S E
G L

SEGL – katolsk årsskrift for religion og samfunn

Årgang 2021

Redaktører: Peder K. Solberg & Øivind Varkøy

Redaksjonsmedlemmer: Christine Amadou, Kristine Dingstad, Ståle Johannes Kristiansen, Heidi Marie Lindekleiv, Else-Britt Nilsen, Erik Varden, Henrik von Achen, Heidi H. Øyma

Redaksjonssekretær og billedredaktør: Kristine Dingstad

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

Sitatene fra ørkenfedrene er hentet fra *Ord fra ørkenen*, oversatt fra koptisk av Kari Vogt (Oslo: Veihuset forlag 1984).

© St. Olav forlag 2021
www.stolavforlag.no
ISBN: 978-82-7024-390-7
ISSN: 1893-8728

Innhold

Peder K. Solberg (redaktør):
En gjensidig utveksling av gaver
Om Kirkens «andre lunge» 7

Hymne: Maria ved korset 17

Teologi og spiritualitet

Erik Varden:
Adams klage 27

Ståle Johannes Kristiansen:
Anastasis-ikonet og det kristne håpet om frelse 31

Hyacinthe Destivelle OP:
Den økumeniske arven fra Johannes Paul II 43

Johannes Paul II:
Orientale Lumen – «Lyset fra Øst»
Et utdrag 51

Aidan Nichols:
An Approach to the *Filioque* Issue 61

Sigurd Sverre Stangeland:
Gregor av Narek
Vår nyaste kyrkjelærar 67

Johannes Johansen:
Den guddommelige liturgi
Et møte mellom himmel og jord 77

Stig Simeon Frøyshov:
Ortodoks tidebønn før og nå
Røtter og særpreg 91

Heidi Marie Lindekleiv:
Liturgi er ingen hobby
En samtale med David W. Fagerberg 97

Thomas Arentzen:
«Den som ikke elsker trærne, elsker ikke Gud»
Om oldkirkelige trær 105

Erik Varden:
«... et hjerte oppflammet»
Samtale med Rowan Williams 113

Historie

Caroline Serck-Hanssen:
Ortodoks kristentro på russisk kjøl til Norge 123

Gunnel Vallquist:
Valamo Kloster
Et Athos i Norden 133

Inger Marie Okkenhaug:
Bodil Biørn
Norsk misjon og bistand blant armenerne 141

Miriam Lindgren Hjälm:
Tidiga arabiska bibelöversättningar
Interreligiös interaktion,
bibelsyn och meningsskapande 157

Heidi Marie Lindekleiv:
I uighurenes kongerike
Det kristne biblioteket i Turfan 169

Thomas Arentzen:
Kassia gjenoppdaget 179

Kunst og kultur

Siri Sande:
Ikonenes vesen og tilblivelse 187

Bente Kiilerich:
Ravenna-mosaikkene
Mellom religion og politikk 201

Øivind Varkøy:
Russiske dyp
Betraktninger over Rachmaninovs *Vesper* 219

Bodil Maroni Jensen:
Tidens forvandling
Om komponisten Sofia Gubaidulina 227

Morten Stene:
Lyset klinger i mørket
Arvo Pärt: musikken og østkirkens
kontemplative tradisjon 235

Andreas Dingstad:
Revolutionary Army Of The Infant Jesus
Mysterium og skjønnhet i en avmystifisert verden 245

William Grosaas:
Tilbake til Dostojevskij 249

Samfunn

Pave Frans, patriark Bartolomeus og erkebiskop Justin:
Felleserklæring for beskyttelsen av skaperverket 257

Eyvind Skeie:
Den intuitive diakoni
Mama Maggie av søppelfjellet 261

Eyvind Skeie:
En bønn av pave Shenouda 271

Pave Frans:
Budskap i Bagdad og Karakosh 273

Ghassan Sahoui:
For å gjenoppbygge Syria
må vi gjenoppbygge hjertene 283

Sofie May Rånes:
Konflikt mellom ortodokse i Ukraina 289

Ny litteratur og akademia

Øistein Lid:
Bokessay: Eit storverk om austkyrkja 301

Sigurd Hareide:
Sekularismen og liturgiens kristne verdensbilde
Om Alexander Schmemanns
For the Life of the World 309

Gunnar Gjermundsen:
Kristus og Gaia
Hva er en kristen respons
på den økologiske omveltningen? 315

FAPA KASIANOS fortalte om en ansett borger at han etter å ha gitt alt han eide til de fattige, likevel beholdt litt til eget bruk og slik unngikk å gi fullkomment avkall i hjertets ydmykhet. Og Basimos, en av de hellige, sa dette til ham: Din verdighet har du mistet, og munkens vei finner du ikke.»

Fra *Ord fra ørkenen*

Peder K. Solberg (red.)

En gjensidig utveksling av gaver

Om Kirkens «andre lunge»

> Vi kan ikke puste som kristne – og jeg vil understreke ikke minst som katolikker – med kun én lunge; man må ha to lunger, det vil si den østlige og den vestlige.
>
> Johannes Paul II[1]

Kirken må puste med begge lunger! Det var Yves Congar, en av de sentrale teologene ved Det annet vatikankonsil, som brakte denne metaforen inn i Kirkens økumeniske vokabular om forholdet mellom kirkene i øst og vest.[2] En teologi som vil være virkelig katolsk, må aktivt være i dialog med bredden av de gamle kirkelige tradisjonene, mente han. Andre hadde brukt den samme metaforen tidligere,[3] men det var under pave Johannes Paul II den for alvor ble etablert og utfoldet som tolkningsnøkkel for Den katolske kirkes selvforståelse i møte med kirkene i øst.

Allerede ved begynnelsen av sitt pontifikat tok Johannes Paul metaforen i bruk og gjentok den ved flere anledninger. I encyklikaen *Ut unum sint* («At de alle må være ett») fra 1995 etablerer lungeanalogien et grunnpremiss for hans økumeniske tenkning og inviterende tilnærming til samtale, også om de vanskelige spørsmålene – inkludert forståelsen av hans eget Petersembete.

Når årets SEGL-tema er «kirkens andre lunge», betyr det med andre ord at det her skal handle om de østlige kirkene. Som i SEGL 2020, hvor jødedommen og forholdet mellom jødedom og kristendom var temaet, danner også årets tema en rød tråd gjennom alle bidragene. Det innebærer ikke på noen måte at vi har urealistiske ambisjoner om å gi et dekkende bilde av østkirkenes mangfoldige tradisjoner eller aktuelle økumeniske perspektiver i møte med disse tradisjonene. Artiklene i årets Segl danner en bukett der både skjønnhet og dufter fra disse tradisjonene forhåpentlig får vekke både nysgjerrighet og kjærlighet til disse. Som bukett utgjør dette likevel bare en ørliten smakebit av hele floraen.

Det økumeniske imperativet

Bakgrunnen for at vi har valgt dette temaet, er dels begrunnet generelt i det økumeniske imperativet som har preget Kirken, særlig siden Det annet vatikankonsil. Vi har allerede nevnt Johannes Paul II, som gjennom hele sitt pontifikat var intenst opptatt av kristen enhet. Han anså arbeidet for enheten som sin fremste oppgave, noe som ikke minst uttrykkes i *Ut unum sint*. Engasjementet var på mange måter en arv etter hans forgjenger Johannes XXIII, som utvilsomt så målet om større enhet blant kristne som en sentral del av sin visjon for revitalisering av Kirken da han overraskende innkalte til et nytt konsil.

Her ble et vesentlig grunnlag for Kirkens fornyede tilnærming til økumenikken lagt, først og fremst gjennom dekretet *Unitatis Redintegratio* («Enhetens

gjenopprettelse»). I dekretet legges den samme forståelsen av Kirken til grunn som vi gjenfinner i den dogmatiske konstitusjonen *Lumen Gentium* («Lyset for alle folk», eller «Om Kirken»). Som folket Gud ved sin Ånd har samlet til ett i Jesus Kristus, er Kirken kalt til å vitne om det sanne lyset som har kommet til verden.[4] Hennes oppdrag med å bære dette vitnesbyrdet frem med én røst, er også et imperativ for kallet til kristen enhet i *Unitatis Redintegratio*.

Slik forankres kallet til kristen enhet i Jesu egen bønn til Faderen: at de må være ett – for at verden skal tro. Det er denne sammenhengen, betydningen av enheten for Kirkens misjon og oppdrag i verden, Johannes Paul II fremhever i *Ut unum sint*: – Å tro på Kristus er å søke enhet, skriver han. Samtidig reflekterer han over enhetens grunnlag og konkrete realisering, der distinkte kulturelle tradisjoner må stå side om side som stedegne uttrykk for Kirkens kall til å uttrykke det universelle gjennom det partikulære. Kirkens katolisitet uttrykker seg slik ikke på et diffust og eterisk, tid- og stedløst vis, men gjennom en pluralitet av røster på ulike steder til ulike tider som gjensidig beriker og utdyper hverandre i det felles vitnesbyrdet om Kirkens katolske tro, slik han også uttrykte det noen uker før offentliggjøringen av *Ut unum sint*, i det apostoliske brevet *Orientale Lumen* («Lyset fra øst»):

> [Vi må] innse at forkynnelsen av evangeliet både må ha dype røtter i det som er særegent for hver kultur, og være åpen for å munne ut i en universalitet som innebærer en gjensidig berikende utveksling.[5]

Behovet for denne utvekslingen av gaver mellom kirkelige tradisjoner handler ikke nødvendigvis om behovet for å hente inn noe *nytt* fra den andre, men like mye om inspirasjon og utfordring til nylesning og nytolkning av *egen* tradisjon. Det handler ikke om å sluke eller la seg slukes, heller ikke om å plukke litt av det man synes kan passe inn som krydder til egen tradisjon, løsrevet fra kontekst og helhet. Det handler om å la fordypning, erfaring og erkjennelse i møte med *den andre* bli en utfordring til å «komme til seg selv».

Det økumeniske imperativet vektlegges på en særlig måte overfor de ortodokse kirkene i *Orientale Lumen*. Her markerer Johannes Paul II hundreårsjubileet for Leo XIIIs encyklika *Orientalium Dignitas* («De østlige (kirkene)s verdighet») fra 1894, hvor disse kirkenes historiske vitnesbyrd, kirkelige integritet og verdighet og behovet for forsoning mellom øst- og vestkirkene fremheves. Johannes Paul både utdyper og forsterker dette budskapet – «for at korset ikke skal miste sin kraft» – slik vi kan lese i utdraget fra dette apostoliske brevet som for første gang er oversatt til norsk i årets SEGL.

Norge mellom øst og vest

Med dette som utgangspunkt har valget om å vie en SEGL-utgave til de østlige kirketradisjonene også en mer umiddelbar nærkontekst: Vi ønsker å utfordre til nye perspektiver på våre egne røtter og vår egen kristendoms vitalitet. Det handler om kristendommen her i Norge, både i et historisk og aktuelt perspektiv, og vårt eget behov for å næres av bredden i den kristne tradisjonen.

Ikke bare slik at vi gjør oss mer kjent med tradisjoner som er oss kulturelt fremmede. Mange av de ortodokse tradisjonene er jo nettopp det. Men vi ønsker å åpne opp for refleksjon om reelle møtepunkter, slik at vi ikke bidrar til en slagst religiøs orientalisme der vi fristes til en forenklet «essensialisering» av «den andre» som noe eksotisk og helt annerledes. Ambisjonen er å løfte frem noe av mangfoldet i den ortodokse tradisjonen, både historisk og aktuelt, som vi trenger å stå i *virkelig* dialog med, som utfordring til vår egen kristendom. I denne sammenhengen er det derfor viktig også å fremheve at «østlig» kristendom er oss nær, både historisk og aktuelt.

Nettopp i år har St. Olav forlag kunnet markere en gledelig begivenhet: utgivelsen av den hittil mest

omfattende helhetspresentasjonen av Den ortodokse kirke skrevet på norsk. Forfatteren, Caroline Serck-Hanssen, er også representert i årets SEGL, med en spennende tekst om de såkalte russerbåtenes handelstrafikk i Nord-Norge fra 1700-tallet til begynnelsen av 1900-tallet. Boken er selvsagt også utførlig anmeldt i Øystein Lieds bokessay.

En slik utgivelse representerer ikke bare en akademisk interesse. Den økende oppmerksomheten om de østlige, ortodokse kirkene her i Norge avspeiler en utvikling som også bevisstgjør oss på Norges egne historiske posisjon på grensen mellom øst og vest. Ortodokse kirkers raske vekst i Norge de siste tiårene, først og fremst gjennom innvandring, bidrar til at denne posisjonen også på nytt aktualiseres.

Allerede i kristningstiden hadde kongene fra Olav Tryggvason og Olav Haraldsson til Magnus den gode og Harald Hardråde alle lengre opphold i Novgorod og Kiev, og varige nære forbindelser østover. Harald tok sågar med seg den russiske fyrstedatteren Jelisaveta til Norge, hvor hun ble hans dronning Ellisiv.

Alt dette var før den gjensidige ekskommunikasjonen mellom paven og Konstantinopel-patriarken i 1054, som ettertiden markerer som det «endelige bruddet» mellom øst- og vestkirken. Hvor endelig det var, kan diskuteres. Kontakt og forbindelser ble opprettholdt på mange nivåer. Velkjent er Sigurd Jorsalfares opphold hos den gjestfrie keiser Alexios I i Miklagard (Konstantinopel). Mange av mennene hans ble igjen for å tjene keiseren der, forteller Snorre.

For bysantinernes del har nok det fjerde korstoget i 1204 (som riktignok ble fordømt av paven) satt dypere og mer varige spor i den kollektive hukommelsen. Plyndringen av Konstantinopel påførte det kristne keiserdømmet i øst varige svekkelser, hvor mange trekker linjer frem til 1453 og Konstantinopels endelige fall.

Selv om det først og fremst er den kirkelige og ikke politiske historien vi er opptatt av her, er det ikke til å komme forbi at disse hører nært sammen i europeisk kultur. Pave Johannes Paul IIs bruk av lunge-begrepet hadde utvilsomt også en europeisk komponent, som en understrekning av den åndelige arven i det moderne europeiske prosjektet. Når vi snakker om østkirkene, er perspektivet imidlertid vesentlig videre.

Som sådan er et begrep som *østkirkene* tvetydig. Ofte tenker vi først og fremst på kirkene i det østlige romerske og senere bysantinske riket og avleggere fra disse kirkene. Kirken spredte seg imidlertid tidlig langt utenfor det romerske imperiets grenser. Antiokias patriark, og senere metropolitten i Bagdad, hadde oversyn over en kirkelig ekspansjon over enorme områder østover. Denne syriske kirkegrenen utgjorde hoveddelen av det vi gjerne kaller de orientalske (som jo også betyr østlige) kirkene. Disse kommer vi tilbake til nedenfor. Men da Konstantinopel falt, var også tyngdepunktet for hovedgrenen av kirken med bysantinsk bakgrunn allerede flyttet nordøstover i slaviske områder, med et nytt kirkelig hovedsete i Moskva.

> Det handler om å la fordypning, erfaring og erkjennelse i møte med *den andre* bli en utfordring til å «komme til seg selv».

Fortsatt tilhører i dag godt over halvparten av alle ortodokse kristne patriarkatet i dette «tredje Roma», og det er herfra misjonærer også nådde norske nordområder på reformasjonstiden. Få er klar over at moderne grensedragninger i nord mellom Norge og Russland delvis er et resultat av forhandlinger om kirkelige jurisdiksjoner.[6] Nettopp grensene i nord minner oss om det faktum at to av tre av våre naboland (Russland og Finland) har ortodokse nasjonalkirker, og at Norge rent faktisk ligger på grensen mellom øst og vest i kirkelig forstand. Når Den katolske kirke igjen er i ferd med å vokse seg stor her i landet, og søker sine røtter, sin stedegenhet og den katolske arven fra før reformasjonen, er dette et vesentlig perspektiv.

Samtidig er det ikke bare Den katolske kirke som vokser i Norge. Prosentvis er Den ortodokse kirke samlet det raskest voksende trossamfunnet i landet, og på god vei til å utfordre pinsebevegelsen som det nest største kristne trossamfunnet utenfor Den norske kirke. Fra katolsk hold er dette en utvikling vi må være særlig oppmerksomme på. De økumeniske relasjonene, og utfordringen om å puste med to lunger, handler ikke bare om de store kirkelige spørsmålene på den globale arenaen. Det handler om våre nabofellesskap i byene mange av oss bor i. Nettopp her i lille Norge er vår plass i grenseland mellom øst og vest i ferd med å gi oss veldig konkrete muligheter for å ta det viktigste av alle økumeniske kall på alvor.

Kanskje er dette å ta store ord i sin munn, men det kan begrunnes. Slik splittelsen mellom kristne og jøder allerede i tidlig kristen tid kan sies å ha fått varige følger for kirken, slik har splittelsen mellom de ortodokse og katolske kirker lagt grunnlag for et «atskillelsens rasjonale» som uten tvil også har påvirket de senere historiske kirkelige bruddene. Om disse sårene skal leges, er det avgjørende å søke å overvinne utfordringene i møte med de kirkene som sammen med Den katolske kirke bærer fylden av arven fra oldkirken, dens fedre og konsiler, i sakramenter og det liturgiske livet, og ikke minst i de kirkelige embetene. Også i bestrebelsene mot en bredere kristen enhet er det avgjørende å puste med to lunger.

> Nettopp grensene i nord minner oss om det faktum at to av tre av våre naboland (Russland og Finland) har ortodokse nasjonalkirker, og at Norge rent faktisk ligger på grensen mellom øst og vest i kirkelig forstand.

Kirken er ikke latinsk!

Tolkningene av lungemetaforen er i og for seg ganske umiddelbare: Kirkene i øst og vest tilhører samme legeme, og dermed også hverandre. De deltar i et gjensidig samspill og deler det samme åndedrett, de puster den samme luften, den samme Ånd. En kropp som puster med bare én lunge, kan selvsagt fungere relativt godt, men er samtidig redusert i kapasitet og vitalitet.

Når Den katolske kirke fra øverste hold anvender en slik metafor, tydeliggjøres erkjennelsen av at den vestlige, latinske kirken utgjør én kulturell hovedgren av Kristi kirke på jorden. Uten sin østlige motpart er hun svakere, mindre i stand til å forsyne sine lemmer med frisk, sunn og livgivende luft. Den romersk-katolske kirken er bærer av tradisjonens fylde, men først og fremst slik denne uttrykker seg i den vestlige kulturkrets. De østlige kirkene har samtidig på sin måte uttrykt katolisiteten i andre kulturområder og gjennom århundrer formet disse. Århundrers frukt av disse tradisjonene utgjør skatter som hele kirken blir fattigere uten.

En verdensvid kirke som bare forsynes av den vestlige historiske tradisjonsgrenen, vil lide av pustebesvær. Den risikerer å bli anemisk. For å bli hva den er, må Den katolske kirke strekke seg utover seg selv og hente næring til sin egen vekst og modning hos de østlige kirkene. I denne sammenhengen representerer «øst» altså også langt mer enn den greske, bysantinske tradisjonen.

I løpet av Kirkens første århundrer pekte fem bispeseter seg ut med en særlig forrang. Det gjaldt biskopene i de store og gamle menighetene i Roma, Alexandria og Antiokia, og biskopen i den nye hovedstaden Konstantinopel. Blant de fem ble også modermenigheten i Jerusalem regnet, selv om dette var et ganske lite bispedømme. Det er ingen tvil om at Roma ganske tidlig fikk en særstilling blant disse. Allerede Ireneus på slutten av hundretallet skriver om menigheten i Roma og dens tro som et mønster for alle kristne. Likevel: Etter kirkesplittelsene var det hovedsakelig den delen av kirken som

hørte direkte innunder Romas vestlige jurisdiksjon, som forble i kommunion med paven.

Om vi beveger oss frem til den verdensvide katolske kirken i dag, bør vi forstå betegnelsen *romersk* først og fremst som uttrykk for Kirkens organiske og autoritative nav, ikke som en geografisk avgrensning eller kulturell bestemmelse. Ikke minst i rammen av den mangfoldighet av kulturer som Den katolske kirke i dag representerer, trenger hun å næres av bredden i sine røtter og «utveksle gaver» med kirketradisjonene som har lange og ubrutte forbindelser til disse røttene.

Kirken som sådan er med andre ord verken romersk eller latinsk. I de to første århundrene snakket Kirken primært gresk og syrisk. Selv i Roma var Kirken greskspråklig i et par hundre år, før latin for alvor etablerte seg som det dominerende språket og tok over som et *lingua franca* i de vestlige delene av det romerske imperiet. At latin ble så dominerende som det ble i hele den vestlige kirken, skyldtes ikke minst de ustabile politiske forholdene under folkevandringstiden. Kirken representerte språklig og institusjonelt langt på vei forbindelsen til og bevisstheten om fortidens romerske imperium. Som bærer og formidler av lærdomstradisjon, rettssystem osv., er utviklingen av Kirkens maktposisjon i vest ikke noe den først og fremst «tilkjempet seg». Kirken er institusjonsbygger, i mange århundre så å si den eneste, som enhver konge eller fyrste var totalt avhengig av for å organisere et fungerende samfunn. Utviklingen av kirkens mektige posisjon og Romas rolle i vest må altså også forstås i rammen av dette.

I øst finner vi en annen type utvikling. Ganske tidlig ble det etablert nasjonale kirker med sine distinkte språklige og kulturelle tradisjoner; for eksempel i Armenia, i Egypt og Georgia. Antiokias patriarkat sto gjennom mange århundrer for en enorm misjons- og kirkelig ekspansjonsvirksomhet østover. Ikke bare i det persiske imperium, men i India, Kaukasusområdet og videre østover langt inn i det som i dag er Kina. Utdanningssenteret i Edessa var fra 300-tallet blant de fremste intellektuelle miljøene i hele Kirken, og skal i perioder ha huset flere hundre studenter.

Splittelsene i kjølvannet av de tredje og fjerde oldkirkelige økumeniske konsilene (henholdsvis i Efesos i 431 og i Khalkedon i 451) skulle komme til å bli svært skjebnesvanger for denne store kirkegrenen. Bestående av til tider hardt pressede minoritetskirker, i en kirkeorganisasjon som dekket enorme områder på tvers av imperiegrenser, der det i lange perioder var umulig å opprettholde reelle kontaktlinjer, ble Kirken gradvis mer og mer fragmentert og marginalisert. De øst-syriske kirkene (tradisjonelt, men misvisende omtalt som nestorianske) skulle likevel komme til å blomstre i mange århundrer, og i enkelte områder omfatte vitale kirker helt frem til i dag.

> En kropp som puster med bare én lunge, kan selvsagt fungere relativt godt, men er samtidig redusert i kapasitet og vitalitet.

Resten av den syriske kirken, sammen med en rekke andre av de gamle nasjonalkirkene, sluttet seg til Efesos-møtet i 431s konklusjoner om Jesu guddommelige natur og termen *Theotokos* («Gudfødersken») om Maria, Herrens mor. Den senere avvisningen av Khalkedon-møtets formuleringer om Jesu to naturer i 451 endte imidlertid med at disse kirkene ble avvist av resten av kirkefellesskapet som monofysitter (en-natur-lærere). Selv har de avvist en slik betegnelse og understreket anliggendet om den fullkomne *foreningen* av guddommelig og menneskelig i Jesus. De største kirkene i vår tid innenfor dette kirkefellesskapet er de koptiske (i Egypt), etiopiske, syriske og armenske kirkene.

Fra mange av disse tradisjonene er det også etablert minoritetskirker som har fullt fellesskap med Roma. Noen av disse er svært gamle, mens andre er etablert i seinere perioder etter ulike fremstøt fra Romas side. Lokalt har slike tilfeller ført til smertefulle brudd og

komplikasjoner. Det er mange grunner til å kritisere historiske proselyttfremstøt fra Romas side. Samtidig tydeliggjør disse kirkene en full anerkjennelse av den mangfoldighet av tradisjoner, riter og historie som disse kirkene representerer. Biskoper fra disse minoritetskirkene spilte da også en avgjørende rolle under Det andre vatikankonsil, og for ekklesiologiske og økumeniske perspektiver som konsilet ga oss.

Mangfoldet i de ulike østlige grenene av Kirken understreker nok et anliggende ved det å løfte frem kunnskapen om disse tradisjonene. Vi ønsker å bidra til å plukke fra hverandre gjensidige stereotypier der det østlige og vestlige reduseres til monolittiske størrelser med til dels motsetningsfylte karakteristika.

Det retoriske øst og vest

Fristelsen til å essensialisere den andre som et motstykke til seg selv, går begge veier, også fra øst mot vest.[7] Tendensen til forenklende fremstillinger av vestlig tradisjon finner vi for eksempel hos Vladimir Lossky (1903–1958), som så en rød tråd gjennom alle vestlige blindgater og «heresier» tilbake til punktet der vestlig teologi, ifølge ham, skilte seg fra østlig ortodoks teologi i spørsmålet om *filioque*.[8]

Uttrykket «ortodoksiens vestlige fangenskap» ble brukt av flere fremtredende moderne ortodokse teologer når de skulle kritisere utviklinger de mislikte i egen tradisjon. Blant disse var en av de viktigste ortodokse teologene i moderne tid, Alexander Schmemann (1921-1963). I år er det hundre år siden hans fødsel, og dette er blant årsakene til at han er viet særlig oppmerksomhet i årets SEGL. David Fagerberg, som er intervjuet av Heidi Marie Lindekleiv, introduserer oss for noen av hans sentrale bidrag til teologi, kirkeliv og økumenikk. Sigurd Hareide gir et nærmere innblikk i det samme gjennom bokessayet om hans kanskje viktigste bok, *Liv for verda*, som for første gang nå er kommet på norsk (Efrem forlag), mer enn seksti år etter den opprinnelige utgaven. Schmemann var blant dem som forbandt uttrykket «vestlig fangenskap» med en oppsplitting av tradisjonen i ulike skott, løsrevne fra hverandre: («skolastisk») teologi, liturgi og fromhet.

Karikaturer er ikke alltid uten verdi. De kan bidra til å tydeliggjøre detaljer og slik påpeke viktige realiteter, men like ofte bidrar de til å fastholde stereotypier. Forbindelseslinjene som krysser hverandre på tvers av de forskjellige tradisjonene, har til tider vært svakere, men de har aldri forsvunnet, og de er ikke minst tydelige hos Schmemann selv, både i hans biografi og hans teologiske visjon.

Ironisk nok er det grunn til å tro at mye av substansen i Schmemanns vestkritikk var inspirert av selvkritiske perspektiver hos katolske fornyelsesteologer som Henri DeLubac, Yves Congar og Jean Daniélou. Blant inspirasjonskildene til hans liturgiske teologi var den katolske teologen Romano Guardini. Når han i sine dagbøker beskriver en skjellsettende liturgisk erfaring som viste ham enheten mellom liturgiens drama, menneskenes verden og hele skapelsen, er det etter å ha overværet en katolsk messe i Paris. Fagerberg har annetsteds beskrevet godt «øst» og «vest» som retoriske størrelser hos Schmemann.[9]

Ikke sjelden støter man fortsatt på slike retoriske troper om motsetninger mellom øst og vest. Der den vestlige tradisjonen er intellektualistisk, rasjonalistisk og dogmatisk, sies det, er den østlige opptatt av å feire mysteriet, heller enn å forklare det. Gjennom ulike historiske epoker har kirkenes utfordringer utvilsomt vekslet. Skolastikk, renessanse, opplysningstid og modernitet er stikkord som på en særlig måte har vært forbundet med utviklingen i vest, men bildet er langt mer komplisert enn som så.

Begge tradisjonene har sine store mystikere og sine fremragende intellektuelle. Enhver som har lest de største og viktigste greske kirkefedrene, som de Kappadokiske fedre, vet at de var usedvanlig lærde og intellektuelt skarpskodde dogmatikere. Basilius den stores berømte

verk om Den Hellige Ånd er først og fremst en *tour de force* i filologi og logikk, basert på Skriftens fremstilling av Åndens virke. Gregor av Nazianz' fem teologiske taler er dogmatiske mesterverk, der han med sin fremragende intellektuelle kapasitet og uovertrufne retoriske treffsikkerhet så å si egenhendig avklarer sentrale stridsspørsmål i treenighetsdebattene som hadde preget hele det fjerde århundret.

De senere Maximus bekjenneren på 600-tallet og Johannes av Damaskus på 700-tallet overlot ikke spørsmålene om Kristi to naturer og viljer eller Kirkens bruk av bilder til avdeling for uavklarte mysterier, underordnet liturgifeiringens mysterieoverskridende virkelighet. De kjempet iherdig for konkrete læreavklaringer, og Maximus ble i praksis martyr for sin kamp for spissede dogmatiske skjelninger. Langt på vei kan vi si at kirkene i *øst* frem til 800-tallet er det primære åstedet for de spissfindige dogmatiske diskusjoner og avklaringer, mens vestkirken i perioder har mer enn nok med å kjempe med sine seiglivede varianter av 300-tallets arianisme.

Den senere vestlige skolastikkens rasjonalisme er også ofte betydelig overdrevet. Verken Anselm, Peter Abelard eller Thomas Aquinas var på noen måte ensidig intellektualistiske teologer. Sammen med navn fra middelalder og renessanse som for eksempel Bernard av Clairvaux, Hildegard av Bingen, Frans av Assisi, Katarina av Siena og Julian av Norwich, står de i en tradisjon der forbindelsene mellom teologi og liturgi, fromhet, mystikk og diakoni vanskelig kan sies å være fraværende.

En annen type økumenikk

På noen konkrete punkter er det ingen tvil om at tradisjonene har utviklet seg med distinkte markører. Ekklesiologien og forståelsen av Petersembetets primat er selvsagt sentralt her. Noe av det dristigste ved Johannes Paul IIs *Ut unum sint* er invitasjonen til en bred samtale om nettopp dette. En av de få ortodokse teologene som tok opp hansken, var Olivier Clément (1921–2009) med boken *Rome, autrement* (engelsk: *You are Peter. An Orthodox Theologian's Reflection on the Exercise of Papal Primacy).* Men nettopp slike responser var det Johannes Paul ønsket seg, og gjennom et drøyt tiår, et stykke inn i Benedikt XVIs pavegjerning, så det virkelig ut til at de økumeniske samtalene på øverste hold gjorde store og viktige fremskritt.

De senere årene har imidlertid mye av dette stoppet opp. Dette skyldes ikke minst de alvorlige konfliktene over jurisdiksjon internt i den ortodokse kirke, mellom Moskva og Konstantinopel.

I denne situasjonen er det viktig at vi, det katolske og ortodokse folket, ikke sitter på gjerdet. Det er vårt ansvar at de økumeniske båndene knyttes nedenfra. Slik kan vi på vår måte i det små bidrar til at prelatene utfordres til å trekke konsekvensene av reelle økumeniske bånd.

Under et møte med nordiske PhD-studenter i det gamle kjerneområdet for den syriske kirke helt øst i dagens Tyrkia i 2007, fortalte den syrisk-ortodokse biskopen i Mardin om hvordan han hver helg på omgang reiste rundt til kirkene av forskjellige tilhørigheter: Den «rum-ortodokse» (av bysantinsk tradisjon), den armenske, den syrisk-katolske (forent med Roma), og så videre, i tillegg til hans egen syrisk-ortodokse. Av og til deltok også noen få protestanter. Det som en gang hadde vært

> En verdensvid kirke som bare forsynes av den vestlige historiske tradisjonsgrenen, vil lide av pustebesvær. Den risikerer å bli anemisk. For å bli hva den er, må Den katolske kirke strekke seg utover seg selv og hente næring til sin egen vekst og modning hos de østlige kirkene.

store og velfungerende menigheter, besto nå av kun få familier. Som regel reiste de rundt til hverandres kirker sammen med biskopen og feiret liturgien hos de andre. Som eneste biskop i området hadde han dispensasjon til å meddele sakramenter til menighetsbarna av ulike tradisjoner. – Dette er en ganske annen økumenikk enn dere er vant med i vest, fortalte han. – Her er ingen røde løpere, ingen formaliserte samtaler eller grundig forberedte dokumenter som underskrives med dyre penner. Som sagt, en ganske annen økumenikk; den kalles overlevelse.

Martyrenes økumenikk er et perspektiv som understrekes allerede i innledningen i *Ut unum sint*, og som også senere har vært løftet frem av pave Frans: Med sine liv har de vitnet om troen og håpet som er forankret i den korsfestede og oppstandne Jesus Kristus. Deres vitnesbyrd er et felleseie for alle kristne, som allerede binder oss sammen med ubrytelige bånd.

Det dystre bakteppet for biskopens ord om de kristne sørøst i Tyrkia, på og over grensene mot Syria og Irak, ble ikke mindre tydelig få år seinere. Det akutte behovet for deres overlevelsesøkumenikk er noe vi har vært forskånet for i vår del av verden. Likevel representerer deres perspektiv noe vi, mens det ennå er frivillig, bør øve oss i: den økumeniske gjestfriheten – å dele broderlig med hverandre av tradisjonens og fellesskapets skatter. Å bidra til den økumeniske utålmodigheten. Som Jesus lærer oss: for vår egen, for Kirkens og for menneskenes skyld.

Det er derfor vårt håp at SEGLs lesere, med noe av den gløden den hellige Johannes Paul II tilskynder oss med, begjærlig tar fatt på de glimtene av det rike mangfoldet som presenteres her, av et forråd som er både gammelt og nytt; her er det litterære, musikalske og visuelle, det historiske, teologisk og aktuelle – og ikke minst det liturgiske – ofte i skjønn forening. Her er fortellinger om de østlige tradisjonenes spor fra Turfan i Xinjiang til Finnmark i vårt høye nord. Kort sagt: **En god blanding kirkelig lungemedisin. God lesning!**

Peder K. Solberg (f. 1972) er førstelektor i teologi ved NLA Høgskolen og en av SEGLs redaktører.

Noter

1 Johannes Paul II i hilsen til representanter fra andre kristne kirkesamfunn, Paris 31. mai 1980.

2 Yves Congar: «The Human Person and Human Liberty» (1952), overs. Philip Loretz, i *Dialogue Between Christians: Catholic Contributions to Ecumenism* (Westminster: Newman Press 1966), s. 244.

3 Hyacinte Destivelle: *The Ecumenical Legacy of St. John Paul: A Providential Vision of Christian Division, a Prophetic Vision of Christian Unity*. Foredrag til «Angelicum Homecoming for alumni and friends» 2020. Se oversettelse i denne utgaven av SEGL, s. 43.

4 *Lumen Gentium* 1,1–5.

5 *Orientale Lumen 7.* Se oversettelse i utdrag i årets SEGL, s. 51

6 Caroline Serck-Hanssen: *Den ortodokse kirke. Historie – lære – trosliv* (Oslo: St Olav forlag 2021), s. 155.

7 For en utdypning av dette temaet og en nærmere presentasjon av moderne ortodoks teologi, se Peder K. Solberg: «Tradisjon, fornyelse og sobornost. Om forholdet mellom nyere ortodoks teologi og moderne teologi», i *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 1/2010. (Oslo: Universitetsforlaget), s. 19–37.

8 Jf. Matti Kotiranta: «Vladimir Lossky», i Ståle Johannes Kristiansen og Svein Rise (red.): *Moderne teologi*. (Kristiansand: Høyskoleforlaget 2008), s. 401.

9 David Fagerberg: *The Cost of Understanding Schmemann in the West*. Foredrag ved St Vladimir's Seminary Liturgical symposium januar 2009, https://www.ancientfaith.com/specials/svs_liturgical_symposium/the_cost_of_understanding_schmemann_in_the_west

En restaurert statue av Jomfru Maria, vanhelliget og halshugget av IS i den kristne irakiske landsbyen Karemlesh i 2014. Statuen var til stede da pave Frans i mars feiret messe i Erbil i de autonome kurdiske områdene i Irak. Foto: © dpa | Alamy Stock Photo

Hymne:
Maria ved korset

Prooimion

Kom, la oss alle synge om ham som ble korsfestet for oss,
ham var det Maria så på korsets tre og sa:
«Også når du er her på korset, er du
min sønn og min Gud.»

1. Som et ungt får som ser sitt eget lam
bli ført til slaktebenken, følger den utmattede Maria
med de andre kvinnene og roper:
«Hvor er det du skal, mitt barn? Hvorfor går du så raskt hen?
Skal det være et nytt bryllup i Kana
som du haster mot for å gjøre vann til vin?
Skal jeg gå med, barn, eller skal jeg heller vente på deg?
Si meg et ord, du som er Ordet, forsvinn ikke fra meg i taushet,
du som lot meg forbli ren, du min sønn og min Gud.

2. Jeg ventet ikke, barn, å se deg slik,
jeg ville aldri trodd at de lovløse kunne bli så rasende
og urettmessig legge hånd på deg.
Barna deres roper jo ennå: 'Velsignet være ham!'
Veien er jo fylt til randen av palmeblader
og bevitner for disse lovløse om din ære.
Men hvorfor har det verste hendt nå?
Jeg vil vite, akk, hvorfor mitt lys er sluknet
og hvorfor de har naglet til korset min sønn og min Gud.

3. Du beveger deg langsomt, barn, mot et urettferdig drap,
og ingen deler din lidelse. Peter er ikke med deg, han som sa:
'Om jeg så skal dø med deg, vil jeg ikke fornekte deg.'
Og Thomas har forlatt deg, han som ropte: 'La oss dø sammen!'
De andre fra tidligere, de nærmeste og sønnene,
de som en gang skal dømme de tolv stammene, hvor er de nå?
Av alle dem er det ingen igjen, men du alene
dør, barn, for alle, det er hva du har igjen for å ha reddet alle,
for å ha vært alle til behag, min sønn og min Gud.»

4. I trengsel og nød var dette Marias rop og klage,
da vender han som en gang kom fra henne, seg mot henne og sier:
«Hvorfor gråter du, mor? Hvorfor lar du deg rive med av de andre kvinnene?
Skulle ikke jeg lide? Skulle ikke jeg dø? Hvordan skulle jeg ellers redde Adam?
Ikke ta graven til bolig?
Hvordan skulle jeg ellers få ført dem som er i helvete, til livet?
Du vet jo godt at jeg ble korsfestet urettmessig,
så hvorfor gråter du, mor? Rop heller ut:
'Han led frivillig, min sønn og min Gud.'

5. Trekk til side, mor, trekk til side sorgen.
Det passer seg ikke for deg å klage, du som blir kalt 'full av nåde'.
La ikke ditt ry bli dekket til av klagerop.
Vær ikke som de ukloke, du allvise jomfru.
Nå sitter du midt i mitt bryllup,
lat ikke som om du står forpjusket utenfor.
De som er i bryllupet sammen med deg, kan du kalle dine tjenere,
de vil alle ile til når du spør:
'Hvor er han, min sønn og min Gud?'

6. La ikke lidelsens dag bli bitter,
det er den som har ført meg, den milde, ned fra himmelen, som manna,
ikke fra Sinaifjellet, men fra ditt skjød.
Der ble jeg formet, som David forutsa, som et fjell,
edle kvinne, det er jeg, for jeg er ordet som ble legeme i deg.
I dette legemet lider jeg, i det frelser jeg.
Gråt ikke, mor, rop heller dette:
'Han lider frivillig, min sønn og min Gud!'»

7. «Se», svarte hun, «barn, fra mine øyne
jager jeg tårene, hjertet knuser jeg enda mer,
men min tanke kan ikke tie.
Hva sa du, mitt barn? 'Hvis jeg ikke lider, vil Adam ikke bli helbredet'?
Men du har da helbredet mange uten å lide?
Du leget den spedalske uten at du led, men bare fordi du ville det.
Den lamme fikk du på bena uten at du selv ble avkreftet.
Og likeledes: Da du med ord ga den blinde synet,
forble du uten smerte, du min sønn og min Gud.

8. Da du fikk døde til å stå opp, ble du ikke selv død,
du ble ikke lagt i graven. Hvordan kan du da si:
'Hvis jeg ikke lider, hvis jeg ikke dør,
da vil ikke den ulykksalige Adam bli helbredet.'
Gi en befaling, min frelser, og han reiser seg straks og bærer sin båre.
Om Adam ligger i graven, kan de skje med ham
som med Lasarus som sto opp med et rop.
Alt er underkastet deg, for du har skapt alt.
Hvorfor haster du da, barn? Ikke il mot slaktebenken,
legg ikke din elsk på døden, min sønn og min Gud.»

