menneskets viktigste verktøy, en forutsetning for kommunikasjon. Uten spørsmål blir det ingen refleksjon, ingen forskning, ingen innovasjon. Spørsmål viser omsorg og interesse, men kan også bli brukt til å kritisere. Det er i sistnevnte kontekst at jeg oftest konfronteres med spørsmålet hvorfor *brit mila* – tidlig mannlig omskjæring – er så viktig i jødisk tradisjon. Når jeg stilles dette spørsmålet, følger det naturlig å spørre tilbake: Hvorfor er det så om å gjøre for mange – gjerne ikke-jøder – å få bukt med det?

Det hebraiske ordet *brit* betyr «pakt», og *mila* betyr «omskjæring». *Brit mila* er altså tegnet på pakten mellom Gud og Abraham, «omskjæringspakten» (1 Mos 17,10–12):

> Dette er pakten dere skal holde, pakten mellom meg og dere og etterkommerne dine: Alt av hankjønn hos dere skal omskjæres. Dere skal la forhuden bli omskåret, og det skal være tegnet på pakten mellom meg og dere.

Gud lovet å gjøre Abraham til et tallrikt folk, som stjernene på himmelen og som støvkornene på marken; Abraham lovet på sin side å følge Herrens befalinger – han lot seg selv og alle mennene i sitt hus omskjære og lovet at alle hans etterkommeres guttebarn skulle omskjæres på den åttende dagen av deres liv (Bereshit, parashat Lech L'cha – Første Mosebok 17). Ved denne paktsinngåelsen fikk både Abram og Sarai nye navn: Fra nå av skulle de hete Abraham og Sarah. Vi sier at de får Gud i navnene sine.

Det er klart som dagen at *brit mila* er en religiøs forpliktelse for jøder. Det merkelige er imidlertid at denne religiøse forpliktelsen har en oppslutning i den jødiske verden – ca. fire tusen år etter – på nær 100 %, på tvers av alle grupper, religiøse som ikke-religiøse, ortodokse-, konservative- og reformjøder. Få andre religiøse forpliktelser har tilnærmet samme oppslutning. Selv ikke overholdelse av shabbat, som det ifølge 2 Mos 31,14 er dødsstraff for å vanære, kan oppvise slik tilslutning.

Denne kjensgjerning stiller spørsmålet om hvorfor *brit mila* er så viktig for jøder, i et helt annet lys: Svaret at «det er en religiøs forpliktelse for jøder», kan ikke stå alene. Det er ikke fyllestgjørende. Andre spørsmål reiser seg: Hvorfor gjør vi *brit mila* i dag? Hva gjør det betydningsfullt snart fire tusen år etter paktsinngåelsen? Det er mye man gjorde på den tid som vi ikke gjør i dag. Det rare er at selv blant reform-jødene, som mener

at de religiøse forpliktelsene (*mitzvot*) ikke gjelder i dag, er oppslutningen om *brit mila* total. De konkluderte på Augsburg-synoden i 1871 med at «*brit mila* er av høyeste betydning i jødedommen». *Brit mila* har forblitt en forpliktelse også blant reform-jøder fordi det er et av de eldste ritualene vi har, samt at det er et fysisk tegn på vår forbindelse med Gud.[1] *Brit mila* fortsetter den dag i dag blant jødiske familier som en direkte forbindelse med det paktsforholdet til Gud som har definert hvem vi er gjennom generasjonene.[2]

Mitt svar på spørsmålet er altså at det må ha noe med identitet å gjøre. Som Gud selv sa: Vi er et standhaftig, sta og trassig folk. Omskjæringen er et synlig tegn på tilhørigheten til det jødiske folk, et synlig tegn på vårt folks tilhørighet til Gud. Er målet å kunne identifisere andre som jøder? Nei. Til det formålet har vi *kipa*[3] og *tzitzit*[4]. *Brit mila* er en synlig påminnelse for en selv.

En lang kamp

Det andre spørsmålet er like interessant: Hvorfor er så mange ikke-jøder så ivrige etter å få jødene til å slutte med *brit mila*? Baruch Spinoza (1632–1677) var en nederlandsk filosof av portugisisk-jødisk herkomst som ble ekskommunisert som 24-åring. Skal jeg besvare spørsmålet over, er det av betydning å minne om hans refleksjon – jeg parafraserer:

> Brit milaen er så viktig at jeg kan la meg overbevise om at den alene vil opprettholde det jødiske folk for alltid.

Ikke-jøders antagonisme mot den jødiske omskjæringspraksisen kan spores langt tilbake. Hellenere (grekerne) okkuperte under sin konge Antiokos IV Epifanes Judea i perioden 175–164 fvt. Dette var et brutalt styre som ville jødedommen til livs. Jødiske tradisjoner og ritualer ble forbudt, bl.a. *brit mila*. Vi kan lese om makkabeeropprøret i Antiokusskrollen og Makkabeerbøkene. Til minne om dette opprøret, gjeninnvielsen av Tempelet i Jerusalem og gjenvunnet frihet feirer vi den dag i dag den jødiske høytiden *hannuka*. I motsetning til historien om dronning Ester (483-473 fvt.), som i Persia under kong Ahasveros (Xerxes I) reddet sitt jødiske folk fra folkemord og fysisk utslettelse, var seieren over kong Antiokus Epifanes en kulturell og religiøs overlevelse. Enkelte har kalt *hannuka* for *brit mila*-høytiden. En sterk indikasjon på det er at vi feirer *hannuka* i åtte dager, altså samme antall dager en gutt skal være den dagen man gjør *brit mila*.

Ateistiske Sovjetunionen ville alle religioner til livs, også jødedommen. Synagogene ble stengt, torastudier forbudt og *brit mila*-ritualet bannlyst.

I dag er allikevel omtrent 30 % av verdens mannlige befolkning omskåret. 80 % av amerikanske menn er omskåret. Praksisen er med andre ord ikke unik jødisk. I USA er det rutine å omskjære nyfødte guttebarn.

I vårt eget land trådte loven som sikret jøders rett til *brit mila*, i kraft 1. januar 2015.[5] Lovforslaget ble så godt som enstemmig vedtatt av Stortinget i juni 2014, til tross for folkeopinionen – en (uvitenskapelig) spørreundersøkelse i Dagbladet viste at hele 80 % av den norske befolkning støttet et forbud.

Den nye loven, som også sikret muslimers rett til å få omskåret sine guttebarn ved norske klinikker, satte således punktum for de evinnelige omskjæringsdebattene som fant sted regelmessig år om annet i norsk offentlighet. Debattene i andre land i Europa blusser fortsatt opp med ujevne mellomrom, senest i Danmark, før det på Island.

Per i dag er det ingen land i verden som forbyr *brit mila*.

Dagens debatt i Europa

Vi står igjen med spørsmålet hvorfor vi i Europa i dag ser en økende aversjon mot muslimers og jøders omskjæringspraksis. Noen har pekt på en korrelasjon mellom et økende antall muslimer i Europa og omskjæringsmotstand.

Jeg har til gode å se at det også er en kausalitet. Vi må allikevel skille mellom en aversjon mot praksisen og et ønske om å forby (kriminalisere) den. Det er ikke så underlig at man har en aversjon mot en praksis som virker fremmed for den europeiske majoritetsbefolkningen. Det er derimot underlig at mennesker som er født og oppvokst i moderne, liberale demokratier basert på de internasjonale menneskerettighetene, er tilbøyelige til å forby en praksis som ikke berører dem selv – en praksis som på ingen vis er en trussel.

Omskjæringsdebattene er vanskelige av to årsaker. De føres med argumenter langs fire akser eller dimensjoner – religiøs, medisinsk, juridisk, integritetsmessig –, og argumentene krysser ofte disse dimensjonene. I tillegg til vanskeligheten med å argumentere langs én akse av gangen, bidrar språkbruk til at debattene blir ubehagelige for en jødisk aktør: Å diskutere (rasjonelt) når man blir anklaget for å lemleste sine barn, eller å være barbarisk, er ganske utfordrende.

Den religiøse dimensjonen

For jøder er *brit mila* en religiøs *forpliktelse*. For muslimer er det en religiøs *tradisjon* som også har sin rot i vår felles stamfar Abraham. Selv om mange har argumentert med at det ikke er en religiøs forpliktelse for muslimer, er tradisjonen og praksisen like viktig og omfattende.