9. «Du forstår ikke, mor, du forstår ikke hva jeg sier.
Derfor må du åpne ditt sinn og slippe inn det du hører,
og selv og i deg selv tenke over hva jeg sier.
Han jeg kalte den ulykksalige Adam, han er kraftesløs,
ikke bare på legemet, men også i sjelen,
og det er med vitende og vilje han er syk, for han lyttet ikke til meg og kom i fare.
Forstår du hva jeg sier?
Gråt nå ikke, mor, men rop heller ut: 'Vis miskunn med Adam
og vis medynk med Eva, du min sønn og min Gud.'

10. På grunn av lidderlighet og glupskhet
ble den kraftesløse Adam styrtet ned i det dypeste helvete.
Der gråter han over sin sjels smerte.
Og Eva, som en gang lærte ham ulydighet og forstyrrelse,
hun vånder seg sammen med ham. For hun er også kraftesløs,
og sammen må de lære å følge legens forordninger.
Forstår du nå? Har du forstått hva jeg sier?
Nok en gang, mor, rop ut: 'Om du tilgir Adam,
så vær ettergivende mot Eva også, du min sønn og min Gud.'»

11. Da hun hadde hørt disse ordene,
svarte det uplettede fåret til lammet sitt: «Min Herre,
om jeg tar ordet en gang til, så ikke bli sint på meg.
Jeg skal si deg alt, slik at jeg kan lære av deg det jeg ønsker uansett.
Om du lider, om du dør, vender du da tilbake til meg?
Om du drar for å helbrede Eva og Adam, ser jeg deg da noen gang igjen?
Det er hva jeg frykter, at du kanskje stiger opp fra graven, barn,
og når jeg så søker å se deg,
gråter og klager jeg: 'Hvor er han, min sønn og min Gud?'»

12. Da han hørte det, han som vet alt
før det har skjedd, svarte han Maria: «Vær trygg, mor,
du skal være den første som får se meg etter at jeg har vært i graven.
Da kommer jeg og viser deg fra hvilke lidelser Adam er blitt løskjøpt,
og hvor mye slit og svette det har kostet meg.
Jeg vil vise det til mine kjære, de skal få se merkene i mine hender.
Og da skal du få se Eva, mor,
levende som hun en gang var, og i glede vil du rope:
'Han har frelst mine foreldre, min sønn og min Gud!'

13. Hold ut litt til, mor, og du vil se
hvordan jeg kler av meg som en lege
og er den første som kommer frem der de hviler
og granske deres sår,
med lansespissen skjærer jeg opp deres forstenete knuter,
jeg tar også eddik og renser såret med,
og med nagler leter jeg etter verk, før jeg til slutt dekker til såret med kappen.
Så bruker jeg mitt kors som legekoffert og undersøker for at du, mor,
klart og forståelig skal synge:
'Ved å lide har han fjernet lidelsen, min sønn og min Gud.'

14. Så trekk til side, mor, trekk til side smerten
og gå frem i glede. For jeg, det er derfor jeg er kommet, jeg haster
nå av sted for å oppfylle viljen til han som har sendt meg.
Det var fra første stund av dette som var bestemt for meg og for min far,
og min ånd har ikke motsatt seg at jeg ble menneske, og at jeg lider for den falne.
Løp, mor, og fortelle alle at:
'Ved sin lidelse uskadeliggjør han Adams fiende
og kommer med seier, min sønn og min Gud.'»

15. «Jeg er beseiret, barn, beseiret av kjærlighet,
og jeg utholder ikke at jeg skal være i et værelse mens du er på korset,
at jeg skal være i et hus mens du er i graven.
La meg få gå sammen med deg. Jeg blir helbredet ved å se på deg.
Jeg vil se krast på dem som hedrer Moses,
for disse forblindede dreper deg for å ta hevn over ham.
Men Mosas sa til Israel:
'En dag skal du se livet på treet.'
Og hvem er livet? Min sønn og min Gud.»

16. «Om du kommer med meg, så gråt ikke, mor,
frykt heller ikke, selv om du ser at alle elementer er rystet om kull.
For dette vovestykket rører ved hele skaperverket.
Himmelhvelvet blir blindet og åpner ikke øynene før jeg sier til.
Jorden med havet skynder seg å flykte,
templet river i stykker kjortelen sin
og anklager dem som står bak dette vovestykket.
Fjellene vil vakle, gravene tømmes.
Når du ser dette, om du da som kvinner flest, blir redd,
rå rop da til meg:
Forskån meg, min sønn og min Gud.'»

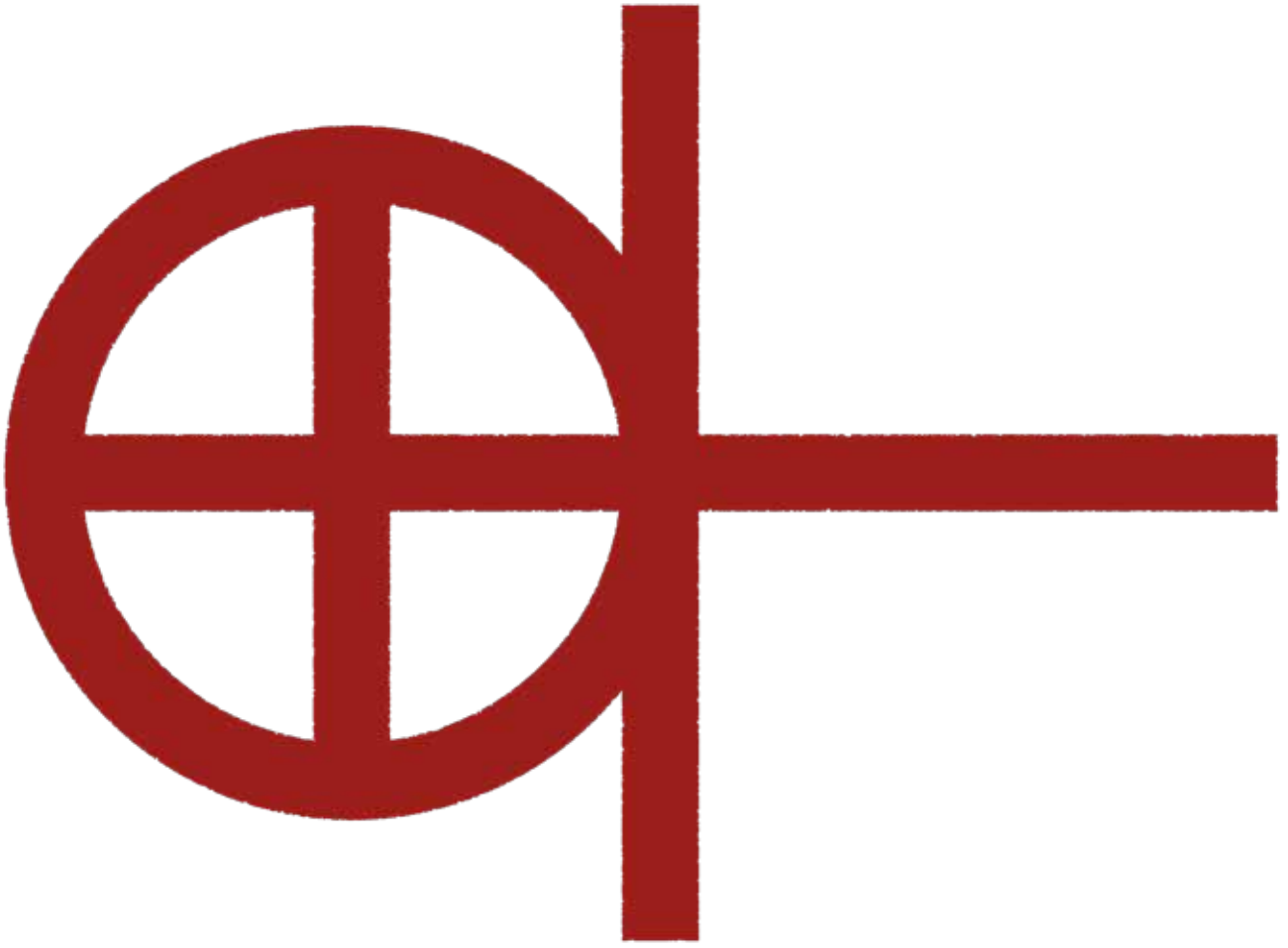
.

17. Jomfruens sønn, jomfruens Gud,
Skaper av altet. Din er lidelsen, ditt er visdommens dyp.
Du vet hva som var og hva som kommer.
Du var villig til å lide og betraktet menneskene som verdige til frelse.
Du har tatt på deg våre synder, som lammet,
du, frelser, har tilintetgjort dem ved din offerdød,
og du har frelst alle.
Du er i den lidende og i den som ikke lider,
du er når du dør og når du frelser,
du ga jomfruen visshet så hun kunne rope til deg:
«Min sønn og min Gud.»

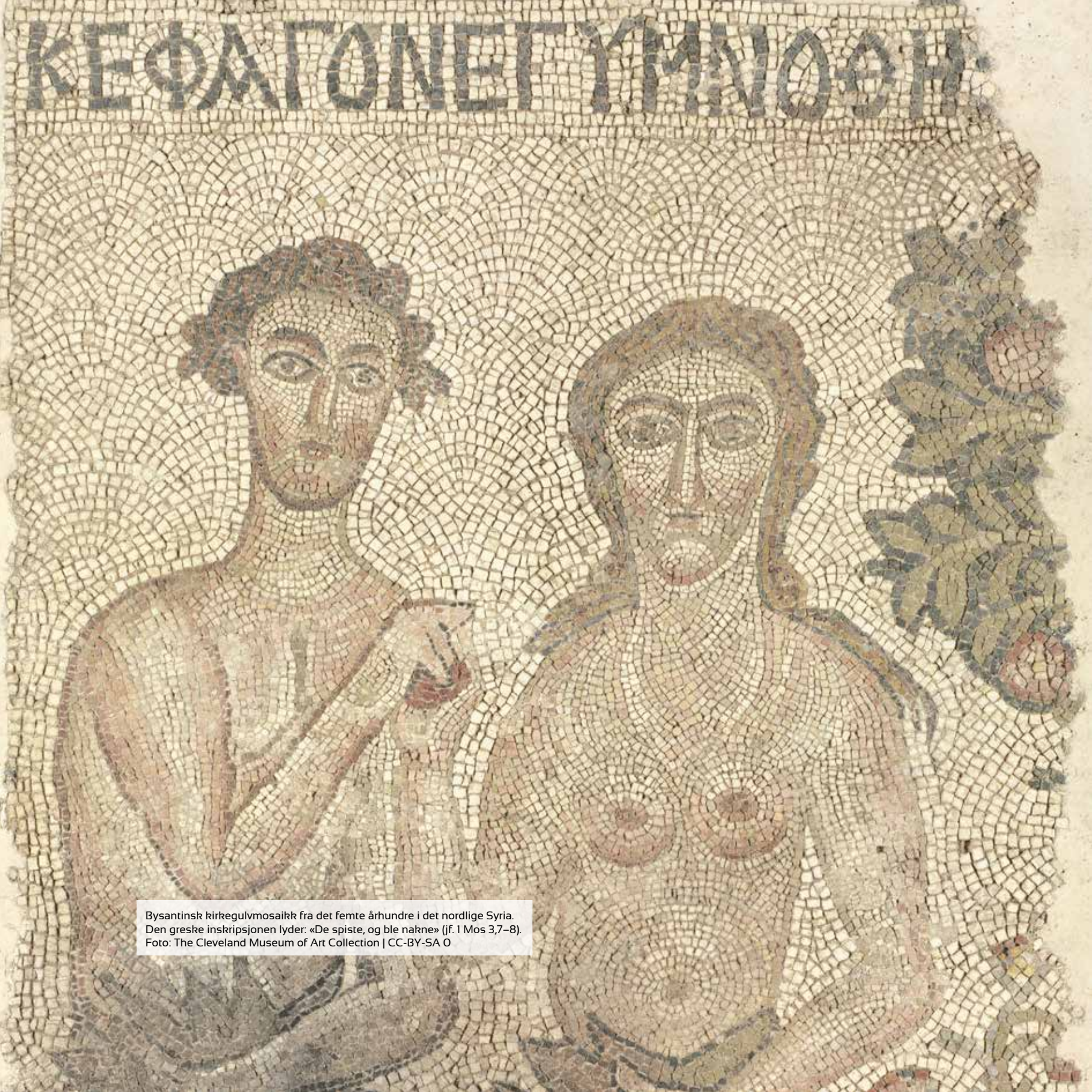
ROMANOS MELODEN (d. 556) var syrer, men levde og virket i Konstantinopel. Han var i sin samtid regnet som en av Østromerrikets fremste diktere, og i dag anerkjennes han som en av verdens største hymnediktere. Han skal ha skrevet over 1000 hymner, hvorav kun omtrent 80 er bevart.

Gjengitt med tillatelse fra Christine Amadou (red.): *Østkirken. Skrifter fra bysantinsk og ortodoks kristendom. Verdens hellige skrifter* (De norske bokklubbene 2002).

Koptisk kors. Illustrasjon: Benjamin D. Esham



Teologi
og spiritualitet



Bysantinsk kirkegulvmosaikk fra det femte århundre i det nordlige Syria. Den greske inskripsjonen lyder: «De spiste, og ble nakne» (jf. 1 Mos 3,7–8). Foto: The Cleveland Museum of Art Collection | CC-BY-SA 0

Erik Varden (innledning og oversettelse)

Adams klage

Bakgrunnen for dette greske diktet, som nok fikk form på 400-tallet, er tredje kapittel av Første Mosebok, ikke minst vers 21: «Og Gud Herren gjorde kjortler av skinn til Adam og hans hustru og kledde dem med.» De fire første strofene iscenesetter det som følger i diktets hoveddel: en dialog mellom Adam og hans Skaper. I siste strofe kommer det bedende subjekt, du og jeg, til uttrykk med en inderlig bønn for egen del: at Guds nådige hånd må røve oss bort fra syndens og dødens klamme grep.

Vishetens veiviser, du gir oss fornuft,
du opplærer ufornuftige, beskytter fattigfolk:
Mester, gjør mitt hjerte sterkt og forstandig!

Gi meg ord, du Faderens Ord; se,
aldri vil jeg hindre mine lepper i å rope til deg:
«Miskunn deg, Miskunnsrike, over den falne!»

Adam satt den gang og gråt, rett overfor
paradisets fryd; han slo ansiktet sitt med nevene
og sa: «Miskunn deg, Miskunnsrike, over den falne!»

Da Adam så engelen først skyve, så lukke
guddommelighetshavens port, stønnet han høylydt
og sa: «Miskunn deg, Miskunnsrike, over den falne!»

«Ha medynk, Paradis, med din utarmede oppsynsmann;
la raslingen fra løvet ditt bønnfalle Skaperen
om ikke å lukke deg helt: Miskunn deg, Miskunnsrike, over den falne!»

«La trærne dine bøye seg som om de var besjelet, la dem falle til jorden
foran nøkkelbæreren; be om at du får forbli tilgjengelig
for ham som roper: Miskunn deg, Miskunnsrike, over den falne!»

«Jeg værer din skjønnhets duft. Jeg formelig smelter når jeg minnes
hvordan jeg der, i skjønnheten, nøt velluKten
fra din blomsterprakt: Miskunn deg, Miskunnsrike, over den falne!»

«Nå begriper jeg hva jeg har gjennomlevd; nå skjønner jeg det
Gud sa i Paradis: 'Tar du Eva til din,
viker du vekk fra meg.' Miskunn deg, Miskunnsrike, over den falne!»

«Paradis, full av dyd, full av hellighet og glede,
for Adams skyld ble du plantet; på grunn av Eva ble du låst. Hvordan kan jeg
felle tårer nok over deg? Miskunn deg, Miskunnsrike, over den falne!»

«Tilsølt er jeg og ødelagt, mine slavers slave;
krypdyr og villdyr jeg før rådet over ved frykt,
gjør meg nå livredd: Miskunn deg, Miskunnsrike, over den falne!»

«Markens blomster gir meg ingen nytelse mer.
Torner og tistler frembringer jorden for meg,
men ingen avling: Miskunn deg, Miskunnsrike, over den falne!»

«Frivillig rev jeg ned bordet som stod rede, dekket uten møye.
Fra nå av skal jeg i mitt ansikts sved få ete
mitt brød: Miskunn deg, Miskunnsrike, over den falne!»

«Halsen min, som hellige strømmer før fylte med sødme,
er forbitret, nå, gjennom mine mange stønn,
når jeg kaller: Miskunn deg, Miskunnsrike, over den falne!»

«Hvordan falt jeg? Hvor er jeg endt opp? Fra opphøyethet til bakkeplan,
fra guddommelig fellesskap til elendig eksistens
er jeg hensatt: Miskunn deg, Miskunnsrike, over den falne!»

«Satan jubler når han ser meg avkledd herligheten som engang var min,
men han skal ikke glede seg for den skyld; for se, min Gud
kler meg på nytt: Miskunn deg, Miskunnsrike, over den falne!»

«Gud selv, rørt av min nakenhet, ikler meg;
slik viser han meg at han, om så jeg har syndet,
bryr seg om meg: Miskunn deg, Miskunnsrike, over den falne!»

«Plagget [jeg har fått] peker henimot en kommende tilstand;
for han som nå har kledd meg, vil bære meg om litt
og gi meg frelse: Miskunn deg, Miskunnsrike, over den falne!»

«Raskt har du, Adam, forstått det som er min vilje. Jeg lider med deg.
Derfor skal jeg ikke berøve deg håpet som kommer til uttrykk
når du roper: Miskunn deg, Miskunnsrike, over den falne!»

«Jeg vil ikke, ønsker ikke at den jeg har formet, skal dø.
Er han klok og måteholden, skal jeg gi evig ære til
ham som roper: Miskunn deg, Miskunnsrike, over den falne!»

Så frels nå, Frelser, også meg som søker deg med lengsel.
Ikke vil jeg stjele noe fra deg; jeg vil at du stjeler meg slik at jeg blir din
når jeg roper: Miskunn deg, Miskunnsrike, over den falne!"

Erik Varden er biskop av Trondheim, cistercienser-munk og forfatter.

Oversettelsen er basert på den greske teksten som gjengis i *The Penguin Book of Greek Verse* (London: Penguin 1971), redigert av Constantine A. Trypanis, ss. 367–71.

Foto: © The Australian National University.

Ståle Johannes Kristiansen

Anastasis-ikonet

og håpet om alles frelse

Jesu oppstandelse fra de døde var et virkelig drama, en kamp mellom lyset og mørket, hvor hele verdens frelse stod på spill. Få, om noen, ikoner fra den kristne tradisjon fremstiller dette dramaet med så stor kraft som Anastasis-fresken fra Chora-kirken utenfor Istanbul. I denne 1300-tallsfresken visualiseres Jesu nedstigning i dødsriket, slik vi leser om den i Første Petersbrev, i profetiene fra Salmenes bok og i kirkefedrenes utdypning av dette frelsesmotivet.

Ingen Kristus-skikkelse fra ikonkunsten fremstår med en slik autoritet og handlingskraft som Kristus i dette ikonet. Her stiger Frelseren helt ned til mennesket som er falt i dødens vold, tramper på mørkets fyrste og drar de to første menneskene opp til nytt liv i seg. Og slik Eva og Adam representerer hele menneskeheten i skapelsesfortellingene, står de her som symbol for det falne menneskets gjenopprettelse. Ikonets sentralscene, med de tre hovedpersonene Kristus, Adam og Eva, kan tolkes i lys av *håpet* om hele menneskehetens frelse, som en førpremiere på oppfyllelsen av Jesu løfte: «Da skal jeg dra alle til meg» (Joh 12,32).

Oppstandelsesfresken

Chora-kirken er et skattkammer for den som vil se senbysantinsk kunst. For det første finner vi noen av verdens vakreste mosaikker i hovedkirken og i narthex, forhallene til kirken. Disse ikonene er bevart fra den fornyelse av senbysantinsk kunst som omtales som den palaiologiske renessanse (fra 1261 og fremover). Anastasis-ikonet (1315–1321) finner vi i et eget sidekapell (parekklesion) på kirkens sørside, med malte fresker fra slutten av samme periode. Hele kapellet er dekket med fresker av høy kvalitet.[1] Oppstandelsesikonet, som er malt i apsiden over alterpartiet, må sies å være et av høydepunktene i kapellet og i stilperioden førøvrig. Her er den tidlige ikonkunstens koblinger til klassisk gresk kunst videreført, først og fremst i ansiktenes klarhet og eleganse. De fleste ansiktene vender seg mot oss i trekvart profil. Mer særpreget er bevegelsen bort fra det naturalistiske i freskens fremstilling av de helliges kropper, som er langstrakte og voluminøse på en måte som minner om vestlig gotisk kirkeskulptur fra omtrent samme tid.[2]

Blikket vårt dras umiddelbart mot den nevnte sentralscenen, og fremfor alt mot Jesu lyse og kraftfulle skikkelse. Hele maleriets komposisjon peker dit, all bevegelse i bildet sentrifugerer omkring ham. Kristus

Foto: © cascoly2/123RF.COM | Merk at bildet er tatt før den store restaureringen.

er omkranset av en lysende, oval mandorla (mandelformet bakgrunn som symboliserer guddommelig lys) som forsterker kroppens bevegelse oppover. Med bredt fotfeste og full kraft løfter han Adam og Eva opp fra de rosa-brune sarkofagene, idet han griper dem om håndleddene. Det siste understreker nådens betydning, at kraften kommer ovenfra. Likevel er de ikke helt passive: De strekker seg mot Frelseren som de har lengtet etter helt siden tiden i Edens hage. De tre feltene i mandorlaen alluderer tradisjonelt til de tre personene i Gud, og understreker her at den oppstandelseskraften som utgår fra Kristus, har sin kilde i Faderen. Maleren har lykkes i å uttrykke en indre spenning i Kristus-skikkelsen: Ansiktet er harmonisk og fredfullt, slik vi kjenner ham fra andre ikoner, mens kroppen er som et energifelt fra topp til tå. Vi ser det i diagonalen som strekker seg fra tåspissen nederst i venstre fot, opp til Jesu høyre skulder. Denne diagonalen balanseres av måten Jesus vender hodet sitt svakt mot sin venstre side.

De tre hovedpersonenes kropper danner en triangulær bevegelse. Deres oppstigning forsterkes av den motsatte bevegelsen i de fallende fjellpartiene. Anne Karahan har omtalt dette som en kontrast «between the weight of matter and the weightlessness of spirit».[3] Mens de tre hovedpersonene utgjør en pyramideformet trekant, danner den mørke bakgrunnen mellom fjellspissene en omvendt trekant som peker nedover. Karahan viser til den samme kontrasten i motsetningen mellom Kristus og satan – den mindre synlige skikkelsen nederst i ikonet. Satan ligger bundet og kraftløs i sitt eget Hades, dødsriket. Han er fremstilt med en brunlig farge og sorte konturer. I kontrast er Kristi kropp strålende, balansert og full av kraft. «The God-man penetrates the divine light; Christ manifests the idea of total harmony, stability and control, whereas Satan completely lacks such characteristics».[4] Satan mangler helt den kinetiske energien som fyller Kristus-skikkelsen og løfter ham opp fra dødsriket. Jesu fot hviler på det som skal være helvetes porter, eller muligens lokkene fra Adam og Evas sarkofager. Og redskapene som holdt menneskene fanget, er spredt utover den sorte avgrunnen. Kristus har allerede sprengt dødens lenker (Salme 107,14).

Hovedbevegelsen i bildet utbroderes ytterligere i form av to gallerier av hellige personer fra Det gamle testamente, som flankerer Kristus-skikkelsen. Klesdraktene deres er malt med vakre fargesjatteringer, og vi kan merke oss at lyskilden er Kristus selv. På hans høyre side, bak Adam, ser vi døperen Johannes (forløperen), som blir fulgt av Salomo, David og tre andre rettferdige konger. Bak Eva ser vi den rettferdige Abel, som leder en gruppe på seks personer som ikke er så lett å identifisere. Den forseggjorte eldre skikkelsen nærmest i bildet tolkes gjerne som profeten Jesaja. Johannes er asketisk kledd i en gul-brun tunika og sort kappe. Han vender seg tilbake mot dem som følger ham, og peker mot Kristus slik han gjorde ved Jesu dåp: «Se Guds lam som tar bort verdens synder» (Joh 1,29). I boken *Hesychasm and Art* påpeker Anita Strezova at forbindelsen mellom Jesus og Johannes døperen i dette ikonet har stor ikonografisk betydning, ettersom det alluderer til transfigurasjonsmotivet – disiplenes visjon av den herliggjorte Kristus på Tabor (Matt 17,1–8) – og på den måten utdyper betydningen av Anastasis-ikonet som åpenbaringsikon.[5] Strezova mener at den ortodokse teologien om lyset som symbol for det uskapte guddommelige lyset, slik den er særlig utviklet hos 1300-tallets hesykastiske teologer, er en nøkkel til lesningen av Anastasis-ikonet i Chora-kirken.

Med bredt fotfeste og full kraft løfter han Adam og Eva opp fra de rosa-brune sarkofagene, idet han griper dem om håndleddene.

Den yngre og skjeggløse Abel, som leder gruppen av rettferdige på den andre siden av Kristus, er kledd i en vakker grønnlig tunika, med gullbroderier på skuldre og

armer. Han har lilla bukser og løfter en hyrdestav med høyre hånd. I eldre kristen tradisjon fremheves Abel som forløper for Kristus, i og med hans uskyldige død. Her reises han opp mens han står med begge beina i sin mors, Evas, sarkofag. I oppstandelsesikonet alluderer både Abel og Johannes til Jesus som offerlammet, og knytter Jesu nedstigning og hans oppstandelse til korshendelsen.

Den tydeligste responsbevegelsen hen mot Kristus finner vi i fremstillingen av Adam og Eva. Adams vitale skikkelse skyter fart fremover mot frelseren, og draperiene i den alabastfargede kappen hans forsterker bevegelsen. Han bærer en lys blå tunika under kappen, en farge som gjerne tolkes som symbol for herliggjørelse og det nye livet han er på vei inn i.[6] Eva er ikledd rød kappe med hette (omophorion), med blå tunika under. I eldre fremstillinger av *anastasis*/oppstandelsen er hun vanligvis plassert i samme sarkofag som Adam, på Kristi høyre side, og Kristus drar dem begge opp med høyre hånd, mens han holder et seirende kors med sin venstre. Som sentralt ikonmotiv blir *anastasis* trolig etablert en gang på 600-tallet.[7] Det innovative ved fremstillingen i gravkapellet i Chora-kirken er at de to tar plass på hver sin side av Kristus. Anita Strezova leser også dette i lys av den hesykastiske 1300-tallsteologien, ettersom den var preget av en likeverdig betoning av det kvinnelige og mannlige. Hun ser også fremhevelsen av Eva som et resultat av den rolle hesykastene tilskrev Maria – Maria som den nye Eva.[8] Som vi skal se, er denne kristne typologiske tenkemåten, og særlig forståelsen av Kristus som den nye Adam, avgjørende for dette motivets universelle implikasjoner.

Adams vitale skikkelse skyter fart fremover mot frelseren, og draperiene i den alabastfargede kappen hans forsterker bevegelsen.

«Steg ned i dødriket»

For hvis det virkelig er sant at Kristus steg ned i dødsriket på denne måten og løftet Adam og Eva opp til seg, så har det store teologiske og menneskelige konsekvenser. Hvilket bibelsk og teologisk belegg hadde maleren av Chora-fresken for denne frimodige frelsesvisjonen? Som nevnt ble selve *anastasias*-motivet etablert allerede på 600-tallet, men motivet finnes også i eldre ikonkunst.[9] Denne ikontradisjonen bygger igjen på eldre skriftlige kilder: Bibelen og kirkefedrene. I en av kristenhetens eldste trosbekjennelser, *Apostolicum* (Den apostoliske trosbekjennelse), som er en noe utvidet versjon av *Romanum* fra 100-tallet, står det slik: «Fôr ned til dødsriket, oppstod fra de døde tredje dag.» Denne knappe formuleringen bygger først og fremst på Det nye testamentets vitnesbyrd om Jesu nedstigning i dødsriket, som er tydeligst i den petrinske tradisjon: «Med kroppen døde han, men ved Ånden ble han gjort levende, og slik gikk han bort og forkynte for åndene som var i fangenskap» (1 Pet 18b-19). Her kan vi særlig merke oss at det er den *levendegjorte* Kristus som stiger inn i dødsriket med gledens budskap, ifølge Peters brev. I neste kapittel står det at evangeliet ble forkynt for de døde (1 Pet 4,6).

Jesus selv vitnet om nedstigningen i dødsriket allerede før sin død (Joh 5,25):

> Sannelig, sannelig, jeg sier dere: Den som hører mitt ord og tror på ham som har sendt meg, har evig liv og kommer ikke for dommen, men er gått over fra døden til livet. Sannelig, sannelig, jeg sier dere: Den time kommer, ja, den er nå, da de døde skal høre Guds Sønns røst, og de som hører, skal leve.

At Kristi død innbefatter hans nedstigning i dødsriket, hvor han løser de døde fra satans lenker, gir også en forklaring på de nesten utrolige versene i Matt 27, som beskriver begivenhetene like etter at Jesus hadde oppgitt sin ånd (v. 51–53):

> Jorden skalv, og klippene slo sprekker. Gravene åpnet seg, og kroppene til mange hellige som var sovnet inn, ble reist opp. Etter Jesu oppstandelse gikk de ut av gravene og kom inn i den hellige byen, hvor de viste seg for mange.

Apostlenes gjerninger forteller at døden «ikke var sterk nok til å holde ham fast» (Apg 2,24)», og underbygger dette vitnesbyrdet med henvisning til profetien i en av kong Davids salmer (Sal 16):

> Alltid har jeg Herren for mine øyne, for han er ved min høyre side, jeg skal ikke vakle. Derforgledetmitthjerteseg,ogmintungejublet og selv kroppen skal slå seg til ro med håp. *For du skal ikke forlate min sjel i dødsriket* og ikke la din hellige se forråtnelse.Du har lært meg å kjenne livets veier, og du skal fylle meg med glede for ditt ansikt.

Den tidligkristne henvisningen til denne salmen berettiger den sentrale plass David har fått i ikontradisjonens fremstillinger av *anastasis*. En annen salme som også er blitt lest som profeti om nedstigningen i dødsriket, er Salme 107 (10–15):

> Noen *satt i mørke og dødsskygge*,
> bundet i nød og jern,
> for de hadde trosset Guds ord
> og foraktet Den høyestes råd.
> Hjertet ble kuet av slit,
> de snublet, det var ingen som hjalp.
> Da ropte de til Herren i sin nød,
> og han berget dem ut av trengslene.
> *Han førte dem ut av mørke og dødsskygge*
> *og slet lenkene deres i stykker.*
> De skal prise Herren for hans miskunn,
> for hans undergjerninger mot mennesket.

I Efeserbrevet finner vi en tidlig teologisk *tolkning* av nedstigningen/*anastasis*, når det heter at han som steg opp, først måtte stige helt ned «til det aller laveste, til jorden». Og han som steg ned, er den samme som «*steg* høyt *opp* over alle himler for å fylle alt» (Ef 4,10).

Nettopp slik forstår også kirkefedrene Jesu «plyndring» av dødsriket. Flere av dem er samstemte i at inkarnasjonen ikke er fullstendig uten denne nedstigningen til «det aller laveste». Hos Gregor av Nazianz finner vi en klassisk formulering av den patristiske frelsesforståelsen: «Det som ikke er tatt opp [i Kristus], er ikke frelst.»[10] Tanken her er at Kristus ved inkarnasjonen må ta opp i seg alt som er vårt – og tilsvarende gi oss del i alt som er hans. Og for at denne utvekslingen skal være fullstendig, må *alt* som er menneskelig, både kropp og sjel, tas opp i ham ved inkarnasjonen. Med andre ord må han stige helt ned til det laveste menneske, og nedstigningen i dødsriket er den ytterste konsekvens av dette. Den viser Sønnens fullkomne «sympati» med den falne menneskeheten. Kristus stiger helt ned der hvor mennesket er lengst borte fra Gud. Han stiger helt ned i helvete. Dette rommer den passive siden ved nedstigningen, at Guds Sønn tar opp i seg menneskets dypeste tragedie: det å være borte fra Gud («Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg!»). Også denne *avstanden* til Gud Faderen tar han på seg, så mennesket kan gå fri fra fortapelsen. Athanasius (300-tallet) skriver: «Herren har berørt alle deler av skaperverket … slik at enhver kan finne Logos alle steder, selv den som har forvillet seg inn i demonenes verden.»[11]

Teologien om Jesu nedstigning i dødsriket er også tydelig i vestlig tradisjon. Augustin understreker et sted at det er «hevet over tvil» at Kristus steg helt ned til «det

laveste infernum», for å «frigjøre de plagede sjeler, det vil si synderne, fra deres lidelser».[12] Thomas Aquinas følger sin læremester Augustin også på dette punktet. Han understreker at nedstigningen ikke er uttrykk for noen mangel ved Herrens lidelse på korset, men at Kristus ved nedstigningen tar opp i seg alle syndens konsekvenser (*defectus*).[13]

Et av de sterkeste vitnesbyrdene fra oldkirken finner vi i en preken av Epiphanius av Salamis (300-tallet). Han skriver:

> Hva er dette? En stor stillhet råder i dag over jorden, og en stor ensomhet. En stor stillhet fordi Kongen sover. Jorden rystet i angst og ble stille fordi Gud sov inn i kjødet og gikk ned i søvnens rike for å vekke dem som hadde sovet i århundrer. Gud døde i vårt kjød, og dødsriket skalv. Gud sov inn for en liten stund og vekket dem av søvnen som holdt til i dødsriket. Han går for å hente Adam, vår første far, det tapte får. Han går til alle som sitter i mørke og dødens skygge. Han går til Adam og Eva for å løse deres bånd, han som både er deres Gud og deres sønn. Han går inn til dem med korsets seierrike våpen i hånden …
>
> Da grep Herren Adams hånd og sa: «Reis deg opp du som sov, reis deg opp fra de døde, og jeg vil glede deg med mitt lys. Jeg er din Gud og for din skyld er jeg blitt din sønn. Stå opp, du som sov, for jeg skapte deg ikke for at du skulle være her, lenket i dødsriket. Reis deg opp fra de dødes midte, for jeg er de dødes liv. Reis deg og la oss gå herfra, for du er i meg og jeg er i deg; nå er vi ett.»[14]

Ephiphanius' vakre ord er som en beskrivelse av Chora-kirkens Anastasis-ikon. Vi kan merke oss to teologiske moment herfra. For det første: Kristi frelsesverk er en gjenopprettelse av Guds opprinnelige skaperplan: «Jeg skapte deg ikke for at du skal være her, lenket i dødsriket.» Gud har skapt ethvert menneske for å føre det til evig liv hos seg. For det andre ser Epiphanius Adam som representant for hele menneskeheten, derfor kan han gå så langt som å si at Kristus ved nedstigningen «går til *alle* som sitter i mørke og dødens skygge». Nedstigningen har universell betydning.

Menneskehetens frelse i Kristus

Hvis den fullbyrdelsen av frelsen som er visualisert i Chora-kirkens Anastasis-ikon, skal gjelde for alle mennesker, må det finnes en dypere forbindelse mellom Adam og menneskeheten i sin helhet. Flere av de tidligste kirkefedrene vet dette og søker å påvise denne mystiske forbindelsen. Grunnmønsteret finner de i Romerbrevets kapittel 5, hvor Kristus fremstilles som *den nye Adam*. Slik alle mennesker fikk del i synden og døden gjennom Adams fall, får alle mennesker også del i livet gjennom Kristi gjenopprettelse (Rom 5,12 og 18–19). For at den sammenhengen skal gi mening, må det allerede finnes en gitt enhet mellom Adam (som nettopp betyr «menneske») og alle andre mennesker, en enhet som bærer parallellen mellom Adam og Kristus. Ireneus (100-tallet) understreker at Gud skapte *menneskeheten* fra begynnelsen av, altså da han skapte det første mennesket. «Vi er alle fra Adam», skriver han, «og vi har alle arvet hans tittel».[15] Henri de Lubac, som drøfter tematikken i sin bok *Catholicisme*, understreker at dette skapelsesteologiske perspektivet er representativt for patristisk teologi, siden det gjenfinnes hos så mange av de store blant fedrene.

Kristi frelsesverk er en gjenopprettelse av Guds opprinnelige skaperplan: «Jeg skapte deg ikke for at du skal være her, lenket i dødsriket.»

Foto: © swisshippo/123RF.COM

Foruten Ireneus og Origenes viser han til Gregor av Nazianz, Gregor av Nyssa, Kyrill av Alexandria, Maximus og Hilarius. Han viser også til deres tolkning av lignelsene om den gode hyrde og det bortkomne får, hvor de samstemt ser det bortkomne lammet «som intet mindre enn hele menneskeheten».[16] De Lubac fremhever Hilarius' (300-tallet) forståelse av inkarnasjonen. Hilarius skriver: «For Ordet tok ikke bare en menneskelig kropp; hans inkarnasjon var ikke bare en enkel *corporatio* ... men en *concorporatio*.»[17] Inkarnasjonen er ikke bare kroppsliggjøring. Kristus *inkorporerer* seg i vår menneskelighet, og inkorporerer oss i seg selv, sier de Lubac. Han parafraserer Hilarius:

> Ved å anta menneskelig natur er det *selve menneskenaturen* han forener med seg, tar opp i seg selv; og denne bruker han fullt og helt som kropp. *Naturam in se universae carnis adsumpsit*. Fullt og helt skal han bære den til Golgata, fullt og helt skal han reise den fra døden, fullt og helt skal han frelse den. Kristus, Forløseren, gir ikke bare frelse til hver enkelt; han fullstendiggjør frelsen, og han selv er *alle tings frelse*, og for den enkelte består frelsen i en personlig ratifisering av hennes opprinnelige tilhørighet til Kristus, så hun ikke kastes ut og avskjæres fra helheten.[18]

Dette er en avgjørende innsikt: at mennesket opprinnelig tilhører Kristus. Mennesket tilhører Kristus fra skapelsen av, skapt som det er *ved ham* den gang Gud skapte Adam og Eva. Det er derfor grunnlag for å tolke oppstandelsesscenen i Chora-ikonet på en radikal måte. Det synes klart at Adam og Eva her representerer alle troende, alle døpte. Men som De Lubac understreker: «Den døptes overnaturlige verdighet hviler på menneskets naturlige verdighet, selv om den overgår den på så mange måter.» Dåpens frelsende karakter forutsetter det felles menneskelige slik frelsen i Kristus forutsetter skapelsen i Kristus. Kristus dør *for alle* og oppstår *for alle*, slik Det nye testamente stadig understreker. Derfor er det grunnlag for å se den Adam som Kristus drar opp av dødsriket, som representant for menneskeheten som helhet.

Betyr dette at vi ender opp med en lære om «alle tings gjenopprettelse» eller frelse for alle mennesker? Avslutningen av sitatet ovenfor viser at Henri de Lubac ikke tenker i den retning. Men han understreker at Kristi frelsesverk er fullbrakt ved at han dør for alle han har skapt. Det gir grunnlag for et *håp* (mot alt håp) om at alle mennesker *kan* bli frelst til slutt. Slik vi ber i kirkens liturgi når vi løfter frelsens kalk: «Til lov og ære for sitt navn og for hele verdens frelse.» Spenningen i bibeltekstene mellom ord om fortapelse og håpet om alles frelse finner vi fortettet i tre vers fra Andre Petersbrev. I forlengelse av det som er sagt om Jesu nedstigning i dødsriket, minner forfatteren om dommens dag «da ugudelige mennesker skal gå fortapt», og gir samtidig en annen påminnelse (2 Pet 3,8–9):

> Men én ting, mine kjære, må dere ikke glemme: For Herren er én dag som tusen år og tusen år som én dag. Herren er ikke sen med å oppfylle sitt løfte, som noen mener. Nei, han er tålmodig med dere, *for han vil ikke at noen skal gå fortapt*, men at alle skal nå fram til omvendelse.