Jeg deltok aktivt i omskjæringsdebattene helt frem til «Lov om rituell omskjæring av gutter» ble vedtatt i juni 2014. Enkelte bebreidet meg for at jeg ikke utelukkende argumenterte langs den religiøse dimensjonen: Hvorfor ikke bare fremholde den religiøse forpliktelsen, og dermed basta? En slik ensidig argumentasjon ville være lite tilfredsstillende og opplysende. For mange er det helt åpenbart at et forbud mot *brit mila* kommer i konflikt med religionsfriheten, som er lovfestet i dagens grunnlov og har rot i de internasjonale menneskerettighetene. Min ambisjon i debattene var å opplyse de forutinntatte og fordomsfulle i storsamfunnet – både de som argumenterte for et forbud, og de som ikke ville forby praksisen, men hevdet at den like fullt er vemmelig, arkaisk, unødvendig eller skadelig.

Den religiøse dimensjonen tok altså ikke mye plass i debattene. Det finurlige var at de som av og til argumenterte religiøst, var ateister fra Human-Etisk Forbund. Man må ikke «tukle» med Guds skaperverk, for mennesket er skapt perfekt og i Guds bilde, slo de fast!

Den medisinske dimensjon

Hvorfor befalte Gud oss å omskjære våre guttebarn akkurat på den åttende dagen av deres liv? Spørsmålet har alltid interessert meg. De to kristne legene S.I. McMillan og David E. Stern hevdet i 1963, i boken *None of These Diseases*,[6] at en manns nivå av K-vitamin og protrombiner er på sitt høyeste dag åtte etter fødselen. At det nettopp er disse to komponentene som skal til for at blodet skal koagulere, var ikke gjengs kunnskap for 3800 år siden. I lystige stunder har jeg derfor dristet meg til å si at dette må være et bevis på Guds eksistens.

Årsaken til at tidlig mannlig omskjæring er så vanlig i USA, er at de medisinske fordelelene er større enn de medisinske ulempene. Risikoen for barnet når kyndig personell foretar tidlig mannlig omskjæring, er ekstra blødninger en dag eller to etter inngrepet. Risikoene ved ikke å omskjære varer hele livet. Knapt noe er forsket mer på enn nettopp dette. Studiene er store og solide, og alle peker i samme retning.

Det amerikanske Center for Disease Control (CDC), som tilsvarer det norske Folkehelseinstituttet og Helsedirektoratet, anbefaler rutinemessig omskjæring av gutter – dette etter at de så en økning i de nasjonale helseutgiftene.

Ikke minst den amerikanske barnelegeforeningen (AAP) er klar i sin anbefaling. I sitt policystatement i 2012 valgte de sågar å pålegge alle leger og nyfødtavdelinger å informere alle vordende og nybakte foreldre om helsefordelene ved omskjæring.[7] Noen europeiske leger forsøkte

på sin side i 2013, i det velrenommerte tidsskriftet Pediatrics, å imøtegå AAPs forskningsbaserte anbefaling. De hadde imidlertid lite og kvalitativt dårlig forskning å vise til og ble dermed et «lett bytte» for sine amerikanske kolleger. Også deres anklage om at amerikanerne var kulturelt forutinntatt,[8] ble grundig tilbakevist i en svarartikkel.[9] Debatten i Pediatrics var sentral for vår egen omskjæringsdebatt fordi mange viste til de 38 europeiske legenes motstand som et argument for at de medisinske fordelene ved mannlig omskjæring var omstridt. At deres artikkel ble kraftig imøtegått og nærmest gjort til latter, ble naturligvis ikke nevnt.

Hvilken risiko utsetter man så sin sønn for ved *ikke* å omskjære ham som nyfødt (ikke før dag åtte)? Som barn er han da usatt for fimose 1 & 2 (trang forhud) og urinveisinfeksjon. Selv om sistnevnte kan ha dødelig utgang, slo vårt eget barneombud (som selv er lege) i omskjæringsdebatten ned på dette som argument for *brit mila* fordi vi i dag har antibiotika. Noe av problemet er imidlertid at det kan være vanskelig å diagnostisere urinveisinfeksjon på barn som ennå ikke kan snakke – symptomene kan være så mangt.

Forekomsten av trang forhud er forholdsvis høy. For guttebarn før pubertet er andelen så høy som 15 %. Normalt vokser man tilstanden av seg, så i tenårene synker forekomsten til under 3 %. Dette er allikevel et høyt tall. Hvor mange gutter som blir omskåret ved norske sykehus med hjemmel i det som i debatten ble omtalt som «medisinsk indikasjon», vites ikke, da norske helseinstitusjoner ikke fører slik statistikk.

Det kanskje oftest forekommende argumentet mot *brit mila* er at man etisk sett ikke kan foreta kirurgiske inngrep på barn under medisinsk lavalder (16 år) uten medisinsk indikasjon. Argumentet gjelder imidlertid tydeligvis bare når det aktuelle inngrepet er kulturelt fremmed, for det *gjøres* faktisk slike inngrep i Norge, i ganske stort omfang: Barn fra syvårsalderen av kan få operert utstående ører, et kirurgisk inngrep som kalles noe så fint som øreplastikk. En slik prosedyre gjøres ikke på medisinsk indikasjon – kun estetisk. Vi som samfunn synes at tettsittende ører er penere, mer estetisk, enn utstående ører. Det gir ingen funksjonsfordeler, ingen bedre hørsel.

Den juridiske dimensjon

Til alt hell lyktes ikke omskjæringsantagonistene i Norge å forby *brit mila* ved lov, slik deres meningsfeller heller ikke har maktet i noe annet land. Sistnevnte er da heller intet argument, mente de, siden noen må gå foran og vise verden vei – og det burde være Norge!

Et lovforbud mot *brit mila* eller neonatal omskjæring i Norge ville blitt utformet med en nedre aldersgrense på f.eks. 16 eller 18 år. Slik argumenterte man med at det ikke var snakk om et forbud, kun en aldersgrense. I praksis ville dette imidlertid ha vært et forbud mot *brit mila*, all den tid ritualet skal utføres den åttende dag av barnets liv – til og med om den måtte falle på en shabbat. Muslimske troende har litt ulike tradisjoner hva gjelder når ritualet skal gjennomføres, men de fleste gjør det på guttens syvende levedag.

Det ble i debatten også argumentert for et forbud med hjemmel i FNs Barnekonvensjon, men et slikt resonnement nådde ikke langt.

En annen forsøksvis juridisk argumentasjon var at man forsøkte å sette foreldrenes religionsfrihet opp mot barnets «beste» eller interesser – som om vi jødiske foreldre ikke hadde våre barns beste i mente, som om vi prioriterte vår religiøse praksis på bekostning av våre guttebarn ve og vel. Argumentet er en hån. Med akademisk begrepsbruk vil jeg si at argumentet er en falsk dikotomi, en tilsynelatende motsetning. Selvfølgelig utfører vi *brit mila* fordi vi er overbevist om at det er til våre gutters beste!

Integritetsdimensjonen

Barnets integritet er det siste halmstrå omskjæringsmotstanderne har i sitt arsenal: Man skal ikke gjøre uforanderlige inngrep på et barn som ikke kan gi sitt samtykke. Dette høres musikalsk ut, men det umusikalske er bare godt kamuflert. For det første har vi foreldre et oppdrageransvar som forplikter oss til å gjøre valg på vegne av våre barn lenge før de kan gi sitt samtykke – valg som har langt større konsekvenser. For det andre ligger det i argumentasjonen som premiss at mange av barna ville ha valgt annerledes.

Min påstand er tvert imot at jødiske barn er takknemlige for at foreldrene «brisset» dem som små. Å gjennomføre omskjæringen på eldre gutter og menn er en helt annen operasjon, og som «brisset» den åttende dag vokser de opp med sin jødiske identitet. Jeg har to belegg for påstanden om takknemlighet. For det første finnes det ingen kø av unge jødiske menn som anklager sine foreldre, ingen jødiske menn som ber storsamfunnet om hjelp. Dersom jødiske menn hadde ment at foreldrene valgte feil for dem, ville de ikke selv i så stor grad ha omskåret sine sønner. Det andre belegget er de sovjetrussiske jødene: Etter at Sovjetunionen falt, valgte jødene, som ikke hadde fått gjort sin *brit mila* som nyfødte, å gjøre det som voksne.

Hva forventer jødene av sine yngre søsken?

Jødene har vært en utsatt minoritet over hele Europa i 2000 år. Vi er ikke vant til å heve hodet – av frykt for å få det avkappet. I Norge lever vi imidlertid i et åpent samfunn som har forpliktet seg til å beskytte sine minoriteter. Loven som sikrer vår rett til *brit mila*, er et bevis på det. Den gjør Norge til et lys blant nasjonene. Et demokratis adelsmerke er i hvilken grad det kan beskytte sine minoriteters interesser. Dette har gjort oss mer frimodige, og vi våger å heve vårt hode og la vår stemme bli hørt – til tross for vår tilbøyelighet til å holde oss under radaren.

Avslutningsvis vil jeg benytte anledningen til å takke biskop Bernt Eidsvig ikke bare for vårt personlige vennskap, men også for vårt faglige og profesjonelle. Han var ikke kun en tydelig og viktig støtte og stemme i den hjemlige omskjæringsdebatten da den raste som verst.[10] Han var der med det samme jeg ba om hjelp da debatten herjet på Island i 2018[11] – da fikk han også med seg alle de nordiske katolske biskoper i et tydelig budskap til de islandske lovgiverne. Island var viktig for oss ikke fordi det bor mange jøder der, men på grunn av faren for en «smitteeffekt».

Ervin Kohn er forstander i Det Mosaiske Trossamfund og nestleder ved Antirasistisk senter.

Noter

1 American Reform Responsa, Vol. XCII, 1982, s. 218-219.
2 https://www.reformjudaism.org.uk/reform-judaism-in-1000-words-brit-milah/
3 Kalotten jødiske menn bærer.
4 En spesiell type dusk man i dag binder på bønnesjalet, jf. 4 Mos 15,37-39: «Herren sa til Moses: Tal til israelittene og si til dem at de gjennom alle slekter skal lage seg dusker på kappeflikene sine, og i hver dusk skal de sette en snor av fiolett purpur. Slike dusker skal dere ha. Hver gang dere ser på dem, skal dere huske på alle Herrens bud, så dere lever etter dem.»
5 «Lov om rituell omskjæring av gutter», https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2014-06-20-40
6 New York: Pyramid Publishing, 1963
7 American Academy of Pediatrics Task Force on Circumcision. Circumcision policy statement. Pediatrics 2012; 130: 585 – 6.
8 Frisch M, Aigrain Y, Barauskas V et al. Cultural Bias in the AAP's 2012 technical report and policy statement on male circumcision. Pediatrics 2013; 131: 796 – 800.
9 American Academy of Pediatrics Task Force on Circumcision. Cultural bias and circumcision: the AAP task force on circumcision responds. Pediatrics 2013; 131: 801 – 4.
10 Se for eksempel biskop Eidsvigs høringsuttalelse til lovforslaget: https://www.regjeringen.no/contentassets/460058f6b74f4ab0af1720e666576745/oslokatolskebispedomme.pdf?uid=Oslo_katolske_bisped%C3%B8mme.
11 http://www.katolsk.no/nyheter/2018/02/biskop-bernt-ut-mot-forslaget-omskjaeringsforbud-pa-island

Pris Herren, påkall hans navn,
gjør gjerningene hans kjent blant folkene!
Syng for ham og spill for ham,
syng om alle hans under!
Vær stolte over hans hellige navn!
Gled dere i hjertet, dere som søker Herren.

Salme 105,1–3

Foto: Bruno Jehle 2017 | Gutenberg Museum Fribourg | Offentlig eiendom

Ny litteratur

Tracy Rowland

Våre eldre søsken i troen

Gavin D'Costa:

Catholic Doctrines on the Jewish People after Vatican II

(Oxford University Press 2019)

I etterkant av andre verdenskrigs ondskap tok biskopene ved Det annet vatikankonsil opp spørsmålet om Kirkens holdning til jødedommen. Dokumentet *Nostra Aetate* la grunnlaget for utviklingen av en dypere teologisk forståelse av forholdet mellom kristendom og jødedom. Disse utviklingene ble sammenfattet i St. Johannes Paul IIs beskrivelse av det jødiske folk som «våre eldre brødre i Abrahams tro» og understreket gjennom hans historiske utnevnelse av Aaron Jean-Marie Lustiger – en forbilledlig katolikk av jødisk familie – til erkebiskop av Paris og senere kardinal.

I 2019 publiserte Oxford University Press boken *Catholic Doctrines on the Jewish People after Vatican II*, skrevet av Gavin D'Costa, professor i katolsk teologi ved Universitetet i Bristol. D' Costa ble født i Nairobi i Kenya og fullførte sin utdannelse i England. Han er rådgiver for Den romersk-katolske kirke i England og Wales og Den anglikanske kirke i spørsmål vedrørende interreligiøs dialog og teologi. Han er også rådgiver for Det pavelige råd for interreligiøs dialog. D'Costa er den ledende engelskspråklige teologen på magisteriets lære om interreligiøse spørsmål. Blant hans tidligere utgivelser er *The Meeting of Religions and the Trinity* (2000), *Christianity and World Religions* (2009), *The Catholic Church and World Religions: A Theological and Phenomenological Account* (2011) og *Vatican II* (2016). Han har også vært medredaktør på en rekke bøker.

Et komplekst tema

Teologien om interreligiøse spørsmål kan sies å være en slags intellektuell jungel. For her kan enkeltspørsmålene ikke avgrenses i forhold til en klynge tilleggsspørsmål, som ofte hører til i andre teologiske deldisipliner. Det kan for eksempel være spørsmål som i første omgang synes å sortere inn under ekklesiologi eller fundamentalteologi, men når forskerne undersøker saken nærmere, oppdager de at de er på full fart inn i treenighetsteologi, frelseslære, kristologi eller andre disipliner som ligger utenfor deres spesialfelt. Andre ganger beveger de seg inn på det høyst juridisk-tekniske spørsmålet om hvilken læremessig vekt som skal tillegges ulike Vatikandokumenter, alt fra konsildekreter til pavelige og biskoppelige twittermeldinger og sound bites. For å kunne si noe som helst om interreligiøse tema, er det dessuten viktig å ha kunnskap om mer enn én religiøs tradisjon. Man kan rett og slett ikke skrive bøker om katolisismen og islam uten å kjenne islam, eller bøker om katolisisme

og buddhisme med manglende kunnskap om buddhisme. Dypere innsikt i andre religiøse tradisjoners ideer medfører oftest også behovet for å lære antikke språk. I tillegg er Kirkens historiske forhold til den andre religionen, eller de andre religionene, viktig; dessuten historien om Kirkens uttalelser om emnet. Å lære seg å navigere i denne jungelen kan derfor være et livslangt prosjekt. D'Costa er den interreligiøse teologiens Indiana Jones.

Den nyeste boken hans er en guide til de katolske læredokumentene om jødedommen etter Det annet vatikankonsil (1961–65), da Kirken utviklet sin lære om «det ugjenkallelige» ved Guds pakt med det jødiske folk. Ifølge læren om «ugjenkallelighet» ble ikke pakten som Gud innstiftet med jødene, annullert i og med inkarnasjonen, eller da forhenget i tempelet i Jerusalem revnet fra øverst til nederst på langfredag, og heller ikke i år 70 da tempelet ble ødelagt. De viktigste kildene fra konsilet for læren om ugjenkallelighet finner vi i Den dogmatiske konstitusjonen om Kirken (*Lumen Gentium*), punkt 16, og erklæringen om Kirkens forhold til de ikke-kristne religioner (*Nostra Aetate*), punkt 4.

D'Costa er den interreligiøse teologiens Indiana Jones.

Ikke desto mindre: *Noe* skjedde i inkarnasjonen og på langfredag som fikk betydning for Guds pakt med jødene. Den teologiske utfordringen ligger i å skulle forklare hvordan to ulike katolske lærepunkter kan sammenholdes: den nevnte lære om det ugjenkallelige ved Guds pakt med det jødiske folk, og læren om den kristne åpenbarings universalitet. Dette er hovedtematikken i D'Costas bok. Mer underliggende tema og spørsmål er: 1) Dersom pakten er ugjenkallelig, betyr det at de jødiske kultiske ritualer fortsatt er livgivende?; 2) Er landet som det jødiske folk ble gitt, i det geografiske området som i dag omtales som «Israel», en del av pakten?; og 3) Dersom pakten er ugjenkallelig, betyr det at det ikke bør drives misjon blant jødene?