Håpet er blitt virkelighet

Den ikonografiske scenen av Kristus som stiger ned i dødsriket, har noe nærmest *mytisk* over seg. For det først fordi den fremstiller en hendelse som ikke hadde øyenvitner. De fleste andre ikoner fremstiller konkrete hendelser fra Jesu liv som ble bevitnet av apostlene og andre mennesker. Til og med Jesu oppstandelse ble bevitnet, ikke bare av Maria Magdalena, Peter og de tolv, men av fem hundre av dem som hadde fulgt ham (1 Kor 15,6). For det andre har scenen av Gud som dør og oppstår, en

mytisk klang som minner om de gamle sivilisasjonenes myter – i for eksempel norrøn, japansk og aztekisk tradisjon. I så måte er denne hendelsen oppfyllelsen av en gammel menneskelig lengsel. Slik tolket den moderne kristne forfatteren C.S. Lewis, de gamle mytene. De var ikke rene fantasier eller løgner, men uttrykte noe dypt menneskelig og pekte frem mot «den sanne myten».

Selv om Jesu nedstigning i underverdenen er gjengitt flere steder i Det nye testamente, må beskrivelsen av den sies å være ordknapp. Muligens er det fordi hendelsen i seg selv er så mettet med betydning at den sprenger det menneskelige språkets rammer – fordi den overgår vår erfaringsverden. Slike hendelser kan bare gjengis i et symbolsk språk og i et språk som overskrider «den fornuft som er knyttet til logos».[19] Det er her den kristne ikonografien blir så avgjørende for formidlingen av det selvoverskridende i det kristne budskapet. Vi har sett hvordan Chora-kirkens Anastasis-ikon tematiserer den guddommelige inngripen i dødsriket gjennom særegen lysbruk og kinetiske virkemidler. På mange måter gjør dette kirkens Anastasis-ikon til et unikt åpenbaringsikon, og kirken selv – med Anastasis-fresken som fysisk sentrum – til et unikt åpenbaringssted.

Chora betyr nettopp «sted» eller «plass». Og her er det fristende å reflektere helt kort over noen parallelller mellom Chora-kirkens navn og *chora*-begrepet i eldre og nyere filosofi, siden det kan kaste lys over Anastasis-ikonets unike karakter. På gresk betegner *Chora*/*Khora* (χώρα) området like utenfor byen. Chora-kirken og klosteret som kirkebygningen hviler på, var opprinnelig plassert på et slikt sted: Den lå hverken i byen eller på landet, men like utenfor Istanbuls bymurer. Det er denne betydningen av *Chora* som «mellomsted» filosofien har henspilt på, først og fremst hos Platon. For ham betegner *khora* et slags tredje genus, som hverken er helt sanselig/begripelig eller helt transcendent.[20] Den ettermoderne filosofen Jacques Derrida er en av dem som har tatt opp igjen termen i vår tid. Han ser den som et fruktbart uttrykk for det som faller mellom de to ytterpunktene *mytos* (som uttrykk for det mytiske) og *logos* (som betegnelse på en moderne og rent logisk rasjonalitet).[21] *Khora* unndrar seg begge kategorier og står for en annen form for rasjonalitet. Det samme kan sies om Anastasis-ikonet, og derfor er det noe fascinerende ved den tilfeldighet at ikonet som visualiserer den mest skjulte og overskridende hendelsen i det kristne mysteriet, finnes i kirken med samme navn. For Jesu nedstigning i dødsriket er hverken rasjonell eller mytisk – men representerer et tredje fenomen. For å si det med C.S. Lewis: Inkarnasjonen er en myte som er blitt virkelighet. I et av sine essays setter han ord på den dype rasjonaliteten som kjennetegner kristen tro, idet den fastholder den konkrete sannheten fra *logos* uten å glemme at denne sannheten kommer til seg selv gjennom skjønnheten som er knyttet til *mythos*.

> Som myten transcenderer tanken, transcenderer inkarnasjonen myten. Hjertet i kristendommen er en myte som ble virkelighet. Den gamle myten om guden som dør, kommer – uten å opphøre å være myte – ned fra legendenes og imaginasjonens himmel til historiens verden. Den finner sted på en bestemt dato, på et bestemt sted, fulgt av etterprøvbare historiske konsekvenser. Vi går over fra Balder eller Osiris, som dør på en tid som ingen kjenner, til en historisk person som korsfestes (akkurat som det måtte være) under Pontius Pilatus. Ved å bli virkelighet opphører den ikke å være myte: Det er miraklet. (...) For dette er den fullkomne forening mellom himmel og jord: fullkommen myte og fullkomment faktum.[22]

Ståle Johannes Kristiansen er professor i kristen teologi og kunst ved NLA Høgskolen i Bergen.

Noter

1 Se Beth Harris og Steven Zuckers omvisning i kirken og kapellet på https://smarthistory.org/picturing-salvation/ og Evan Freemans tekst «Picturing Salvation» på samme side.

2 Se Kitzinger, Ernst: «The Byzantine Contribution to Western Art of the Twelfth and Thirteenth Centuries», I *Dumbarton Oakes Papers*, vol. 20 (1966), s. 25–47.

3 Karahan, Anne: *Byzantine Holy Images and the Issue of Transcendence and Immanence – The Theological background of the late Byzantine Palaiologan iconography and aesthetics of the Chora Church, Istanbul* (Stockholm University 2005), s. 149.

4 Karahan: 2005, s. 151.

5 Strezova, Anita: *Hesychasm and Art: The Appearance of New Iconographic Trends in Byzantine and Slavic Lands in the 14th and 15th Centuries* (Canberra: ANU Press 2014), s. 145.

6 Strezova: 2014, s. 143.

7 Strezova: 2014, s. 136.

8 Her viser Strezova til en preken av Gregor Palamas om Marias innsovning: «Homily of Dormition» 37, i *The Homilies of St Gregory Palamas* (Waymart 2002), s. 430–431.

9 Strezova: 2014, s. 135 og 136.

10 *Ep*. 101, linje 32.

11 *De Incarnatione* 45.

12 *Epistolae* 164, 3.

13 *In Libros Sententiarum* III.d. 22, q. 2, a. I, qla. 3. Se Hans Urs von Balthasars gjennomgang av østkirkelig og vestkirkelig behandling av temaet i *Mysterium Paschale* (San Francisco: Ignatius Press 2000), s. 148–181.

14 Den norske oversettelsen er hentet fra *Katolsk bønnebok* (Oslo: St. Olav forlag 1990). Den greske grunnteksten finnes i «L'homélie d'Epiphane sur l'ensevelissement du Christ», i *Radovi Staroslavenskog Instituta*, 3 (1958). Hele prekenen i engelsk oversettelse kan leses her: https://steliascathedral.com/wp-content/uploads/2016/04/St.-Epiphanius-Homily.pdf

15 *Adv. Haer.* 23,2.

16 De Lubac, Henri: *Catholicism* (Herfordshire: Anthony Clarke books 1963), s. 1.

17 *In Matthaeum*, lib. 6, c. I.

18 De Lubac: 1962, s. 7.

19 Vernant, Jean-Pierre: «Raisons du mythe», *Mythe et societé en Grèce ancienne* (Paris 1974), s. 250. Det er Jacques Derrida som viser til denne formuleringen i sin tekst «Khora», se fotnote 21 nedenfor.

20 *Timaeus* 48, 51 og 52a.

21 Derrida, Jacques: «Khôra», i *On the Name* (Stanford: Stanford University Press 1995), s. 92.

22 Lewis, C.S.: *Essay Collection and Other Short Pieces*. (London: HarperCollins Publishers 2000), s. 141–142.

I mai 1999 besøkte pave Johannes Paul II Romania, som den første pave på 1000 år i et hovedsakelig ortodoks land. Her med patriark Teoctist, overhode for Den rumensk-ortodokse kirke, i forbindelse med den historiske messefeiringen i Bucuresti 9. mai.
Foto: © EPA Photo | Robert Ghement

Hyacinthe Destivelle OP

Den økumeniske arven fra Johannes Paul II

Den 25. mai 1995, Kristi himmelfartsdag, offentliggjorde St. Johannes Paul II sin banebrytende encyklika *Ut unum sint* – om Kirkens økumeniske forpliktelse. Tretti år etter avslutningen av Det annet vatikankonsil gjentok han at Den katolske kirke «ugjenkallelig» er forpliktet til å følge økumenikkens vei (UUS 3), og at hun «med håp omfavner den økumeniske forpliktelsen som den kristne samvittigheten pålegger oss når den er opplyst ved tro og veiledet av kjærlighet» (UUS 8).

Fjorårets jubileumsmarkering for encyklikaen, som falt sammen med hundreårsjubileet for Johannes Paul IIs fødsel, ble en anledning til å se nærmere på den første slaviske pavens bidrag til økumenikk. Johannes Paul II minnet ofte om at han kom fra et land med en dyp økumenisk tradisjon,[1] og gjentok gjerne at gjenopprettelsen av kristen enhet var «en av de største og fremste oppgaver» for hans pontifikat.[2]

Ikke bare skrev Johannes Paul II den første pavelige encyklikaen om økumenikk – dette var første gang en pave inviterte hyrder og teologer fra ulike kirker til å se etter måter hans enhetsoppdrag «vil kunne utøves som en kjærlighetens tjeneste som alle parter kan anerkjenne» (*UUS* 95) – men han gjorde også mange profetiske gester. For eksempel var han første pave til å preke i den lutherske kirken i Roma (1983), og den første til å besøke land av ortodoks tradisjon (Romania og Georgia i 1999, Hellas og Ukraina i 2001, Bulgaria i 2002).

Til grunn for disse fremsynte initiativene ligger en dristig refleksjon om enhet. Uten å foregi å uttømme alle aspekter ved Johannes Paul IIs tanker om økumenikk, vil følgende refleksjoner ta for seg tre særlig relevante uttrykk: «utveksling av gaver», «to lunger» og «de helliges økumenikk». Hensikten er å tydeliggjøre at Johannes Paul IIs refleksjoner om enhet er dypt rotfestet i det vi kan si er en «forsynsbestemt» forståelse av splittelsen blant de kristne.

«For det må vel være oppsplitting i grupper blant dere»

Å arbeide for kristen enhet forutsetter først og fremst et kristent perspektiv på splittelsen. I intervjuboken *Over håpets terskel* reflekterer Johannes Paul II over den kristne splittelsens betydning. Hvorfor har Gud tillatt så mange grupperinger blant mennesker som tror på det samme evangeliet og følger den samme Herre? Det finnes to svar på dette. Det første og mest opplagte er at splittelse er

den bitre frukten av kristnes synder. Men Johannes Paul II løfter frem et annet svar, mer subtilt og paradoksalt, som «springer ut av tilliten til Ham som trekker frem det gode selv [fra] det onde, [fra] menneskenes svakheter». Paven spør:

> Er det da ikke mulig at splittelsen også er *en vei som har ført – og stadig fører – Kirken til oppdagelsen av de mangfoldige rikdommene som rommes i Kristi Evangelium og i den frelsen som Kristus har utvirket*? Kanskje disse rikdommene ikke ville ha kunnet komme for en dag på en annen måte ...[3]

Foruten den moralske dimensjonen understreket Johannes Paul II, ut fra en epistemologisk synsvinkel, den menneskelig dialektikken mellom den ene og de mange:

> Ser vi mer alment på det, kan vi faktisk hevde at også en viss dialektikk er betydningsfull for menneskenes kunnskaper og handlinger. Har ikke Den Hellige Ånd i sin guddommelige ettergivenhet tatt dette med i betraktningen på en eller annen måte? *Menneskeheten må nå frem til enhet ved mangfoldighet, den må lære å forenes i den [ene] Kirken, men innen en pluralitet av måter å tenke og handle på, en pluralitet av kulturer og samfunnsnormer.* Kan ikke en slik oppfattelsesmåte i en viss forstand være mer i overensstemmelse med Guds visdom, godhet og forutseenhet?[4]

At enhet skal kunne oppnås gjennom pluralitet, var en teori blant mange økumener, og noen hevdet behovet for å gå omveien gjennom ulikhet for å finne frem til enhet, slik den lutherske teologen Oscar Cullmann gjorde rede for i sin bok *Enhet gjennom ulikhet*.[5] Denne paradoksale tilnærmingen kunne man finne grunnlag for i Paulus' første brev til korinterne: «[D]et må vel være oppsplitting i grupper blant dere, så det kan bli klart hvem som holder mål» (1 Kor 11,19). Også kardinal Joseph Ratzinger brukte denne teksten som begrunnelse for et forsynsstyrt syn på splittelse:

> For noen år siden kom jeg frem til at jeg kunne tolke 1 Kor 11,19 dit hen at splittelse ikke bare er et onde skapt av oss, og som derfor må utryddes av oss, men at det kan innebære et slags guddommelig must [*ein Göttliches 'Muß'*]: Adskillelse er nødvendig for vår renselse. Vi må gjøre alt vi kan for å gjøre oss enheten verdig, og så å si ikke lenger trenge splittelsens svøpe.[6]

En «utveksling av gaver»

Det var utvilsomt denne forsynsbaserte forståelsen av mangfoldet som inspirerte et av Johannes Paul IIs best kjente økumeniske uttrykk: «utveksling av gaver». Uttrykket har sitt opphav i Karol Wojtylas personalistiske filosofi. Johannes Paul II brukte frasen for første gang i 1979 med henvisning til *Lumen Gentium* 13, i en kommentar til evangeliefortellingen om de hellige tre kongers tilbedelse, men utviklet det i et økumenisk perspektiv først i 1985, i encyklikaen *Slavorum Apostoli* («Slavernes apostler») (27).[7]

Dialog er en iboende del av den økumeniske metoden. I en artikkel fra 1960 beskriver Yves Congar den økumeniske dialogen som søken etter en «intensjon om sannhet» som muliggjør kommunikasjon mellom parter.[8] Metoden og målsettingene for dialog har imidlertid utviklet seg. Erklæringen *Unitatis Redintegratio* («Den katolske kirke og de kristnes enhet») slo fast at gjensidig kunnskap må være dialogens primære målsetting.[9] I virkeligheten nøyde man seg i teologiske samtaler ganske raskt ikke bare med å søke etter større gjensidig kunnskap – i seg selv en omfattende oppgave – men forsøkte

å nå konsensus om de mest omstridte spørsmålene. Dette konsensusbegrepet har selv utviklet seg. Et betydelig steg ble tatt med *Felleserklæringen om rettferdiggjørelseslæren* (1999), som fremmer en konsensus «som ikke utvisker forskjeller, men heller eksplisitt inkluderer disse» (*Fra konflikt til fellesskap*, 123).

Utover dette, som til tider ble kalt en «konsensusøkumenikk», fremmet Johannes Paul II en tredje og mer eksistensiell dimensjon ved den økumeniske dialogen: «Dialog er ikke kun en utveksling av idéer. På en eller annen måte er det alltid en 'utveksling av gaver'» (UUS 28). Denne forståelsen av dialog var basert på erklæringen *Unitatis Redintegratio*[10] og den dogmatiske konstitusjonen om Kirken, *Lumen Gentium*, som slo fast at «hver enkelt del [bringer] sine egne gaver til de øvrige deler og til hele Kirken. Helheten og de enkelte deler vokser da, i gjensidig utveksling og samler sine krefter for å nå frem til fylden i enheten».[11]

For Johannes Paul II betød ikke denne forståelsen av dialog som «utveksling av gaver», at alle skulle forbli forskanset i sin egen identitet. Den var basert på en personalistisk inspirert antropologisk overbevisning om at det kun er gjennom dialog at mennesker kan finner seg selv – ved å vinne fremgang i sannheten: «Mennesket kan ikke 'fullt ut ... finne seg selv uten oppriktig å gi seg til andre'», skriver han i *Ut unum sint* («At de må være ett») (28), med henvisning til *Gaudium et Spes* («Kirken i verden av i dag») (24). Dialog er derfor «et uunnværlig steg på veien mot menneskelig selvrealisering, både på individ- og samfunnsnivå» (UUS 28).

Om dette er tilfelle, er det fordi dialog ikke bare har en intellektuell, men også eksistensiell dimensjon (UUS 28):

> Mens begrepet *dialog* tilsynelatende gir den kognitive dimensjonen forrang (*dia-logos*), innebærer all dialog en helhetlig, eksistensiell dimensjon. Den angår det menneskelige subjektet i sin helhet; dialog mellom fellesskap angår på en særegen måte det enkelte fellesskaps subjektivitet.

Likesom personene i Treenigheten, er også mennesket kalt til å gi seg selv totalt. Kirkene, som alle andre, trenger dialog for helt og fullt å bli det de er.

Bak denne definisjon av økumenikk som en «utveksling av gaver», ligger overbevisningen om at ulike kirker kan gi et spesifikt bidrag til gjenopprettelsen av enhet. Pave Frans bruke uttrykket helt fra starten av i sitt pontifikat (*Evangelii Gaudium*, «Gledens evangelium», 246). Det er nærliggende å tro at den også er en av kildene til idéen om «reseptiv økumenikk», utviklet av den katolske teologen Paul Murray, som bidro i arbeidet med å fornye metodikken for økumenisk dialog.[12] Som kardinal Kurt Koch har slått fast:

> Ingen kirke er så fattig at den ikke kan gi et uforlignelig bidrag til hele det kristne fellesskap. Men heller ikke er noen kirke så rik at den ikke trenger den berikelsen andre kirker kan gi, i overbevisning om at det som Den Hellige Ånd har sådd i andre kristne fellesskap, skal «mottas som en gave ment for oss» (pave Frans, *Evangelii Gaudium* 246).[13]

Likesom personene i Treenigheten, er også mennesket kalt til å gi seg selv totalt. Kirkene, som alle andre, trenger dialog for helt og fullt å bli det de er.

«Å puste med to lunger»

Et annet berømt økumenisk uttrykk fra Johannes Paul II, myntet mer spesifikt på relasjonen mellom Øst og Vest, har også utgangspunkt i den forsynsbaserte visjonen av mangfold: uttrykket «to lunger». «Som kristne – og jeg vil understreke ikke minst som katolikker – kan vi ikke puste med kun én lunge; man må ha to lunger, det vil

si den østlige og den vestlige», erklærte Johannes Paul II i Paris den 31. mai 1980, i en hilsen til representanter fra andre kristne kirkesamfunn. Dette var første gang han brukte uttrykket, som skulle komme til å prege hele hans pontifikat.[14]

Bildet av de to lungene var riktignok ikke helt nytt. Den russiske, ortodokse intellektuelle Vjačeslav Ivanov benyttet det allerede i 1926, da han ble tatt opp i Den katolske kirkes fulle felleskap.[15] Den dominikanske teologen Yves Congar brukte samme bilde i 1952, i en artikkel om den menneskelige person og frihet i østlig antropologi. Han skriver:

> Det er ikke forgjeves at den kristne verden fra begynnelsen av alltid har rommet en østlig og en vestlig del; dette er et uunnværlig trekk ved dens gudgitte natur. Teologien er kun helt og fullt «katolsk» når den, som en sunn organisme, puster dypt og bruker begge lunger.[16]

Det er vanskelig å vite om Johannes Paul II overtok uttrykket fra Congar eller fra Ivanov.[17] Men det kan slås fast at han ga det en bestemt økumenisk betydning som det ikke uten videre hadde i Ivanovs tilfelle. Dette ble klart da Johannes Paul II første gang brukte uttrykket i Paris, og da han i 1983 talte under et møte viet nettopp til Ivanov:

> Måtte vi alle gjenoppdage den visdom Skaperen har inngytt i våre hjerter og gjenopprette den tapte enhet, fra øst til vest og fra nord til sør. Måtte vi puste dypt med våre lunger, i hjertet av *oecumene* [hele den bebodde verden], i det gjenopprettede brorskapet som er den opprinnelige åndelige enhet til Guds barn, som er Kristi brødre, og brødre i Kristus.[18]

Bildet er trefoldig. For det første fordømte det utvilsomt en viss latinsk selvtilfredshet som ignorerte østlig, gresk eller slavisk kristendom; Johannes Paul II slår fast at ikke bare er det umulig å være *kristen*, men også å være *katolikk* dersom man ignorerer denne østlige dimensjonen ved kristendommen. Ved å gjenoppdage den rike åndelige, teologiske og liturgiske arv i den østlige tradisjon vil enhver katolikk kunne puste med begge lunger. For det andre: Likesom uttrykket «utveksling av gaver», omfattet bildet ikke bare en kognitiv, men også en eksistensiell dimensjon; ikke bare må katolikker kjenne østlig kristendom, man må også næres av den, «puste» den inn. Sist, men ikke minst er uttrykkets økumeniske dimensjon nært knyttet til et europeisk anliggende. For Johannes Paul II, som den 31. desember 1980 erklærte de hellige Kyrillos og Methodios som Europas skytshelgener, er det ikke bare Kirken, men Europa som må puste med sine to lunger:

> Da de evangeliserte kontinentets sentrale og østlige regioner, bidro [de hellige Kyrillos og Methodios] avgjørende til å sikre at det kristne Europa kunne puste med begge sine lunger: både den vestlige og den østlige. [19]

«De helliges økumenikk»

Med de hellige Kyrillos og Methodios har vi kommet til et siste uttrykk med rot i Johannes Paul IIs forsynsbaserte visjon: «de helliges økumenikk». «Helgenenes og martyrenes økumenikk er kanskje den mest overbevisende. *Communio sanctorum* [de helliges samfunn] taler sterkere enn det som skiller oss», skrev han i *Tertio Millennio Adveniente* («Foran det tredje årtusen») (37) i 1994. Under det store jubelåret i år 2000 hyllet Johannes Paul II det 20. århundrets trosvitner. Han var dypt overbevist om at vår tids martyrer – tilhørende ulike kirker, men forenet i felles lidelse i Kristi navn – ikke bare representerte et løfte om de kristnes fremtidige enhet, men på en bestemt måte allerede hadde oppnådd fullt fellesskap (UUS 84):

> Skjønt på en usynlig måte er kommunionen mellom våre fellesskap, om ennå ufullkommen, i sannhet urokkelig grunnfestet i de helliges fulle kommunion – de som etter å ha fullført et liv i trofasthet mot nåden, er i kommunion med Kristus i herlighet. Disse helgenene kommer fra alle de kirker og kirkesamfunn som førte dem inn i frelsens fellesskap.

På grunnlag av denne overbevisningen kunne Johannes Paul II frimodig erklære: «Fra et teosentrisk synspunkt har vi kristne allerede et felles *martyrologium* [en offisiell helgenliste]» (UUS 84). Det er ingen tilfeldighet at han – i Redemptoris Mater-kapellet i Vatikanets apostoliske palass – tillot at det ble laget mosaikker av både østlige og vestlige helgener. Blant dem er ortodokse helgener kanonisert etter splittelsen [i 1054], som for eksempel Gregor Palamas, som ble avbildet sammen med Thomas Aquinas og Johannes av Damaskus. En gjensidig anerkjennelse av hellighet var for ham en av de fremste veiene mot enhet. Dette gjenspeiles også i at enkelte østlige helgener som levde etter splittelsen, ble innført i det romerske martyrologiet fra 2001, for eksempel de slaviske helgenene Theodosius og Antonius fra Grotteklosteret i Kiev (Pechersky) (11. årh.), Stefan av Perm og Sergius av Radonezj (14. årh.) samt 900-tallets armenske helgenen Gregor av Narek. Sistnevnte ble også erklært som kirkelærer av pave Frans i 2015. Det er sannelig en trøst å vite at helgener fra ulike tradisjoner går i forbønn for oss.

Visjonen om «de helliges økumenikk» var hos Johannes Paul II tydelig grunnfestet i den samme forsynsbaserte forståelsen av splittelsen: Slik vanskeligheter i de helliges liv gir Ånden anledning til å manifestere seg, kan splittelsen mellom våre kirker bli foranledningen til en formidling av rik nåde, slik han forklarer i *Ut unum sint* (85):

> Fordi Gud i sin uendelige barmhjertighet alltid kan frembringe det gode, selv ut av situasjoner som strider mot hans plan, kan vi oppdag at Ånden under noen omstendigheter har laget det slik at konflikter har bidratt til å tydeliggjøre enkelte aspekter av det kristne kall, slik det skjer i helgenenes liv. På tross av fragmenteringen, som er et onde vi må bli helbredet fra, har det funnet sted en meddelelse av den nådens rikdom som er til pryd for *koinonia* [fellesskapet].

■

> «Som kristne – og jeg vil understreke ikke minst som katolikker – kan vi ikke puste med kun én lunge; man må ha to lunger, det vil si den østlige og den vestlige.»

Uttrykkene «utveksling av gaver», «å puste med to lunger» og «de helliges økumenikk» viser oss Johannes Paul IIs økumeniske tenkning, en tenkning som tydeliggjorde at det finnes et åndelig fellesskap mellom kirkene bortenfor splittelsene. Denne overbevisningen var grunnfestet i et forsynsbasert syn på adskillelse og ulikhet: Kristus forvandler splittelsens motgang til et gode ved å tillate at kirker – ved Guds forsyn – oppdager «de mangfoldige rikdommene som rommes i Kristi Evangelium», mens Den hellige ånd viser kristne at veien til enhet går gjennom flerfoldighet.

«Det må vel være oppsplitting i grupper blant dere» (1 Kor 11,19). Dette sitatet fra den hellige Paulus bør absolutt ikke leses som en selvtilfreds rettferdiggjøring av adskillelsen, eller en gjensidig aksept av splittelsen. Ei heller må det innebære at vi gir avkall på å søke etter synlig enhet i tro, sakramenter og tjeneste, slik Den katolske kirke forstår dette. Utsagnet er heller et kall til å

tolke splittelsens onde på en åndelig måte og i henhold til Guds forsyn, slik *felix culpa*-uttrykket («salige synd») gjør i påskens *Exultet* («Påskelovsangen»). Den inviterer oss til å tolke våre splittelser ikke bare som syndens frukt, men som en mulighet, *så det kan bli klart hvem som holder mål*. Slik kan vi få en enda dypere forståelse av enhet og en dypere lengsel etter den, og arbeide for at den blir realisert – slik den hellige Johannes Paul II også i dag fortsetter å oppmuntre oss til.

Hyacinthe Destivelle OP er medlem av Det pavelige råd for kristen enhet.

Artikkelen er et hittil upublisert foredrag holdt ved det pavelige universitet Angelicum i 2020. Oversatt for SEGL av Erik Andvik.

Noter

1 Johannes Paul II: *Over håpets terskel*, V. Messori (red.) (Oslo: Aventura 1996), s. 137.
2 Johannes Paul II, preken i Belize 9. mars 1983.
3 *Over håpets terskel*, s. 143–44.
4 Ibid, s. 144.
5 Cullmann, O.: *L'unité par la diversité* (Paris: Éditions du Cerf, coll. «Théologies», 1986). I stedet for denne formuleringen foretrekker de Halleux: «fellesskap i ulikhet»; de Halleux, A.: "L'unité par la diversité selon Oscar Cullmann», i *Revue Théologique de Louvain* 22 (1991), s. 510–523.
6 Ratzinger, J.: «À propos de la situation de l'oecuménisme», i *Faire route avec Dieu* (Paris: Parole et Silence 2005), s. 241–242. Den senere Benedikt XVI distanserte seg riktignok fra visse måter å forholde seg til splittelser som for ham virket å være for preget av kompromisser.
7 Jf. Allévre, M.M.: «L'oecuménisme comme échange de dons selon Jean-Paul II», i *Istina* 53 (2008), s. 47–75.
8 «Le dialogue, loi du travail oecuménique, structure de l'intelligence humaine», gjenutgitt i *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'oecuménisme* (Paris: Éditions du Cerf 1965), s. 1–17, her s. 9.
9 «Alle kan nemlig ved hjelp av en slik dialog tilegne seg en sannere oppfatning og en rettferdigere vurdering av et annet kirkesamfunns liv og lære» (UR 4).
10 «Vi skal heller ikke se bort fra at alt det som Den Hellige Ånds nåde virker i våre adskilte brødres hjerte, også kan bidra til vår oppbyggelse» (UR 4).
11 Lumen Gentium, nr. 13.
12 Se for eksempel Murray, Paul D.: «Introducing Receptive Ecumenism», i *The Ecumenist* 51 (2014), s. 1–8.
13 Koch, Kurt: «The Unity of Christians: What Model of Full Communion?», i *Information Service* 148, s. 36–47, her s. 44.
14 Jf. encyklikaene *Redemptoris Mater* («Frelserens mor») (34), *Euntes in Mundum Universum* (om tusenårsminnet for dåpen av Kiev-rus') (12) og *Ut Unum Sint* (54).
15 «Lettre à Charles Du Bos», 1930, i *V. Ivanov et M. Gerschenson, Correspondance d'un coin à l'autre* (Lausanne: Ed. L'âge d'homme 1979), s. 90.
16 Congar, Yves: «The Human Person and Human Liberty» (1952), i *Dialogue Between Christians: Catholic Contributions to Ecumenism,* overs. Philip Loretz (Westminster, Md.: Newman 1966), s. 244.
17 P. Congar gledet seg over at pave Johannes Paul II tilsynelatende overtok dette uttrykket fra ham, se *Entretiens d'automne* (Paris: Éditions du Cerf 1987), s. 71. Kanskje Congar selv overtok uttrykket fra Ivanov, siden han siterer (i «Soloviev dans l'Église universelle», i *Nouvelles de l'Institut Catholique* , 1978–1979, s. 108–117) artikkelen av S. Tyskiewicz dedikert til ham [«L'ascension spirituelle de Wenceslas Ivanov», i *Nouvelle Revue théologique* 72 (1950), s. 1050–1062], der V. Ivanovs uttrykk er nevnt (s. 1061). Den 28. mai 1983, under et symposium om V. Ivanov, bruker Johannes Paul II sitt uttrykk på en måte som ligger nærmere Ivanovs bruk (uten å si at det er hentet fra ham) – men viser til sin egen bruk av uttrykket i Paris den 31. mai 1980.
18 Tale av pave Johannes Paul II til deltagere ved det internasjonale symposiet «Ivanov and the culture of his time», 28. mai 1983.
19 Johannes Paul II: Angelus den 15. februar 2004.

Apostlene Peter av Roma og Andreas av Konstantinopel, kjødelige og kirkelige brødre. Ikonen ble gitt pave Paul VI av patriark Athenagoras av Konstantinopel i 1964, i anledning deres historiske møte på Oljeberget i Jerusalem samme år. Dette var første gang overhodene for vestkirken og den ortodokse østkirken møttes siden 1438.
Foto: Ukjent

Johannes Paul II

Orientale Lumen – «Lyset fra Øst»

Et utdrag

Ordene fra vest trenger ordene fra øst, så Guds ord stadig klarere kan åpenbare sine uendelige rikdommer. Våre ord vil møtes i evighet i det himmelske Jerusalem, men vi ber og ønsker at dette møtet kan foregripes i den hellige kirke som fortsatt er på sin vei mot Gudsrikets fylde.

Johannes Paul II

Lyset fra øst har opplyst den universelle kirke fra det øyeblikket da «lyset fra det høye gjestet oss som en soloppgang» (Luk 1,78): Jesus Kristus, vår Herre, som alle kristne påkaller som verdens forløser og verdens håp.

Det lyset inspirerte min forgjenger pave Leo XIII til å skrive det apostoliske brevet «Orientalium Dignitas», hvor han søkte å verne om betydningen av de østlige tradisjonene i hele Kirken.

Ved hundreårsmarkeringen av denne hendelsen og på bakgrunn av de initiativer paven planla på den tiden for å søke å gjenopprette enhet med alle kristne i øst, ønsker jeg å sende en tilsvarende oppfordring til Den katolske kirke, en oppfordring som er blitt beriket av den kunnskapen og den utvekslingen som har kommet til i løpet av det siste århundret.

Siden vi faktisk tror at den ærverdige og eldgamle tradisjonen fra de østlige kirkene er en integrert del av Kristi kirkes arv, er det primære behovet for katolikker å bli fortrolig med den tradisjonen, for å bli næret av den og for å oppmuntre enhetsprosessen på den måten som er mulig for den enkelte.

Våre østlige katolske brødre og søstre er meget bevisste på å være de levende bærerne av denne tradisjonen, sammen med våre ortodokse brødre og søstre. Medlemmene av Den katolske kirke av den latinske tradisjonen må også bli fullt kjent med denne skatten og dermed oppleve, sammen med paven, en intens lengsel etter at det fulle uttrykk for Kirkens katolisitet må bli gjenopprettet for Kirken og for verden – en katolisitet uttrykt ikke bare ved en enkelt tradisjon, og enda mindre ved at ett fellesskap står i opposisjon til et annet – og en lengsel etter at også vi må bli gitt en full forsmak på den universelle kirkes guddommelig åpenbarte og udelte arv.[1] Denne arven er bevart og vokser i livet til kirkene både i øst og i vest. (...)

For at korset ikke skal miste sin kraft

Mine tanker går til våre brødre og søstre i de østlige kirkene, i ønsket om at vi sammen må søke styrken i et svar på de spørsmål mennesker i dag stiller over hele verden. (...)

> Mine kjære, vi har denne felles oppgaven: Vi må si sammen – fra øst og vest: *Ne evacuetur Crux*! (1 Kor 1,17). Kristi kors må ikke miste sin kraft, for hvis Kristi kors mister sin kraft, har mennesket ikke lenger røtter, det har ikke lenger noen overordnet visjon, det er ødelagt. Dette er ropet ved slutten av det 20. århundre. Det er ropet fra Roma, fra Moskva, fra Konstantinopel. Det er hele kristenhetens rop, fra Amerika, fra Afrika, fra Asia, fra alle. Det er ropet fra den nye evangeliseringen.[2]

Jeg tenker på de østlige kirkene, som mange andre paver har gjort tidligere, bevisst på oppdraget som var gitt dem: å bevare Kirkens enhet og hvileløst søke kristen enhet alle steder den er såret. En særlig nær forbindelse binder oss allerede sammen. Vi har nesten alt felles,[3] og fremfor alt har vi felles en sann lengsel etter enhet.

Ropet fra menn og kvinner i dag som søker mening i sine liv, når ut til alle kirker i øst og vest. I dette ropet aner vi ropet fra dem som søker Faderen som de har glemt og mistet (Luk 15,18–20 og Joh 14,8). Dagens menn og kvinner spør oss om å vise dem Kristus, som kjenner Faderen og som har åpenbart ham (Joh 8,55; 14,8–11). Når vi lar verden stille oss disse spørsmålene, og vi i ydmykhet og ømhet lytter i full solidaritet med dem som stiller spørsmålene, kalles vi i dag i ord og gjerning til å vise de umåtelige rikdommene som våre kirker bevarer i skattkistene i sine ulike tradisjoner. Vi lærer fra Herren selv, han som stoppet på veien for å være sammen med folk, som lyttet til dem og var fylt av omsorg når han så dem som «sauer uten en hyrde» (Matt 9,36; Mark 6,34). Vi må lære av ham det kjærlige blikket hvormed han forsonet mennesket med Faderen og med hverandre, og formidle til dem den kraften som alene kan helbrede hele mennesket.

Denne appellen er et kall til kirkene i øst og i vest om å fokusere på det sentrale:

> Vi kan ikke komme til Kristus, historiens herre, som adskilte, slik vi dessverre har vært gjennom det andre årtusen. Disse splittelsene må vike for forsoning og harmoni, sårene på veien mot kristen enhet må leges.[4]

Vi må overskride våre egne svakheter og vende oss til Ham, den ene lærer, for å få del i hans død slik at vi kan rense oss fra vår avhengighet av følelser og minner, ikke om de store tingene Gud har gjort for oss, men av de menneskelige hendelsene fra en fortid som fortsatt tynger våre hjerter. (...)

Hver på sitt vis

> Orienten og Vesterlandene har (...) benyttet seg hver av sine metoder for å utforske den åpenbarte sannhet, og veiene til erkjennelsen og bekjennelsen av de guddommelige mysterier har vært forskjellige. Det kan derfor ikke forundre noen at visse aspekter ved det åpenbarte mysterium til tider er blitt bedre fattet og klarere fremstilt av den ene part enn av den annen, og ofte er det riktig å si at disse ulike teologiske formuleringer snarere utfyller hverandre enn at de står i et innbyrdes motsetningsforhold.[5] (...)

Som jeg har påpekt tidligere: En av de fremste store og verdifulle ting som spesielt er til stede i det kristne øst, er oppmerksomheten som gis til folk og deres kulturer, så Guds Ord og lovprisningen av ham kan lyde på alle språk. Jeg reflekterte over dette i min encyclica *Slavorum Apostoli*, hvor jeg skrev:

> Kyrillos og Methodios ønsket på alle måter å bli lik dem de brakte evangeliet til. De ville bli

Pave Paul VI og patriark Athenagoras av Konstantinopel under deres historiske møte i Det hellige land i 1964, hvor de opphevet den gjensidige ekskommunikasjon. Dette var første gang overhodene for kirken i Roma (Peters stol) og kirken i Konstantinopel (Andreas' stol) møtte hverandre på over 500 år. Foto: Ukjent

> en del av disse folkene og dele deres kår i alle ting.[6]

> Det var en ny måte å drive katekese på.[7]

Ved å gjør dette gav de uttrykk for en holdning som er utbredt i det kristne øst:

> Da de inkarnerte evangeliet i den lokale kulturen hos de folk de evangeliserte, var det spesielt fortjenestefullt hvordan den hellige Kyrillos og den hellige Methodios formet og utviklet denne kulturen, eller snarere de mange kulturene.[8]

De kombinerte respekt og omtanke for enkeltkulturer med en lidenskap for Kirkens universalitet, som de utrettelig strebet etter å virkeliggjøre. Holdningen som de to brødrene fra Thessaloniki viste, er representativ for det mange kirker utviste i antikken: Åpenbaringen blir forkynt på en tilfredsstillende måte og blir fullt ut forståelig når Kristus taler de ulike folks språk og de kan lese skriften og synge liturgien på sitt eget språk og med sine egne ord og uttrykk – da er det som om pinsemysteriet blir gjentatt.

I en tid hvor det blir mer og mer anerkjent at hvert enkelt folk har en rett til å uttrykke seg i tråd med sin egen kulturelle og intellektuelle arv, blir erfaringen fra de enkelte kirkene i øst holdt frem for oss som et autoritativt eksempel på vellykket inkulturasjon.

Fra denne modellen lærer vi at hvis vi vil unngå at partikuliarisme og overdrevet nasjonalisme kommer tilbake, må vi innse at forkynnelsen av evangeliet både må ha dype røtter i det som er særegent for hver kultur, og være åpen for å munne ut i en universalitet som innebærer en gjensidig berikende utveksling. (...)

Enhetens pilegrimsreise

Det har gått tretti år siden Den katolske kirkes biskoper møttes til et konsil i nærvær av mange brødre fra andre kirker og kirkesamfunn. De lyttet til Den hellige ånds røst når han kastet lys over dype sannheter om Kirkens vesen. Han viste at alle troende i Kristus var mye nærmere hverandre enn de kunne forstille seg, alle var på en reise mot den ene Herre, alle ble styrket og næret ved hans nåde. En stadig mer påtrengende invitasjon til enhet kom da til syne.

Siden har mye skjedd i forhold til kunnskap om hverandre. Dette har økt vår respekt, og har ofte gjort det mulig å be til den samme Herre sammen og be for hverandre, på en vei i kjærlighet, som allerede er en enhetens pilegrimsreise.

> Siden vi faktisk tror at den ærverdige og eldgamle tradisjonen fra de østlige kirkene er en integrert del av Kristi kirkes arv, er det primære behovet for katolikker å bli fortrolig med den tradisjonen, for å bli næret av den og for å oppmuntre enhetsprosessen ...

Etter de viktige skritt som pave Paul VI foretok, har jeg ønsket at man skal gå videre på veien mot gjensidig kjennskap i kjærlighet. Jeg kan vitne om den dype kjærlighet som broderlige møter med så mange kirkeledere og representanter for kirker og kirkesamfunn har gitt meg i senere år. Vi har sammen delt våre anliggender og forventninger, og vi har uttrykt et ønske om enhet mellom våre kirker og fred i verden. Sammen har vi opplevd større ansvar for det felles gode, ikke bare som enkeltmennesker, men på vegne av de kristne som Herren har satt oss til hyrder for. (...)

> Blant de synder som trenger størst innsats i form av bot og omvendelse, må vi uten tvil regne dem som har skadet den enhet Gud har villet for sitt folk. I løpet av det årtusen som

> nærmer seg slutten, enda mer enn under det første årtusen, har dette fellesskapet opplevd smertefulle splittelser, ofte ikke uten skyld hos representanter for begge de stridende parter.[9] Disse splittelsene motsier åpent Kristi vilje og er til forargelse for verden. Disse synder i fortiden er dessverre ennå en byrde og vedvarer stadig i form av like mange fristelser i nåtiden. Det er nødvendig å gjøre bot for dem og med kraft be Kristus om tilgivelse.[10]

Den synd som vår splittelse utgjør, er svært alvorlig. Jeg kjenner på behovet for å styrke vår felles lydhørhet for Ånden som kaller oss til omvendelse, til å akseptere og anerkjenne andre med broderlig respekt og gjøre nye modige tegnhandlinger så vi kan motstå alle fristelser til å snu. Vi kjenner på behovet for å komme videre i forhold til det nivået av fellesskap vi til nå har oppnådd.

Arven fra den udelte kirke

Hver dag har jeg en økende lengsel etter å gjennomgå kirkenes historie for å kunne skrive, til slutt, en fremstilling av vår enhet og dermed vende tilbake til den tiden etter Herrens død og oppstandelse hvor evangeliet ble spredd til de mest ulike kulturer og en gjensidig fruktbar utveksling begynte som vi fortsatt kan se i kirkenes liturgier. På tross av vanskeligheter og ulikheter, viser brevene fra apostlene (Jf. 2 Kor 9,11–14) og kirkefedrene nære broderlige forbindelser mellom kirker i fullt fellesskap i tro, med respekt for de ulike særegenheter og hver enkelts identitet. Den felles erfaring av martyriet, og en meditasjon over livet til alle kirkenes martyrer, det at vi deler en felles kirkelære fra så mange hellige lærere, en dyp utveksling, styrker denne vidunderlige følelsen av enhet. Utviklingen av ulike erfaringer av kirkelig liv forhindret ikke kristne fra å ha gjensidige relasjoner, å oppleve at de var hjemme i alle kirker, fordi lovprisningen av den ene Far, gjennom Kristus i Den hellige ånd kom fra dem alle, i et underfullt mangfold av språk og toner. Alle var samlet for å feire eukaristien, hjertet og forbildet for fellesskapet, ikke bare i det åndelige og moralske livet, men også i Kirkens oppbygging gjennom de ulike embeter og tjenester under ledelse av biskopen, apostlenes etterfølger.[11] De første konsilene er et talende vitnesbyrd om denne vedvarende enhet i mangfold.

Også når enkelte dogmatiske misforståelser ble befestet, ofte forsterket av politiske og kulturelle faktorer som førte til tragiske konsekvenser for forholdet mellom kirkene, forble kallet til å arbeide for Kirkens enhet, levende. Da den økumeniske dialogen begynte, gjorde Den hellige ånd det mulig for oss å bli styrket i vår felles tro, en fullkommen videreføring av det apostoliske *kerygma* [evangelieforkynnelse], og for dette takker vi Gud av hele vårt hjerte. Selv om konflikter innenfor Kirken langsomt kom til syne i de første århundrene av den kristne tidsalderen, må vi ikke glemme at enheten mellom Roma og Konstantinopel varte gjennom hele det første årtusen, på tross av vanskeligheter.

Rikdom eller inkompatibilitet

Vi har i økende grad forstått at det ikke primært var en historisk hendelse eller kun et spørsmål om forrang som rev i stykker enheten. Det var en gradvis fremmedgjøring, slik at den andres forskjellighet ikke lenger ble sett på som en felles rikdom, men som inkompatibilitet. Selv når det andre årtusen bragte med seg en stadig hardere polemikk, og splittelsen ble forsterket av gjensidig uvitenhet og fordommer, var det likevel konstruktive møter mellom kirkeledere som ønsket styrket kontakt og utveksling, og disse møtene opphørte ikke. Det gjorde heller ikke den hellige innsatsen fra menn og kvinner som forsto at det å sette en gruppe opp mot en annen var en alvorlig synd. De som elsket enhet og kjærlighet, prøvde på ulike måter å fremme arbeidet for fellesskap, i bønn, studier og refleksjon, og gjennom åpen og hjertelig kontakt. Alt dette prisverdige arbeidet bidro til

refleksjonene fra Det andre vatikankonsil og fikk sitt symbolske uttrykk i opphevingen av de gjensidige ekskommunikasjonene fra 1054 ved pave Paul VI og den økumeniske patriark Athenagoras I.

Denne kjærlighetens vei opplever nye øyeblikk av vanskeligheter etter de nylige hendelsene som har preget Sentral- og Øst-Europa. Kristne brødre og søstre som sammen har lidd under forfølgelser, ser på hverandre med mistenksomhet og frykt akkurat nå når det er håp om og utsikter til større frihet. Er ikke dette en ny alvorlig risiko for synd, som vi må gjøre alt vi kan for å overvinne hvis vi ønsker at folkene som søker kjærlighetens Gud, skal bli i stand til å finne ham lettere, i stedet for å bli skandalisert på nytt av våre sår og konflikter? (...)

Det er absolutt nødvendig å bli klar over dette alvorlige ansvaret: I dag kan vi samarbeide i forkynnelsen av Guds rike, eller vi kan bli dem som opprettholder nye splittelser. Måtte Herren åpne våre hjerter, omvende våre sinn og inspirere oss til konkrete modige skritt fremover, slik at vi kan bli i stand til å bryte gjennom klisjeer, lettvint resignasjon og fastlåste situasjoner. Hvis de som vil være de første, kalles til å bli alles tjenere, blir kjærlighetens primat noe som vil vokse ut av det motet som denne kjærligheten skaper. Jeg ber om at Herren må inspirere – først og fremst meg selv og Den katolske kirkes biskoper – til konkret handling, som et vitnesbyrd om denne indre vissheten. Kirkens dypeste vesen krever det. (...)

I dag vet vi at enheten kan oppnås gjennom kjærlighet til Gud bare hvis kirkene sammen ønsker det, i full respekt for hverandres tradisjoner og nødvendige selvstendighet. Vi vet at dette bare kan skje med grunnlag i kjærligheten hos kirker som stadig sterkere opplever seg kalt til å uttrykke den ene Kristi kirke, født av én dåp og én eukaristi, og som ønsker å være søstre.[12] Som jeg fikk anledning til å si:

> Kristi kirke er én. Hvis splittelser eksister, er det noe som må overvinnes, men Kirken er én, Kristi kirke i øst og vest kan bare være én, én og forenet.[13]

Slik det ser ut i dag, er det klart at sann enhet bare er mulig gjennom total respekt for hverandres verdighet, uten å hevde at alle skikker og vaner i den latinske kirke er mer fullstendige eller bedre egnet til å vise fylden av sann lære. Forut for denne enheten må det gå en bevissthet om enhet som gjennomsyrer hele Kirken og som ikke er begrenset til en enighet blant ledere. (...)

De katolske østkirkene

De østlige kirkene som gikk inn i full kommunion med Roma, ønsket å uttrykke dette anliggendet, i henhold til det nivå av modenhet i kirkelig bevissthet som rådet på den aktuelle tiden. Ved å inngå i det katolske kirkefellesskapet ønsket de overhodet ikke å benekte sin troskap mot egen tradisjon, som de hadde vitnet om gjennom århundrene med heroisme og ofte tap av eget blod. Selv om misforståelser og åpen motsetning har oppstått i forholdet til de ortodokse kirkene, vet vi at vi hvileløst må be om guddommelig miskunn og fornyede hjerter som kan skape forsoning på tross av urett som er påført eller lidd.

Det har blitt understreket flere ganger at det fulle kirkefellesskapet som de katolske østkirkene allerede har oppnådd med kirken i Roma, ikke må innebære en svekket bevissthet om deres egen autentisitet og originalitet.[14] Når dette har skjedd, oppfordret Det annet vatikankonsil dem til å gjenoppdage sin fulle identitet fordi de har ...

> ... rett og plikt til selvstyre i overensstemmelse med sine egne særskilte statutter, som jo anbefaler seg selv ved sin oldkirkelige opprinnelse, som er særlig tilpasset de kristnes levesett i Østen og derfor synes å være best egnet til sjelesorg blant dem.[15]

Disse kirkene bærer på et tragisk sår, for de er holdt borte fra fullt fellesskap med de østlige ortodokse kirker på tross av den felles arv fra fedrene. En konstant felles omvendelse er nødvendig for at de skal kunne bevege seg mot en felles forståelse. Omvendelse er også nødvendig for den latinske kirke, at hun må respektere og fullt ut verdsette den østlige kristnes verdighet, og med takknemlighet ta imot de åndelige rikdommer som de østlige kirker er bærere av, til beste for hele det katolske fellesskap.[16] Gjennom dette kan hun i langt større grad enn tidligere vise konkret hvor mye hun verdsetter og beundrer det kristne øst, og hvor vesentlig hun ser på dets bidrag til den fulle virkeliggjøring av Kirkens universalitet. (...)

Jeg føler at Herrens kall til å arbeide på alle måter for å sikre at alle som tror på Kristus, kan komme med et felles vitnesbyrd, er fundamentalt, spesielt i de områder hvor store mengder av Den katolske kirkes barn – latinske og østlige – og barn av de ortodokse kirker lever sammen. Etter det felles martyriet som de utholdt for Kristus under forfølgelsen fra de ateistiske regimene, er tiden kommet til om nødvendig å lide for at de aldri skal svikte vitnesbyrdet om kjærlighet mellom kristne. Om vi så gir vår kropp til å brennes, men ikke har kjærlighet, tjener det ikke til noe (jf. 1 Kor 13,3). Vi må be intenst for at Herren må mildne våre sinn og hjerter og gi oss tålmodighet og saktmodighet.

Økt kjennskap og kunnskap

Jeg tror at en viktig vei til å vokse i gjensidig forståelse og enhet, er nettopp å styrke vår kunnskap om hverandre. Den katolske kirkes barn vet allerede hva Den hellige stol har pekt på for å oppnå dette: å kjenne de østlige kirkers liturgi, å fordype sin kunnskap om de åndelige tradisjoner fra fedre og kirkelærere i det kristne øst, å følge de østlige kirkers eksempel i inkulturasjon av evangeliets budskap, å kjempe mot spenninger mellom latinere og orientalere og oppmuntre til dialog mellom katolikker og ortodokse. Det er viktig å utdanne teologer, liturgikere, historikere og kanonister i særlige institusjoner i kunnskapen om det kristne øst. Disse kan igjen i neste omgang spre kunnskap om østlige kirker og tilby passende undervisning om disse emnene på seminarer og teologiske fakulteter, spesielt til fremtidige prester. (...)

Håpets sol

Hver dag står håpets sol opp igjen i øst, lyset som gir menneskeslekten livet tilbake. Det kommer fra øst, i henhold til et vakkert bilde: at vår frelser vil komme igjen i øst (Matt 24,27).

For oss er menn og kvinner fra øst et symbol på Herren som kommer igjen. Vi kan ikke glemme dem, ikke bare fordi vi elsker dem som brødre og søstre som er frelst av den samme Herre, men også på grunn av en hellig lengsel etter de århundrene vi levde i fullt fellesskap i tro og kjærlighet. Denne lengselen kaller på oss og minner oss om våre synder og gjensidige misforståelser: Vi har fratatt verden et felles vitnesbyrd som kanskje kunne ha forhindret mange tragedier og til og med endret historiens gang.

Vi er smertelig klar over at vi ennå ikke kan dele den felles eukaristi. Når nå dette årtusen nærmer seg slutten og vårt blikk vender seg mot soloppgangen, ser vi i takknemlighet disse menn og kvinner for våre øyne og i våre hjerter.

> Vi har i økende grad forstått at det ikke primært var en historisk hendelse eller kun et spørsmål om forrang som rev i stykker enheten. Det var en gradvis fremmedgjøring, slik at den andres forskjellighet ikke lenger ble sett på som en felles rikdom, men som inkompatibilitet.

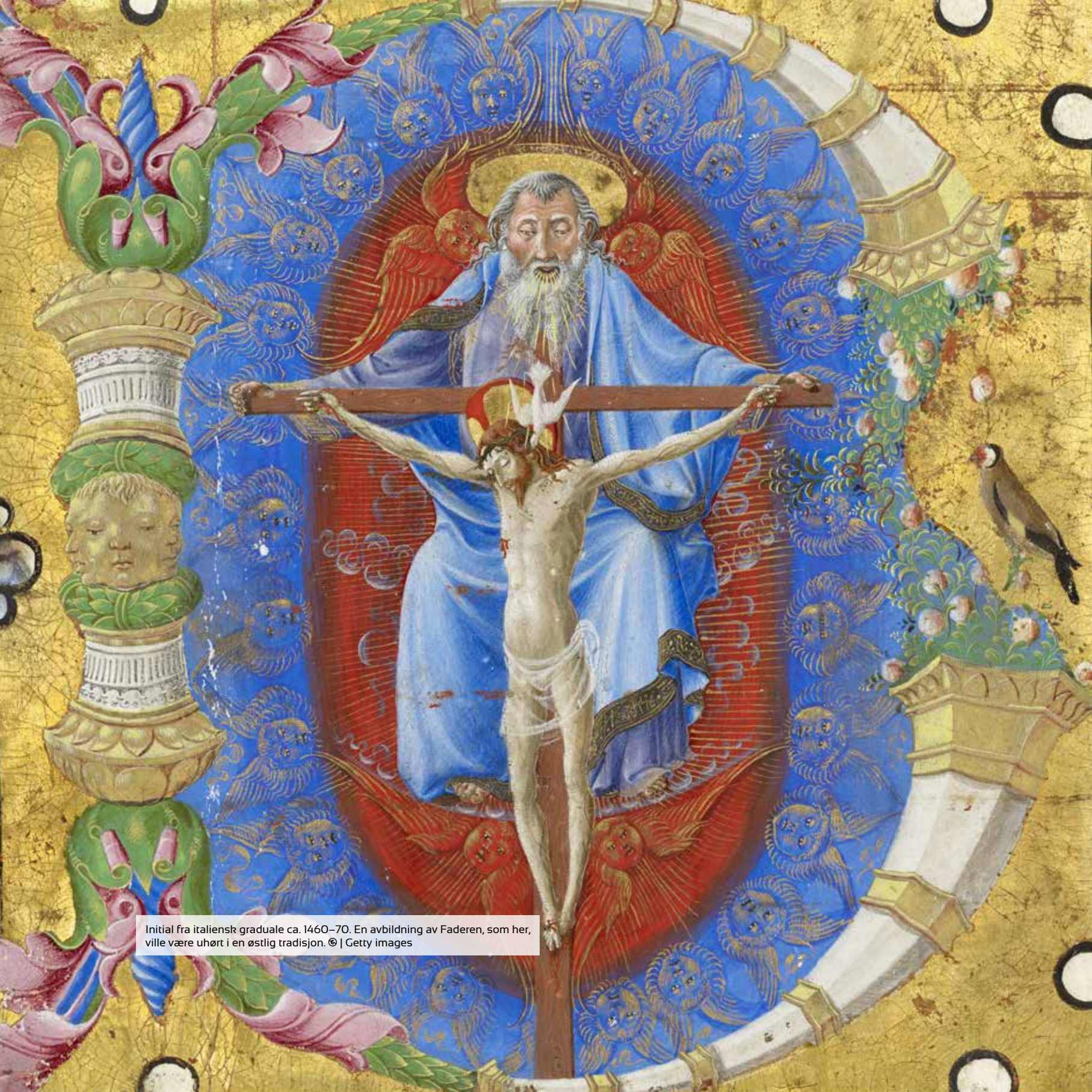
Gjenklangen fra evangeliet – ordene som aldri skuffer oss – fortsetter å lyde med kraft, kun svekket av vår adskillelse: Kristus roper ut, men mennesket finner det vanskelig å høre hans stemme fordi vi unnlater å tale i enhet. Vi lytter sammen til ropet fra dem som ønsker å høre hele Guds ord. Ordene fra vest trenger ordene fra øst, så Guds ord stadig klarere kan åpenbare sine uendelige rikdommer. Våre ord vil møtes i evighet i det himmelske Jerusalem, men vi ber og ønsker at dette møtet kan foregripes i den hellige kirke som fortsatt er på sin vei mot Gudsrikets fylde.

Oversatt for SEGL av Torbjørn Holt. Utdrag ved redaksjonen.
Merk at utdraget har et forenklet noteapparat,
og at mellomoverskrifter er lagt til.

Noter

1 Jf. Det annet vatikankonsils dekret om de østlige katolske kirker *Orientalium Ecclesiarum*, 1; dekretet om økumenikken *Unitatis Redintegratio*, 17. Det annet vatikankonsils dokumenter er utgitt samlet på norsk av St. Olav forlag 2013 og finnes også på www.katolsk.no.
2 Johannes Paul II: Tale etter korsveiandakten ved Colosseum, langfredag 1994.
3 Jf. *Unitatis Redintegratio*, 14–18.
4 Johannes Paul II: Tale til kardinalkollegiet, 13. juni 1994.
5 *Unitatis Redintegratio*, 17.
6 Johannes Paul II: *Slavorum Apostoli* (1985), 9.
7 Ibid., 11.
8 Ibid., 21.
9 Jf. *Unitatis Redintegratio*, 3.
10 Johannes Paul II: Apostolisk brev *Tertio Millennio Adveniente* (1994), 34, sitert etter den norske utgaven på www.katolsk.no.
11 Jf. Det annet vatikankonsils dogmatiske konstitusjon om Kirken, *Lumen Gentium*, 26; konstitusjonen om den hellige liturgi, *Sacrosanctum Concilium*, 41; *Unitatis Redintegratio*, 15.
12 Jf. *Unitatis Redintegratio*, 14.
13 Jf. Johannes Paul II: Hilsen til lærerkollegiet ved det pavelige orientalske institutt, 12. desember 1993.
14 Jf. *Orientalium Ecclesiarum*, 24.
15 Ibid., 5.
16 *Unitatis Redintegratio*, 17; Johannes Paul II: Tale til kardinalkollegiet, 13. juni 1994.

Ikon fra Kyrillos og Methodios-katedralen i Praha. De hellige brødrene Kyrillos (827–69) og Methodios (815–84), «slavernes apostler», ble av pave Johannes Paul II i 1980 erklært som Europas vernehelgener, sammen med den hellige Benedikt av Nursia (utnevnt i 1964). I 1999 utropte han også de hellige Katarina av Siena, Birgitta av Sverige og Edith Stein utnevnt til skytshelgener for Europa. Foto: VPC Photo | Alamy Stock Photo



Initial fra italiensk graduale ca. 1460–70. En avbildning av Faderen, som her, ville være uhørt i en østlig tradisjon. © | Getty images

Aidan Nichols

An Approach to the *Filioque* Issue

The New Testament revelation is of God as Father, Son, and Holy Spirit. The relation of Father and Son is very clear both from the explicit teaching of Jesus and from the way this relation is represented both in the Gospels and in the apostolic Letters. The Father is the Son's Source. He is the Agent who has sent the Son as man. The Son's own activity has as its goal the Father and the Father's saving plan for the world. That activity attains its goal since the Son's will is perfectly aligned with that of the Father, in the unity of their shared life. In this picture, it is plain that the Son derives immediately from the Father, a derivation which explains at once his total dependence on the Father and his supreme confidence that his words and actions disclose the Father to the world.

That is an understanding which the patristic Church will celebrate in the affirmations of the Nicene-Constantinopolitan Creed. In his consubstantiality with the Father, as proclaimed by the 325 Council of Nicaea, the Son is 'God from God': that is, the Son proceeds from the Father as the One by whom the First Divine Person gains his own proper name: *Abba*, beloved Father. This must count as the fundamental ontological claim of the Church about the relation of the Son to the Father – her primary claim, that is, about the Son's *being*. The Son is the Father's uncreated self-expression, the Father's 'Word', the Word *from* the Father.

What, from the same New Testament texts, is less clear-cut, however, is the relation of the Son to the Holy Spirit. In the last analysis it is from this comparative lack of clarity that the *Filioque* issue takes its rise. There is, in the New Testament accounts of the relation of the Son to the Holy Spirit, a curious ambivalence. Sometimes the Spirit is the Agent whereby the Son is enabled to proceed on his mission. Yet sometimes the Agent is the Son, sending the Holy Spirit on the mission which, in the time of the Church, will be his (the Spirit's) immediate responsibility.

Let us look into that a little more. On the one hand, there are indications of a priority of agency of the Spirit compared with the Son. The incarnation of the Son is made possible by the Spirit, through whose power he is conceived as man in the womb of Mary. The Holy Spirit descends on the Son made man in a new way at his Baptism in the Jordan (Tradition will see this as an 'anointing' for his Messianic mission), and by leading him into the Wilderness begins in a negative way – through an initial confrontation with the Evil One – the supremely positive work of the overcoming of evil powers (sin, and death as, since the Fall, we know it) in the Sacrifice of the Cross. For the Letter to the Hebrews, it will be by the Holy Spirit that, in his Passion, the Son will offer himself to the Father – offering himself, that must mean,

as the instrument of humankind's reconciliation and, furthermore, its transfiguration. That will be shown by the events of Easter when the Father raises the Son into harmonious and glorious life by, once again (at least for some texts) the Holy Spirit. I distinguish here 'reconciliation' and 'transfiguration' as outcomes of the Sacrifice of Christ. In reconciliation, sinners are justified. In transfiguration, the justified are caught up into the very relation of Son with Father, into the primary fruitfulness of the divine life.

On the other hand, there are also indications of a priority of agency of the Son in relation to the Holy Spirit. At the Resurrection (in St John's Gospel), the Son is said to breathe forth the Holy Spirit on his apostles, giving them a share in the transmission of the reconciliation won on the Cross. On the eve of his Ascension (in St Luke's Gospel) he promises that he will send the Holy Spirit for the sake of the wider task of the apostolic Church. At Pentecost the Spirit comes to communicate the other outcome of the Son's work: the new life of transfiguration as persons are converted and language-use transformed. The Spirit, as made known at and after Pentecost, is always the Spirit of the Son, the Spirit of the crucified and exalted Lord, and he spreads Christ-likeness, and the new language of Christian truth, wherever he goes.

How can we deal with this ambivalence about who, exactly, is prior: Spirit or Son? It was clearly important – if also easy – to establish the right order (the Greeks will call it the *taxis*) where the Father and the Son were concerned. Might it not be important for an understanding of Christian revelation – if also more difficult – to establish the *taxis* that joins the Son and the Spirit as well? How then might we proceed?

One fairly obvious way would be in narrative terms, by considering the main outline of the Gospels (including the Acts of the Apostles, the intended sequel of St Luke's Gospel) when taken as a continuous story. The Spirit begins by enabling the mission of the Son: that covers the time from the Annunciation to the Resurrection, when the Son emerges from the shadows of the 'Mysteries of the Humiliation', marked by his self-emptying as man, and more especially as suffering man, into the sunlight of the first of the 'Mysteries of the Exaltation', his reception as man at Easter of new and unending life, to be shared with his future brethren. The Son, now gloriously risen, indeed, ascended, then continues the story line by enabling the mission of the Holy Spirit as he pours out the Spirit on the infant Church.

In that case, or so it would seem, the Son – in his incarnate life – will 'come from' the Spirit, until (that is) the Ascension, whereupon the Spirit – in his manifestation in the Church – will 'come from' the Son. Were we to take that narrative approach as our sole guide, we should have, then, for the first segment of the salvation-historical story-line (up to the Ascension), a priority of agency of the Spirit over the Son, and then for the second segment (beginning with the Ascension) a priority of agency of the Son over the Spirit. Were we, in a second moment of reflection, to 'read back' those inter-relations into the eternal being of God – in the way that we do in the Creed for the relation of the Son to the Father – we should have to suppose that the Trinitarian relations are capable of a quite extraordinary flexibility. The Spirit and the Son can yield to each other not only in their action but in the way the Father – who is the Source of them both – lets them actually *be* by his everlasting sharing with them of his own unique Substance.

There is, in the New Testament accounts of the relation of the Son to the Holy Spirit, a curious ambivalence. How can we deal with this ambivalence about who, exactly, is prior: Spirit or Son?

Not till the later twentieth century (to the best of my knowledge) do we find Christian theologians arguing in this manner – claiming that it may *both* be true that the Spirit proceeds not only from the Father but from the Son (the *Filioque*) *and* also that the Son proceeds not only from the Father but from the Spirit (the *Spirituque,* as they would like to call it). The reasons why the Fathers and doctors of the Church have not followed this path are surely twofold. To being with, a *Spirituque* is hardly compatible with the affirmation of the Creed that the Son is the first and essential outcome of the Father's fruitfulness, the One in relation to whom the First Divine Person *is* the Father. And in the second place, a combined *Filioque* and *Spirituque* would depart from the foundational *taxis* of the Church's faith in the revelation of the triune God. That *taxis* always runs, when expressed in the primary locus of Christian language-use, namely, worship, 'Glory be to the Father and to the Son and to the Holy Spirit' (or cognate formulae), *in that specific order.* If the 'law of praying' really is the 'law of believing' then our thinking must follow our liturgical practice: the Father is praised with his only-begotten Son and with his (or their) life-giving Spirit. The radical Orthodox answer to the Western *Filioque* has never been a *Spirituque.* Instead it has been 'Monopatrism', the affirmation that the Spirit derives his divine being from the 'Father alone'.

The radical Orthodox answer to the Western *Filioque* has never been a *Spirituque*. Instead it has been 'Monopatrism', the affirmation that the Spirit derives his divine being from the 'Father alone'.

So is it to be (reverting to my paraphrase of the Liturgies) 'his' (the Father's) Spirit or 'their' Spirit (the Spirit of the Father and the Son)? Here we hit upon a diversity of opinion, or at the least of expression, among the Fathers, and a difference of judgment among their medieval (Latin and Byzantine) and modern (Catholic and Orthodox) successors. Once the divinity of the Holy Spirit had been definitively acknowledged, at the 381 Council of Constantinople, the truth of his consubstantiality with the Father and the Son was safeguarded for evermore. But no thought was given, at that time, to the question we are now addressing. Had a survey of those whom we now recognize as the great Fathers taken place, a certain pluralism of view would undoubtedly have emerged. Those Fathers, notably the Cappadocian Fathers (Basil, Gregory Nazianzen, Gregory of Nyssa), who wished to emphasize the way in which the Father is the sole Source of the entire Trinity would probably have preferred to speak of the Spirit as 'from the Father' without explicit reference to the Son – though an implicit reference is unavoidable since, in New Testament discourse, the word 'Father' necessarily belongs with the word 'Son'. Some, in the Alexandrian tradition, might well have acknowledged that the Spirit comes to be 'through the Son', not least owing to the primordial character of the Father/Son relation already mentioned. Others, in the Latin West, were already clear that the Spirit must be regarded as proceeding from the Father and the Son, if only to make the point that, granted the lack of New Testament guidance about the distinctive nature of the Spirit's procession (it is not 'generation', or the Spirit would be another Son, but the only other available term, 'spiration', is just a derivative from the Spirit's own Name), there would be no way to distinguish, in terms of their origins, the Second and Third Divine Persons. That would remain the single most powerful argument in Latin theology, not least for St Thomas Aquinas, who describes its force as inescapable.

Other notions behind Latin Filioquism were less austere. For Augustine, drawing on both Pauline and Johannine references, the Holy Spirit's most eloquent pseudonyms are 'Love' and 'Gift', and these fit him, in the first place, by virtue of his role as sealing the communion of the Persons of Father and Son from whom he proceeds.

As their mutual Love-Gift he is, so to speak, poised, to extend his activity to the redeemed, those who are reconciled in justification and on the way to transfiguration in sanctification, bringing with his presence in their souls the Son, and with the Son, the Father. This profound theology, born of Filioquist thinking, has entered much of the classic hymnography of the Latin Church, especially in doxologies.

It was not, however, via Augustine or even later Augustinians that the *Filioque* came to enter the Latin version of the Creed – I mean by that the Great Creed, the Creed of Nicaea-Constantinople. The *Filioque* entered the Western Creed in sixth century Spain, as a consequence of the delayed effect there of the Arian crisis from which our Nicene faith in the consubstantiality of the Son took its rise. Arianism survived longer among the barbarian peoples who had occupied much of the territory of the Roman empire than it did among that empire's 'original' inhabitants. In Visigothic Spain, it struck some people as a good idea to counter an Arian revival by ascribing not only explicitly but *credally* to the Son a share in the power of the Father to produce the Holy Spirit. There could scarcely be a doubt as to the full divinity of the Son if he had received from the Father the capacity to 'spirate' Another who is himself divine – namely, the Holy Spirit. And indeed, in the light of such Filioquist belief, it becomes far easier to interpret that overall narrative story-line of the Gospels (and Acts) with the Nicene faith in its affirmation of the consubstantiality of the Son. We can account for the 'ambivalence' in the narrative of the Gospels and Acts by saying that before the Ascension the Spirit has prior agency in relation to the Son *in his human nature and powers*, while after the Ascension, the Son, *even in that human nature and powers*, exercises the prior agency in relation to the Spirit which, as the Second Divine Person, is *his by right* from all eternity.

There is, then, quite a lot to be said for the *Filioque*, and even for its having a place in the Creed. Yet the manner of its introduction, done without informing, much less consulting, fellow-Chalcedonians in the Christian East left a great deal to be desired. (Informing or consulting Christological heretics in the schismatic churches deriving from Ephesus [431] and Chalcedon [451] seems less of an imperative. They had made their choice for 'separate development' already.) The strongest argument of the Orthodox after the Great Schism (the one between West and East) would always be the argument from fraternity, which is another name for Church-communion. This is not how brothers behave.

But in the course of time, as the Orthodox chafed at Western attitudes on a range of issues, and not only attitudes but also actions, the *Filioque* came to focus, in somewhat pathological fashion, the hostility which was also – and more rationally – aroused by contemplation of the ever-advancing papal claims. We can at least say that two views of the theology involved do not deserve perpetuation. On the Catholic side, that would be any suggestion (and, fortunately, one rarely comes across this) that the Father and the Son *constitute two distinct principles in the coming-to-be of the Spirit,* a thesis which overthrows the Father's 'monarchy', the Father's being the only Source of Son and Spirit. The Son's role in the spiration of the Spirit can only be by way of participation in the Father's causal action. On the Orthodox side (and, unfortunately, this is not so uncommon), a wrong-headed approach would be to hold that the Spirit *comes from the Father without reference of any kind to the Son* – a view combated, it must be said, by Byzantine theologians who were far from favourable to

> Only some currently unforeseeable set of circumstances which will throw together the great churches of East and West can provide a suitable context for the recovery of their unity.

reunion with the West, but realized the impossibility of excluding the Son from an action which the First Divine Person carries out specifically as Father (which can only mean Father-of-the-Son).

Meanwhile, the Catholic Church has dogmatized the *Filioque* (at the reunion Councils of Lyons II, 1274, and Florence, 1438–45), while opposition to Filioquism in all its forms has become, since the Byzantine rejection of Florence, the common (and, often, fervently held) opinion of Orthodox theologians. What in practice are the possibilities of overcoming this impasse? A better historical understanding of the patristic pluralism behind the dispute will help, as will further reflection on how the doctrine of the Trinity emerges from the New Testament itself. Some allusion has been made to both of those in this essay. But the offence against fraternity, a wound in ecclesial consciousness, will not be made good by historical – or even systematic – theology alone. Only some currently unforeseeable set of circumstances which will throw together the great churches of East and West can provide a suitable context for the recovery of their unity – in which the work of thinkers and scholars who have pondered the '*Filioque* Issue' will play a humble yet indispensable role.

Aidan Nichols is Lector and Fellow of Blackfriars Hall, Oxford, where he teaches Historical and Systematic Theology. Amongst his many books are *Rome and the Eastern churches – a Study in Schism* (1992/2010).

Gregor av Narek portrettert i eit manuskript frå år 1173
med hans vidgjetne mystiske dikt *Klagesangane* (Matenadaran i Yerevan).
Foto: Yerevantsi | CC BY-SA 4.0 | Wikimedia

Sigurd Sverre Stangeland

Gregor av Narek

Vår nyaste kyrkjelærar

Institusjonen «kyrkjelærar» (eller kyrkjedoktor) har berre eksistert i Kyrkja sidan 1298. Fylgjeleg vart dei fyrste kyrkjelærarane utnemnde berre 244 år etter at det store skisma hadde skapt ein ørken av fiendskap mellem kyrkja i vest og kyrkja i aust. Så er det heller ikkje overraskande at dei fire fyrst utnemnde kyrkjelærarane alle som ein høyrte heime i den vestkyrkjelege tradisjonen: pave Gregor den store, den milanesiske erkebiskopen Ambrosius, den velkjende Augustin samt Hieronymus, som omsatte Bibelen til latin på den tid då det romerske folkespråket fortrengte den austkyrkjelege gresken som kyrkjespråk i vest. Ubalansen mellom vest og aust vart ikkje korrigert før pave Pius V i året 1568 utnemnde dei fire store austkyrkjelege kyrkjefedrane til kyrkjelærarar, nemleg Johannes Krysostomos, Basilios den store, Gregor av Nazianz og Athanasius av Alexandria.

Etter utnemninga av ei lang rekkje vestkyrkjelege teologar i dei komande århundra, bidrog pave Leo XIII på ny til austkyrkelege utnemningar: Kyrillios av Jerusalem og Kyrillos av Alexandria i 1882 samt Johannes av Damaskus i 1890. Og så kom, under pave Benedikt XV, utnemninga av Efrem syraren i 1920. Dermed hadde ein åtte austlege og seksten vestlege kyrkjelærarar, ein fin balanse. Men etter dette får ein det i Roma travelt med utnemninga av kyrkjelærarar. Heile elleve nye kjem til på mindre enn eit hundreår. Det herskar semje om at fleire av desse utnemningane var lite vellukka; fleire av dei nyutnemnde høyrte heime i eit snevert vesteuropeisk univers, og berre få av dei vil nokonsinne kunne oppnå ei verkeleg universalkyrkjeleg rolle. Krona på verket i vesteuropeiseringa av kyrkjelærarinstitusjonen var ein bayersk paves utnemning av ein kyrkjelærar frå Rheingau. Nettopp av pave Benedikt XVI hadde mange forventa ei austkyrkjeleg kyrkjelærarutnemning, men den kom aldri.

Ei kontroversiell utnemning

Då det byrja gå rykter om at pave Frans ville utnevna ein ny kyrkjelærar, var der blant teologar eit sterkt ønske om at denne burde verta henta frå den austkyrkjelege tradisjonen. Allikevel vart utnemninga av armenaren Gregor av Narek[1] møtt med blanda kjensler. For her vart ein mann utnemnt til kyrkjelærar som i si levetid aldri hadde vore i kommunion med Roma. Gregor av Narek var prestemunk i den armensk-apostoliske kyrkja, ei kyrkje som brøyt med den universelle kyrkja allereie på 400-talet. Heller ikkje i dag er det mogleg for apostoliske armenarar å motta kommunion i Den katolske kyrkja.

Så kva var eigentleg skjedd? Romerske teologar som kjenner den armensk-apostoliske kyrkja av i dag, reagerte med uro. Den armensk-apostoliske kyrkjas heller negative innstilling til økumeniske samtalar er godt kjent blant Romas «profesjonelle økumenikarar». Den stolte læretradisjonen som utmerka den armensk-apostoliske kyrkja i tidlegare tider, er i dag mest historie;

folkemordet på armenarane har vore til uboteleg skade for den armensk-apostoliske kyrkja, også kva gjeld teologisk kompetanse. Det er ei alminnelig oppfatning at det i vår tid knapt er mogleg å finna eit kyrkjesamfunn mindre innstilt på økumenisk dialog enn den armensk-apostoliske kyrkja. Det var difor fleire vatikanistar som hadde vanskar med å sjå fornuften i å utnemna ein munk frå nettopp denne kyrkja til kyrkjelærar.

Det er ikkje formålet med denne artikkelen å analysera pave Frans sine grunnar for utnemninga av Narek. Men eg er nysgjerring på den nye kyrkjelæraren og vil gjerne hjelpa lesaren til å skaffa seg eit visst inntrykk av den tradisjonen Gregor av Narek står i. Mykje av det Gregor har skreve, er enno ikkje omsett til vesteuropeiske språk. Men gjennom det materiale som er tilgjengeleg, er det ikkje vanskeleg å finna fram til tankegods av universalkyrkjeleg verdi.

For å avliva alle misforståingar med det same: Eg ser det ikkje som mi oppgåve å vara apologet for den armensk-apostoliske kyrkja. Der finst i den armensk-apostoliske teologien av i dag ein trist tendens til å venda attende til monofysittisk tankegods; idear som såvel ortodokse som katolikkar lenge har trudd den armensk-apostoliske kyrkja ikkje lenger stilte seg bak. Monofysittismen representerer ikkje berre teologisk harakiri, men gjer einkvar økumenisk dialog til eit nesten umogleg prosjekt. Det er eit faktum at den armensk-apostoliske kyrkja i brorparten av dei siste 1600 år har vore midtpunktet i eit innelukka og monokulturelt teologisk univers. Overfladiske samtaler på kyrkjeleg toppnivå kan ikkje skapa verkelege endringar i ei armensk-apostolisk kyrkje som i 1600 år har levd i ein kombinasjon av sjølvvald og påtvungen isolasjon.

Eg trur neppe at pave Frans si utnemning af Gregor av Narek til kyrkjelærar spring ut av ei sterk begeistring for den armensk-apostoliske kyrkja. Snarare trur eg utnemninga har bakgrunn i kjærleik til Gregor av Nareks teologi. Lat oss difor no retta blikket mot hovudpersonen sjølv.

Det er ei alminnelig oppfatning at det i vår tid knapt er mogleg å finna eit kyrkjesamfunn mindre innstilt på økumenisk dialog enn den armensk-apostoliske kyrkja.

Kort biografisk skisse

Så vidt eg kan sjå, opererer ikkje Gregor av Narek innaføre noko univers av teologisk provinsialisme. Han framstår ikkje som armensk monokulturalist. Ikkje nokon stad reduserar han seg sjølve til talsmann for monofysittisme. Narek framstår som ein universell teolog og meir spesifikt som ein kjenslenes teolog, sterkt oppteken som han er av at vårt forhold til Gud skal vara pregja av ein djupt personleg relasjon ramma inn av sterke og djupe kjensler. I kraft av denne djupt inderlige teologien står Narek som ein representant for felleskyrkjelege tradisjonar som strekk seg bakover i tid til det oldkyrkjelege eremittvesen; eit eremittvesen som på Nareks tid allereie var utdøydd. På eit vis minner Narek, gjennom sitt sterke fokus på behovet for å verta reinska for synd, om ingen mindre enn Johannes døyparen.

Gregor av Narek (Grigor Narekatsi) vart truleg fødd i år 945 og døydde i året 1003. Gregor skal ha tilbrakt heile livet sitt på klosteret i Narek, som låg langs sørkysten av Van-sjøen, akkurat der den tyrkiske byen Yemislik (Gevas) ligg i dag. Området rundt Van-sjøen var fram til seint 1800-tal dominert av armensk busetning, men har etter 1915 vore totalt reinska for si gamle armenske befolkning.

På Gregors tid var området ved Van-sjøen del av eit mindre armensk kongerike. Gregors far Khosrov var ein lærd mann av gamal presteslekt. Etter at han vart enkemann, vart han utnemnt til biskop av Andzewatsik. Når faren vart biskop, lot han eldstesonen Isak bli varande

hos seg sjølv, men sendte dei to yngste sønene Johannes og Gregor til klosteret i Narek. Her fekk dei ei solid utdanning av abbed Ananias, som var i slekt med dei to små gutanes avdøydde mor. Abbeden var ein høgt respektert teolog som nok har stilt høge krav til dei unge gutane som han hadde fengje ansvar for oppfostringa av.