Hvis svaret på det siste spørsmålet er ja, hvordan skal man forstå de jøder som har konvertert til katolsk tro, de såkalte «jødiske katolikker», og ikke minst katolske helgener som Edith Stein/St. Teresa Benedicta av korset? Selv om D'Costa ikke nevner dem, kunne man også spørre hva man skal tenke om historien til Ratisbonne-brødrene. Marie-Théodor Ratisbonne (1802–1884) og Marie-Alphonse Ratisbonne (1814–1884) var franske jøder som konverterte til katolisismen og ble prester. De var også medgrunnlegge av kongregasjonen Vår Frue av Sion, en religiøs orden som har viet seg til omvendelsen av jøder til katolsk tro. Fr. Marie-Alphonse knyttet sin egen omvendelse til en åpenbaring av Jomfru Maria.

Da jeg leste D'Costas bok, tok jeg meg selv i å tenke tilbake på mine første år som jusstudent. Siden D'Costa har satt fokus på hva Kirken lærer, og siden dette krever at han arbeider med flere ideer og dokumenter som er flettet inn i hverandre, ofte på ulike nivå av læreautoritet, fikk jeg følelsen av å lese en høyesterettsdom. Dommerne i høyesterett gransker rettsdokumenter fra forskjellige perspektiv, siterer autoriteter som drar i ulike retninger, og tidligere domsavsigelser i lignende saker. De tar høyde for den relative vekt tidligere avgjørelser har, noe som avhenger av om de stammer fra en tidligere høyesterett, en lokal domstol eller representerer en enkelt akademikers mening. På samme måte tar denne boken leseren med på en lang og svingete safari gjennom den doktrinære jungelen av pavelige og biskoppelige uttalelser og dokumenter fra konsiler og vatikankontorer.

Paktens gaver er ugjenkallelige

Vi kan begynne med *Nostra Aetate* 4. Dette punktet i erklæringen understreker tydelig at det jødiske folk ikke skal anklages for å ha drept Gud. Det uttrykkes slik:

> Selv om de jødiske myndigheter og deres håndlangere presset Kristi død igjennom, så kan ansvaret for det som ble begått under hans lidelse, likevel ikke tillegges alle de jøder som levde den gang, og heller ikke jødene i vår egen tid. Selv om det stemmer at Kirken er Guds nye folk, får man ikke fremstille jødene som forkastet av Gud eller forbannet, som om dette skulle fremgå av den hellige Skrift.

Videre fremholder *Lumen Gentium* 16:

> I første rekke står da det folk som paktene og løftene er blitt gitt til, som Kristus etter sin menneskelige natur stammer fra (kfr. Rom. 9,4–5), det utvalgte folk, høyt elsket for fedrenes skyld. For Gud angrer ikke sine nådegaver og sitt kall (kfr. Rom 11,28–29).

Denne formuleringen om nådegavene ble bestemmende for tittelen på dokumentet «*Guds gaver og kall er ugjenkallelige» (Rom 11,29) – en refleksjon over teologiske spørsmål som berører katolsk-jødiske relasjoner i anledning 50-årsjubileet for Nostra Aetate*, utgitt av den pavelige kommisjonen for religiøse relasjoner med jødene i 2015. Tross av den konsiliære og postkonsiliære betoningen av ugjenkalleligheten, var det ifølge D'Costa mye som forble uklart i konsildokumentene. Han fremholder særlig den akademiske debatten som oppstod om hvorvidt referansene til det jødiske folk i dokumentet bare henviste til «bibelsk jødedom», det vil si jøder som levde på Det gamle testamentets tid, eller «rabbinske jøder» fra nytestamentlig tid, jøder født etter korsfestelsen og ødeleggelsen av tempelet. Dette temaet ble avklart i 1980, da St. Johannes Paul II appliserte teksten i møte med en gruppe fremtredende jøder i Mainz i Tyskland. I hans tolkning kobles konsilets uttalelse om jødedommen til den kristne tidsalders jødedom, inkludert dagens jødedom, og denne tolkning har siden blitt bekreftet av både pave Benedikt XVI og pave Frans.

2015-dokumentet om «Guds gaver» videreutviklet logikken som ligger i poenget om «ugjenkallelighet» i punkt 39, hvor det heter:

> Kirken er derfor forpliktet til å se på evangelisering i møte med jødene, som tror på den ene Gud, på andre måter enn den gjør i møte med andre religioner og livssyn. Mer konkret formulert betyr dette at Den katolske kirke hverken driver eller støtter en institusjonalisert misjon rettet mot jøder (...) det finnes en prinsipiell avvisning av institusjonalisert jødemisjon ...

D'Costa minner om at «Guds gaver»-dokumentet åpner med følgende uttalelse:

> Denne teksten er ikke et dokument fra læreembedet eller et læredokument i Den katolske kirke, men en refleksjon forberedt av kommisjonen for religiøse relasjoner med jødene, angående aktuelle teologiske spørsmål som har oppstått etter Det annet vatikankonsil. Det er ment som et utgangspunkt for videre teologisk tenkning med den hensikt å berike og intensifiere den teologiske dimensjon ved jødisk-katolsk dialog.

Uavhengig av spørsmålet om «Guds gaver»-dokumentets læremessige vekt og det opplagte faktum at læren på dette punktet er i utvikling, må man logisk sett spørre seg om det nå finnes to ulike pakter – én for jødene og én for de kristne. D'Costa argumenter imot en slik konklusjon. Han omtaler dette som «topakts»-posisjonen. Den alternative posisjonen, som D'Costa mener representerer magisteriets syn, kan formuleres slik (s. 22):

> Samtidig som jødedommen legger til rette for en genuin deltakelse i frelsen for sine troende, har denne frelse sin grunn i Kristus, som er årsaken til all frelse til alle tider.

Dette stemmer overens med argumentasjonen i erklæringen *Dominus Iesus* fra Troskongregasjonen (2000), som søker å forklare spørsmålet om frelse for dem som ikke er i kommunion med Peters stol.

Dette alternativet til topakts-tanken hevder også at Jesus Kristus representerer oppfyllelsen av jødedommen, derfor gir D'Costa denne posisjonen merkelappen «oppfyllelsesposisjonen». Han peker også på at det han kaller «oppfyllelsesposisjonen», tilsvarer det den jødiske forskeren David Novak omtaler som «myk erstatningsteologi». En «hard erstatningsteologi» vil si straffende, økonomiske og strukturelle former for erstatningsteologi, kort sagt enhver oppfatning som mener at pakten med Abraham er død, inkludert de politiske konsekvensene, for eksempel retten til et lovet land. «Myk erstatningsteologi», derimot, «fastholder den vedvarende gyldigheten til Israels pakt mens den samtidig argumenterer for at jødedommen 'best' fullkommengjøres og når sin egentlige 'oppfyllelse i Jesus Kristus'.»

Novaks fremstilling av erstatningsteologien trekker veksler på Alasdair MacIntyres forskning som ser Thomas Aquinas teologi i sammenheng med Augustins. Slik MacIntyre ser det, blir thomismen en erstatning for den augustinske teologien ved å inkorporere en rekke elementer fra Augustins forfatterskap og samtidig finne løsninger på spørsmål og problemstillinger som Augustin og hans etterfølgere lot stå ubesvarte. På samme måte innebærer en «myk erstatningsteologi» for Novak et syn på forholdet mellom jødedommen og kristendommen hvor kristendommen får æren av å løse de problemer som er uløst i jødedommen. Helt konkret ses uteblivelsen av Messias' komme i jødedommen som en apori som løses i kristen tradisjon gjennom læren om inkarnasjonen. Kristendommen tilveiebringer den Frelseren jødene har ventet på så lenge. D'Costa anerkjenner Novaks tolkning av innholdet i en «myk erstatningsteologi», men foretrekker selv betegnelsen «oppfyllelse» fremfor «erstatning».

Jødiske ritualer fortsatt gyldige

Etter å ha påvist i første kapittel at magisteriets lære går tydelig i retning av en oppfyllelsesteologi, og etter å ha konkludert med at magisteriet fastholder at pakten med det jødiske folk definitivt ikke er opphevet, argumenter D'Costa i kapittel to for at logikken i tesen om ugjenkallelighet blir at jødenes seremonielle forskrifter fortsatt er måten Guds nåde forvandler det jødiske folk på. De har fremdeles gyldighet.