Ein reknar med at Gregor av Narek har tilbrakt heile sitt vaksne liv i klosteret.

Teolog og diktar

Det er ingen tvil om at Gregor av Narek står bak ein omfattande produksjon, sjølv om hans reelle forfattarskap til nokre av tekstane er omstridt. Sjølv vil eg avgrensa meg til å kommentera to verk som kronologisk dannar startpunktet og sluttpunktet for Gregors litterære verksemd. Det eine verket er hans *Kommentar til Høgsangen*, som kom ut allereie i året 977. Det andre er *Klagesangane*, som vart utgjeve 25 år seinare. Det siste verket kan ikkje ignorerast; det er utan samanlikning det mest kjende av Narek sine mange verk, og har på det nærmaste oppnådd den samme status i den armensk-apostoliske kyrkja som den babylonske talmud har innanføre jødedomen.

Gregor av Nareks *Kommentar til Høgsangen* er eit av få overleverte døme på at Gregor har utfalda seg eksegetisk. Dei fleste forskarar har då også vald å ignorera Narek sin innsats på området. Det er for så vidt forståeleg, for som ekseget skil Gregor seg ikkje så mykje ut i forhold til andre eksegetar i si eiga samtid.

Det er ikkje bibelsk eksegese, men det «frie hjartespråket» i Gregor si diktning som har gjeve honom sete i det armenske heltegallieriet.

Lat oss allikevel kasta eit raskt blikk på Gregor av Narek som ekseget. Gregor stend i ein eksegetisk tradisjon der gamaltestamentlege tekstar i all hovudsak vert tolka som profetiar om Kristus. Overtydinga om at alle gamaltestamentlege tekstar skal sjåast i ljoset av Kristus, er hos Narek opphøgd til absolutt norm. Gregor kan ikkje lesa ein gamaltestamentleg tekst utan å lesa Kristus inn i han. Narek kunne i si eksegetiske tilnærming hatt noko å læra av Thomas av Aquinas, som agiterer for at gamaltestamentlege tekstar ofte kan tolkast innanføre tre, stundom fire vidt forskjellige tolkningsrammer. Men Thomas var ikkje fødd på Nareks tid, og hadde han vore fødd, ville dei allikevel aldri ha høyrt om kvarandre.

Lat oss her berre studera eit einskild døme på Gregors eksegese. I si tolkning av Høgsangens kapittel 1, v. 1b, tek Gregor utgangspunkt i ei eldre armensk bibelomsetjing:

> Ville han berre gje meg eit kyss av munnen sin,
> for brystene dine er betre enn vin!

«Kysset» vert av Gregor forklart på bakgrunn av Johannes 7,37, der Kristus seier at dei som er tørste, skal koma til honom for å få drikka. Men kva med brystene? Her er det ifølgje Narek tale om eit bilete på dei heilage skriftene; dei to brystene er dei to delane av Bibelen, det gamle og det nye testamentet! Til sist i verket kjem Narek med ei viktig læreutsegn idet han autoritativt erklærer:

> Høgsangen lærar oss om Kristi fyrste komme i audmjukskap, om hans død, om hans oppstode frå dei daude, om Kristi andre komme i herlegheit, om Kyrkja, og om korleis Den Heilage Ande manifesterar seg.[2]

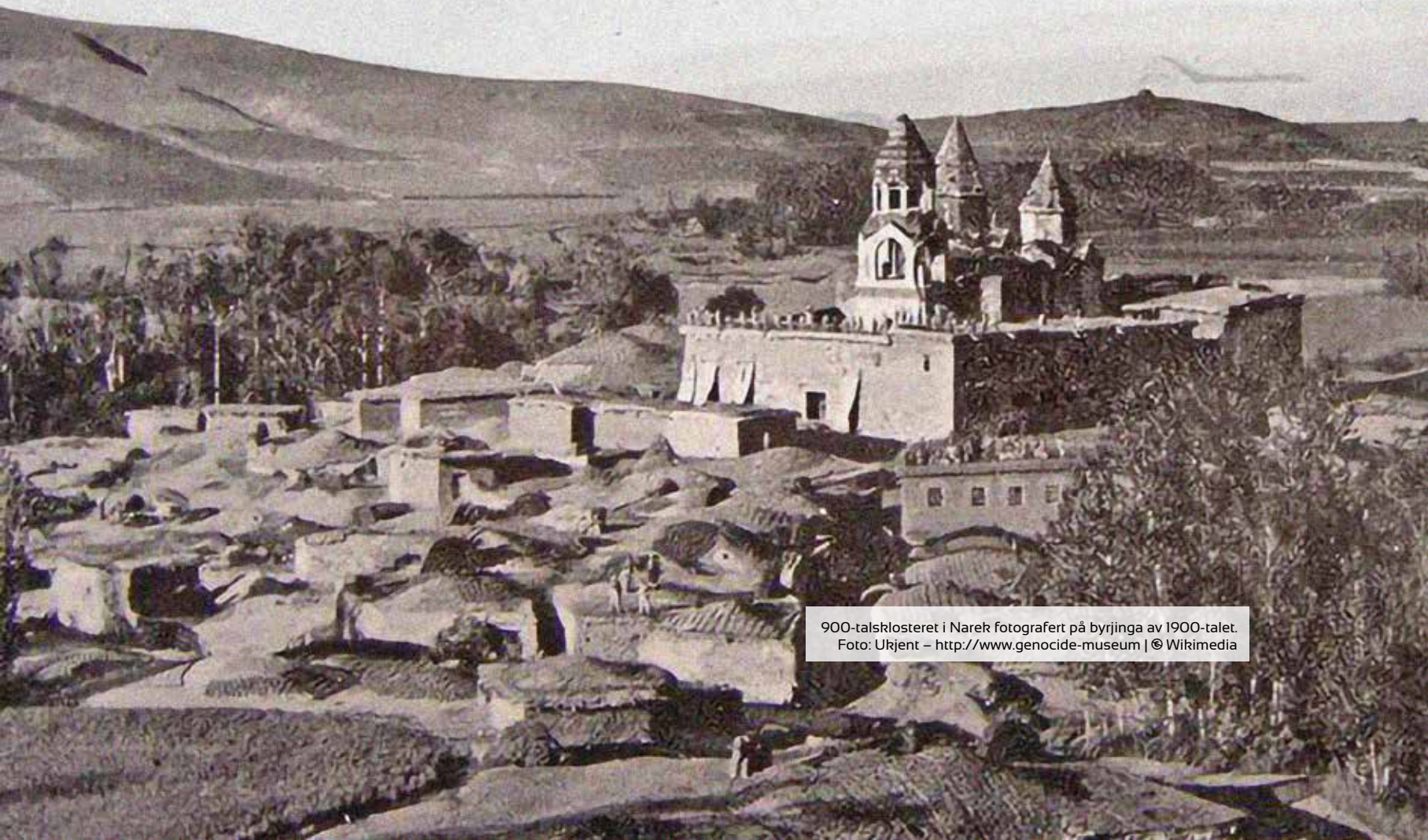
Å lese alt dette inn i Høgsangen kan nok krevja ein smule fantasi, men det har Gregor nok av. Tolkninga er fin nok, sjølv om det er litt trist at den menneskelege kjærleiken, som (også) så avgjort må reknast som eit tema i Høgsangen, slett ikkje vert lagt merke til av Narek. Det einsidige fokuset på kristologiske tolkningar gjer blind for alt anna. Men slik var bibeleksegesen i Armenia på Gregors tid. Og Gregor står solid planta med begge beina i denne tradisjonen. Han skil seg ikkje ut frå andre armenske eksegetar. Tvert om, han siterer fleire av dei i sin eigen bibelkommentar.

Men i sluttkommentaren til verket kjem me Gregor nærare på klinga. For her opplyser han lesaren om at han aldri ville ha skreve nokon eksegetisk kommentar til Høgsangen om ikkje kongen hadde gjeve honom streng ordre om det. Sjølv meinte han nemleg at han ikkje hadde kunnskapar nok til å skriva ein slik kommentar. Likevel hadde han, etter ein periode i gråt og bøn, fullført kommentaren til «Kristi ære». Så er det altså dette som er Gregors utgangspunkt for all eksegese: *Eksegesen skal vara til Kristi ære!*

Lat oss gå vidare og kasta eit blikk på Gregor av Nareks hovudverk *Klagesangane*. Verket består av 95 mystiske bøner. Gregor omtalar bønene som «samtalar med Gud frå hjartedjupet». Dette verket har i mange århundre vorte lest og referert til blant armenske teologar. Aghvan Hovsepyan[3] hevdar i sin kommentar at sjølv om boka reint konkret dreier seg om mennesket sin situasjon på domedag, kan boka ha hatt eit anna siktemål, nemleg å beskriva prosessen ein er vitne til i det sakramentale skriftemålet. Eg vil slett ikkje utelukka at denne oppfatninga kan ha noko for seg, men det er sanneleg lett å argumentera imot. Me har allereie konstatert at Narek stod i ein allegorisk prega tradisjon kva gjaldt bibelfortolkning. Det er sannsynleg at denne allegoriske tanketradisjonen fekk innverknad på kva for grep både han og andre armenske teologar valde å ta i bruk i arbeidet med ikkje-eksegetiske tekstar. Men at ein skulle gå den motsatte vegen, skapar forundring hjå moderne menneske. At Narek reint konkret/bokstaveleg skulle skriva om eit hinsidig eskatologisk drama, men i realiteten ha det dennesidige menneskelege skriftemålet i tankane, framstår for dei fleste av oss mildt sagt som overraskande. For eit karakteristikum i eksegesen var jo at sjølv om teksten var dennesidig, så var den allegoriske tolkninga hinsidig/guddomeleg. At ein tekst som reint direkte omhandlar det guddomelege univers, skulle tolkast inn i ei dennesidig ramme, ville i såfall representera køyring i revers. Men her er det vår eiga grunninnstilling som skyt i blinde. For me gløymer at Narek er sakramensteolog på sin hals. Narek står på ingen måte tilbake for vår eigen vestlege middelaldermunk Thomas Aquinas kva gjeld respekten for dei kyrkjelege sakramenta. Tvert om, han overgår Thomas. Hos Narek er dei heilage sakramenta noko som heilt konkret bringer det guddomelege inn i jordelivet til kvar einskild av oss. Sjølv om sakramenta fysisk utspeler seg på jorda, representerer dei ikkje eit jordisk guddomeleg teater, men ein integrert del av ein himmelsk guddomeleg prosess. Og dette gjeld faktisk begge vegar! For sakramenta har innverknad på det som skjer på domens dag! Dette gjeld ikke berre dåpen, men også skriftemålet. Jesu ord til Peter i Matteus 18 er for Narek ikkje finartikulert symboltale, men absolutt realitet. Så kan ein forstå Nareks *Klagesangar* som eit bilete på den absolutte samanhengen mellom det sakramentale skriftemålet på jorda og den guddomelege domsprosessen på domedag.

> Narek framstår som ein universell teolog og meir spesifikt som ein kjenslenes teolog, sterkt oppteken som han er av at vårt forhold til Gud skal vara pregja av ein djupt personleg relasjon ramma inn av sterke og djupe kjensler.

Narek skil seg kratig ut frå den vestlege tradisjonens store sakramentsteolog Thomas ved at han i motsetnad til denne legg hovudvekten på dei menneskelege kjenslene. Thomas, som til tider kan vara trøyttande og blodfattig lesnad, framstår nesten som teknolog i si tilnærming til sakramenta. For berre å taka eit døme: Thomas si interesse for spørsmålet om korvidt ein prest som er ein stor syndar, likevel kan feira sakramenta på gyldig vis, syner oss tydeleg kva for ei avgrunnsdjup kløft som eksisterer mellom Thomas og Nareks sakramentsteologi. For Narek ville eit slikt spørsmål representera teologisk



900-talsklosteret i Narek fotografert på byrjinga av 1900-talet.
Foto: Ukjent – http://www.genocide-museum | © Wikimedia

Pave Frans feira sundag 12. april 2015 ein messe i Peterskyrkja for det armenske folket, i høve 100-årsminnet for folkemordet på armenarane. Til stades var blant anna katolikos Karekin II, overhode den armenske-apostoliske kyrkja. Foto: L'osservatore Romano.

barnespråk. Narek er nemleg overtydd: I sakramenta møter ein Gud – heilt konkret og direkte. Det er sjølvsagt mogleg at Thomas meiner det same, men les ein Thomas inngåande, framstår det ikkje som innlysande.

Eit «romersk» skriftemål, som listar opp ulike forbrytingar mot Guds vilje i den hensikt å oppnå tilgjeving, representerer ein annan kontekst enn den Narek opererer innanføre. For Narek er skriftemålet, sjølv om presten spelar ei rolle, allikevel reint faktisk eit møte med Gud. Og i møtet med det Absolutt Heilage, nemleg Gud sjølv, høyrer gråt og sterke kjensler med. Logisk-programmatisk oppramsinga av synder er ikkje del av Nareks univers. For utan kjensler har ein ikkje forstått at ein står andlet til andlet med Gud sjølv! Sett frå eit vesteuropeisk perspektiv vert Narek her ganske så ukomfortabel.

For Narek er Gud ein opphøgd majestet. Med majestetar forhandlar ein ikkje. Ein underkastar seg. Eg kan godt forestilla meg at 1800-talets etnografisk orienterte tyske teologar her ville ha påmint oss om Nareks orientalske bakgrunn!

I det romerske skriftemålet er absolusjonen (tilgjevinga) gjerne det sentrale aspekt. Hos Narek dreier skriftemålet seg djupast sett om noko anna: om å verta vaska rein! Og denne reinsningsprosessen skjer gjennom eigne tårer!

I den romerske kyrkja siterer ein gjerne omtalen av binde- og løysemakta i Matteus 18 når det er tale om det sakramentale skriftemålet; fokuset er på Kyrkja sine (presten sine) fullmakter. Om ein skulle ha spurt Gregor af Narek etter eit passande bibelsk førebilete på skriftemålet, trur eg han ville ha vald noko anna, nemleg hendinga omtalt i fleire av evangelia der ei kvinne salvar Jesu føter, for her er fokuset heller på den angrande syndarens djupe kjærleik til Kristus. I det heile teke er angeren det som står i sentrum hos Narek. I den romerske tradisjon er det tilstrekkeleg at ein har eit ynskje om ikkje å synda meir, eit ønske om å forbetra seg. Men hos Narek synes sjølve angeren, som jo er knytt til smerta over å ha såra Gud, det sentrale. Der ein i den romerske skriftemålsoppfatninga legg vekt på at skriftemålet skal føra til ei gradvis «forbetring», legg Narek heller vekt på at den angrande syndaren med tårer står for Guds andlet.

Om ein les Nareks *Klagesangar* reint bokstaveleg, dreier det seg om interaksjonen mellom ein domar, ein aktor, ein forsvarer og ein tiltalt på domens dag. Men om ein ser boka som ein allegori på det sakramentale skriftemålet, må ein spørja seg korleis dei ulika aktørane skal verta identifiserte. Den tiltalte kan me utan vidare identifisera med den angrande syndaren. Han er den tiltalte. Domaren er Gud sjølv. Kven er så forsvarar og aktor?

Hos Narek er syndaren såvel aktor som forsvarar! Med andre ord: Fyrst skal syndaren granska seg sjølv og merka korleis ondskapen er i ferd med å bryta ned kjærleiken til Gud. Skriftemålet er hos Narek eit langt stykke veg. Fokuset er ikkje på absolusjonen, men på den kjenslesterke prosessen som leier fram dit.

Mennesket sitt dobbelte privilegium

Som punktum på dette kortfatta bidraget vågar eg setja opp fylgjande konklusjon:

Gregor av Narek målber eit grunnleggjande optimistisk syn på mennesket sin situasjon overfor Gud. Hos Gregor av Narek lev den kristne i spenningsfeltet mellom to store privilegium: mellom retten til å kunna stilla seg opp foran Guds andlet, og retten til å leva sitt liv til Kristi ære.

Sigurd Sverre Stangeland er katolsk prest med PhD i historie. Han er kapellan i Sct. Albani menighet, Odense.

Noter

1 For ein god introduskjon til Gregor av Narek, sjå til dømes: Terian, Abraham: «Gregory of Narek», i Perry, Ken: *The Wiley Blackwell Companion to Patristics* (London 2015), s. 278–293.

2 Thomson, R.W: «Gregory of Nareks Commentary on the Song of Songs», i *The Journal of Theological Studies* (Oxford), vol. 34, nr. 2, s. 495.

3 Hovsepyan, Aghvan: «*Book of Lamentations* in the Context of Legal-Philosopical Analysis», i *Imastutyun*, vol. 10, nr. 1 (juni 2018), s. 105ff.

EN ENEBOER i ørkenen sa til seg selv: «Jeg er fullkommen i alle dyder.» Han ba til Gud og sa: «Er det noe som fattes meg, så gi meg det.» Men Gud ville lære ham ydmykhet og sa: «Gå til klosterforstanderen og gjør det han ber deg om.» Gud viste seg for klosterforstanderen og sa: «En eneboer er på vei hit, gi ham en kjepp og la ham passe grisene.» Eneboeren kom, banket på porten og gikk til klosterforstanderen. De omfavnet hverandre, og da de hadde satt seg, spurte eneboeren: «Hva skal jeg gjøre for å bli frelst?» Klosterforstanderen sa: «Vil du gjøre det jeg ber deg om? Han svarte: «Ja.» Da sa klosterforstanderen: «Ta denne kjeppen og pass grisene.» De som kjente eneboeren og så ham som svinepasser, de sa: «Se, nå har det gått helt rundt for den store eneboeren! Han er besatt av en demon og er bitt svinepasser.» Men eneboeren holdt ut menneskenes spott, og Gud så hans ydmykhet og sendte ham tilbake til ørkenen.

Fra *Ord fra ørkenen*

Den guddommelige liturgi i St. Peter-klosteret, Moskva.
Foto: © Aleksey Anashkin | Dreamstime.com

Johannes Johansen

Den guddommelige liturgi

Et møte mellom himmel og jord

Vi kom til grekerne. De førte oss til det sted der de tilber sin gud, men vi vet ikke om vi var i himmelen eller på jorden. En slik skjønnhet finnes ellers ikke på jorden, og vi kan ikke beskrive den. Vi vet bare at der er Gud midt iblant menneskene. Deres gudstjeneste overgår all annen gudstjeneste. Aldri vil vi glemme denne skjønnhet. Ethvert menneske som en gang har smakt dens sødme, vil aldri senere ta det som bittert er.

Fra «Nestors krønike»

Da fyrst Vladimir av Kiev ville gi sitt folk en ny religion, sendte han ut en del menn for å finne den beste religionen. I «Nestors krønike» fra 1100-tallet kan vi lese hva som skjedde da de kom til Konstantinopel:

> De gikk til keiseren. Keiseren spurte hvorfor de var kommet, og de fortalte alt som hadde hendt. Da keiseren hørte dette, ble han glad og viste dem stor heder. Neste dag sendte han bud til patriarken og lot dem si: «Russerne har kommet hit for å bli kjent med vår religion. Gjør kirken rede og ifør deg biskopsskruden, så de kan få se vår Guds herlighet».
>
> Da patriarken hørte dette, lot han korene kalle sammen. Og de feiret høytidsgudstjeneste etter gammel skikk. Brant røkelse og lot korene synge. Russerne ble ført til kirken, og grekerne gav dem god plass og forklarte helligdommens herligheter, sangen, biskopens forrettelse, diakonenes oppgaver og gudstjenesten for øvrig. Gjestene ble begeistret og undret seg over grekernes gudsdyrkelse. (...) Da de kom tilbake til Vladimir i Kiev, fortalte de hva de hadde sett:
>
> «Vi kom til grekerne. De førte oss til det sted der de tilber sin gud, men vi vet ikke om vi var i himmelen eller på jorden. En slik skjønnhet finnes ellers ikke på jorden, og vi kan ikke beskrive den. Vi vet bare at der er Gud midt iblant menneskene. Deres gudstjeneste overgår all annen gudstjeneste. Aldri vil vi glemme denne skjønnhet. Ethvert menneske som en gang har smakt dens sødme, vil aldri senere ta det som bittert er.»

Dette ble utslagsgivende for russernes overgang til kristendommen i dens bysantinske form. Året 988 ble han og hele hans folk døpt i elva Dnjepr, forteller sagaen.

Om denne fortellingen er historisk korrekt eller ikke, betyr ikke så mye i denne sammenhengen. Den forteller i alle fall noe meget vesentlig og karakteristisk om Den ortodokse kirke og dens gudsdyrkelse, og i særdeleshet om dens hovedgudstjeneste: Den guddommelige liturgien. Det var ikke noe læresystem de fikk seg presentert, ikke noen teologisk spekulasjon eller intellektuell ideologi, nei, troens levende uttrykk og manifestasjon i Kirkens livsnerve: tilbedelsen. Og denne gudsdyrkelse er slik at fyrst Vladimirs utsendinger helt ble revet med bort fra tilskuerplassen og inn i den åndelige virkelighet, inn i den mystiske virkelighet som kalles Guds rike. Og det er denne gudstjenestens viktigste formål: å føre mennesket inn i Guds virkelighet, den eneste.

Brødsbrytelsen

Da Adam syndet, kom døden inn i verden og skapte fiendskap mellom Gud og menneskene, et skille mellom himmel og jord. Det var for å gjenopprette den opprinnelige tilstand av enhet og helhet at Kristus kom til jord – Gudmennesket som i seg bærer begynnelsen til denne enhet. Hans verk begynte i krybben i Betlehem og endte med oppstandelsen fra graven etter døden på Golgata. Kirkens oppgave er å videreføre dette verk. Det gjør den først og fremst i den hellige dåpen og den hellige eukaristien, nattverden, som er den kilde de døpte drikker av og der de får evig liv. «Jeg er kommet for at dere skal ha liv og ha overflod» (Joh 10,10). Den hellige eukaristien er sentrum i Den guddommelige liturgien. Uten nattverden ville Liturgien helt mistet sin mening – Liturgien er nettopp nattverdsfeiring.

Herrens ord ved nattverden torsdag før korsfestelsen, «Gjør dette til min ihukommelse», er selve begynnelsen på Liturgien. «Dette er den nye pakt i mitt Blod». Her er kilden til evig liv.

> Sannelig, sannelig sier jeg dere, dersom dere ikke eter av Menneskesønnens Kjød og drikker av Hans Blod, har dere ikke liv i dere. Men den som eter av mitt Kjød og drikker av mitt Blod, han blir i meg og jeg i ham. Liksom den levende Fader har utsendt meg, og jeg lever ved Faderen, således skal også den som eter meg, leve ved meg. (Joh 6,53–57).

Dette er den nye pakt. I den natt da Han ble forrådt (Matt 26,26–28) ...

> ... tok Jesus et brød, velsignet og brøt det, gav disiplene og sa: «Ta, et! Dette er mitt legeme.» Og Han tok en kalk, takket, gav dem og sa: «Drikk alle derav! For dette er den nye Pakts Blod, som utgytes for mange til syndenes forlatelse.»

Siden da har brødsbrytelsen alltid vært sentrum i det kristne liv, ja, kilden til det kristne liv.

Den guddommelige liturgien har vokst frem av denne «brødsbrytelsen». I Den ortodokse kirke benyttes fire forskjellige former – eller varianter – av nattverdgudstjenesten: Hl. Basilios den Stores Liturgi, De Forutviede Gavers Liturgi, hl. Jakobs Liturgi og hl. Johannes Krysostomos' Liturgi. Den siste er den vanligste. Den har fått navn etter hl. Johannes Krysostomos, som den knyttes sammen med i og med at han skal ha utformet dens sentrale del, *anaforaen*, altså selve nattverdsfeiringen. Denne store kirkefaderen, som levde på 300- tallet, var først presbyter i Antiokia, senere erkebiskop av Konstantinopel, men døde i landsforvisning i Kaukasus i år 407.

Den guddommelige liturgien består av tre deler. Første del er forberedelsen: innledende bønner, presteskapets påkledning, tilberedelsen av de hellige gaver (brød og vin) til eukaristien. Denne delen kalles *proskomidien*.

Den guddommelige liturgi i St. Peter-klosteret, Moskva.
Foto: © Aleksey Anashkin | Dreamstime.com

Den guddommelige liturgi i St. Peter-klosteret, Moskva.
Foto: © Aleksey Anashkin | Dreamstime.com

Neste del er katekumenenes liturgi. Dette navnet stammer fra oldkirken, ettersom de som ennå ikke var døpt, men som forberedte seg til dåpen, kunne få være til stede da. Denne delen inneholder fortrinnsvis forkynnelse og undervisning.

Tredje delen, selve nattverdfeiringen, kalles de troendes liturgi. Det er bare de troende (medlemmer av Den ortodokse kirke) som kan ta del i Herrens legeme og blod, og i gammel tid var det bare de som fikk være til stede under forrettelsen av dette store sakrament – eller *mysterion,* som det kalles på gresk.

Proskomidien

I Liturgien fremstilles de viktigste punkter i frelseshistorien på symbolsk vis, og i særdeleshet Kristi inkarnasjon, død og oppstandelse.

Proskomidien tilsvarer den gamle pakts tid, da menneskene fremdeles levde i forventningen om den kommende Forløser. De bedende blir liksom flyttet tilbake i tiden, de befinner seg selv i denne forventning, ser selv fremover mot tiden for Menneskesønnens komme. Dette blir særlig synlig ved at presten ledsager sine handlinger med sitater fra gammeltestamentlige profetier: «Han ble ført bort som et Lam for å slaktes» (Es 53,7); «gjennom Hans fornedrelse borttages Hans dom» (Apg 8,33).

Lammet er den gamle pakts offerdyr, bildet på Kristus. En kubisk bit av brødet, *prosforaen*, kalles så. Den bærer innseglet «Jesus Kristus seirer». Denne plasseres midt på diskosen.

Deretter ihukommes Guds moder, hvis brødbit plasseres på høyre side av Lammet. På den venstre side samles ni brødbiter til minne om de hellige: profeter, apostler, martyrer, evangelister, asketer ... Nederst samles så brødbiter til ihukommelse av døde og levende som de troende har bedt presten å minnes. Hele Kristi kirke er her samlet rundt sin Herre: Guds moder, de hellige, de levende og de døde. Men det er bare Lammet som brukes til selve nattverden.

Vin og vann helles i kalken: «En stridsmann stakk Ham i siden med et spyd, og straks kom det ut blod og vann» (Joh 19,34–35). Dette utføres av presten assistert av diakonen, og det hele foregår inne i alterrommet, bak ikonostasen, billedveggen mellom alterrommet og kirkeskipet. De troende begynner imens å samle seg til bønn, men har ikke anledning til å følge med i dette. Derfor blir det lest salmer og bønner, timebønner, ute i kirken mens *proskomidien* foregår i stillhet inne i alterrommet.

Det som foregår under *proskomidien* er ikke bare en «erindring» slik man kan minnes hvilken som helst hendelse i menneskenes historie. Nei, det er ihukommelse, en *anamnesis*. Derfor ber presten mens han tilrøker diskosen med brødet:

> Til Deg, Kriste vår Gud, frembærer vi denne røkelse som duft av åndelig vellukt. Motta den på Ditt himmelske alter og send Din Hellige Ånd ned over oss.

Livets Ånd, han gjør de troende til virkelige deltakere i det som skjer.

Diskosen blir tilrøkt. Presten plasserer «stjernen» over den, jamfør: «Og stjernen kom over stedet der Barnet var, der stanset den» (Matt 2,9). Her er den hemmelighetsfulle grotten, her er Betlehem. Et klede legges over: «Herren er Konge og har kledt seg i herlighet» (Sal 93). Det hele foregår inne i alterrommet, skjult for menneskene.

Likesom Kristi inkarnasjon kun var en anelse, en profeti, for Israels folk, foregår også dette i hemmelighet.

De troende

Mens dette foregår, samler de troende seg i kirken. Når den kristne trer inn i kirkehuset, er det ikke på samme måte som når han kommer inn i hvilket som helst hus. Dette er jo Guds hus. Han «treder inn med frykt og

beven», tegner korset over sin kropp: «Gud rens meg synder og forbarm Deg over meg.»

Kirken er dunkel, det er luft av røkelse og vokslys. Luften kan også smykkes, også luktesansen kan fornemme det guddommelige – ikke bare synssansen og hørselssansen. Han kjøper kanskje et par vokslys selv også, går frem i kirken. Leseren leser timebønnene, resiterer dem svakt melodisk. Fremme i kirken er ikonstasen, veggen med ikoner og kongeporten inn til altertronen hvor Ærens Konge senere i gudstjenesten skal toge inn. Han ber en bønn, for seg selv, for en bekjent, sin hustru, sine foreldre, sine barn, en uvenn, tenner lyset og stiller det på en av de store lysestakene foran et av de mange ikonene som ligger på pulter foran ikonstasen. Han stiller sitt lys blant de mange andre som står der fra før av, for der å brenne sammen med dem foran Kristi ikon, for å vitne om bønnens felles håp. Bønnen for nesten er et uttrykk for kjærlighet. Han bøyer seg dypt, kysser ikonet og går rolig tilbake og stiller seg på sin plass og lytter til leseren.

«Ære være Gud i det høyeste og fred på jorden, blant menneskene god vilje», sier presten, og forener sin stemme med englenes og hyrdenes i lovprisningen av Kristi menneskevordelse. Tre ganger gjentas disse ordene.

Katekumenenes liturgi

Så begynner katekumenenes liturgi. Denne delen består for det meste av forkynnelse og bønn for verden og menneskene. Således er den en symbolsk fremstilling av Kristi forkynnelse og virke blant menneskene.

> Jeg formaner altså fremfor alle ting at det gjøres bønner, påkallelser, forbønner, takksigelser for alle mennesker, for konger og for alle dem som er i høy verdighet, for at vi kan leve et rolig og stille liv i all gudsfrykt og sømmelighet. For dette er godt og tekkelig for Gud, vår frelser.

Slik sier apostelen Paulus det i sitt første brev til Timoteus. Den store *ektenien*, bønnerekken som diakonen synger sammen med koret, som hele tiden svarer: «Herre, forbarme Deg!» på hver enkelt av bønneropene, er nettopp en oppfyllelse av dette bud. Her ber diakon og menighet for alle mennesker og for alt som er av nytte og betydning i menneskenes liv. Derpå følger en oppfordring til å hengi seg selv og hverandre til Kristus, vår Gud: «Til Deg, o Herre!» Så kommer en doksologi:

> For Deg tilkommer all herlighet, ære og tilbedelse, Fader og Sønn og Hellig Ånd, nå og alltid og i all evighet.

Lovprisningen og forherligelsen av den Treenige Gud kommer stadig igjen og igjen, lik en rød tråd går den gjennom gudstjenesten.

«Velsign, min sjel. Herren, og alt som i meg er, velsign Hans hellige navn!» Slik lyder begynnelsen på den gamle Davidssalmen som så følger, for: «Han gjør ikke med oss etter våre synder og gjengjelder oss ikke etter våre misgjerninger» (Sal 103,10). Det er første antifon.

Diakonen oppfordrer atter til bønn. Og som en videre bekreftelse på inkarnasjonens betydning og sentrale plass i menneskets frelse, avslutter koret andre antifon med følgende hymne:

> Guds enbårne Sønn og Ord, Du som skjønt Du er udødelig, nedverdiget Deg for vår frelses skyld til å bli kjød av den hellige Gudfødersken og evig jomfru Maria og ble menneske uten å endre natur, som da Du ble korsfestet.
>
> Kriste vår Gud, med døden nedtrampet døden, Du som er én av den hellige Treenighet og som æres med Faderen og Helligånden: Frels oss!

Som tredje antifon synges Saligprisningene: «Salige er de som ...» Intet annet kan måle seg med Saligprisningene

Den guddommelige liturgi i St. Peter-klosteret, Moskva.
Foto: © Alekseу Anashkin | Dreamstime.com

når det gjelder å anskueliggjøre målet med det kristne liv. For de troende står Saligprisningene som de mest etterlengtede idealer, ikke for belønningens skyld, men for deres egen skyld. «Salige er ...» Saligheten ligger i selve livet, ikke utenfor det.

Mens dette synges, kommer en prosesjon ut gjennom den nordre dør i ikonostasen. Først kommer en lysbærer, så diakonen med den strålende evangelieboken, og til sist presten. De beveger seg sakte og høytidelig gjennom kirkeskipet og opp til Kongeporten. Lysbæreren blir stående et stykke nedenfor ikonostasen, rett overfor Kongeporten, presten litt nærmere, mens diakonen stanser i selve portåpningen. Han hever armene og løfter evangelieboken høyt opp i luften. Alle står stille og forventningsfulle. Så lyder det: «Visdom, stå opp!» Dette er verdens Lys og Guds Visdom. Evangelieboken er som et ikon av Guds Ord, Logos, som er Kristus, et ikon i bokstaver og ord. Derfor stemmer de troende i med glede og hengivenhet:

> Kom, la oss tilbe og falle ned for Kristus, Gud Sønn som er oppstanden fra de døde: Frels oss som synger for Deg. Halleluja, halleluja, halleluja!

Evangeliet inneholder den høyeste undervisning og åpenbaring om Guds Rike og veien dit.

> Hellige Gud, Hellige Sterke, Hellige Udødelige, forbarme Deg over oss! ... Ære være Faderen og Sønnen og Helligånden, nå og alltid og i all evighet. Amen!

Den hellige Treenighet er det fullkomne bilde på den kristne kjærlighet. Treenigheten er kjærlighetens samfunn.

Her følger epistelen. Den leses ofte av en legmann, men sakte og liksom syngende resitativt. Han skal jo ikke forkynne sin egen forståelse, ikke heller sine egne inntrykk og opplevelse av teksten. Derfor unngår han å legge personlig trykk og innlevelse i opplesningen. Det er teksten som skal fremføres, og den skal være den samme uansett hvem som leser den.

Deretter følger Evangeliet, som vanligvis leses av diakonen.

> Ære være Deg, Herre, ære være Deg!

De troende står urørlige, med bøyet hode i ærefrykt og andakt, som om det var Mesteren selv som talte til dem, og det er det jo også. Evangeliet er utgangspunkt for en kort preken av presten, ikke fra noen prekestol, men direkte til menigheten fra «gulvet».

Bønnen fortsetter. For alle stender og folk, intet blir utelatt i de mange *ekteniene*, bønnerekkene, og her blir det bedt spesielt for katekumenene. Dette er jo liturgiens undervisende del, som i gammel tid særlig var beregnet på katekumenene.

Etter dette sendes katekumene bort – i hvert fall sies det at de skal gå ut. Siden katekumenene ikke har mottatt dåpen og den hl. Myron-salvingen, er de ikke enda lemmer på Kristi legeme og har således ennå ikke anledning til å ta del, og ingen beskuen av utenforstående skulle få forstyrre forrettelsen og tilbedelsen. I vår tid er man ikke vanligvis så konkret, og oftest blir ingen sendt ut i virkeligheten. Oppfordringen tas i «åndelig» mening.

De troendes liturgi

> Liksom kjeruber tjener vi mysteriet, og synger et trefoldig «Hellig» for den levendegjørende Treenighet, la oss derfor legge bort all hverdagslig bekymring.

Mens denne hymnen, som kalles «Kjerubsangen», synges langsomt og høytidelig, beveger atter en prosesjon seg ut gjennom ikonostasens nordre dør, gjennom kirkeskipet

Den guddommelige liturgi i St. Peter-klosteret, Moskva.
Foto: © Aleksey Anashkin | Dreamstime.com

og opp mot Kongeporten. Først en lysbærer, så diakonen med det hellige brødet på diskosen. Over skulderen hans ligger duken, «luften», som skal dekke over kalk og diskos på alteret. Med seg har han også røkelseskaret. Diskosen bærer han høyt over hodet. Sist kommer presten med kalken. De stanser opp foran Kongeporten og ber for patriarken og biskopen, konge og øvrigheten og hele folket. Så går diakonen og presten inn i alterrommet. Kristus kommer på sin triumfferd til Jerusalem. Koret avslutter med betraktelig større kraft og hurtigere tempo:

> Slik at vi kan motta all verdens Konge som usynlig bæres i triumf av englenes skarer. Halleluja, halleluja, halleluja!

Eller som det lyder i fastetiden før påske:

> Nå tjener de himmelske makter usynlig sammen med oss! For se, Ærens Konge treder inn! Se, det mystiske offer bæres fullbyrdet i triumf! Med tro og kjærlighet treder vi frem for å få få del i det evige liv. Halleluja, halleluja, halleluja!

Dette er det vesentlige: å få del i evig liv. «Derfor er jeg kommet, for at de skal ha evig liv og ha overflod», sier Kristus selv (Joh 10,10). Hele det troende folket tar del i dette. Her skjer det – på nytt, ikke om igjen. Dette er noe som oppleves. Mystikk. Deltakelse.

> Du er selv den som ofrer og den som ofres, både den som mottar og den som gir, sammen med Din evige Fader og Din allhellige og gode og livgivende Ånd, nå og alltid og i all evighet.

Slik er dette offer, på tvers av all forstand og tanke. Objektet blir selv subjekt, vreden er selv kjærlighet … Taushet … det eneste som anstår seg slikt stor *mysterion*.

> Må alt menneskekjød forstumme og stå i frykt og beven fri for all jordisk tanke. For kongenes Konge og herrenes Herre kommer for å slaktes og gi seg selv til føde for de troende.

Presten plasserer kalken på alteret, Kristi symbolske trone som nå symboliserer Hans grav. Likeså diskosen med brødet som skal forvandles til Kristi Legeme. Kongeporten lukkes, liksom stenen rulles foran gravens åpning. De hellige gavene (brød og vin) dekkes med kledet som diakonen bar over skulderen. Kristi kongekåpe blir Hans likklede. Det tilrøkes.

Atter går diakonen ut av alterrommet og stiller seg ved den lukkede Kongeporten. Der oppfordrer han de troende til å be om at Gud må ta imot det hellige offeret: Kristi offerdød, Kristi eget legeme – dette lovprisningsoffer, takkeoffer, eukaristiske offer. «La oss elske hverandre så vi samstemt kan bekjenne …», sier diakonen. «Faderen og Sønnen og Helligånden, den vesenséne og udelelige Treenighet», fortsetter koret. Så følger trosbekjennelsen i fullstendig form:

> Jeg tror på én Gud, Fader … Skaper. Og én Herre, Jesus Kristus, Guds enbårne Sønn … som for vår frelses skyld steg ned fra himmelen … og ble menneske. Korsfestet for oss … led og ble begravet. Stod opp … og sitter ved Faderens høyre hånd … skal komme igjen i herlighet … Og på Den Hellige Ånd, Herren og Livgiveren. En … Kirke. Jeg bekjenner én dåp til syndenes forlatelse. Forventer de dødes oppstandelse og den kommende verdens liv. Amen!

Mens dette synges, utveksler prestene et kyss og sier: «Kristus er midt iblant oss». «Han er og forblir», lyder svaret.

«La oss stå høvisk, la oss stå med age så vi i fred kan frembære det hellige offeret»», sier diakonen. «Fredens miskunn! Lovprisnings offer,» svarer koret. De troende

anstrenger seg for å følge oppfordringen, ber inderlig og følger forventningsfullt med i det som forrettes. De er jo selv med på forrettelsen sammen med presteskapet. «Vår Herre Jesu Kristi nåde, Gud Faders kjærlighet og Helligåndens samfunn være med dere alle», sier presten. «Og med din ånd!»

> La oss løfte våre hjerter.
>
> Vi løfter dem til Herren!
>
> La oss takke Herren.
>
> Verdig og rett er det å tilbe Faderen og Sønnen og Helligånden, den vesenséne og udelelige Treenighet.

Velkjente ord i den hellige dialogen mellom prest og menighet, som også er bevart i andre gudstjenester. Sammen med «erkeenglene og englene, kjerubene og serafene med vinger seks og mange øyne», synger vi «seierssangen»:

> Hellig, Hellig, Hellig er Herren Sebaot, himmel og jord er fulle av Din herlighet. Hosianna i det høyeste, velsignet være Han som kommer i Herrens navn. Hosianna i det høyeste! (...)
>
> Ta og et, dette er mitt Legeme ... Drikk alle herav, det er mitt Blod.

Diakonen løfter så kalk og diskos idet presten sier:

> Ditt av det som Ditt er, frembærer vi til Deg for alle og for alt. (...)
>
> Send Din Hellige Ånd ned over disse hellige Gaver. (...)
>
> Herre, Du som i den tredje time sendte Din Hellige Ånd ned over apostlene Dine, ta Ham ikke fra oss, Du Gode, men forny oss som ber til Deg. (...)
>
> Og gjør dette brød til Din Kristi dyrebare Legeme ... og det som er i denne kalk, til Din Kristi dyrebare Blod – idet Du forvandler dem ved Din Hellige Ånd. Amen! Amen! Amen!

Den Hellige Ånd, livets Ånd, den levendegjørende Ånd, Han er den som fullbyrder – presten er kun et redskap, en Åndens tjener. Presten og diakonen bøyer seg til gulvet for dette store og forferdelige mysterium. Her ihukommer presten hele Kirken, så vel levende som døde, og især den allhellige Gudfødersken, jomfru Maria:

> Verdig og rett er det å prise deg salig, Gudføderske ... Moder til vår Gud ...

Likesom hele Kirken er symbolsk samlet rundt Lammet på diskosen, slik blir den også samlet i bønnen i dette veldige moment ... Diakonen sier:

> Idet vi minnes alle de hellige, la oss atter og atter be i fred til Herren.

Koret svarer:

> Herre, forbarme Deg!

Diakonen igjen:

> Om syndenes forlatelse ... om det som er godt og gavnlig for våre sjeler og om fred i verden ... troens enhet og Helligåndens samfunn ...

Så følger Herrens bønn. Det greske ordet som er oversatt med «daglig», *epiousion*, betyr heller «livsnødvendig»,

altså den føde som er nødvendig for vår eksistens, vårt liv. «Jeg er livets brød,» sier Kristus.

> La oss bøye våre hoder for Herren. (...)
>
> Hør oss, Herre Jesus Kristus vår Gud, fra Din hellige bolig og kom og hellige oss, Du som troner med Faderen i det høyeste og er usynlig sammen med oss her: skjenk oss og hele folket sammen med oss Ditt allrene Legeme og dyrebare Blod med Din egen mektige hånd.

Presten roper:

> Det hellige for de hellige!
>
> [Men kun] En er hellig, én er Herre, Jesus Kristus, til Gud Faders herlighet. Amen!

Brødet, Lammet, er nå Kristi Legeme og brytes i fire deler. Én del tar presten og diakonen, og de tre andre legges i kalken for å deles ut til kommunikantene. Idet kalken bæres ut gjennom Kongeporten, roper diakonen:

> Tred frem med gudsfrykt og tro.

De troende som skal ta del i nattverden, stiller seg i kø, rolig med hendene i kors over brystet. En etter en får de del i Kristi legeme og blod. Til hver enkelt sier presten:

> Guds tjener ... får del i vår Herre og Gud og Frelser Jesu Kristi herlige og hellige Legeme og Blod til syndenes forlatelse og evig liv.

Fornyelse. Helligelse. Renselse. Styrkelse.

Den store russiske forfatter Nikolai Gogol skriver i epilogen til sin lille bok *Betraktninger over Den Guddommelige Liturgi*:

> ... når samfunnet ennå ikke har falt helt fra hverandre, så er Den guddommelige liturgi grunnen til det; når menneskene ennå ikke fullstendig hater hverandre, så er Den guddommelige liturgien grunnen til det ...

I gudstilbedelsen står vi alle likt, overfor Gud er vi alle søsken. «La oss elske hverandre ...»; «Gud er kjærlighet», sier apostelen Johannes i sitt første brev (4,8 og 16), og «hvordan kan du elske Gud, som du ikke ser, når du ikke kan elske din bror som du ikke ser?» (4,20).

Stadig hører vi ordene: «La oss overgi oss selv og hverandre og hele vårt liv til Kristus, vår Gud.»; «Han skal vokse, mens jeg skal avta» (Joh 3,30). «Jeg lever ikke lenger selv, men Kristus lever i meg,» sier apostelen Paulus (Gal 2,20). Og nettopp det er liturgiens viktigste budskap: at «Gud har gitt oss evig liv, og dette liv er i Hans Sønn» (1 Joh 5,11).

Kjærligheten, det er kraften som overvinner alt, det er livet i Kristus.

«Vi har sett Kristi oppstandelse»

> Vi har sett Kristi oppstandelse, la oss tilbe den hellige Herren Jesus, som alene er uten synd. Ditt kors ærer vi, o Kriste, og Din hellige oppstandelse besynger og forherliger vi, for Du er vår Gud og foruten Deg kjenner vi ingen. Ditt navn påkaller vi. Kom, alle troende, la oss bøye oss for Kristi hellige oppstandelse, for gjennom korset har det kommet glede til hele verden. La oss alltid takke Herren og besynge Hans oppstandelse, for Han utholdt korsfestelsen og med døden tilintetgjorde Han døden. (...)
>
> Vær lys, vær lys, Du nye Jerusalem, Herrens herlighet går opp over deg. Juble nå og fryde

> deg, o Sion, og du, o rene Gudføderske, fryd deg over din Sønns oppstandelse. (...)
>
> O store og helligste Påske! Og Guds Visdom og Ord og Kraft! Gi oss sannere del i Deg på Ditt Rikes aldri hellende dag! (...)
>
> Vi har sett det sanne lys, vi har mottatt den himmelske Ånd, vi har funnet den sanne tro, og vi tilber den udelelige Treenighet som har frelst oss!

Mens disse jublende seierssanger lyder, bæres kalken og diskosen med restene av nattverdsmåltidet tilbake til sidealteret i alterrommets nordligste del, hvor de ble tilberedt under *proskomidien*. Der vil diakonen fortære det tiloverblevne, rense de hellige kar og gjøre alt klart til neste liturgi.

Fader **Johannes Johansen** er prest og forstander i Hellige Nikolai ortodokse menighet, Oslo.

Ortodoks liturgi med biskop Mercury i klosteret St. Peter i Moskva.
Foto: © Aleksey Anashkin | Dreamstime.com

Stig Simeon Frøyshov

Ortodoks tidebønn før og nå

Røtter og særpreg

«Be uavbrutt», sier den hellige apostelen Paulus.[1] Kirkefedre i de første århundrene formante til det samme. Samtidig leser vi at apostlene ba til bestemte tider både i tempelet i Jerusalem og i hjemmene[2]. I disse to ulike bønneaktivitetene, tidsbestemt bønn og tidsuavhengig bønn, har vi to typer bønn/gudstjeneste som går gjennom ortodoks spiritualitet fram til i dag.

Den uavlatelige, kontinuerlige bønnen ble praktisert av ørkenfedrene fra det fjerde århundre av, kanskje av noen også enda før, og utkrystalliserte seg i en klart definert praksis som i dag er kjent som «Jesusbønnen»: uavbrutt gjentakelse av en kort bønn, helt uavhengig av tid og sted og åndelige fellesskap og kirkelige feiringer.

Tidebønn er den andre typen bønneaktivitet, og det er den som er tema her. Vi skal i det følgende først se nærmere på tidebønnen generelt i de tre første århundrene, dernest mer spesifikt på den ortodokse tidebønnen.

Tidebønn kalles på latin *officium divinum*, oversatt til engelsk *divine office*, et uttrykk som faktisk ligger ganske nær den norske termen «gudstjeneste», som likevel vanligvis forstås som en betegnelse for (høy)messe.

Spørsmålet om jødisk opprinnelse til kristen tidebønn er komplekst og uavklart. Direkte røtter i synagogegudstjenesten avskrives av de fleste forskere i dag, for jødisk og kristen gudstjeneste var heller to parallelle tradisjoner med liknende utspring. Tempelgudstjenesten ligger nok bak begge på sett og vis, og visse liturgiske elementer kan ha blitt tatt over fra denne, men den viktigste kontinuiteten fra tempelgudstjenesten var idémessig: ideen om å samles morgen og kveld i det hellige rom og bringe Gud et offer, enten i form av dyreoffer eller lovprisningsoffer.

Den kristne tidebønnen ser ut til å ha blitt dannet av to ulike tradisjoner for bønn til bestemte tider: tre ganger om dagen og to ganger om dagen. Den trefoldige daglige bønnen var primært knyttet til de tre sivile «vakene», altså tredje, sjette og niende time[3]. Som vi så over, kunne apostlene be ved disse tidene. Vi finner den trefoldige bønneregelen i *Didache* (8,2–3), et kristent skrift fra ca. år 100 som anses som den eldste bevarte kirkeordning: *Didache* gjengir Fader Vår og forordner at denne bønnen skal sies tre ganger daglig (men ikke til hvilke tider). Tilsvarende ser man at jødene ganske tidlig etter tempelets fall har tre daglige bønner. I Egypt på

tidlig 200-tall finner vi at både Clemens av Aleksandria (d. ca. 215) og Origenes (d. 254) anbefaler bønn tre ganger om dagen. Clemens plasserer den trefoldige daglige bønnen ved tredje, sjette og niende time. Ganske tidlig er det også spor etter bønn om natta. Hvorvidt den trefoldige daglige bønnen var individuell eller kollektiv, er også uklart; begge deler kan ha vært tilfelle.

Ved begynnelsen av det tredje århundre hører vi for første gang også tale om tofoldig daglig bønn i tillegg til den trefoldige. Både Tertullian (d. ca. 240) og Cyprian (d. 258) i det latinske Nord-Afrika omtaler bønn om morgenen og kvelden i tillegg til tredje, sjette og niende time. Cyprian snakker om de to som nye bønner kommet i tillegg til de tre som har vært holdt fra gammelt av. Her ser vi klare konturer av det som blir kjernen i «klassisk» kristen tidebønn: den femfoldige daglige bønn, bestående av ottesang, tredje time, sjette time, niende time og aftensang, samt nattbønn. Når man i tillegg fra 300-tallet av får kompletoriet (senaftens, før man legger seg), har man syv daglige tjenester eller tidebønner. Den syvfoldige tidebønnen blir den klassiske kristne daglige bønnesyklus.

Den syvfoldige tidebønnen blir den klassiske kristne daglige bønnesyklus.

Vi kjenner ikke det eksakte innholdet i disse oldkirkelige tidebønnene, men de inneholdt utvilsomt Fader Vår (som kjerne?), bibelske psalmer (og kanskje også kantikler), hymner og bønner. Skriftlesning synes ikke å ha vært noen del av oldkirkelig tidebønn. Tidebønnen ble ansett som lovprisning og bønnfallelse, en tilbedelse av Gud heller enn oppbyggelse av den troende.

Et viktig aspekt ved tidebønnen i de tre første århundrene er at den ikke tilhører noen klosterelite. For det første finnes det ikke noen egentlig klosterelite så tidlig; det er derimot «ivrere» i menighetene, som jomfruer, enker og asketer. For det andre er det ennå ingen klar distinksjon mellom privat og offentlig bønn. Derimot synes det klart at tidebønnen tilhører alle. Det er ikke bare eliten som skal be tre eller fem ganger om dagen, i tillegg til uavlatelig bønn – det er alle, det er folket i menighetene rundt omkring. Så er det trolig noen sjeler som er ivrigere enn andre og møter opp mer trofast. Men i prinsippet er tidebønnen i oldkirkelig tid en menighetsaktivitet.

Ortodoks tidebønn: historisk utvikling

Det som i dag er den ortodokse tidebønnen, utgjør fortsettelsen av en av de mange ulike liturgiske tradisjonene i oldkirka, nemlig tidebønnen i Kristi Oppstandelseskirke (nå bedre kjent som Gravkirka). Det var lenge uklart hva som var opprinnelsen til ortodoks tidebønn, og mange antydet det viktige Mar Sabas-klosteret (Den Store Lavraen til hl. Sabas) i ørkenen utenfor Betlehem som arnestedet. Men nyere forskning har vist at den ortodokse tidebønnen står i en direkte kontinuitet med de daglige gudstjenestene i Oppstandelses-katedralen i Jerusalem.[4]

Således er den kjente pilegrimsdagboka til Egeria[5] et tidlig vitnesbyrd om Jerusalems daglige gudstjeneste og dermed om en tidlig etappe av ortodoks tidebønn. Egeria valfartet til Jerusalem trolig i årene 381–384 og skrev ned overraskende detaljerte og nøyaktige beskrivelser av gudstjenestene i Oppstandelseskirka. Hun går ikke inn i slike detaljer som hvilke psalmer og hymner som synges. Men vi får et godt bilde av de ulike gudstjenestenes grunnleggende struktur. Det er flere ting som er verdt å bemerke i hennes beskrivelse. For det første ser vi en utstrakt bruk av Psalteret (150 psalmer); i tillegg til enkeltpsalmer synges «antifoner», som her betegner grupper av psalmer («kathismer», i seinere ortodoks terminologi). For det andre må deltakelsen av munker og nonner i katedralens gudstjenester nevnes; de er aktive særlige i psalmodien (sangen av de bibelske psalmene).

Oppstandelses-katedralens tidebønn var tydeligvis populær, for den hadde betydelig påvirkning på andre

kirkers praksis. Størst påvirkning hadde den i de kirkene som rett og slett tok etter den og begynte å feire de samme tidebønnene. Dette gjaldt de kaukasiske kirkene (armensk, georgisk og trolig også kaukasisk-albansk) fra 400-tallet av. Det gjaldt også den bysantinske kirka, altså keiserkirka, eller patriarkatet av Konstantinopel. Den lokale tidebønnen i Konstantinopel, med sentrum i Hagia Sofia-katedralen, var en egen, annerledes tradisjon. Men ikke seinere enn 600-tallet, trolig før, ble Jerusalems tidebønn overført også til keiserhovedstaden og andre områder i det østromerske riket, og det oppstod nå en syntese mellom Jerusalems tidebønn på den ene side og Konstantinopels prestelige bønnebok (*Euchologion*), Skrift-leksjonar og kirkeårskalender på den andre. Denne syntesen er det som etter hvert ble den ene, ortodokse liturgi og som fortsatt er det. I løpet av noen hundre år, altså ved tusenårsskiftet, var denne syntesen, som kalles «den bysantinske ritus», blitt dominerende i den ortodokse verden.[6]

Til forskjell fra vestkirkelige tradisjoner er tidebønnen i den ortodokse verden forblitt et menighetsanliggende.

Ortodoks tidebønn: innhold og særpreg

Hvor feires ortodoks tidebønn? Selvsagt feires den i klostrene, hvor mennesker har viet sitt liv til bønn og gudsdyrkelse. Men det er viktig å understreke at ortodoks tidebønn også feires i menighetene. Til forskjell fra vestkirkelige tradisjoner er tidebønnen i den ortodokse verden forblitt et menighetsanliggende. Mens protestantiske og katolske menigheter for det aller meste utelukkende feirer messer, altså nattverdsgudstjenester, er tidebønnen en levende praksis i flesteparten av ortodokse kirker. Selvsagt er det forskjell mellom katedraler og landsbymenigheter; katedraler og større kirker har flere ressurser til å opprettholde tidebønn.

Hvor mye tidebønn feires? Den fulle syklusen av daglige gudstjenester finner man bare i større katedraler og klostre. I f.eks. russiske og greske byer er det ikke uvanlig med daglige gudstjenester i mange eller til og med de fleste kirker, både tidebønn og nattverd, men da er det gjerne en noe redusert tidebønnsyklus. For eksempel kan det være bare aftensang (*hesperinos*, vesper) og ottesang (*orthros*, matutin) som synges, kanskje med «niende time» før aftensang og «første time» etter ottesang. I gresk tradisjon er det alltid ottesang før nattverdsgudstjeneste[7], med eller uten aftensang kvelden før.

Hva er ortodoks tidebønns særpreg? Er den meditativ og kontemplativ, slik man ofte oppfatter tidebønn i vestkirkelige sammenhenger? Den ortodokse tidebønnen opprettholder den oldkirkelige karakter: først og fremst gudstilbedelse, og først og fremst folkets anliggende. Den ortodokse liturgien er ikke bare nattverd (messe); den inkluderer tidebønn. Gudstilbedelse er ikke primært meditasjon og kontemplasjon, men lovsang og bønnfallelse. Det er selvsagt et meditativt element i ortodoks tidebønn, og det i varierende grad i ulike kontekster, men tilbedelsen er det primære, og tilbedelse er primært aktiv og utadvendt. I visse grener av klostervesenet vil tidebønnen ha et mer meditativt preg. Men det er viktig å understreke at meditasjonen i ortodoks tradisjon ikke først og fremst tilhører gudstjenesten (nattverd eller tidebønn), men den andre typen bønneaktivitet vi nevnte innledningsvis: den personlige bønnen som gjerne, men ikke nødvendigvis, er den uavlatelige bønnen (Jesus-bønnen). Tidebønnen er en del av kirkas offentlige gudstjeneste og er som sådan ikke personlig meditasjon, men folkets gudstilbedelse.

En iøynefallende forskjell mellom vestlige liturgier og ortodoks liturgi gjelder hymnografien (i norsk språkbruk «salmesang»). Salmene er utvilsomt en viktig del av en luthersk messe. På ortodokst hold er det faktisk slik at hymnene (= salmene) ikke først og fremst er lagt til nattverdsgudstjenesten (den guddommelige liturgien), men til tidebønnen. Den guddommelige liturgien

inneholder alltid noen hymner, men bare noen få av disse er variable. Derimot eksisterer det en enorm samling ortodokse hymner: Det er ikke bare ei enkelt salmebok, men ca. 15 ulike hymnebøker som brukes til ulike dager og tider gjennom året. Disse hymnebøkene brukes først og fremst i de to viktigste tidebønnene: aftensang og ottesang. Hymner utgjør en betydelig del av disse gudstjenestene, i tillegg til bibel-psalmer og bønner. I en gitt aftensang eller ottesang vil man kombinere ulike liturgiske sykluser og deres hymnebøker: hymner for dagens feiring (som regel en helgen) og hymner for ukedagens tema (hver dag har sitt tema). I påskefasten vil man ha egne fastehymner som erstatter kalenderårets fester.

En konsekvens av hymnenes plassering i tidebønnen er at de teologisk-tematiske tekstene, de som uttrykker den enkelte feiringas mening ut fra kalenderdag og ukedag, er å finne i tidebønnen og ikke i nattverdsgudstjenesten. Vil man vite hvilken teologi om f.eks. pinse man finner uttrykt i ortodoks liturgi, må man gå til pinsefestens aftensang og ottesang.

Et enda mer grunnleggende element i ortodoks tidebønn enn hymnene, er de bibelske psalmer. Den primære bruk av psalmene er selektiv: Man velger en psalme eller noen psalmevers som passer til og uttrykker den anledning som feires. En fast psalme ved enhver aftensang er: «Herre, jeg roper til deg … La min bønn gjelde som røkelse for deg, mine løftede hender som et aftenoffer»[8] (kvelden nevnes i psalmen). Ved lørdagens aftensang, som tematisk tilhører søndagen og oppstandelsen, er omkvedet til det faste responsoriet: «Herren er konge; han har kledd seg i herlighet».[9]

I tillegg til de utvalgte psalmene har ortodoks tidebønn et system av psalmegrupper. Hele Psalteret er delt opp i 60 enheter, ordnet i 20 større enheter (altså med tre mindre enheter i hver større). Slike Psalter-enheter brukes både på en selektiv måte, f.eks. synges den første større enheten (*kathisma*) til aftensang ved fester og søndager, og på en kontinuerlig måte. Ved den kontinuerlige psaltersangen fordeles Psalter-enhetene utover tidebønner i en viss periode, slik at man synger eller leser seg gjennom Psalteret i løpet av et døgn, tre dager eller ei uke. Den kontinuerlige psalmodien utgjør et slags tillegg til den folkelige tidebønnen, noe vi så allerede hos Egeria, der munker og nonner sang Psalter-antifoner i vigilier eller halv-offisielle ventegudstjenester mens folket drog hjem og hvilte seg. I menighetene er det ikke vanlig å ta med kontinuerlig psalmodi.

Som i oldkirkelig tidebønn, er det som regel ikke skriftlesning i ortodoks tidebønn. Unntakene er aftensang på fester, da man har lesninger fra Det gamle testamentet, og påskefasten, da man har lesninger under flere av dagens tidebønner.

Siden ortodoks tidebønn er folkelig tilbedelse og en integrert del av den kirkelige liturgi, er den primært sunget. I noen sammenhenger, f.eks. meditativt orienterte klostre, vil det være mindre sang og i stedet lesning, men slik liturgisk lesning er som regel ikke «flat», men en form for «messing» eller «monoton framføring» som gjerne oppfattes som synging. Ortodoks tidebønn har et opphøyet preg over seg, ikke ulikt en nattverdsgudstjeneste, og dette preget er et uttrykk for gudstilbedelsen, gudsrespekten og lovsangen.

> … den ortodokse tidebønnen står i en direkte kontinuitet med de daglige gudstjenestene i Oppstandelses-katedralen i Jerusalem.

Hva er den dypere mening i ortodoks tidebønn?

Tidebønnen tar del i ulike liturgiske sykluser: dagens, ukas og kirkeårets. Disse syklusene er samtidig kristosentriske ved at de tolker de ulike tidspunktene i lys av Jesu liv, død og oppstandelse. Dagens ulike tidebønner forholder seg til det tidspunktet på dagen de feires, og

refererer samtidig dette tidspunktet til Jesus og et aspekt ved ham. Aftensang (vesper), f.eks., feires mer eller mindre ved solnedgang, og man synger om Jesus som er det sanne, guddommelige Lys. Tidebønnene er også en del av den ukentlige syklus som starter med søndag, oppstandelsens dag; lørdag er de dødes dag, fredag korsets dag etc., og tidebønnenes hymner vil uttrykke og utdype meninga ved hver av disse dagene. Ei grunnleggende mening ved hverdagene er boten, og hverdagene fungerer slik som botferdig forberedelse til søndagens strålende oppstandelse og eskatologiske samfunn med Kristus. Kirkeårets syklus er først og fremst ihukommelse (anamnese) av Guds verk i historien, både Kristusfester og helgenfester, men i alle disse ihukommelser er det en eskatologisk dimensjon: De manifesterer Gudsrikets nåde og kraft.

Tidebønnen er altså en viktig del av ortodoks liturgi. Det er faktisk prinsipielt umulig å tenke seg en ortodoks kirke som ikke har tidebønn som en integrert del av sitt gudstjenesteliv. I dagens ortodokse kirke har man et spekter av ulik praksis, fra store katedraler og klostre som har en ganske full tidebønnsyklus, til små menigheter som kanskje bare har én aftensang eller en ottesang i uka. Den ortodokse tidebønnen er folkets tilbedelse og et sentralt sted for teologisk uttrykk og liturgisk skjønnhet.

Stig Frøyshov er professor ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo, hvor han særlig arbeider med østkirkelig liturgihistorie, især bysantinsk tradisjon.

Noter

1 Eller «Be uavlatelig»; 1 Tess 5,17.
2 Apg 3,1 og 10,9.
3 Husk at timenes lengde varierte i senantikken, så disse bønnetidene sammenfaller ikke helt med vår klokketid.
4 Se Stig Simeon R. Frøyshov: «The Book of Hours of Armenia and Jerusalem: An Examination of the Relationship between the *Žamagirk'* and the *Horologion*», i *Studies in Oriental Liturgy*, red. av Bert Groen, Daniel Galadza, Nina Glibetic, Gabriel Radle, Eastern Christian Studies, 28 (Leuven-Paris-Walpole, MA: Peeters 2019), s. 107–155
5 Se *Egerias reise til det hellige land*, Thorleiv Dahls kulturbibliotek (Aschehoug 1991).
6 For mer om dette, se Stig Simeon R. Frøyshov: «The Early History of the Hagiopolitan Daily Office in Constantinople: New Perspectives on the Formative Period of the Byzantine Rite», i *Dumbarton Oaks Papers*, 75 (2020), s. 351–382.
7 Det samme er tilfelle i den armenske kirke.
8 Sal 140,1–2 (141,1–2).
9 Sal 92,1 i Septuaginta, som er den ortodokse bibels GT (93,1 i hebraisk nummerering)

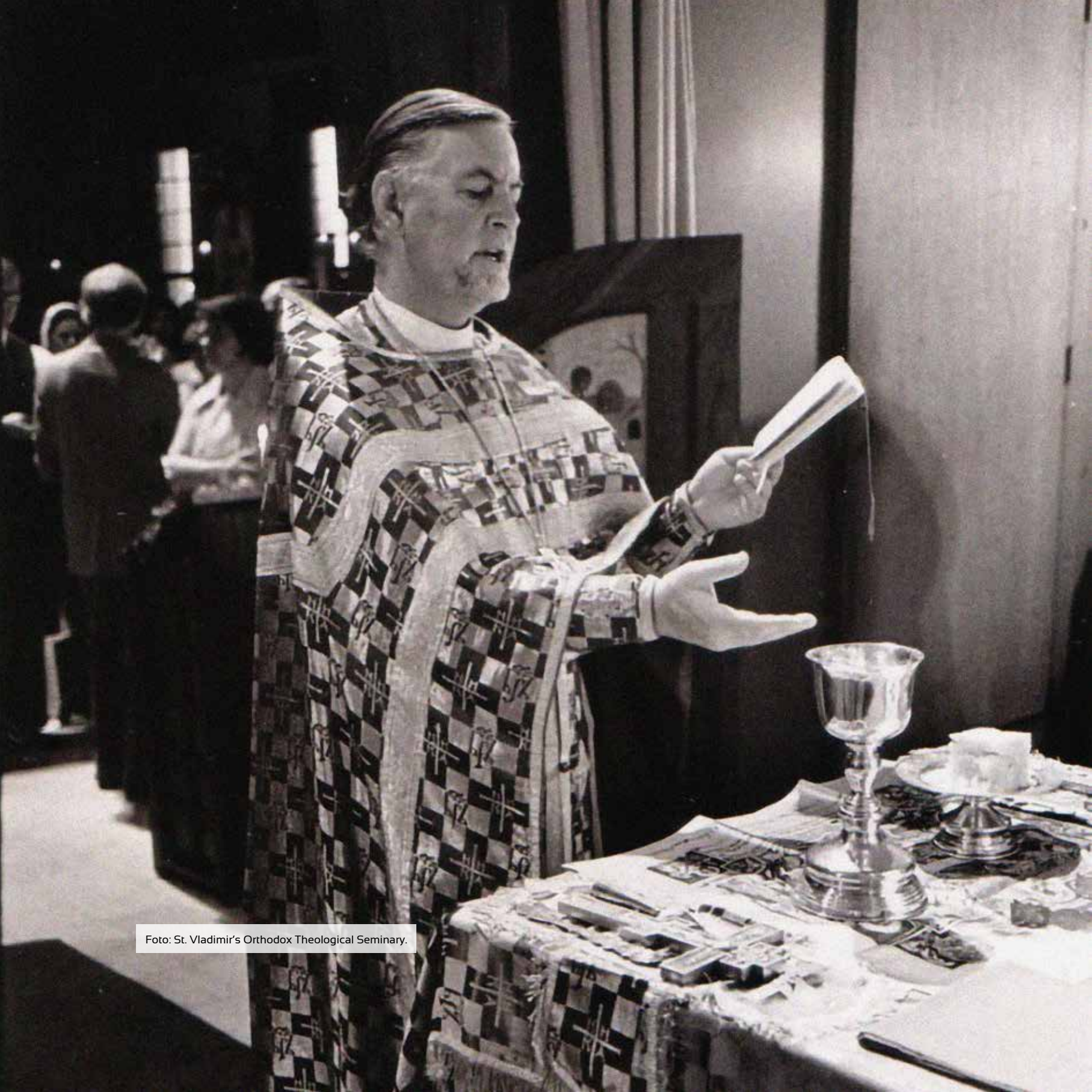


Foto: St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary.

Heidi Marie Lindekleiv

– Liturgi er ingen hobby

En samtale med David W. Fagerberg

Alexander Schmemann ville skilsmissen mellom liturgi, teologi og fromhet til livs. I år er det 100 år siden den innflytelsesrike ortodokse teologen ble født.

– Det finnes en kjent historie om en britisk prest som ble spurt om han var interessert i liturgi. Han svarte: «Nei. Og jeg samler heller ikke på frimerker.». Alexander Schmemann er kjent for sitt arbeid innen liturgi. Og han viser oss at liturgi ikke er noe isolert, det er ingen hobby på samme måte som man samler på frimerker, sier David W. Fagerberg.

Han er professor i liturgiske studier ved Notre Dame University i USA og har befattet seg med tenkningen til den ortodokse teologen Alexander Schmemann – presten, akademikeren og forfatteren som 13. september 2021 ville fylt 100 år.

Leses fortsatt

Schmemann ble født i Estland av foreldre som hadde emigrert under den russiske borgerkrigen. Familien reiste siden til Paris, og fra 1951 bosatte Alexander seg i USA, der han gjennom en mannsalder virket ved det prestisjetunge St. Vladimir's Theological Seminary frem til sin død i 1983. Det var en karriere som fikk enorm innflytelse, også langt utenfor Schmemanns eget kirkesamfunn, skal vi tro Fagerberg:

– Den republikanske senatoren Robert Taft har sagt at det er få forfattere som har et hylle-liv som varer lenge etter deres død. Og like fullt snakker vi om Schmemann hundre år etter at han ble født – legg også merke til at hans kjente og vidt leste bok *For the Life of the World* ble skrevet for 58 år siden som et studiehefte til National Student Christian Foundation.

Schmemann var villig til å snakke til et økumenisk publikum og hadde en egen evne til å forklare ortodoksien til ikke-ortodokse kristne, forklarer Fagerberg.

Revolusjonært?

Men hva nøyaktig var det Schmemann sa, som fikk etterklang?

Særlig hans *liturgiske teologi* har fått både teologer og lekfolk til å spisse ørene, forteller Fagerberg:

– Jeg synes Schmemann bør berømmes for å ha bragt en revolusjonær forandring til måten vi forstår liturgisk teologi, i det at han foreslo en mer intim og organisk forbindelse mellom liturgi og teologi enn hva som inntil da hadde vært tilfelle, sier Fagerberg, som mener at Schmemanns mål ikke var å rydde veien for noen enkel liturgisk reform der man først og fremst var opptatt av messehagler og røkelseskar.

Målet var derimot å undersøke hvordan liturgien utfordret *teologien,* altså Kirkens uttrykte tro, slik den formidles og bevares i liturgien, sier Fagerberg.

– Kristus kom for at vi skulle få livet, i fullt monn, og dette livet formidles gjennom hans mystiske legemes liturgiske essens. Og Schmemann, med sin forståelse av sammenkoblingen mellom liturgi og teologi, vekker oss til denne dypere definisjonen.

Ren estetikk?

Schmemann levde i et århundre der den såkalte liturgiske bevegelsen hadde gjort seg gjeldende. Den ble drevet fram av teologer innenfor en rekke kirkesamfunn, som var opptatt av å se til hverandre i et forsøk på å fornye og fordype forståelsen av liturgien blant de troende. Like fullt var den rådende holdningen da Schmemanns begynte sin karriere, at liturgi og teologi hadde lite med hverandre å gjøre, forklarer Fagerberg.

Han viser til at i presteseminarene underviste man om liturgi som en del av pastoralteologien, eller under overskriften vitenskapelig liturgihistorie – en ifølge Fagerberg «1600-tallsoppfinnelse som undersøkte riter og bønner». Alternativt havnet det under ritualstudier og fenomenologi, som en type antropologi. Eller som ren estetikk. Fagerberg mener det sier mye om situasjonen at benediktinermunken Lambert Beauduin (1873–1960), en av pionérene i den liturgiske bevegelsen, ble invitert til å tale på en av de eukaristiske kongressene, hvorpå arrangørene slet med å plassere ham under en temabolk. Han fikk ikke tale under avdelingen for dogmer, moral og fromhet, men havnet til slutt under «kunst» i undergruppen «Liturgi og religiøs musikk».

Dette holdt ikke for Schmemann:

– Gjentatte ganger beklager han skilsmissen mellom liturgien og teologien, som han tenker på som ufruktbar og utradisjonelt. For ham var liturgi «*den ontologiske betingelsen for teologien, samt for den riktige forståelsen av kerygmaet – Guds ord*», sier Fagerberg med henvisning til Schmemanns egne ord.

Trivorce

Schmemann opplevde at både teologien og liturgien sto i en krise på grunn av denne skilsmissen. Og han understreket at det var bare i kirken, der hvor *leitourgia* – folkets arbeid – var selve uttrykket og livet, at teologiens kilder ville fungere nettopp som kilder. Derfor kunne Schmemann si:

> Hvis både teologien og liturgien i dag har opphørt, i det minste i en betydelig grad, å fylle sine funksjoner i Kirken, og slik provoserer fram en stor krise, så er det fordi de først har blitt skilt fra hverandre, fordi *lex credendi* (troens lov) er blitt gjort fremmed fra *lex orandi* (bønnens lov).

Fagerberg kaller det på sin side for en «trivorce» – en skilsmissse mellom tre parter: mellom liturgien, teologien og fromheten.

– Hvilke følger har dette?

– At vi må gjenforene disse tre som har gått fra hverandre, og hvis vi ikke gjør det, vil hver og en av dem lide. Liturgien, uten de andre to, kan ikke sees som noe annet enn mystiske seremonier der de troende ikke egentlig

deltar. Teologien, uten de andre to, gjøres til en intellektuell øvelse for akademikere. Og fromheten, uten de andre to, mister sitt levende innhold og referansepunkt. Uten enheten blir teologi en ekspertise for de lærde, liturgien blir begrenset til templene, og mister sin kraft utenfor, mens fromheten proppes av følelser og pseudoforklaringer på liturgiske riter – her bruker jeg fraser fra Schmemann selv, sier Fagerberg.

Tilbake til kildene

Schmemann holdt til i Paris på et tidspunkt der Frankrike var et sentrum for fornyelsen innen Den katolske kirke, kjent som *ressourcement* eller – mer nedsettende – *la nouvelle théologie*. Det første navnet kom av at teologer som Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves Congar og andre etterlyste en tilbakevending til teologiens kilder, som var liturgien, Bibelen og kirkefedrene. Det andre navnet ble gitt av kritikere, som syntes kritikken de rettet mot at teologien hadde «stivnet i sine skolastiske former», som Daniélou formulerte det, var urettferdig.

– Hva var Schmemanns tilknytning til dette miljøet?

– Det var ingen formell tilknytning, selvsagt; det var fortsatt for tidlig med tanke på det økumeniske klimaet. Men det var en forbindelse, og både øst og vest lærte fra hverandre. Jeg hørte en ortodoks professor beskrive omløpet på denne måten: «Du vil ikke finne hos Schmemann, noe som du ikke finner hos Bouyer, Daniélou, Congar og de Lubac; men du finner det hos dem fordi de leste de greske kirkefedrene». Det er tydelig ut fra Schmemanns doktorgrad og hans senere publikasjoner at han kjente godt til ikke bare disse navnene, men også navn som Baumstark, Brilioth, Botte og Dalmais, sier Fagerberg.

Han trekker imidlertid fram en bestemt skikkelse, nemlig den franske katolske teologen – og konvertitten – Louis Bouyer (1913–2004). I en kritikk av Bouyers bok *Liturgisk fromhet* kaller Schmemann ham for en av de mest anerkjente lederne av den liturgiske bevegelsen i Frankrike, en som «har hjulpet til med å utvide og ryste den smale skolastiske, juridiske og kvasi-tilbedende tilnærmingen til liturgien, og å gjenoppdage kirkefedrene og de virkelige 'katolske' dimensjonene av tilbedelsen».

Og da Schmemann døde i 1983, sa hans venn gjennom hele livet og kollega ved St. Vladimir's Theological Seminary, fr. John Meyendorff, i en minnetale at «navnene og tankene til Jean Daniélou, Louis Bouyer og flere andre er uadskillelige fra dannelsen av fr. Schmemanns tenkning.» Og han fortsatte: «hvis deres arv skulle gå tapt i det postkonsiliære kaoset i romersk katolisisme, bærer de mye frukt i den ortodokse tenkningens organisk-liturgiske og ekklesiologisk konsistente verden, gjennom det briljante og alltid virkningsfulle vitnesbyrdet til Fr. Schmemann.»

Øyeblikket i Rue Legendre

Det er likevel lærerne ved presteseminaret i St. Sergius som Schmemann selv sa at hadde hatt størst betydning for ham. Her var han først som student, og etter ordinasjonen i 1946 underviste han her i kirkehistorie fram til 1951.

– Da Schmemann ble spurt mot slutten av livet hvem som hadde hatt mest innflytelse på ham, svarte han øyeblikkelig Sergej Bulgakov, forteller Fagerberg, og trekker fram også A.V. Kartashev, som var Schemanns veileder da han skrev om bysantinsk teokrati, Cyprian Kern, som var lærer i patristikk og hadde en dyp kjærlighet til liturgien, samt Nicholas Afanassieff, professor i kanonisk rett, men som var kjent for det han kalte eukaristisk ekklesiologi.

I tillegg hadde Schmemann en sterk opplevelse under tiden i Paris, som han forteller om i dagbøkene han skrev de siste årene han levde.

På vei til skolen stanset han ved St Charles av Monceau-kirken i et par-tre minutter. På utsiden var den bråkete Rue Legendre. På innsiden av kirkeveggene pågikk

en stille messe i det mørke kirkerommet. Schmemann minnes:

> Forskjellige verdener? Ja, kirken er tilstedeværelsen av dette helt forskjellige og totalt «andre». Men er det antagonistiske verdener? Ikke i det hele tatt: Dette «andre» opplyser alt, på en eller annen måte ... For meg ble Rue Legendre aldri unødvendig eller fiendtlig, eller ikke-eksisterende. Tvert imot, gaten – slik den var – fikk en ny sjarm som var forståelig og tydelig bare for meg, som i dette øyeblikket visste om tilstedeværelsen. Den feiringen som ble åpenbart i messen like i nærheten. Alt ble levende.

Fagerberg mener denne opplevelsen klinger igjen i Schmemanns liturgiske teologi, der det aldri er noen dyp grøft mellom Kirken og verden. Når Schmemann i de samme dagbøkene beskriver hensikten med den liturgiske teologien, sier han at dette er knyttet til kristendommen forstått som eskatologi:

> Guds rike er historiens mål, og Guds rike er allerede nå blant oss, i oss. Kristendommen er en unik historisk hendelse, og kristendommen er tilstedeværelsen i den hendelsen, som fyldestgjørelsen av alle hendelser og historien selv.

– Dette kobler Kirken til verden, og det bekrefter også at verden er for Kirken. Det viser at liturgisk teologi er høyere, bredere, dypere og lengre enn noen hadde trodd, mener Fagerberg.

– Også den ortodokse kirke trenger en vekkelse

Dette var også gevinsten ved den liturgiske bevegelsen, som Schmemann forsto som et økumenisk prosjekt som gjorde det mulig å oppdage fylden i den kristne troen:

– Og han bekrefter at den ortodokse kirke trenger en liturgisk vekkelse og fornyelse like mye som den kristne vesten, fordi «den liturgiske bevegelsen nettopp er arbeidet med å forstå liturgien, og å erstatte den formelle tilnærmingen med gjenoppdagelsen av liturgiens virkelige essens og implikasjoner», sier Fagerberg, igjen med henvisning til Schmemanns egne ord.

Fagerberg sier at han for egen del har hatt stor nytte av å lese pionérene fra den liturgiske bevegelsen, og trekker fram en liten pamflett fra 1930 ved navnet *The liturgical movement*, utgitt av Vigil Michal's Liturgical Press. I boken står det blant annet:

> Vi snakker om en liturgisk bevegelse fordi vi i århundrer har vært for langt borte fra den guddommelige varmekilden og dens hellige flamme som gjennomtrenger alt. Vi har alltid følt noe av varmen fra den, men ikke nok til å bli varme.