I åpningen av siste vers av Thomas Aquinas' hymne *Pange Lingua* finner vi formuleringen *Tantum ergo Sacramentum, veneremur cernui, et antiquum documentum novo cedat ritui*. På engelsk er dette oversatt slik: *Ancient rites have long departed, newer rites of grace prevail*. D'Costas posisjon er at de gamle ritene fortsatt er virksomme for jødene dersom de virkelig tror på pakten Gud inngikk med dem, eller dersom de på annen måte er det han omtaler som «invincibly ignorant». Dette er en oversettelse av det latinske *ignarus hoc deserere invictissime*, en teknisk term i moralteologien som betyr at noen ikke har skyld i sin uvitenhet, i dette tilfelle uvitenhet om kristendommens sannhet.

Selv om D'Costa ikke nevner det, finner vi også oppfyllelsesformuleringer i Joseph Ratzingers liturgiske teologi. I sin bok *Das Fest des Glaubens* skrev daværende kardinal Ratzinger:

> Som «feiring» transcenderer liturgien det som er mulig å skape eller manipulere; den leder oss inn i det riket hvor alt er gitt, en levende virkelighet som kommuniserer seg selv til oss. Derfor har liturgiens fundamentale lov alltid, og i alle religioner, vært en lov om organisk vekst

> innenfor fellestradisjonens universalitet. Selv i den store overgangen fra Det gamle til Det nye testamente ble ikke denne loven brutt – kontinuiteten i den liturgiske utviklingen ble ikke opphevet. Ved det siste måltid innførte Jesus sine ord på en organisk måte i den jødiske liturgien på det punkt hvor den var åpen for dem, og på et vis ventet på dem.[1]

Tempelet og landløftet

Etter å ha fremstilt de viktigste konturene i oppfyllelsesteologien, går D'Costa i kapittel tre og fire inn på magisteriets lære om landet, tempelet og Jerusalem. Det finnes en stor mengde interessante historiske opplysninger i disse kapitlene, i tillegg til skrifteksegese og referanser til kirkelige ledere. Dette er hovedtrekkene i D'Costas konklusjoner:

A: Katolikker tar ikke til orde for en gjenoppbygging av tempelet. De anerkjenner den betydning tempelet hadde for Jesus, men fastholder at Jesus erstatter tempelet både som stedet for Guds nærvær og hva angår offerprestenes funksjoner. Her finner vi altså elementer av erstatningsteologi, for bestemte elementer fra det ene testamentet anses som ugyldige i lys av det andre. Denne tilnærmingen innebærer ikke en total erstatning, men en nyansert kontekstualisering innenfor en grunnleggende oppfyllelsestenkning.

B: Katolikker hevder at Jerusalem har en sentral stilling for deres egen kultiske praksis. Dette hviler på byens teologiske betydning i Det nye testamente og dens sentrale rolle i forbindelse med Jesu oppdrag, hans embete og – etter alt å dømme – ved tidenes ende.

C: Det lovede land er en del av Guds pakt med det jødiske folk. Dette er klart og utvetydig i Det gamle testamentets lære.

D: Dette løftet er ubetinget, men det innebærer krav til jødene om å gi Gud ære, leve et liv i samsvar med dydene og avstå fra avgudsdyrkelse. Selv om folket skulle bli drevet ut, undergraver ikke det løftet og en eventuell tilbakevending.

E: Guds folk, jødene, skal se landet som en måte å lovprise Gud på.

F: Virkeliggjøringen av landløftet vil bare kunne skje etter en lang historisk prosess med mange problemer og tilbakeslag.

G: Samlingen av det jødiske folk er en forutsetning for at denne prosessen skal begynne.

H: Virkeliggjøringen av landløftet kan ikke innbefatte ikke-defensiv vold.

Det faktum at landområdet er en del av pakten, er likevel ikke ensbetydende med at katolikker aksepterer alle sionistiske krav. På samme måte som det finnes en «hard» og en «myk» erstatningsteologi, fastholder D'Costa at det også finnes minimalistiske og maksimalistiske sionistiske posisjoner, og han argumenterer for at uttalelsene fra kirkelederne i etterkonsiliær tid samsvarer med en minimalistisk, og ikke maksimalistisk, sionisme. Som eksempel på en slik minimalistisk sionisme viser han til følgende uttalelse fra St. Johannes Paul II, i en tale til en gruppe jødiske tilhørere i Brasilia i 1991:

> Måtte våre jødiske brødre og søstre, som er blitt «ført ut fra folkene og samlet fra landene» og ledet tilbake «inn i deres eget land» [Esek 34,13] til forfedrenes land, få mulighet til å leve sine liv der i fred og sikkerhet på «Israels høyder», under beskyttelse av Gud, sin sanne hyrde.

Minimalistisk sionisme

Denne uttalelsen bekrefter at et løfte om et hjemland er en del av pakten, men den går ikke lengre i retning av teologiske påstander om staten Israel i dag. Denne konklusjonen om magisteriets autoritative støtte til en

minimalistisk sionisme – ikke en maksimalistisk sionisme – blir hovedfokus for D'Costas fjerde kapittel, som er bokens mest komplekse del. D'Costa sammenligner de ulike avdelingene i Vatikanet som er involvert i dette temaet, med en blekksprut som danser på en stram line. Hver gang autoriteter i Vatikanet skal bestemme hvor en tentakel skal settes ned på linen, må de vurdere en rekke faktorer, inkludert de mulige konsekvenser en beslutning kan få for behandlingen av kristne som lever i arabiske stater.

I denne delen av boken – om landet, tempelet og Jerusalem – henviser D'Costa hyppig til den pavelige bibelkommisjonens dokument *Det jødiske folk og deres hellige skrifter i den kristne bibel* (2000). Dette dokumentet ble utformet under ledelse av Joseph Ratzinger da han var prefekt for troskongregasjonen og president for den pavelige bibelkommisjonen. Teksten bærer preg av hans innflytelse og kan sies å være det teologisk mest innholdsrike av alle Vatikanets dokumenter om temaet. I tillegg finnes *Noen punkter om den riktige måte å fremstille jøder og jødedommen på i forkynnelse og katekese i Den romersk-katolske kirke* (1985), som ble utformet av kommisjonen for religiøse relasjoner med jødene. Punkt fem i dette dokumentet inneholder følgende uttalelse:

> Det særegne ved den kristne lære om jødene og jødedommen, og utfordringene ved denne lære, ligger i at den må balansere flere idépar som uttrykker relasjonen mellom to økonomier i Det gamle og nye testamente: løfte og oppfyllelse; kontinuitet og nyhet; singularitet og universalitet; det unike og det forbilledlige.
>
> Dette betyr at teologene og kateketene som arbeider med disse tema, må formidle følgende: Løfte og oppfyllelse kaster lys over hverandre; nyheten er en metamorfose av det som var før; det unike ved folket i Det gamle testamente er ikke eksklusivt, i Guds visjon er det åpent for en universell utvidelse; [og] det unike ved det jødiske folk er ment å være en forbilledlig kraft for andre.

Misjon

På bakgrunn av de fire første kapitlene vi har sett på så langt, går D'Costa i bokens femte kapittel videre til spørsmålet om hvorvidt det skal kunne drives katolsk misjon overfor jødene. Her konkluderer han med ni prinsipper:

1: Magisteriet lærer at vitnesbyrdet overfor det jødiske folk er avgjørende for katolikkers troskap mot evangeliets sannhet.
2: Man anerkjenner at jødene i god tro kan fastholde sin religion, som inneholder sann åpenbaring, men denne åpenbaring fullstendiggjøres i historisk og eskatologisk tid i Jesus Kristus.
3: Dette synet unngår «harde» former for erstatningsteologi og tanken om opphevelse, og bekrefter de jødiske paktenes og løftenes vedvarende gyldighet.
4: Det er problematisk å avgjøre hvilke former for samtidig jødedom som kan inneha disse karakteristika.
5: At den endelige «innlemmelse» av det jødiske folk i Kristus vil skje som en eskatologisk hendelse, reduserer ikke viktigheten av å drive misjon og vitne i historien overfor Guds elskede folk, samtidig som man alltid respekterer og bevarer deres religiøse arv.
6: Misjon/vitnesbyrd skal ikke drives på måter som gir fortsatt næring til antisemittisme og antyder erstatning og opphevelse. Den må ledes av prinsippet om oppfyllelse og bevaring av mange jødiske praksiser og trosoppfatninger – slik tilfellet var i den tidlige kirke.
7: Vitnesbyrdet må aldri finne sted på måter som undergraver respekten for individets verdighet og frihet.
8: Det kan tenkes at jødiske katolikker kan danne et vitnefellesskap som innbefatter et levende vitnesbyrd overfor det jødiske folk om at det å følge Kristus og hans kirke, ikke innebærer noen nedvurdering eller utradering av jødisk identitet. Dette er ikke bare mu-

lig, men faktisk nødvendig for at Kristi legeme skal være hans legeme, både i betydning av å fortsatt være Israel og i sin innlemmelse av hedningene i Israel.

9: Det er usannsynlig at det foregående punktet [punkt 8] vil kunne aksepteres – ikke engang teoretisk – av de fleste jøder i vår tid.

Selv om D'Costa ikke nevner det, er det sannsynlig at jødiske katolske «helgener» vil kunne få en viktig rolle i forhold til punktene 8 og 9. Man kunne for eksempel se nærmere på hvordan Ratisbonne-brødrene (Marie-Théodor and Marie-Alphonse), Edith Stein (St. Teresa Benedicta av korset) og kardinal Aaron Jean-Marie Lustiger av Paris levde sine liv for å få mer innsikt i hvordan et jødisk katolsk vitnesbyrd kan fremstå i møte med dem som praktiserer rabbinsk jødedom. Stein døde i Auschwitz, slik også kardinal Lustigers mor gjorde. Da han ble erkebiskop av Paris, uttalte Lustiger:

> Jeg er jødisk av fødsel og forblir jødisk, selv om det er uakseptabelt for mange. For meg er det Israels kall å bringe lys til *goyim* [folkeslagene]. Det er mitt håp, og jeg tror kristendommen er veien til det målet.

I krypten under Notre-Dame-katedralen kan man lese kardinal Lustigers epitafium, som han selv forfattet i 2004:

> Jeg er jødisk av fødsel.
> Jeg mottok navnet
> til min bestefar på farssiden, Aaron.
> Etter at jeg ble kristen
> ved troen og dåpen,
> har jeg forblitt jødisk,
> i likhet med apostlene.
> Mine skytshelgener er:
> ypperstepresten Aaron,
> St. Johannes apostelen,
> Hellige Maria full av nåde.
> Jeg ble utnevnt til den 139. erkebiskop av Paris
> av hans hellighet pave Johannes Paul II,
> jeg tok bispesetet i denne katedralen i besittelse
> 27. februar 1981,
> og her utførte jeg hele mitt embete.
> Dere som går forbi, be for meg.
> † Aaron Jean-Marie Cardinal Lustiger
> Erkebiskop av Paris

D'Costas bok kommer etter alle solemerker til å bli en standardtekst for studier av Kirkens lære om det jødiske folk. Det ville være et stort pluss om en driftig student kunne skrive en oppfølger, kanskje en doktoravhandling innenfor mystisk teologi, som undersøker hva man kan forstå om Kirkens forhold til jødedommen ut fra jødiske konvertitters liv, først og fremst dem Kirken nå ærer som helgener.

Tracey Rowland er professor i teologi ved The University of Notre Dame i Australia. Hun har vært medlem av Vatikanets internasjonale teologkommisjon og har skrevet en rekke bøker. I 2020 vant hun Ratzinger-prisen i teologi.

Noter

1 Ratzinger, Joseph: *The Feast of Faith* (San Francisco: Ignatius, 1986), s. 66–67

Teksten er skrevet på engelsk for SEGL og er oversatt av Ståle Johannes Kristiansen og Heidi. H. Øyma.

Ole Chr. M. Kvarme

Fra fiender til søsken?

Mette Nygård:
Vendepunktet
Den katolske kirkes forhold til jødene før og etter Det annet vatikankonsil
(Vidarforlaget 2020)

I 1904 fikk Theodor Herzl audiens hos pave Pius X og håpet på støtte til opprettelsen av en jødisk stat i deres fedres land. Paven svarte: «Dere anerkjente ikke Vår Herre, derfor kan ikke kirken anerkjenne det jødiske folk.» Seksti år senere kom vendepunktet i kirkens forhold til jødene. I erklæringen *Nostra Aetate* («I vår tid») uttalte Det annet vatikankonsil: «I betraktningen av Kirkens mysterium blir konsilet minnet om det åndelige bånd som knytter den nye pakts folk til Abrahams slekt.»

Den store debatten om erklæringen under konsilet fant sted to dager i slutten av september 1964. Rabbineren Marc H. Tannenbaum var en av observatørene og skrev:

> Alle vi som var så privilegerte at vi fikk være til stede i Roma, var klar over at sannhetens øyeblikk skjedde i disse to dagene da trettifem kardinaler og biskoper fra tjueto land sto frem og talte fra gulvet i Peterskirken.

Aldri i løpet av 1900 års katolsk-jødisk historie er det formulert slike holdninger «med vennskap, ja, med broderlig kjærlighet, som for å gjøre det klart at et avgjørende vendepunkt hadde funnet sted i vår egen levetid».

Mette Nygårds bok om dette *Vendepunktet* er en fremragende analyse av forhistorien, opptakten og ettervirkningene: fra nytestamentlig tid til Hitlers Tredje rike, Holocaust og opprettelsen av staten Israel; prosessen frem til *Nostra Aetate* og dialogen etter konsilet; og til slutt kapitlet «En ny pave i en ny tid». Med sin fremstilling skjerper hun kontrastene i historien og det revolusjonerende i nyorienteringen, både i forholdet til det jødiske folk og i kirkens selvforståelse.

Kontraster

Kirkefedrene minnes for sin heroiske innsats for kirken. Nygård skriver: «Det de *ikke* huskes for, er deres angrep på jødene og jødedommen.» Med disse angrepene ble den kristne menighets organiske tilknytning til sin jødiske arv og det jødiske folk skjøvet til side. En spontan og ikke-ideologisk antisemittisme fra før nytestamentlig tid ble til teologisk begrunnet antijudaisme med skjebnesvangre konsekvenser for det jødiske folk.

Med fremveksten av rasistisk antisemittisme i andre halvdel av 1800-tallet, gjorde også filosemittiske strømninger seg gjeldende blant europeiske katolikker. I 1926

ble presteforeningen *Amici Israel* – Israels Venner – etablert og fikk mange og fremtredende medlemmer. De ville «lære de kristne å betrakte det jødiske folk med Jesu Kristi egne øyne». Brutalt og uventet ble foreningen nedlagt etter to år. Ikke på grunn av håpet om jødenes frelse, men for sin alt for vennlige holdning til jødene. Med en fascinerende analyse av nyere kilder beskriver Nygård prosessen mot «Israels venner», en illustrasjon på «kirkens historisk ambivalente forhold til jødisk liv og tro så sent som i 1920-årene».

I 1922 konverterte den tysk-jødiske filosofen Edith Stein. I april 1933 sendte hun et brev til paven om nasjonalsosialismen og dens jødehat:

> I flere uker har ikke bare jøder, men tusenvis av trofaste katolikker i Tyskland – kanskje i hele verden – ventet på at Kristi kirke skal heve sin røst.

Men hun fikk intet svar, og i 1942 ble hun tatt fra sitt karmelittkloster i Holland til gasskamrene i Auschwitz. I 1987 ble Edith Stein saligkåret av pave Johannes Paul II og helligkåret elleve år senere. Fra jødisk hold kom det imidlertid protester; hun ble helligkåret som katolsk martyr, mens kritikerne påpekte at det var som jøde hun døde i Auschwitz.

Ambivalent taushet

Den taushet som møtte Edith Stein og tusener som henvendte seg til paven, kom til å prege Vatikanet gjennom trettiårene og holocaust. Katolske ledere i Tyskland og andre europeiske land kunne uttrykke sterk kritikk av nasjonalsosialismen. Men fra øverste hold i Den katolske kirke i Tyskland forholdt man seg passivt og tilbakeholdende, blant annet etter to fremtredende lederes samtale med Hitler i april 1933. Fra paven – først Pius XI og så Pius XII – kom det ingen protester mot de nürnbergske raselovene i 1935 og jødeforfølgelsene, heller ikke da nazistene satte inn med sin dødsindustri.

Nygård refererer samtidig et pavelig brev fra Pius XI der han tar oppgjør med nasjonalsosialismen, *Mit brennender Sorge,* og som ble sendt til tyske menigheter i 1937. I en radiotale i julen 1942 omtalte pave Pius XII «de hundretusener som uten egen skyld, til tider bare på grunn av nasjonalitet eller rase, blir drept eller utsatt for gradvis utryddelse». New York Times skrev da at Pius XII er «en ensom stemme i den taushet og det mørke som omgir Europa i julen i år». Etter krigen ble han også av jødiske ledere rost for å ha bidratt til å berge et utall jøder fra nazistenes grep. Men verken brevet fra Pius XI eller juleprekenen nevnte jødene eksplisitt.