– Jeg tror ikke disse teologene ville at vi skal vende tilbake til fjoråret, kle oss opp i våre forfedres drakter. Jeg tror de vil at vi skal vende tilbake til den brannen som våre mødre og fedre i troen hadde, sier han.

Radio Liberty

Da Schmemann kom til St. Vladimir's i USA, ble han involvert på en rekke fronter. En av dem var at han ble utnevnt til dekan i 1962, en stilling han beholdt helt fram til sin død i 1983.

– Dette la en byrde på ham, som han forteller om i dagbøkene, sier Fagerberg og siterer: «Hvis alle detaljene ved livene mine (taler, studenter, møter, korrespondanse)

ikke gir glede, men bare er en byrde, så skyldes det virkelig min synd, min egoisme, min lathet.»

– Studenter kan gi noen utfordringer, men klasserommet var stedet der han fant igjen ungdommen. Og han skrev videre: «I dag – første time. Selv om det er mitt trettiførste år med undervisning, har jeg en gjenkjennelig og gledelig følelse av entusiamse, håp, at noe bra vil oppstå, et pust av åndelig tilstedeværelse», siterer Fagerberg.

Schmemann var dessuten involvert i etableringen av den autokefale ortodokse kirken i Amerika (OCA). Han var teolog for det som tidligere het den stående konferansen for de østlige ortodokse kirkene i USA, altså møteplassen for lederne for den ortodokse kirkefamilien i USA. Men en av de mest synlige rollene blant lekfolk var imidlertid som radioprest i *Radio Liberty*. Hver uke ble Schmemanns prekener kringkastet til Russland.

– De bød på håp og veiledning for kristne som levde under et ateistisk styresett og i et sekularisert samfunn. Han gjorde dette uten å vite om noen lyttet, sier Fagerberg, og forteller at da en prest som besøkte Russland fortalte Schmemann hvor enormt populære disse sendingene var, skrev han tilbake: «Så hyggelig å høre at arbeidet mitt når fram til noen der».

– Et utvalg av disse prekenen er i ferd med å bli publisert i to små bind av St. Vladimir's Press, under tittelen *Voice for Our Time*. Og jeg opplever for egen del at hans håpefulle ord om å holde troen oppe i en sekulær og fiendtlig kultur, er sjeldent profetiske når det gjelder vår egen tid, kommenterer Fagerberg.

Et fremmed språk

– Hva kan være vanskeligst å forstå ved Schmemanns tenkning for katolske og protestantiske kristne?

– Den nevnte skilsmissen får et eget uttrykk for vestlige kristne. Vesten har latt liturgien, teologien og åndeligheten drive fra hverandre – hver har gått i sitt eget spor. Hvordan er de mange åndelige retningene knyttet til liturgiens kilde? Forestiller man seg at teologi bare skjer i en akademisk setting? Er liturgi livsnødvendig? Jeg tror de dypeste vanskene handler om å forstå hvor viktig liturgisk teologi er for Schmemann. På grunn av sin skolastiske arv har både katolikker og protestanter tendert til å plassere teologi i universitetenes elfenbensbelagte saler, ett eller annet sted, presset inn mellom instituttene for historie og sosiologi. Schmemann, derimot, sier at liturgi er teologi, sier Fagerberg, og siterer igjen fra dagbøkene:

> Påske, den hellige uke. I bunn er lyse dager som trengs. Og virkelig, det er alt som trengs. Jeg er overbevist om at hvis mennesker virkelig ville høre den hellige uke, påske, oppstandelsen, pinsen, innsovningen, ville det ikke være noe behov for teologi. Det hele er der. Alt som trengs for ens ånd, hjerte, tanke og sjel. Hvordan kan mennesker bruke århundrer på å diskutere rettferdiggjørelse og frelse? Alt er i disse gudstjenestene. Ikke bare blir det åpenbart, det flyter ganske enkelt inn i ens hjerte og tanke.

– Liturgisk fromhet handler ikke om å være from når det gjelder liturgien, det er liturgien som bestemmer vårt liv i verden. Liturgi er vårt stevnemøte med Gud, en avtale mellom elskende om å møtes til bestemt tid og sted. Teologene dannes her. Teologene er personer som ser i lyset fra Tabor-fjellet. De blir til en teologisk sjel. Den hellige ånd fører dem til guddommeliggjøring – dette er mine ord, men det er også eksempler på et språk som er forskjellig fra hva vesten er vant til, sier Fagerberg.

En fartsdump

Schmemann selv er kjent for enkelte spissformuleringer og snakket gjerne om vestlig sakramentsteologi som

«skolastisk teologi». Fagerberg kaller imidlertid dette for en «fartsdump» som mange studenter støter på.

– Jeg selv lyktes med å komme over den da jeg så at han ikke brukte betegnelsen for å angripe vesten, han brukte den for å klage over tingenes tilstand også i ortodoksien, sier Fagerberg, og viser til at Schmemann utdyper at *skolastisk* ikke viser til en bestemt skole eller periode i teologihistorien, men derimot til en teologisk struktur som han mener har eksistert i ulike former både i vest og øst, der all «organisk» forbindelse med tilbedelsen er avskåret.

Dette kan minne om Joseph Ratzingers kritikk av middelalderens skolastikk, mener Fagerberg. Ratzinger, nå pave emeritus Benedikt XVI, vekket debatt da han i år 2000 ga ut boken *Der Geist der Liturgie* – «Liturgiens ånd».

– Jeg tror Schmemann og Ratzinger har lignende mål. Ratzinger skrev om en pendelsving som gjentatte ganger kan miste balansepunktet i sentrum. Middelalderens teologi svingte til den ene siden når det teologiske studiet av sakramentene i stor grad ble koblet fra tilbedelsen. Den liturgiske bevegelsen gjorde noen forbedringer på denne baksvingen. De forsto liturgi som «sakramentenes organisk utviklede og passende uttrykk i tilbedelsens feiringer», og Ratzinger mener *Sacrosanctum Concilium* [konsilets liturgidokument, red.anm.] var en mye bedre syntese enn det som hadde vært før. Men, følg med, nå har pendelen sving for tredje gang, og liturgiske studier tenderer igjen til å frikoble seg fra dogmatisk teologi og heve seg selv opp til en slags teknikk for tilbedelse. Så jeg tror Ratzinger ville satt stor pris på en gjenforening av liturgien, teologien og fromheten. Han har absolutt en forståelse av Kirken som det mystiske legemet som inviterer til dette, når han sier at «[f]or den troende er ikke Kirken bare et sosiologisk subjekt, men virkelig et nytt subjekt som kalles til Væren av Den hellige ånd». Og dette er den virkeligheten som liturgien uttrykker, sier Fagerberg.

– Hva tror du Schmemann ville sagt til den katolske verden mer enn 50 år etter den teologiske og liturgiske fornyelsen med Annet vatikankonsil?

– Femti år etterpå vil Schmemann minne oss om å ikke behandle liturgi som en hobby. Han vil si oss at han ikke tilbyr en særegen teori for liturgi, en ideologisk bruk av teologien eller en privat fromhet som kan imiteres. Han viser oss til Kirkens dype tradisjon. Og han sier at det ikke er så mye reform, justeringer og modernisering som trengs som det å vende tilbake til den visjonen og den opplevelsen som fra begynnelsen av konstituerte selve livet til Kirken, sier Fagerberg.

Heidi Marie Lindekleiv er utdannet idéhistoriker fra universitetet i Oslo og SOAS, London. Hun arbeider i dag som journalist i avisen Vårt Land og er med i SEGLs redaksjon.

DET KOM EGYPTISKE MUNKER til Sketis. Da de fikk se munkene spise grådig etter en langvarig faste, ble de sjokkert. Presten fikk vite dette, og ville gå i rette med dem. Han holdt en preken i kirken og sa: «Forleng fasten og botsøvelsene, brødre, for egypterne er kommet hit.» Egypterne ville dra videre, men munkene holdt dem tilbake, og etter å ha fastet en dag, var egypterne sultne. Man lot dem faste i to dager, munkene fra Sketis hadde da fastet hele uken. Lørdagen kom, og egypterne satte seg ned med brødrene for å spise. Egypterne spiste forslukent, og en munk grep hånden til den ene og sa: «Spis med fornuft, som en munk.» Men egypteren skjøv bort hånden hans og sa: «La meg være i fred, apa, jeg dør, jeg har fastet i to dager, og en hel uke har jeg ikke fått varm mat.» Munken sa til egypterne: «Hvis dere er helt utmattet etter å ha fastet i to dager, hvorfor ble dere sjokkert over brødrene som alltid lever i forsakelse?» Egypterne ba om tilgivelse, og oppbygget av munkenes askese dro de derfra i glede.

Fra *Ord fra ørkenen*

Detalj fra den tidligbysantinske apsismosaikken i basilikaen Sant'Apollinare in Classe, Ravenna, 500-tallet.
Foto: © | Wikiart

Thomas Arentzen

«Den som ikke elsker trærne, elsker ikke Gud»

Om oldkirkelige trær

Gud gav oss ytterligere ett bud,
som ikke er nevnt i Skriften: «Elsk trærne!»
Den som ikke elsker trærne, elsker ikke Gud.

St. Amphilochios (Makris) av Patmos (1889–1970)

Som det blåser! Jeg puster ut. Treet puster inn. Det puster ut, løvet som sitrer i sola. Det ut. Jeg inn. Inn og ut, ut og inn. Løv og vind. En omfavnelse ligner det, som tangerer intimitet, en oversett elskovsakt. Vi puster med hverandre, ånder i draget fra den andres susen. Min karbondioksid, treets surstoff – kloroplaster på innpust og utpust. Og vi reiser oss ranke i blesten, som var vi et make par – tobeint og rotbeint – to alen av samme stokk. Men samtid: Det er vi ikke. Treet har stått der det står mannsaldre alt. Planteslekten hadde dekket jordkloden i mange millioner år da min egen slekt lot seg forme. Grønne vekster fylte allerede bakken, planter av alle slag som jorda selv hadde båret fram. Bark og blader hadde klart seg uten oss. Vi klarer oss ikke uten dem. Vi utgjør knapt nok en årring.

Uten plantene ingen mennesker, og ikke heller noen andre dyr. Man skulle kunne si at vi representerer vekstenes avkom, en eksistens som hviler på deres vilkår. De første menneskene ble til og med dannet av trestammer, fabulerte våre hedenske forfedre, som dessuten modellerte Ask og Emblas navn over tresortene ask og alm. Og kristne tenkere noen årringer tilbake hadde heller ikke så lett for å se forskjell. «Hos de unge og fruktbare er barken spenstig», sier kirkefaderen St. Basilios av Cæsarea (ca. 330–379), «men hos de eldre er den rynkete og ru».[1] Han taler om trær. Eller gjør han det? Iblant går det i surr for oss mennesker. Plantene har tross alt lagt til rette for vår tilværelse og fostret våre liv. Vi åpner våre øyne og skimter noe som ligner trær gå omkring (jf. Mark 8,24). Basilios var nok opptatt av mennesker, men resten av den skapte verden opptok ham en hel del. I sine *Hexaemeron*-prekener følger han framveksten av artenes mangfold på jorda, trær og planter, dyr og mennesker. Han skrev også personlige brev til sin venn Gregor av Nazianz, hvor han lovpriste det vakre landskapet som omgav ham der i Pontos hvor han hadde trukket seg tilbake: Et høyt fjell gav ly til dype skoger og klare bekker. Og nærmere ham selv reiste en rik og viltvoksende skog seg

med mangfoldige trær av ulike slag, som omsluttet boligen.[2] Den kultiverte kappadokieren hadde et fint blikk for plantenes eget ukultiverte liv.

Slektskapet mellom trær og folk er gammelt, men plantene er eldre. Om dette enes også biologer og kristne teologer. Den sjette dag forutsetter den tredje. Riktig nok synes beretningen i Første Moseboks andre kapittel å antyde at mennesker og planter oppstår samtidig, men Basilios og andre oldkirkelige kommentatorer fulgte det første når de mante fram bilder av skaperverkets oppkomst og skapelsens seks dager, *Hexaemeron*. I skyggen av løvet vokser menneskene seg store. Plantenes åndedrett gir mennesker pust og framkaller atmosfære. Deres økosystem, deres hushold, gir tobeinte husly. Selv om trærs fotosyntese ikke alene forklarer de store forekomstene av oksygen på jorda, er det umulig å tenke seg dyreliv uten planteliv.

Trærnes leder og konge

De første kristne kjente ikke til fotosyntesens mysterier; det er en moderne oppdagelse. Men de fornam at deres egen eksistens hang ihop med trærnes; religionen deres lar seg umulig begripe utfra ligningen «tre er lik ved», for selve livets kraft sprang ut av røtter. Kunnskapen om godt og ondt, visste de, hang på et tre; menneskets fremmedgjøring fra den guddommelige tilværelsen blant kroner og greiner bugnet fra en kvist (1 Mos 3). De visste dessuten at Kristus «bar … våre synder opp på treet» (1 Pet 2,24) og dyrket fram en ny nærhet mellom Gud og skapelsen gjennom dette korsets tre, slik at Ånden igjen skulle la skapninger få «spise av Livets tre, som er i Guds paradis» (Åp 2,7). Riket var nære; det lignet et tre i hvis greiner himmelens fugler skulle komme og bygge reir (jf. Matt. 13,31–32 og Luk 13,18–19.) «Jeg er vintreet», hadde Kristus sagt; «dere er greinene» (Joh 15,5). Århundrer seinere skulle kristne på det europeiske kontinent hente hjem graner, dette eviggrønne bartreet med sin – som Ole Robert Sunde ambivalent kaller det – «svake messianske kraft», for å feire inkarnasjonen. *O Tannenbaum, o Tannenbaum, wie treu sind deine Blätter!*

> I skyggen av løvet vokser menneskene seg store. Plantenes åndedrett gir mennesker pust og framkaller atmosfære.

Mange har nok med Sunde spurt seg hvor sterk den messianske kraften er. Og jeg vet ikke hvor mange som satte julekaffen i halsen da historikeren Lynn White Jr. på midten av 1960-tallet utbrøyt at «to a Christian a tree can be no more than a physical fact», et tre kan hverken ha sjel eller kraft eller noen guddommelig betydning.[3] Vi lever i en tid da få ikke-menneskelige vesener og gjenstander tilkjennes annet enn fysisk faktisitet. Nederst i det teologiske skapet har vi en bunke med post-it-lapper hvor det står «hedendom». Dem klistrer vi på alt som truer med å overskride faktisitetsregelen. Whites påstand har pussig nok klistret seg fast til en religion som danser rundt nåletrær og lever i spennet mellom livets og korsets årringer.

I oldkirka hadde de ikke sånne post-it-lapper.[4] Og kristne trær var både langt mer og langt mindre enn fysiske kjensgjerninger. Den gang kirkas tro tok form og Basilios kjente på Kappadokias bark, tilfalt det poetene å tolke gammeltestamentlig mytologi som forestillinger om det kristne livet. Gamle fortellinger måtte ikke reduseres til eventyr uten rot eller fot; de formidlet innsikter om det skaptes erfaring. Ikke minst historien om Adam og Evas opplevelser blant greiner og løv gav opphav til mangfoldige hymner. Én av de første som greip utfordringen, var en syriskspråklig mann fra Mesopotamia: St. Efraim syreren (ca. 306–373) er en slags portalfigur i tidligkristen diktning. Han var også interessert i trær. For eksempel tenkte han seg trærne i paradishaven som et fellesskap, et tre-samfunn; de samles om lederen sin, trærnes tre, som funkler midt iblant dem:

> Kanskje er det velsignede Livstreet
> med sine stråler paradisets sol.
> Dets blader glitrer, og i dem speiler
> havens åndelige skjønnhet seg.
> De andre trærne bøyer seg i vinden
> som for å tilbe det,
> trærnes leder og konge.[5]

Livets tre tindrer som en sol, der det står og stråler av skjønnhet. Efraim lar oss forstå at det ikke dreier seg om en rein metafor, hvor den bladkledde skapningen reduseres til en språklig figur som like gjerne kunne tegnes i solas skikkelse. Tvert imot. Det er virkelig en plante han frammaner. Løvet vitner om det. Bladene glitrer det. Stammer svaier det. Kroner vaier. Grasiøst svinger de andre trærne seg i vørdnad for det fremste blant dem. Og kanskje utvider de fromme paradistrærnes sirkel seg, i utkanten av hymnens assosiasjonsrom, til å omfatte alle andre trær, som svaier og bruser mens vinden blåser dit den vil, gjennom mer eller mindre avfortryllede skoger, knukne greiner i flatehogstens ytterkant, antropocens inneklemte parkanlegg, og kanskje en dag, kan vi håpe, til Polesjes nedbøyde furuer i radioaktive rødskogs-massegraver.

Der foregår et samspill mellom trærne, bortom menneskenes dagsorden. Efraim aner at også andre vesener angår hverandre; hans sensibilitet lar ham forutsette en interaksjon som han (qua menneske) ikke tar del i. Plantene inngår isteden i sin egen rangordning. I likhet med nyere biologisk forskning forestiller Efraim seg en mellom-vekstlig kommunikasjon; trærne forholder seg til hverandre. Det betyr naturligvis ikke at dikteren foregriper det enogtyvende århundres biologi, men at han også, når han ser på trær, får øye på vesener som nærer en egen agenda eller agens hinsides den praktiske nytten de kan ha for mennesker. Strofen tar oss inn i en lysning. Der fins et holt forskånet for den reine figurlighetens styvinger, hvor stammer ikke utelukkende gir seg hen til hogst og blader ikke blott må legge seg stille og tjene til gjødsel, hvor greiner kan oppvise langt finere fakter og blader verdigere gester.

Svaiende sørger trærne

Men også Adam levde blant Edens trær. En gresk hymne forteller om hans liv og tragiske fall. Dikteren selv er ukjent, men hun/han var trolig virksom i Konstantinopel-traktene på 400-tallet, hvilket plasserer sangen ved begynnelsen av den poetiske oppblomstringen i hovedstadens kirkeliv. Men det er alt vi vet, og ikke engang dette vet vi. Innholdet er imidlertid kjent: Gud gav opprinnelig urmennesket myndighet over alle trær utenom ett. Det er uklart om dette er Kunnskapens tre som distinkt fra Livets tre, eller om de to oppfattes som ett og samme; uansett innebærer bemyndigelsen at Adam inntar posisjonen nest øverst i tre-hierarkiet. Bare det ene treet har makt over ham, ifølge poeten. Dette øverste treet blir tragisk nok hans fall, og dermed har ikke mennesket lenger noe spesielt privilegium. Fra nå av er han som et hvilket som helst tre:

> 7. Stakkaren som har syndet mot Gud,
> ser seg selv avkledd sin gunst,
> og han som er alle menneskers rot,
> kler seg i fikenblader som et tre.

Kostymebyttet gjennomføres; hedersdrakten må vike for løvet. Den begunstigede skapningen er med ett som alle andre trær, et vanlig menneske. Folk og trær framstår så like i denne sangen at det liksom ikke er bryet

> Kunnskapen om godt og ondt, visste de, hang på et tre; menneskets fremmedgjøring fra den guddommelige tilværelsen blant kroner og greiner bugnet fra en kvist.

verdt å skille mellom dem. Menneskehetens røtter vokser side om side med de andre plantene. Som vi vet, får ikke Adam forbli i haven etter frukthendelsen. Og skal man flytte et levende tre fra pletten hvor det vokser, må man grave opp rota. Slik var det også i paradis:

> 11. Sorgen spirer i paradis
> når Adam rykkes opp med rota,
> og svaiende sørger trærne
> med en ljom av «Hvor er du, Adam?».

Trærne savner Adams selskap. Efraims paradistrær hadde engang svaiet sin ærbødighet i vinden; i denne greske sangen opptrer de som tragediens kor og svaier sin ve. Med vinddragets bevegelser hvisker de et uhyggelig ekko av Guds ord til Adam: «Hvor er du?» (1 Mos 3,9). Klagen avslører medfølelsen med den forsvunne vennen. Han var som én av dem. Nå er han rotløs.

Seinere i sangen møter vi paret Adam og Eva. Sønnen Kain har drept sin bror og gjemt liket. Foreldrene fortviler:

> 20. Det knuste Adam og Eva mer
> enn tapet av paradishaven
> å miste sin livfulle pode; de søkte
> etter frukten fra sine lemmers tre.

Adam og Eva har forspilt sin tilhørighet til haven. Nå er også Abel borte; de har mistet enda en plante. Han kalles en *pode* i min oversettelse; gresken har ordet φυτόν, som rett og slett betyr 'plante' eller 'tre', men på gresk kan ordet (som det norske 'pode') også brukes om menneskelig avkom; dikteren leker med de vegetative konnotasjonene. Abel, parets egne tre-kroppers frukt, er blitt borte for dem. Men de vegetative trekkene har de ikke tapt; planterikets særegenheter henger ved de første menneskene. Der er noe treaktig over dem, som forklarer fikenbladene så vel som trærnes sorg, men også dikterens eget ordvalg. Ved siden av å gjenfortelle historien om de første menneskenes fall, framstiller hymnen historien om trærnes slektskap med Adams barn. I spillet mellom plante- og menneskevokabular vasker dikteren fram relasjoner dypt nede i leksikonets røtter. Og er Adam rot, må vi være greiner.

Oljetreet bukker

Tidlig kristendom kjente også unike individuelle trær. Omlag samtidig som denne teksten kom til på gresk, skrev en annen kristen forfatter det gåtefulle prosaskriftet *Boka om erkeengelen Mikaels innsettelse*, som er bevart på koptisk. Her spiller ett av trærne på Oljeberget i Jerusalem en prominent rolle: Jesus «gikk … til et oliventre sammen med de hellige apostlene. Frelseren beveget på [treet], og det bøyde seg ned og hilste ham. Frelseren satte seg øverst i dets grener.» Oljetreet bukker for mannen fra Nasaret. Som Efraims trær uttrykker det sin venerasjon gjennom å bøye seg.

Tronende i treets krone reiser Jesus og disiplene av sted til et fjell som kalles Stillhetens sted. Etter at de har landet, velsigner Jesus oliventreet og sier til det:

> «Reis deg opp og fly av gårde ved hjelp av kraften jeg har gitt deg, for du har blitt funnet verdig til at herlighetens konge har klatret opp i deg sammen med sine disipler. Så, fly nå av gårde og dra til din plass på Oljeberget!» Oliventreet strakte seg opp, fløy av gårde og kom til Oljeberget og dro til stedet hvor det tidligere hadde stått.[6]

Hvilken klatretur! Og hvilken ferd! Treet letter og flyr. Står det til troende? Mange av Jesu menneskelige venner utførte også mirakler, så det er ikke opplagt at samtidas lesere oppfattet et tre-mirakel som et reint fantasifoster. Oliventreet besvarer Kristi kall, slik også disiplene hadde gjort. Til samme tidsperiode hører den kristne historikeren og juristen Sozomenos' rapport om et

egyptisk tre ved navn Persis som frivillig hadde bøyd seg i age for Kristus og hans foreldre.[7] Hvorvidt det faktisk har skjedd, spiller en underordnet rolle i vår sammenheng. Hvorvidt folk faktisk trodde at det hadde skjedd, bokstavelig talt, er umulig å si sikkert. Vi befinner oss kanskje ved den fortryllede skogens bryn; Sozomenos bedyrer at egypterne kan vitne om at det skjedde. Sånn er det jo med mirakler; de trenger vitnesbyrd. Det er i alle tilfelle klart at folk fant tre-historier verdt å fortelle – igjen og igjen. Andre fant dem verdt å lytte til eller lese. Der var noe særlig med trær. De strakte seg myndig i været. De svaiet med kraft. Nesten som mennesker gikk de omkring.

Troens trær

Tidlig kristendom var et sammensatt fenomen. Tekstutdragene ovenfor er få og korte. Ingen kan påstå at de er representative for en hel epoke. Men de byr på gløtt inn i en verden som omgås med trær på en forundret og begeistret måte; karakteristisk for tekstene er at de ikke simpelthen reduserer trær til nyttige ressurser for menneskelig virksomhet, men framstiller dem som rause levende vesener. Med svaiing og glitring og hvisking og bøying kommunisere de med hverandre – eller med Kristus. Skjønt de er lydhøre, handler de med egen virkekraft og vilje. I tidligkristne tekster velger trær som regel å handle fromt og gudfryktig, men der finnes også eksempler på trær som oppfører seg mindre forbilledlig – fikentreet utenfor Betania (Matt 21,18–20) er et kjent eksempel. Uansett, hvor enn de havner langs den etiske målestokken, unnslipper oldkirkas trær et fullstendig forminskende og innskrenkende menneskeblikk. Og uansett om menneskeblikket i disse tekstene aldri makter å forstå trærne helt og holdent på deres egne premisser – det er ingen av oss forunt – unnlater det å fantasere om at trærne bøyer seg ene og alene for celluloseproduksjon.

Nå når skoger brenner opp og hogges ned i enn større skala, er det kanskje på tide å besinne seg på troens trær. Mytologier er neppe blindere for den håndgripelige virkeligheten enn den håndgripelige virkeligheten for mytologiene. Vi er vel alle fysiske kjensgjerninger – gjenfortalte. Men både tre og menneske trenger gjenfortellingen. Som White Jr.s samtidige har vi en tilbøyelighet til å tolke kristendommen som en menneskетro hvorigjennom alt som ånder av klorofyll, blekner i lyset av Adams barn. I likhet med enkelte politikere kan vi komme i skade for å innbille oss at et økosentrisk perspektiv truer det kristne menneskesynet. Men om Adams barn er poder og frukt? Det dere gjorde mot én av disse mine minste, har dere gjort mot meg. Hva om ikke bare den første frukt av høsten som kommer, men alt det skapte samstemt sukker og stønner i lengsel etter den som fyller alt i alle? Trærne er menneskets første kjærlighet i Eden; før mennesket fant et annet menneske, rettet det all sin oppmerksomhet mot de forlokkende greinene. Det er trærne som bereder liv i den kristne grunnfortellingen. Det er på korstreet verdens frukt henger. Hvor er du, Adam?

> Det er trærne som bereder liv i den kristne grunnfortellingen. Det er på korstreet verdens frukt henger.

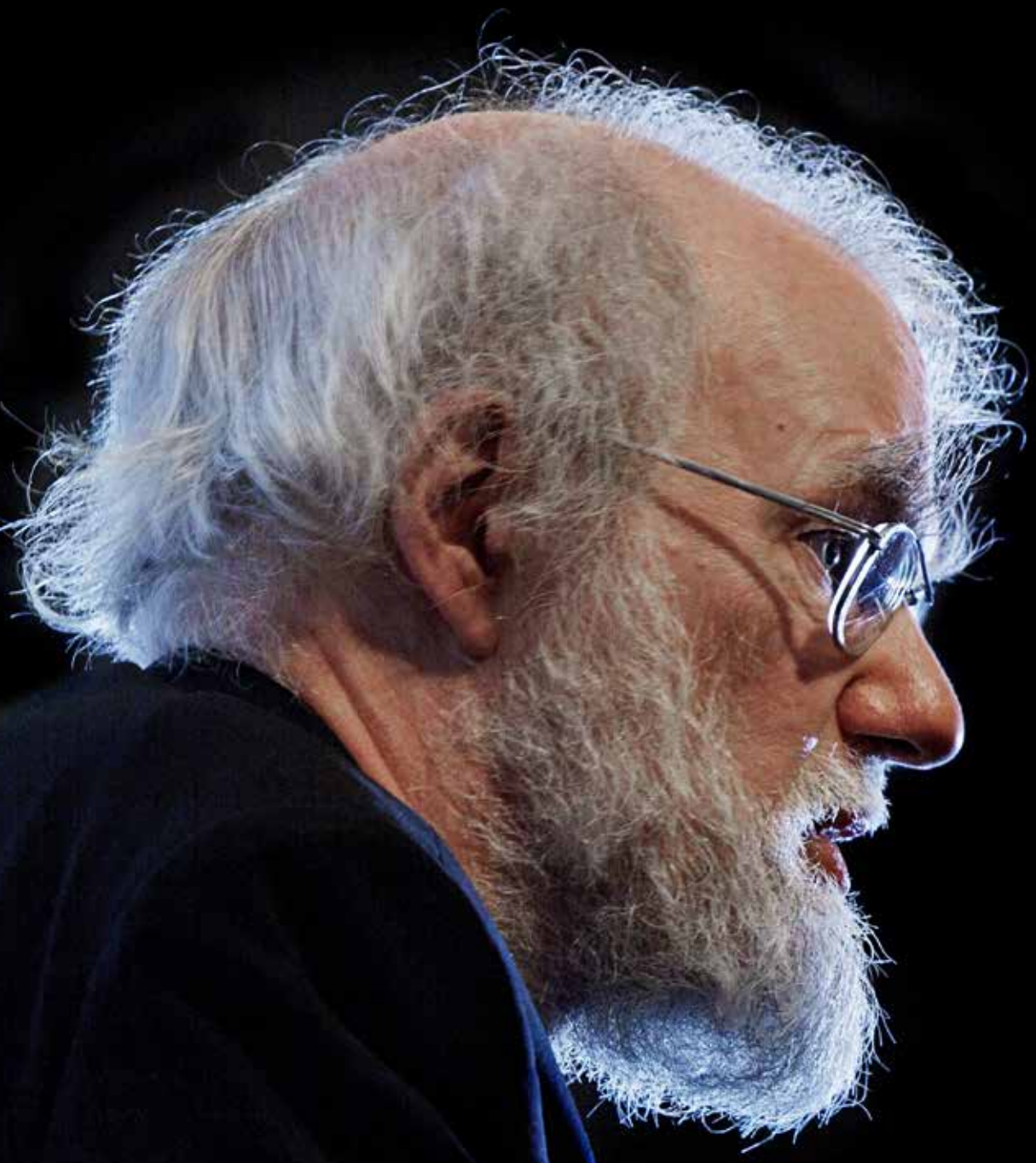
Thomas Arentzen er PhD og dosent i kirkehistore fra Universitetet i Lund og ansatt ved Universitetet i Uppsala, der hans spesialområde er tidlig kristen poesi og devosjonell litteratur. Han leder forskningsprosjektet *Beyond the Garden: An Ecocritical Approach to Early Byzantine Christianity*.

Noter

1 Basilios: *Hexaemeron* V 7 (min overs.).
2 Basilios, *Brev* XIV.
3 Lynn White Jr.: «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis», *Science* 155/3767 (1967): 1206.
4 De hadde dog andre post-it-lapper.
5 Efraim, *Hymnene om paradiset* III 2 (norsk overs. basert på Sten Hidals svenske i *Efraim Syriern: Hymnerna om paradiset* (Skellefteå, 1985): 16).
6 *Mikaels innsettelse* 11 (overs. Hugo Lundhaug, *Koptiske skrifter* (Oslo 2012), 19–20).
7 Et ekko av denne historien fins i Selma Lagerlöfs «Flykten till Egypten», utgitt på norsk i Selma Lagerlöf: *Kristuslegender* (Verbum 2013), 53–59. Et annet eksempel på besjelede og svært rørlige trær fra moderne kristen-orienter skjønnlitteratur, er *entene* i J.R.R. Tolkiens univers.

MUNKENE har sagt: «Hvis du ser en ung mann stige opp mot himmelen ved egen kraft, grip ham i bena og dra ham ned igjen. For slikt er ikke bra for ham.»

Fra *Ord fra ørkenen*



Rowan Williams. Her fra erkebiskopen av Canterburys besøk i nasjonalforsamlingen i Wales i 2012.
Foto: National Assembly for Wales from Wales | CC BY 2.0 | Wikimedia [M]

Erik Varden

«… et hjerte oppflammet»

En samtale med Rowan Williams

23. juni i år hadde jeg gleden av å samtale med Rowan Williams ved lanseringen av hans bok *Looking East in Winter: Contemporary Thought and the Eastern Christian Tradition* (Bloomsbury 2021). Rowan Williams har innehatt så mange distingverte verv at man knapt vet hvor man skal begynne. Han har vært *Regius Professor* i Oxford og biskop av Monmouth. I 2002 ble han utnevnt til erkebiskop av Canterbury, leder for Den anglikanske kirke på verdensplan. Han trakk seg fra stillingen i 2012 og overtok da som *Master* ved Magdalene College i Cambridge, et embete han holdt inntil i fjor. Som biskop satt han i Overhuset *ex officio*. Siden 2012 har han hatt personlig sete som Lord Williams of Oystermouth.

I flere tiår har Williams vært en av kristenhetens mest aktede røster, alltid velinformert, veloverveid, veltalende, med et imponerende spektrum. Mens han tjente som erkebiskop av Canterbury, omgitt av organisatoriske kriser, skrev han en bok om Dostojevskij. Det forekommer meg enestående. Han har en sjelden evne til å holde seg *à jour* på alle fronter, til å kommentere vettug det andre sier før de fleste av oss får med oss at det i det hele tatt er sagt. Det første jeg vil spørre ham om, er noe jeg i årevis har lurt på: Sover han om natten, eller sitter han bare og leser døgnet rundt?

– Neida, jeg sover som folk flest, og i gjennomsnittlig mengde. Men jeg har lært å gjøre bruk av selv brokker av tid til å lese når jeg *kan*. Det dreier seg om å gjøre best mulig bruk av det «nådeløse øyeblikk» dikteren snakker om [Kipling, altså, i *If*].

– Hva med interessen for den østlig-kristne arv. Hvordan begynte den?

– Et par ting satte meg på sporet. Vesentlig var dragningen jeg følte, allerede helt ung, mot Russland, mot russisk kunst, litteratur og musikk. Jeg er ikke sikkert på hvordan den ble født, men den hadde også med russisk film å gjøre. Slik ble jeg interessert i bakteppet man finner på alle disse områdene: Den ortodokse kirke. Jeg leste mye omkring emnet. I mitt andre år som teologistudent i Cambridge, oppdaget jeg Vladimir Losskys bok *Østkirkens mystiske teologi*. Jeg skrev et essay om den og husker hvordan min lærer møtte meg med fullstendig mangel på forståelse: Han kunne ikke tenke seg at det var mulig å bedrive seriøs teologi på en sånn måte. Selv tenkte jeg, litt obsternasig: Hvorfor egentlig ikke? Så jeg opprettholdt interessen, som ble fokus for mitt doktorarbeid. Jeg oppdaget i stadig større grad et teologisk uttrykk rotfestet i felles liv, felles bønn, felles liturgi. Østkirken har bevart

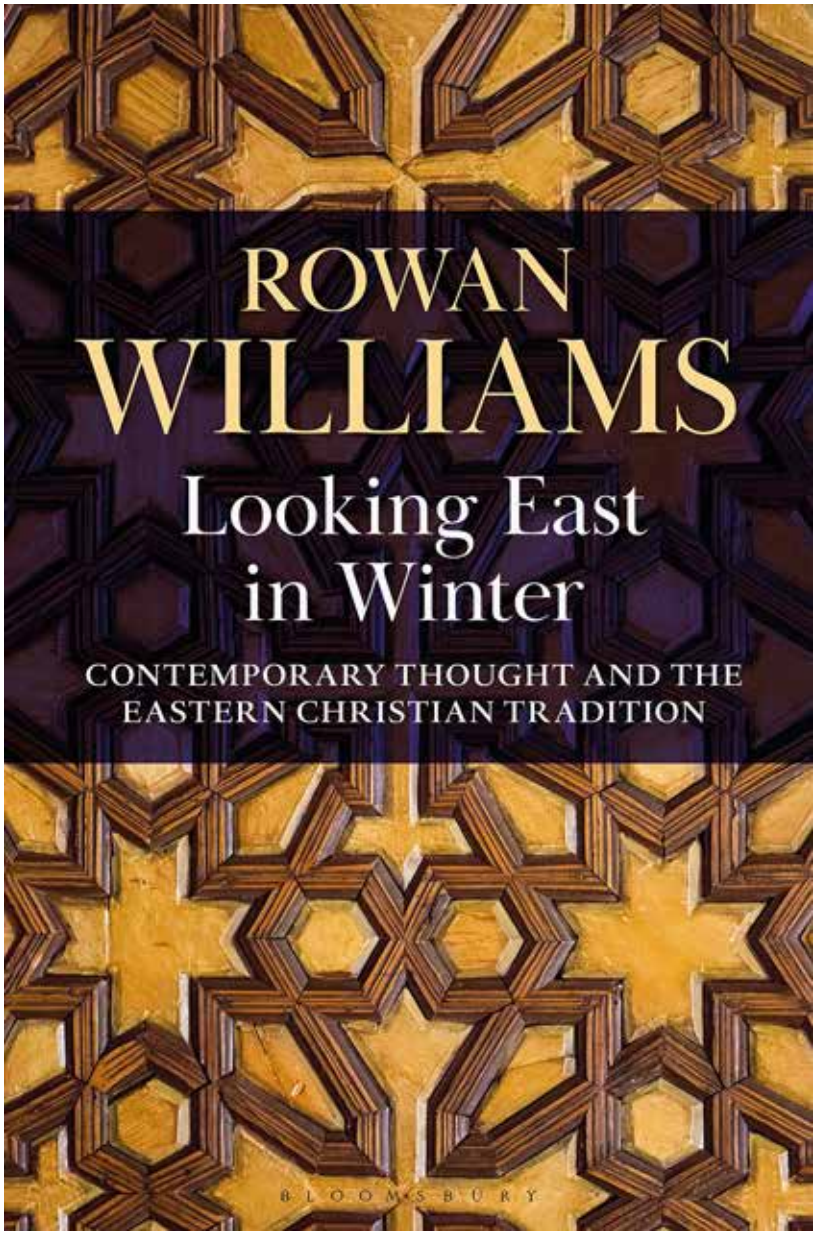
en kontinuitet mellom feiringen av mysteriet, mysteriets formende inntrykk på eget liv og det formulerte, teologisk uttrykk. Det var *det* som slo meg. Det slår meg den dag idag. Jeg sier ikke at slike forbindelser ikke finnes i Vesten. Men de ser ut til å oppstå mer spontant i den østlig-kristne verden.

– I bokens første kapittel snakker du om syn, om hvordan vi lærer å se, på grunnlag av Evagrios Pontikos. Evagrios mente at der finnes tre forskjellig måter å betrakte virkeligheten på. I sin traktat *Om utskillelse* viser han hva disse står for ved et konkret eksempel: Han beskriver tre ulike syn på gull. Det første perspektivet, det rent menneskelige, ser nok gullet, men er ikke interessert i hva det står for, hvilken betydning det har: Det konstaterer simpelthen at gull finnes. Deretter har vi et demonisk perspektiv. Det ser gullet og ønsker å gjøre det til sitt, for slik å kunne dominere andre, for å vinne rikdom og ære. Det tredje perspektivet er englenes. Englenes synsmåte er opptatt av å kjenne tings egenart, deres åndelige vesen. Englene spør seg: Hvorfor ble gullet skjult i jordens dyp? Hvordan har det seg at det, renset ved ild, blir til tempelets lysestaker og røkelseskar? Og så videre. Evagrios sier så — og dette er fabelaktig: «En mann som Kleopas viser oss et hjerte oppflammet av disse mysteriene»! Så i den grad vi ser verden slik englene gjør, brenner våre hjerter. I boken sier du at vi, for å erkjenne verden rett, må gjenkjenne den «som et systematisk uttrykk for gjensidig begavelse og opplysning». Du sier videre at «*eros* befridd fra lidenskap lar oss begjære at den annen», mennesket eller tingen vi står overfor, «fullt ut får bli seg selv». Vi må, sier du, overvinne den dyptgripende forbindelsen i oss «mellom vårt utsyn på verden og vår egeninteresse». Dette er ingen spontan holdning i Instagrams og TicTocs tid. Hvordan lærer vi å se på denne måten? Hva slags askese trenger vi? Med andre ord: Hva er forholdet, i måten vi betrakter verden på, mellom etikk og oppfattelsesevne?