Dette fravær av et uttalt moralsk engasjement hos pave Pius XII for jødenes situasjon under holocaust, står i kontrast til hans engasjement for palestinske flyktninger da staten Israel ble opprettet. Her viser han innlevelse og setter ord på omsorgen og ansvaret for dem. I løpet av 1948 og 1949 publiseres tre encyklikaer om Palestina og de hellige stedene. Det oppfordres til bønn om fred, og samtidig er anliggendet at de hellige stedene ikke må komme under jødisk myndighet.

Sannhetens øyeblikk

I forkant av konsilet fikk den fransk-jødiske historikeren Jules Isaac audiens hos pave Johannes XXIII. Isaac hadde formulert uttrykket «undervisning i forakt» om kirkens historiske antijudaisme. Hans samtale med paven og kardinal Augustin Bea så vel som andre kontakter med jøder skulle få betydning for erklæringen som kom. Men motstand og åpenbare motsetninger kom også til overflaten i konsilets drøftinger.

Tradisjonalister hevdet teksten «gikk imot kirkens læreembete i den tradisjon som var fastlagt gjennom Skriften, kirkefedrene og tidligere konsiler og paver». Kirkeledere fra Midtøsten henviste til den betente politiske situasjonen der og mente en slik erklæring er «helt

upassende og bør fjernes fullstendig fra konsilets akter». Etter flere revisjoner ble den endelige tekst vedtatt av 2224 biskoper, mens 88 stemte imot. Nygårds skildring av arbeidet med *Nostra Aetate* og drøftingen av de forskjellige utkastene i løpet av konsilet, er rett og slett spennende lesning.

Opp gjennom århundrene har pavelige erklæringer tatt avstand fra forestillingen om jødenes kollektive skyld for korsfestelsen. *Nostra Aetate* gjentar det og tar avstand fra alle former for antisemittisme. Med Paulus' utsagn betones det at Guds gaver og kall til folket er ugjenkallelige. Kirkens tro begynte med patriarkene, Moses og profetene. Jesus, jomfru Maria, apostlene og de tidlige disiplene var jøder, og kirken mottok den gamle pakts åpenbaring gjennom jødene. Disse åndelige bånd knytter den nye pakts folk til Abrahams slekt.

Nostra Aetate understreker kirkemøtets vilje til «å fremme og anbefale gjensidig forståelse og aktelse (...) gjennom bibelske og teologiske studier og ved oppriktige samtaler». Nygård skriver: «Denne setningen skulle vise seg å være den mest vitale, praktiske og fruktbare i hele teksten.» Med konsilets snuoperasjon fra forakt til respekt, fra fiendskap til vennskap, har det skjedd en betydelig tilnærming mellom katolikker og jøder. Blant annet mellom kirkens Kommisjon for religiøse relasjoner til jødene og den Internasjonale jødiske komité for interreligiøse konsultasjoner.

Etter konsilet fulgte Vatikanet opp *Nostra Aetate* med flere pastorale og kateketiske veiledninger om forholdet til jødene. Da Johannes Paul II besøkte synagogen i Roma i 1986 og talte til forsamlingen der som «våre eldre brødre», utdypet han også det åndelige slektskapet med dem. Han beskrev båndene til det jødiske folk som et indre (*intrinsic*), og ikke et ytre (*extrinsic*) anliggende. Dette utfoldes videre i den omfattende betenkning som kom fra Kommisjonen for religiøse relasjoner til jødene i 2015 ved 50-årsmarkeingen for *Nostra* Aetate: *Guda Gaver og Hans Kall er ugjenkallelige.* Den legger også vekt på de paulinske utsagn om folket og beskriver forholdet som en enestående og dynamisk relasjon.

Etter konsilet fulgte Vatikanet opp *Nostra Aetate* med flere pastorale og kateketiske veiledninger om forholdet til jødene.

Den vanskelige dialogen

Men dialogens vei har vært og er tornebelagt. I 1965 beklaget *Nostra Aetate* «med sorg det hat, de forfølgelser, de utslag av antisemittisme som er blitt rettet mot jødene». Fra jødisk hold ble det etterlyst et tydeligere oppgjør med kirkens delaktighet i Holocaust. Da uttalelsen *Vi husker: Refleksjoner om Ha-Shoah* kom i 1998, ble det på ny debatt. Omtalen av bot for det «kirkens sønner og døtre» aktivt hadde gjort eller passivt latt skje, etterlot hos mange jøder et inntrykk av at «kirken som sådan» ikke var inkludert. Det kan neppe forundre at dette skille i kristen ekklesiologi er vanskelig å fatte for jøder, særlig med tanke på kirkens egen antijødiske arv i forkynnelse og undervisning, så vel som i holdninger og handlinger. Derfor var det vesentlig at tyske og østerrikske biskoper samme år uttalte:

> Kirken, som vi erklærer som hellig, og som vi ærer som et mysterium, er også en syndig kirke som trenger omvendelse.

Landet Israel og staten Israel er i dag kjernepunkt for jødisk identitet. Til forskjell fra mange teologiske bidrag til relasjonen mellom katolikker og jøder, gir Nygård også dette spenningsfelt rom i sin historiske fremstilling. Det at Gud tross alt bevarte folket gjennom holocaust, og at en stor del nå er tilbake i sine fedres land, kan sees som et tegn på at Gud står ved sin pakttroskap og sine løfter. Men statsdannelsen er sekulær og kan ikke gis en religiøs tolkning. Med det bringes nok en spenning til

overflaten. Vatikanet er selv en stat, og det skulle ta 46 år etter staten Israels opprettelse før den ble anerkjent av Den hellige stol, i 1993. Samtidig representerer Vatikanet den verdensvide katolske kirke og er det viktigste orienteringspunkt for jøder og jødiske organisasjoner i relasjonen til den kristne kirke.

For den kristne kirke er troen på den treenige Gud og Jesus som Israels Messias, Guds Sønn og verdens frelser, uoppgivelig – for synagogen en bekjennelse de ikke kan akseptere. Med det historiske bakteppe i kirkens avvisning av det jødiske folk har dette kjernepunkt også medført jødisk reservasjon mot en distinkt religiøs relasjon og teologisk samtale. Men nytt har vært og er i emning.

Den jødiske respons på Den katolske kirkes tilnærming etter *Nostra Aetate* har vært mangfoldig. I sin fremstilling følger Nygård utviklingen i detalj, fra begeistring, tilbakeholdenhet og avvisning i begynnelsen og til mer substansielle svar i senere tid. I år 2000 offentliggjorde 172 representanter for jødiske organisasjoner uttalelsen *Dabru Emet* («Tal sant»). De hilser en ny relasjon til kirken velkommen, setter opp åtte likhetspunkter mellom jødedom og kristendom og anbefaler samarbeid for rettferdighet og fred. I 2015 kom en formell erklæring fra en gruppe ortodokse rabbinere i USA og Europa: «Å gjøre Vår himmelske Fars vilje. Om partnerskap mellom jøder og kristne»:

> Vi ønsker å gjøre vår himmelske Fars vilje ved å motta våre kristne søskens utstrakte hånd. Jøder og kristne må samarbeide for å håndtere de moralske utfordringene i vår tid.

Året etter kom en omfattende betenkning fra sjefsrabbinatet i Jerusalem, Amerikas rabbinske råd og den europeiske rabbinerkonferanse, «Mellom Jerusalem og Roma». Den la vekt på det universelle som jøder og kristne har felles, og gjensidig respekt.

Anamnese

«Anamnese» er et kjerneord i kristen tradisjon, slik «å huske» er det i den jødiske. Om den store debatten om *Nostra Aetate* under konsilet skriver Nygård at der «... sto forståelsen av kirkens tradisjon og anamnese på spill». Etter konsilet fornyes og utvides anamnesen, ihukommelsen. Oppgjøret med kirkens svik åpner for et annerledes blikk bakover på kirkens og det jødiske folks historie. Kirkens bibelske arv og troen på Jesus fra Nasaret innebærer samtidig en dynamisk relasjon til jødene i dag som må innebære vennskap og samarbeid og gi rom for det kristne vitnesbyrd og en plass for folket i det kristne håp. I sin første «apostoliske formaning» *Evangelii Gaudium* («Evangeliets glede») skrev pave Frans i 2013:

> Vi har spesielt stor aktelse for det jødiske folk fordi deres pakt med Gud aldri er blitt tilbakekalt. (...) Som kristne kan vi ikke betrakte jødedommen som en fremmed religion; vi regner heller ikke jødene blant dem som er kalt til å vende seg bort fra avguder og tjene den sanne Gud. Sammen med dem tror vi på den ene Gud som handler i historien, og med dem mottar vi hans åpenbarte ord.

Nygårds studie er en nøktern, historisk analyse. Samtidig fornemmer jeg et teologisk og pastoralt driv i fremstillingen som vil engasjere enhver som er opptatt av kirkens historie og det jødiske folk. Sporene som den katolske nyorientering har satt i andre kirkesamfunn og i økumenisk sammenheng, ligger utenfor bokens horisont. Men de er tydelige, blant annet i den anglikanske kirkes betenkning «Guds Ufeilbarlige Ord» fra 2019. Et sitat fra den avrunder Nygårds fremstilling:

> Vi er overbeviste om at relasjonen mellom kristne og jøder er Guds gave til kirken. Den må mottas med omsorg, respekt og takknem-

lighet, slik at vi bedre kan forstå Guds formål med oss og med hele verden.

Takk

I 2018 og i en alder av 83 år disputerte Mette Nygård for den filosofiske doktorgrad ved Det teologiske fakultet i Oslo med avhandlingen *Vendepunktet.* Det var i seg selv imponerende. Nå har hun bearbeidet avhandlingen og gitt en bredere lesekrets en meget lesverdig bok, et enestående bidrag til den omfattende litteratur om kirkens forhold til jødene. Av hjertet: Takk!

Ole Christian M. Kvarme er teolog fra Menighetsfakultetet og har studert rabbinisme og judaistikk i Göttingen i og Jerusalem. Han var biskop i Borg (Dnk) fra 1998 til 2005 og i Oslo 2005–2017.

Hans Fredrik Dahl

Jødedommens saga

Triumf eller tragedie?

Einhart Lorenz:

Jødenes historie i Europa

Fra den spanske inkvisisjon til mellomkrigstiden

(Dreyers forlag 2020)

Med *Jødenes historie i Europa* har Einhart Lorenz skapt et storverk, som med sine 550 sider gir vår bokheim en fremstilling av jødenes befolkningshistorie gjennom nytiden, foreløpig fra 1500 til 1939. Det må tas imot med takk, som en verdig etterfølger av Holbergs berømte, men akk så utdaterte jødiske historie. Men samtidig et verk som inngir vår sjel – Gud bevare mitt ord – visshet om denne historiens moralske side. For hva kommer det av at vi som kaller oss kristne, så lenge har avfunnet oss med uvitenhet om medmennesker som står oss så nær som jødene, og attpåtil forfulgt dem med en antisemittisme som i sin verste form førte til en ondskap over alle grenser?

Hva vi får med dette verk, er altså ikke bare en detaljert historie om hvordan jødefolket forgrener seg over Europa i århundrene mellom fordrivelsen fra Spania til inngangen av annen verdenskrig – en historie så full av navn, tall og geografi som man kan ønske seg i den forbindelse. Vi får også et medfølgende varsel om hvordan denne befolknings- og kulturhistorien så ofte har skapt sin egen motsetning – en uvilje, en antipati som har forfulgt jødene nesten bestandig, og som altså endte så forferdelig i våre dager. Hva skyldes den?

Leseren vil tilgi at anmelderen dveler litt ekstra ved dette. Det er kanskje ikke helt rettferdig. Som helhet gir boka en fyldig behandling av jøders levekår og livsgrunnlag, av familieforhold og religiøs egenart i de siste 500 år, på kryss og tvers av Europa. Kulturen berømmes, kunst og universitetsfag trekkes fram. Men moralen trenger seg på, i hvert fall for oss som ser jødedommen som en nødvendig del av egen religion, ikke bare som en forløper. Vatikankonsilets oppgjør med antijudaismen, som Mette Nygaard så fint skildrer i sin doktoravhandling, kan nok innebære en lettelse. Men vi må innse at motsetningen mellom jøder og kristne tradisjonelt synes nesten uutryddelig.

Vi får høre mye om yrkesstruktur og økonomi i denne boka, og om hvordan kollisjoner mellom

innvandrende jøder og tradisjonelt fastboende gjennom tidene har oppstått på dette grunnlag. Og det betyr selvfølgelig noe. Det ustanselige oppbruddet for jøders del, at de jages fra land til land med usikkerhet i levekår og yrkeskunnskap, dessuten at de møttes av en kolossal overmakt hvor de enn vendte seg, har spilt inn i begge parters mentalitet og synet på den andre. Det forklarer altså mye av motsetningen. Det religiøse ligger samtidig under som en ubønnhørlig forutsetning – dette at de jødiske lederne anså Jesus ben Josef som en uekte Messias, og derfor overlot ham til romerne. Dette er jo del av den kristne kultur og religionsforståelse, viktigere enn all vanlig ideologi, og derfor på en særegen måte urokkelig. De kristnes mistenksomhet overfor jødene er – eller har vært – del av deres egen identitet, med konsekvenser langt ut over vanlig fremmedhat. La oss si at det er kombinasjonen religion/økonomi/livsstil som forklarer de kristnes jødehat, blant annet det sørgelige bidrag vi katolikker i så måte har stått for. Det historiske ansvaret kan nemlig ikke skyves over på andre, på protestantene, for eksempel, selv om personen Martin Luther har sitt å stå for når det gjelder jødehat ...

Men så dukker det opp noe som gjør saken verre. Antijødeholdninger og kristne overgrep blir fra 1870-årene til antisemittisme, en politisk holdning som nok har det historiske jødehatet som forutsetning, men som fra nå av utfolder seg i massepolitikkens og partivesenets æra, og fikk farge av det. Vi fikk flere antisemittiske partier i Europa, og ulike programkrav som dukket opp. Politisk agitasjon og demagogi ble ensbetydende med massevalg mellom partier og fant for jødepolitikkens del en alliert i den nyoppdukkede eugenikken – denne troen på rasens kollektive arvestoff – som spredte seg som en farsott over hele den vestlige verden og fant en særlig støtte i den tyske nazismen, som omfavnet den av politiske grunner. Dette ble fatalt på flere felter. Den tyske steriliseringsloven gikk for eksempel lenger enn i andre land, ved at den innførte påbud om sterilisering for *alle* med fysisk eller psykisk effekt. Også eutanasiprogrammet ble preget av eugenisk tenkning ved at det trakk pasienter i hundretusenvis ut av asylene for å avlives på vitenskapelig grunnlag. Og når det gjaldt jødepolitikk, gikk man inn for rasemessig utslettelse, punktum. Resultatet kjenner vi: holocaust. At eugenisk tenkning gikk sammen med jødehatet på denne måten, var nasjonalsosialismens spesielle bidrag til antisemittismen – hva Lorenz nå så klart viser.

Noen vil kanskje si at en historie som fokuserer på antisemittismen uten å ta opp annen diskriminering, halter litt. Kjetterbål, grusomme religionskriger og overgrep mot minoriteter generelt gir en viss kontekst til behandlingen av jødene. Lorenz er da heller ikke blind på dette punkt. Men når han fokuserer jødene, er det ikke bare som overgrepsofre. Han gir oss samtidig en katalog over de glemte, de fortidde og tause talenter som forsvant med antisemittismen, kort sagt om alt som vi andre gikk glipp av ved å skyve det jødiske til side i kultur og vitenskap, i idrett og håndverkstradisjoner, ja i alt hva som ellers kunne ha beriket Europa. For ikke å glemme språket. Vi forklares her hva jiddish er, hvor det ble talt og hva det eide av uttrykkskraft, men også om hvordan det gikk under som språk, samt hva hebraisk innebærer som religiøs og «samlende» ordkunst.

I det hele tatt: Med hensyn til musikk, litteratur og kulturliv kan man lære mye av dette verk; her nevnes navn uten ende som en påminnelse om hva det betydde å vende jødene ryggen som folkeslag. Triumferende i ansatser, altså, men tragisk i undertonene. Nå venter vi bare på fortsettelsen – et annet bind fra 1939 til i dag.

Hans Fredrik Dahl (f. 1939) er professor emeritus i medier og kommunikasjon ved Universitetet i Oslo. Han har skrevet mange bøker om norsk kultur- og mediehistorie, blant dem NRKs historie i tre bind og Quislings biografi i to.

Herrens lov er fullkommen,
den fornyer livet.
Herrens vitnesbyrd står fast,
det gir den uvitende visdom.

Salme 19,8