– Jeg er glad for at du siterer nettopp den teksten fra Evagrios. Den har hjemsøkt meg i årevis siden jeg først oppdaget den. Den uttrykker hvordan vi *mis*forstår vår stilling her i verden. Jeg foredler måten jeg betrakter verden på i den grad jeg ikke lenger reduserer verden til mine betingelser, mitt program, som om verden der ute bestod i et eksklusivt forhold til meg. Når jeg betrakter et objekt slik det faktisk er, ser jeg det, ikke bare utfra forbindelsen det har til meg, men utfra dets miljø. Jeg ser det som del av en slags økologi; naturligvis også utfra dets forbindelse til Gud, som noe som er skapt, elsket av Gud. Å se slik engene ser, lar oss skjelne symbolske forbindelser, slik Evagrius påpeker. Plutselig ser vi betydninger vi ikke hadde ant. Vi åpnes for metaforenes, poesiens overraskelse.

– Vi står som arvtagere til en moral som fokuserer på viljen. Vi sier til oss selv: Dette er det jeg beslutter å gjøre, dette er *det* det er riktig å velge, den form for adferd som får god karakter. Men ser vi oss litt omkring, finner vi en kompletterende tendens innenfor platonisk tradisjon. Den får livlig uttrykk blant annet i romanene til Iris Murdoch. Her hører vi at vi ikke har den minste sjanse til å forholde oss etisk til noe som helst med mindre vi først lærer å være tause og betraktende, for å la objektet jeg betrakter, fullt ut være hva det er. Kun når jeg opphører å se objektet utfra nytteverdien det har for min del, kan jeg forholde meg til det raust, sant, medlidende. Det dreier seg om at jeg tar et skritt tilbake, holder munn og erkjenner: Her er liv, et liv som lever helt uavhengig av meg! Jeg forholder meg etisk til det livet i den grad jeg lar det leve. Ellers tar jeg livet av det, oppsluker jeg det.

– Du kaller denne måten å se på «kontemplativ» og peker mot en slags kommunion mellom den betraktende og det han eller hun betrakter. Dog er jeg ikke sikker på at jeg forstår deg rett. La meg derfor sitere et vitnesbyrd om kontemplativt liv: et brev karteuseren Jean-Baptiste Porion, munk i La Valsainte, skrev til sin søster om det



I sin nye bok introduser Rowan Williams oss for aspekter ved og personligheter fra den ortodokse kristne verden – fra ørkenfedrene i det fjerde århundre til mer moderne filosofer, romanforfattere og aktivister.

som skjer når han sitter i sin celle og ser ut gjennom vinduet. Han sier:

> Jeg ser rikdommen som finnes i et eneste perspektiv, for eksempel i omrisset av et fjell med furutrær i mai måneds gylne herlighet, i oktoberdis, eller når som helst. Vi må bli et speilbilde, et ekko av denne skjønnhet. Den åpenbarer alltid noe nytt; allikevel sier den hver gang alt. Jeg undres om det er bryet verd å reise? Se den harmoni, den uuttømmelige harmoni, som forener vår ånd til ethvert vesen som guddommelig fritt følger loven som står preget på dets natur.

– Finner vi her en beskrivelse i første person entall av det du mener når du snakker om «kontemplasjon»?

– Ja! Når vi møter et annet menneske, et landskap, en hvilken som helst situasjon, oppstår harmonier vi ikke fullt ut kan fatte. Jo mer vi lar dette skje uten å blande oss manipulerende inn, jo mer blir vi del av sammenvevdheten. Problemet er at vi lever i en kultur som lenge har hevdet at vi ikke egentlig hører til her i verden; at vår tanke er avskåret fra denne slags pinlig intime forbindelsene. Vi oppfatter oss selv som et fytårnbluss i ferd med å overvåke en verden som ligger for våre føtter, uten at vi anser oss selv som *del* av verden. En fattig — og farlig — måte å se virkeligheten på! For den forutsetter at det menneskeligste ved oss er det som skaper distanse mellom oss og alt annet, alle andre. Så Dom Porions ord er vidunderlig beskrivende. De står for et sannferdig perspektiv på virkeligheten, perspektivet som også ligger til grunn for god vitenskap.

– La meg plukke opp tråden og stille et spørsmål om forholdet mellom vitenskap og tro. Du sier slående ting om det «naturlige». Å være «naturlig» er, i dagligtale, å være avslappet, å være seg selv, ikke å bry seg om hva andre tenker. Du insisterer på at en kristen oppfatning nødvendigvis er annerledes — og takk og pris for at du insisterer. «Å være naturlig», skriver du, «er å bestå i henhold til Guds hensikt», å svare til hans skapende tanke. Med andre ord: Vi må skille mellom det som i sannhet er vår natur, og ballasten vi samler etterhvert. Dette oppsamlede har med synd å gjøre, selvsagt; men ikke bare. Jeg tenker på et tema kirkefedrene var opptatt av: skinnklærne Gud bereder for Adam og Eva når de forlater paradis, mot slutten av Første Moseboks tredje kapittel. Si meg, hvordan trekker vi linjen mellom det som er naturlig og det som er *u*naturlig?

– Tar vi tradisjonen på alvor, må vi *anstrenge* oss for å bli «naturlige». Det er ikke slik av vi bare skrur av et par brytere og slik forholder oss naturlig, slik sånne irriterende mennesker forutsetter som sier: «Å, bare vær deg selv.» Som om det var en enkel sak! Vi kommer tilbake til noe vi alt har snakket om: Å være naturlig er å bestå i et sunt, sant, rett forhold til det som omgir oss. Naturlighet har med gjensidig avhengighet å gjøre. Vi mottar livet; livet er ikke bare noe vi finner på. For en kristen er naturlighet forbundet med det å være skapt, å være seg takknemlig bevisst at selve vårt vesen kommer fra en raus Guds hender og hjerte.

– Takknemlighet er et nøkkelbegrep. Å være naturlig er vel å være i stand til å si takk?

– Enig. Ved guddommens kilde møter vi Faderen som gir, Sønnen som mottar, Åndens som deler. Å være et bilde på guddommelig liv er å være hengitt en utveksling av raushet og takknemlighet. Når jeg spør meg selv: «Er jeg naturlig?», spør jeg: «Setter jeg nå min autonomi og uavhengighet i særstilling, eller godtar jeg at jeg hører til, at jeg mottar liv for å gi liv videre, at jeg næres for selv å nære?» Er dette verden jeg bor i? Eller bebor jeg en kjøligere verden der første prioritet er min egen trygghet? Dette er et spørsmål vi ikke løser bare ved å tenke på det.

Handling må til. Slik bygger vi våre liv og samfunnet vi lever i.

– Du går enda lenger og hevder at, for noen, er «naturlig» liv en opsjon for dårskap. Bokens kapitler om det russerne kaller *iurodivye*, «dårskap for Kristi skyld», er fascinerende. Dårskap er et viktig tema i Det nye testamente, særlig hos Paulus, så langt fra noe marginalt. I en ny bok om emnet, understreker Lisa Cremaschi at dårskap er en mulighet vi alle bærer i oss. Du antyder at slik dårskap er en vesentlig del av kristent liv. Du skriver om martyriet, en grunnleggende kristen kategori, at det er en «oppsiktsvekkende urasjonell slutt på et menneskeliv». Den østlig-kristne tradisjon, bemerker du, tar det for gitt at det er noe «grunnleggende underlig ved helligheten», en dimensjon som finner privilegert uttrykk gjennom dem som utlever dårskap for Kirsti skyld. Du gir oss storartede eksempler fra litteratur og liv: Dostojevskijs fader Ferapont, starets Sosimas følgesvenn, hvis skjebne peker mot en mulig forbindelse mellom nåde og psykiatrisk sykdom; hovedpersonen i Vodolazkins fabelaktige roman *Laurus*; Bulgakovs *Mesteren og Margarita* kaller du en transposisjon av motivet; og vi finner noe tilsvarende i kapittelet om Maria Skobtsova. Mens jeg leste, meldte et spørsmål seg som jeg nå vil stille: Er vi sulteforet på dårskap i samtidig kristendom? Har vi sperret oss inne i luftløse celler av begripelighet og anstand? Gjerne vil jeg høre hva du har å si om dårskap og kristen ledelse, ja, om dårskapens rolle i bispeembetet!

– Hmm. Ja. Jeg tror nok vi i dag møter en risikosky tankegang i kirken som i samfunnet ellers. Det er forståelig nok. Vi hører at det beste vi kan gjøre, er å handle klokt og forholdsmessig. Men det er noe ved evangeliets *ekstravagans* som ikke finner uttrykk bare gjennom klokhet og forholdsmessighet. Hva skal vi gjøre? Neimen om jeg vet. For så snart du formulerer et program for dårskap, har du sabotert prosjektet: Da sitter du fast igjen i dine egne begreper. Moder Maria Skobtsova er i så henseende en forbilledlig gestalt, et eksempel på en kvinne som, helt uselvbevisst, levde helt ukonvensjonelt. Hun satte seg ikke fore å praktisere dårskap for Kristi skyld; hun tenkte rett og slett på Kristus og gjorde hva hun kunne for Kristi skyld, om så det så latterlig ut. Jeg husker et møte jeg hadde som ung prest. Jeg fortalte noen søndagsskolebarn om Maria Skobtsova, om hvordan hun, i Ravensbrück, gav livet sitt i bytte for en dødsdømt kvinne. Jeg ville få ungene til å skjønne at her var et eksempel på virkelig kristen heroisme. En pjokk så meg ettertenksomt i øynene og sa: «Det synes jeg var skikkelig dumt gjort.» Han fortjente toppkarakter for oppriktighet! Og det er vel noe lignende mange av oss tenker spontant i vårt stille sinn. Så dette er ikke en praksis som kan settes i system, hverken for biskopers eller andres del. Vi biskoper betinges av forventingen om å holde en stødig kurs, så vi kan lett miste av syne den dristige kjærlighet som kreves av oss. Vi må våge å gå utover tryggheten status gir. Desmond Tutu gjorde det. Jeg kunne gi mange eksempler basert på vårt lange vennskap, men minnes særlig en gang han gikk rakt inn i et folkeopprør i Sør-Afrika på apartheidtiden. En folkemengde var i ferd med å lynsje en mann med hensikt om å brenne ham levende. Desmond Tutu marsjerte inn, klatret opp på en lastebil og ropte: «Hold opp!» Han kom nok ganske nær martyriets mulighet den gang.

– Det dreier seg altså om å gi avkall på ønsket om, forventningen om, å være betydningsfull, for isteden å gi sitt eget liv. Du skriver i boken, *à propos* Laurus, tror jeg, at han «ved sin hellige dårskap frasa seg en sikker identitet, en identitet som lar seg besitte og forsvare». Litt senere skriver du: «En som gir uttrykk for hellig dårskap, er et menneske som med åndelig frihet omfavner, eller i det minste utholder, identiteten som andre skaper for ham eller henne.» Her tillater jeg meg en digresjon og penser over på en forfatter jeg vet vi begge setter høyt. Ofte har jeg lurt på om Marilynne Robinsons Jack ikke

utviser råmaterialet som skal til for en *iurodivij*, en som utlever dårskap for Kristi skyld?

– Jo, helt sikkert! Jack godtar sin marginale, litt beryktede status. Overfor bøkenes mer konvensjonelt fromme mennesker gir han uttrykk for ting de selv aldri ville finne på å si. Han er en som med instinktiv ydmykhet ikke forventer å bli tatt på alvor, adlydt eller noe sånt. Han følger simpelthen kraften som drar ham magnetisk mot medlidenhet og tålmodighet, mot utholdenhet i forhold til andre. Han er ingen helgen. Han har voldt andre stor skade. Dette innser han klart — lik Laurus i romanen vi har snakket om. Allikevel fører et instinkt ham mot medlidenhet og oppriktighet, mot å være utsatt verden slik den er. Så jo, han er et interessant eksempel på en slags hellig dårskap.

– La oss befatte oss litt med fader Sofroni Sakharov — den hellige Silouans biograf, klostergrunnlegger og kunstner. Han viser oss, skriver du, potensialet vi har som mennesker til å være ikke bare «en skapt hypostase», men et «universelt sentrum», med andre ord «et rom hvor Guds begrensede handling *forekommer*; det evige *Jeg Er* uttales nå i det skapte *ego*». Sofroni Sakharov bærer vitnesbyrd om gapet mellom vår tilstand som skapninger og den uskapte Gud, ikke minst i boken *Vi skal se ham som han er*. De leirkar vi er, kan ikke, per definisjon, inneholde Guds evighet. Så hva skjer, teologisk og erfaringsmessig, når det evige *Jeg Er* uttales i oss?

– Et enormt spørsmål. Språket jeg bruker, utgår fra noe Coleridge sa om vår kreative skaperkraft som uttrykk for «det evige *Jeg Er* gjentatt innen tidens begrensing». Jeg tror det som skjer, er følgende: Det forekommer øyeblikk i vårt forhold til verden som omgir oss, om det skjer gjennom møter med mennesker, kunstnerisk virksomhet eller vitenskapelig oppdagelse; opplevelsen av at vi ikke trenger å kjempe for å mestre situasjonen, av at det vesentlige er noe jeg *får*. Med ett flommer noe frem i det betraktende, talende *jeg*, noe som overgår min territoriumsmarkering. Resonansen mellom det som omgir meg og det jeg bærer i meg, åpenbares. I den slags øyeblikk, når jeg gir avkall på å kjempe og mestre, erfarer jeg, om så rent implisitt, at jeg befinner meg i Guds hender. Jeg vet at jeg finnes fordi Gud har valgt å la meg finnes, en kjensgjerning jeg verken må rettferdiggjøre eller opprettholde. Når jeg opphører å kjempe for å eksistere, blir Guds grunnløse kjærlighet virkelig for meg, i meg.

– Det rører meg dypt når du skriver at «det guddommeliggjorte subjekt er et subjekt som står forsvarsløs». Fader Sofronis utlegning av hva det vil si å forvandles i Guds bilde, skriver du, er en utlegning av «hva det vil si å stå uten beskyttelse». Jo nærmere vi kommer Gud, jo mer gjennomsiktige blir vi for Kristi lidelse. Sofroni utvikler tematikken utfra Kristi bønn i Getsemane. Selv har jeg fått et slags begrep om hva dette betyr takket være sr. Benedicta Ward. Hun sendte meg en gang et bilde av en fresko i det belgiske klosteret Chevetogne, et bilde av en korsfestet munk. Som forklaring skrev hun: «Dette er bildet av en som ikke lenger betrakter den korsfestede Kristus på korset, men som betrakter verden med den Korsfestedes øyne.» Er denne formen for bevisst, modig sårbarhet i medlidenhet, *sympatheia*, et kriterium for modenhet og ansvarstagen i kristent liv?

– Vi har her med uttrykk for åndelighet å gjøre som for de fleste av oss forblir hypotetiske; når man dette stadium, oppstår problematikken Guds fravær, rent erfaringsmessig sett. Tenk på Moder Teresa av Calcutta, på mørket, lidelsen hun gjennomgikk. Hun stod den korsfestede Kristus så nær at hun ikke kunne se noen annen vei. Hun *måtte* se verden gjennom hans øyne, men så ikke hans øyne som betraktet henne. Slike erfaringer utgjør et sterkt element i denne form for kristen hellighet. Moder Maria Skobtsova hjelper oss videre på veien. Hun sa at det som teller, ikke bare er at vi fritt godtar å bære

korset. Er man først lem på Kristi legeme, understreket hun, blir solidaritet og medlidenhet noe så instinktivt, så grunnleggende at det får uttrykk i form av en morskjærlighet. Slik kjærlighet lar seg ikke avfeie, den er simpelthen til stede, som innebygd.

– Om Moder Maria skriver du: «Ansikt til ansikt med en annens lidelse har vi intet alibi. Vi står ansvarlig for den annen: Det er opp til oss å søke formen for handling som gir den lidende anledning til å modnes mot kristuslikehet.» Dette betyr ikke nødvendigvis at vi tar lidelsen bort, for det er kanskje slett ikke mulig; men at vi gir den *mening*, ikke minst idet vi står rede til å bære den sammen med den lidende. Takk for at du gjør dette tydelig.

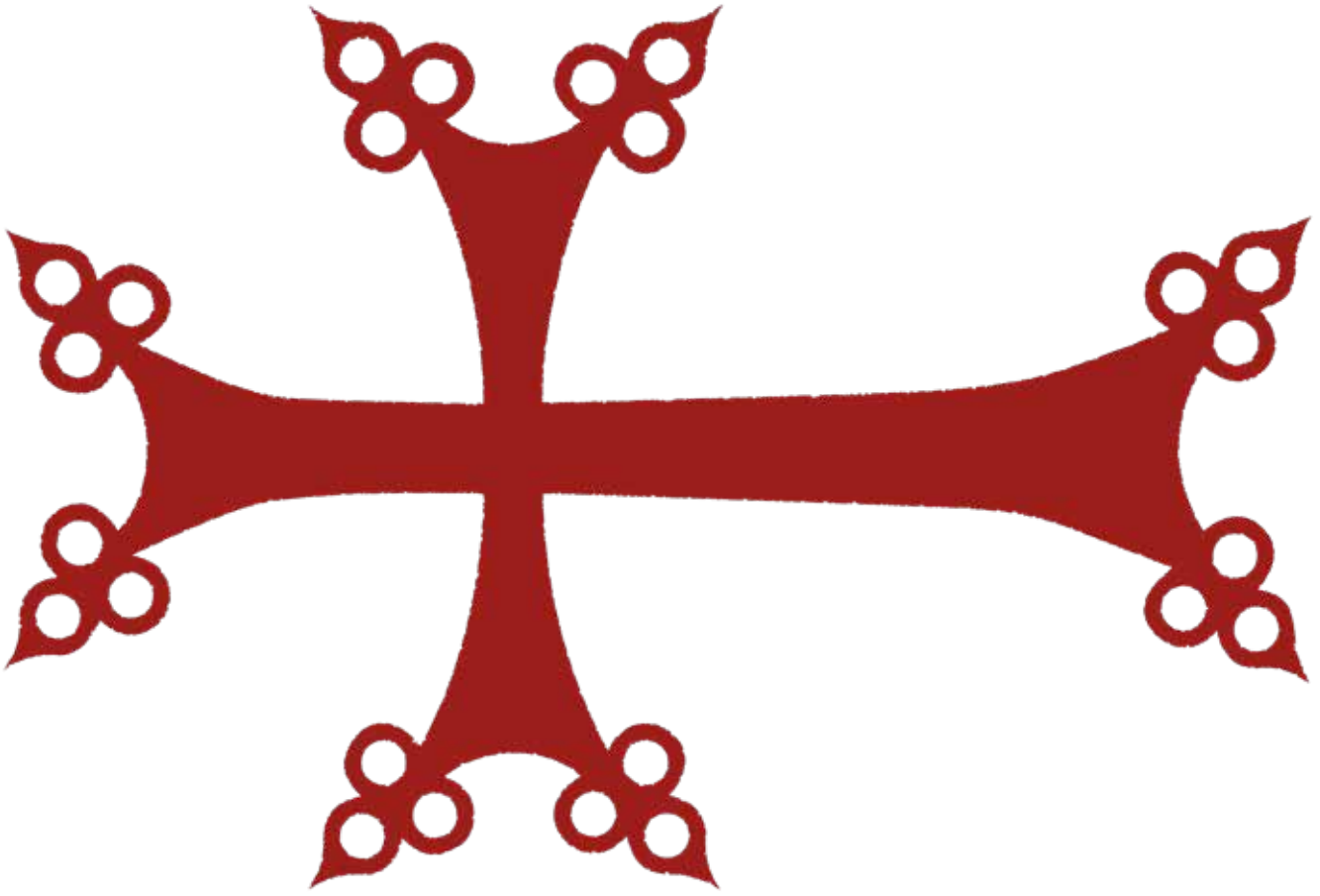
– Å si til den andre: Du er ikke alene; vi bærer dette sammen, slik vi selv bæres. Et gedigent og fryktinngydende mysterium!

■

Slik sluttet en samtale som visst godt kunne ha vart hele natten, hadde den ikke vært gjenstand for arrangørenes tidsbegrensning. At det finnes, innenfor kristendommen, bedende, tenkende teologer av Rowan Williams' format, med den helstøpthet som kjennetegner ham, er en velsignelse, ja nesten et slags under.

Erik Varden er biskop av Trondheim, cistercienser-munk og forfatter.

Armens kors. Illustrasjon av Gegart | CC0 | Wikimedia



Historie

Norske og russiske fartøy i Tromsø havn ca. 1900.

Caroline Serck-Hanssen

Ortodoks kristentro på russisk kjøl til Norge

Før 1931 fantes det ingen ortodokse menigheter i vårt land, men den østlige kristendommen var likevel ikke helt fraværende. De fåtallige skoltesamene i Sør-Varanger tilhørte Den ortodokse kirke, det samme gjorde de russiske pomorene som drev handel i Nord-Norge. Også lenger sør kunne kystbefolkningen fra tid til annen oppleve uttrykk for ortodoks tro når russiske skuter gjestet havnene over lengre tid.

De færreste er klar over at Den ortodokse kirke innledet sin virksomhet innenfor dagens norske territorium allerede på midten av 1500-tallet, altså omtrent samtidig med reformasjonen. Den helgenforklarte russiske munken Trifon av Petsjenga (ca. 1495–1583) drev misjon blant skoltesamene og grunnla verdens nordligste ortodokse kloster i 1533.[1] I 1570-årene hadde klosteret ved utløpet av Petsjengaelven utviklet seg til et innbringende og allsidig næringsforetak med over 50 munker og rundt 200 noviser og arbeidere. Med støtte fra tsaren i Moskva sikret klosteret seg retten til land og vann i skoltesamenes gamle områder. Munkene drev blant annet fiske i Neidenelva og Munkelva i Sør-Varanger. Hovedklosteret innerst i Petsjengafjorden, som munner ut i den vide Varangerfjorden, hadde en svært gunstig plassering for handel. Med god bør var den norske bosetningen på Vardø bare en dagsseilas unna, og her kjøpte og solgte de russiske munkene varer, særlig etter at Petsjengaklosteret var blitt reetablert i 1886.

Enda mindre kjent er det ortodokse nærværet i Norge i forbindelse med anløpet av russiske sivile og militære fartøyer. I denne artikkelen vil jeg konsentrere meg om perioden fra 1700-tallet og frem til 1920. Dette tidsspennet sammenfaller med pomorhandelens epoke, som tok slutt med bolsjevikenes maktovertakelse i Nordvest-Russland etter revolusjonen i 1917 og den påfølgende borgerkrigen. Det nye sovjetiske regimet satte ikke bare en stopp for den livlige og kjærkomne handelen som pomorene drev med nordmenn og samer i nord, men også for de russiske sjøfolkenes synlige religionsutøvelse.

De russiske pomorene

Pomorer (av russisk «ved havet») er betegnelsen på den russiske kystbefolkningen i områdene rundt Kvitsjøen. De levde i stor grad av fiske, fangst og sjøveis handel med Nord-Norge. Hver sommer kom flere hundre pomorskuter, kalt «russelodjer», seilende til Finnmark og Troms

med mel, trelast og andre sterkt etterspurte varer som ble solgt eller byttet mot norsk fisk. Pomorenes ortodokse tro kom til uttrykk på mange ulike måter, blant annet ved at de fulgte den gamle, julianske kalenderen som på 1800-tallet lå tolv dager og fra år 1900 tretten dager etter den vestlige gregorianske. Påsken og de andre bevegelige helligdagene falt vanligvis også på andre datoer enn i Norge, og da ble det tydelig at russerne forholdt seg til en litt annerledes tidsregning. Historikeren Nils A. Ytreberg (1896–1987), som vokste opp i Tromsø, kommer inn på dette i boken *Min barndoms verden*:

> «Og en dag kunne vi plutselig oppe fra oss se at raden av russeskuter ved Tollbua lå med flaggsmykke fra rekke til topp. Da var det russisk pinse eller annen storhelg.»[2]

Svært mange av pomorenes fartøyer var oppkalt etter helgener. Mest populær var naturlig nok erkebiskop Nikolai av Myra (Bari), som sjøfolk og handelsmenn regnet som sin særskilte beskytter. I de norske tollklareringslistene figurerer også skuter med helgennavn som Johannes, Vasilij, Konstantin og Zosima. Sistnevnte fartøy var åpenbart oppkalt etter den ene av grunnleggerne av det store Solovetskijklosteret i Kvitsjøen, som var pomorenes åndelige sentrum.[3] Deres ortodokse tro manifesterte seg også gjennom innredningen om bord i skutene. I sin reiseskildring fra Nord-Norge anno 1827 gir den norske juristen, politikeren og topografen Gustav Peter Blom leserene et gløtt inn i russelodjenes fremmedartede verden:

> I alle Kahytter saaes Crusifixer og et eller flere Billeder forestillende Russernes Skyts-Helgen St. Nicolaus, der vare malede i den Chinesiske Smag med haarde Conturer og uden Nuancer i Skyggerne.[4]

Da forfatteren Jonas Lie som gutt rodde rundt på havna i Tromsø og besøkte skutene som lå ankret opp der, ble han trollbundet av den samme religiøse atmosfæren:

> På bordet i kahytten lå helgenkalendere med røde bokstaver i for hver helgens navn. Der nede gikk underlig kledde russerkoner, som skjenket te av blanke snurrende messingmaskiner, og *på kahyttveggen ved* murovnen – «Pjætskaen» – hang ikke mindre underlig malte St. Nikolausbilleder med brennende lys foran.[5]

En betydelig del av pomorene tilhørte en ortodoks retning som kalles *gammeltroende*. Denne gruppen hadde brutt med den russiske statskirken i annen halvdel av 1600-tallet fordi de nektet å godta patriark Nikons liturgiske reformer. De gammeltroende overholdt nidkjært de gamle kirkelige ritualene og påbudene, men hadde samme teologiske lære som majoritetskirken. Det er derfor mer presist å omtale dem som «gammelritualister», slik man gjør på russisk. I *Tromsø bys historie* nevner Ytreberg en gammeltroende skipperkone som etterlevde sektens strenge renhetsforskrifter selv når hun var på besøk i Norge. Hun kunne ikke drikke av kopper og kar som folk fra andre trossamfunn hadde brukt. Det samme hendte en gang familien Aagaard i Tromsø fikk besøk av en russisk madam. Der måtte vertskapet skynde seg å sende bud til butikken etter nye kopper innen hun kunne serveres![6]

De gammeltroende skipperne ble for øvrig regnet for å være pålitelige handelspartnere. De drakk ikke brennevin, la stor vekt på ærlighet og flid og skal visstnok ha behandlet sine matroser bedre enn hva som ofte var tilfelle med de øvrige pomorkapteinene.

Nytt pomorkors på Steilneset i Vardø.

Gravminner

Pomorenes trosmessige tilhørighet satte varige spor etter seg i Nord-Norge i form av gravminner. De av mannskapene som døde under oppholdet her til lands, ble gjerne jordfestet utenfor de protestantiske gravlundene. Dette kan ha vært etter russernes eget ønske, men også fordi enkelte lutherske prester nektet annerledes troende å bli stedt til hvile i viet jord. I siste halvdel av 1800-tallet ble det vanligere å begrave ortodokse side om side med lutheranerne. Lenge etter pomorhandelens opphør kunne man på gravplasser og kirkegårder i kystbyer som Vardø, Vadsø, Hammerfest og Tromsø se de karakteristiske russiske korsene med tre tverrbjelker, hvorav den nederste er skråstilt. Gamle fotografier av gravminner viser at enkelte av de avdøde trolig har tilhørt den gammeltroende minoriteten.

De siste par tiårene har man både fra norsk og russisk hold kunnet observere en økende interesse for pomorenes gravsteder i Norge. I noen tilfeller er minnestøttene og trekorsene blitt fornyet, og ortodoks sjelebønn er blitt forrettet av prester fra Russland, slik det skjedde i 2016 på Mårøya ved Kjøllefjord i Finnmark. Her fant en ung, ukjent sjømann sitt endelige hvilested etter en ulykke i 1894. En lokal familie har stelt graven i alle år siden den gang.[7] Også på Steilneset i Vardø er det i nyere tid blitt oppført et ortodokst kors. Det står i nærheten av seks umerkede pomorgraver. Ennå på 1990-tallet kunne eldre vardøfolk huske fra sin barndom at disse gravene var markert med kors av russisk type. Ett slikt gravmonument er tatt vare på og flyttet inn i Vardø kirke.

Det nye korset på Steilneset er imidlertid langt høyere enn dem man tradisjonelt brukte på graver. Det er derfor snarere en kopi av den type veikors som pomorene satte opp ved sine bosettinger, og der de pleide å ferdes på fiske og fangst. En rekke tilsvarende kors fantes langs Murmankysten og ved de russiske fangstplassene på Svalbard på 1700- og 1800-tallet. De skulle beskytte de sjøfarende, og fungerte også som seilingsmerker. Pomorkorset er en gave fra Vardøs vennskapsby Arkhangelsk og skal minne om de tette historiske og kulturelle båndene mellom Varanger og Nordvest-Russland.

> Den sanselige gudstjenesten med sin vakre korsang fremført av pomorer gjorde et sterkt inntrykk på byens politimester, som var blant de norske inviterte til begivenheten

Planer om egen kirke

Vardø ble fra 1800-tallet regnet som Norges pomorhovedstad fordi alle de russiske skutene måtte innom her for fortolling før de seilte videre nedover langs norskekysten. Det fantes også en egen dampskipsrute mellom Arkhangelsk og Vardø med ukentlig anløp. Det krydde av russiske sjøfolk i gatene sommerstid, og fra to fiskevær i nærheten, Hamningberg og Kiberg, drev pomorene fiske. I tillegg jobbet mange russiske sesongarbeidere på Vardøs fiskemottak. Etter forslag fra abbeden i Petsjengaklosteret ble det utarbeidet konkrete planer for byggingen av en russisk-ortodoks kirke i Vardø. Det gikk så langt at tømmerbygget ble prefabrikkert i Arkhangelsk i 1894. Til syvende og sist strandet prosjektet fordi utenriksministeriet i St. Petersburg fryktet at tiltaket ville nøre opp under de sentrale norske myndighetenes russofobi. Spesielt i Kristiania mistenkte mange at Russland hadde til hensikt å sikre seg isfrie havner i Øst-Finnmark.[8] Kirken endte opp ved en kai i Solombola, et havneområde i Arkhangelsk der norske handelsskip ofte var innom. Slik tilfellet var med svært mange gudshus i sovjettiden, ble dessverre også denne bygningen ødelagt.

En ortodoks kirke i Norges østligste by ville trolig ha blitt godt besøkt. I mai 1902 feiret prester fra Petsjengaklosteret guddommelig liturgi (messe) i Vardø hotell etter ønske fra russere i området. Over 120 ortodokse

Russiske flyktninger om bord i isbryteren «Kosma Minin» ankommer Trøndelag.
Foto: Schrøder | Sverresborg Trøndelag Folkemuseum

troende deltok på gudstjenesten i anledning hellige Nikolais festdag. Den sanselige gudstjenesten med sin vakre korsang fremført av pomorer gjorde et sterkt inntrykk på byens politimester, som var blant de norske inviterte til begivenheten.[9]

Etter alt å dømme forrettet russiske geistlige gudstjenester og andre kirkelige handlinger for pomorene i Nord-Norge både før og etter dette. Etter at frihandelen ble innført i Finnmark i 1789, fikk alle som bekjente seg til den kristne tro, rett til å praktisere sin religion i byene der. I den norsk-russiske grensekonvensjonen fra 1826 ble også skoltesamene sikret religionsfrihet. I så måte gjorde myndighetene unntak fra loven som kun tillot den evangelisk-lutherske statskirken å virke i kongeriket. Først med opphevelsen av den såkalte konventikkelplakaten i 1842 ble det innført forsamlingsfrihet, mens dissenterloven av 1845 åpnet for at alle kirkesamfunn kunne etablere seg i Norge. Historisk sett har altså den ortodokse kirke nytt en overraskende privilegert stilling.[10] Hensynet til handelssamkvemmet og et godt naboskap med Russland veide tyngre enn læremessige forskjeller.

Norge som nødhavn

Også fra resten av landet er det dokumentert ortodoks trosutøvelse i forbindelse med russiske skipsanløp. Her dreide det seg hovedsakelig om frakteskuter og marinefartøy som fikk vansker under seilasen langs norskekysten.[11] Flere skip ble liggende lenge i norske havner for å få utført reparasjoner etter å ha blitt skadet i uvær. For eksempel måtte den nær 500 mann store besetningen fra linjeskipet «Khrabryj» overvintre i Eiksvåg nær Farsund vinteren 1779–80. Under den drøye ventetiden fikk de kirkelig betjening av sin skipsprest. Slike hadde en selvsagt plass ombord på datidens større russiske marinefartøy. Den lokale tradisjonen forteller at russerne holdt sine gudstjenester i det store pakkhuset av stein i sentrum av Farsund.[12]

I 1825 måtte marinesluppen «Smirnyj», med en besetning på 114, mann overvintre i Arendal etter å ha havnet i et kraftig uvær i Nordsjøen.[13] De dannede og språkmektige offiserene var populære gjester hos byens borgerskap og kvitterte med invitasjoner til tilstelninger om bord. I erindringene til den norske dikteren og juristen Conrad Nicolai Schwach, som i en periode var sakfører i Arendal, finner vi den tidligste kjente øyenvitneskildringen av en ortodoks gudstjeneste i Norge:

> Især holdt de første Paaskedag 1825 et glimrende Selskab aldeles paa russisk Maneer umiddelbart efter Paaskemessen, som jeg med flere Arendaliter bivaanede, og som holdtes i den til en Art af Kirke forvandlede midterste Deel af Fartøiet under øverste Dæk. Ved denne Leilighed communicerede Skibets hele Besætning fra Chefen til den laveste Dreng. Skibspræsten, en Pope med langt Skjæg gik omkring og uddeelte Vinen og Brødet, ikke som hos os en Oblat, men et Stykke Hvedebrød, hvoraf han i Enhvers Haand brød et Stykke, hvormed den Mottagende maate vise den største Omhue for ei at spilde den mindste Smule. Da Ceremonien var endt, gik jeg, som fra Omgangen med Russerne havde *lært at* kjende den russiske Paaskeskik, og lært nogle Ord, hen til Popen og sagde paa Russisk «Christus er opstanden». *Popen* gloede forbauset paa mig, men gave paa Russisk det sædvanlige Svar: «Ja visselig er han opstanden», *og kyssede mig.*[14]

Bortsett fra det vesle skoltesamiske St. Georgskapellet i Neiden, der den russiske sognepresten fra Boris Gleb i Pasvik forrettet liturgi og utførte dåp og begravelser for stedets skoltesamer et par ganger i året, fantes det ingen ortodokse kirker i Norge før godt ut på 1900-tallet. Det vesle russiske miljøet som fra 1907 var knyttet til den nyopprettede legasjonen (ambassaden) i Kristiania,

fikk en gang iblant besøk fra Stockholm av den russiske presten Peter Rumjantsev når det var behov for kirkelige handlinger.[15] I august 1918 ledet han en minnegudstjeneste for den drepte tsarfamilien i nærvær av det norske kongeparet.[16]

Flyktningskipene fra øst

Som følge av den russiske revolusjonen oppsto det en helt ny situasjon når det gjelder Den ortodokse kirkes nærvær i Norge. I februar 1920 led de såkalte «hvite», motstanderne av det nye kommunistiske regimet, nederlag i Nordvest-Russland. Rundt tusen mennesker greide å unnslippe fra Arkhangelsk og Murmansk med isbryteren «Kozma Minin» og passasjerskipet «Lomonosov». Mange av flyktningene hadde tilhørt overklassen: offiserer, høytstående embetsmenn og næringsdrivende. Sjøreisen endte i Trøndelag, hvor flyktningene i første omgang ble internert i militærleiren på Værnes. Her innredet de et provisorisk kirkerom etter beste evne og feiret sin første ortodokse påske på norsk jord.[17] Omkring halvparten av flyktningene forlot snart landet. Mange søkte seg til Paris, som skulle bli det fremste senteret for det russiske eksilmiljøet. De fleste som valgte å bli værende i Norge, slo seg ned på Østlandet. De var nødt til å bygge opp sine nye liv på bar bakke: Forhenværende generaler ble bryggeriarbeidere og sjåfører, mens den tidligere viseguvernøren av Arkhangelsk endte opp som altmuligmann på et sanatorium.

Allerede året etter flyktningenes ankomst ble det tatt initiativ til å danne en russisk menighet i Kristiania, men foreløpig uten resultat. Det skulle gå ti år innen hovedstadens to russiske foreninger greide å enes om å grunnlegge Hellige Nikolai menighet i 1931.[18] Den var helt fra starten tilknyttet den russiske eksilkirken med bispesete i Paris (erkestiftet for russiske menigheter i Vest-Europa). Samme år valgte erkestiftet å slutte seg til Konstantinopels økumeniske patriarkat på grunn av vanskene med å opprettholde kontakten med den forfulgte moderkirken i Sovjetunionen. Norges eldste ortodokse menighet eksisterer fortsatt, og kan i år feire sitt nittiårsjubileum. Den er imidlertid ikke lenger en utpreget russisk menighet, men snarere flernasjonal, og har siden 2018 tilhørt det serbiske patriarkatet.[19]

Caroline Serck-Hanssen er forfatter og doktor i kunsthistorie fra Universitetet i Bergen. Hun har bakgrunn som museumskonservator og har blant annet arbeidet som prosjektleder for Pomormuseet i Vardø. Hun har de siste årene utgitt bøkene *Helgen i grenseland – arven fra Trifon av Petsjenga* (Orkana 2017) og *Den ortodokse kirke: Historie – lære – trosliv* (St. Olav forlag 2021).

Noter

1 Om hellige Trifon og Petsjengaklosterets historie, se Caroline Serck-Hanssen: *Helgen i grenseland. Arven fra Trifon av Petsjenga* (Stamsund: Orkana forlag 2017).

2 Nils A.Ytreberg: *Min barndoms verden*, Alb. (Oslo: Cammermeyers forlag 1979), s. 255.

3 Caroline Serck-Hanssen: «Syngende pomorer og tause tremennesker. Naboppfatninger i russehandelens tid», i Perspektivet museum: *Flytende russisk. Sjømenn fra øst møter Tromsø* (Tromsø 2007), s.108–109.

4 Gustav Peter Blom: «Bemerkninger paa en reise i Nordlandene ... i aaret 1827», i *Ottar* nr. 94–95, 1977 (Naboer ved Ishavet. Gløtt fra norsk-russisk samkvem gjennom tidene), s. 20.

5 Sitat fra Jonas Lies novelle «Susamel», gjengitt i Nils Magne Knutsen (red.): *Tromsø forteller*, 2003.

6 Nils A. Ytreberg: *Tromsø bys historie*, bind II (Tromsø 1962), s. 25.

7 Distriktsnyheter Nordnytt – 15. juni 2016 – NRK TV (besøkt 25. august 2021).

8 Ruslan Davydov: «En ortodoks kirke for Vardø by», i Årbok for Vardø 2009, s. 185–192.

9 Davydov 2009, s. 191–192.

10 Jens Petter Nielsen (red.): *Russland kommer nærmere. Norge og Russland 1814–1917* (Oslo: Pax forlag 2014), s. 302–303.

11 Bjørn Bratbak: *Russere langs norskekysten – skipsfart og forlis* (Commentum forlag 2012).

12 Bjørn Bratbak og Alexander Nikolaevitsj Nortsjenko: *Russerne i Eiksvåg 1779–1780* (Commentum forlag 2005), s. 61.

13 Bjørn Bratbak: «Fra marinebesøk i Arendal til revolusjonsforsøk i Russland», i Norsk sjøfartsmuseum: Årbok 2003 (Oslo 2004), s. 59–98.

14 Conrad Nicolai Schwach: *Erindringer af mit liv* (Oslo: KA forlag 2008), s. 418–419. Etter beskrivelsen å dømme er det trolig ikke selve nattverden Schwach skildrer, men snarere utdelingen av velsignet brød ved liturgiens slutt. For en utenforstående er det lett å forveksle disse handlingene. Lekfolk mottar ikke nattverdsbrødet i hendene. Den omtalte presten het fader Varnava og kom fra Aleksander Nevskij-klosteret i St. Petersburg. Bratbak 2004, s. 63.

15 *Den ortodokse kirke i Norge. Hellige Nikolai menighet 75 år 1931–2006* (Oslo: Hl. Nikolai Menighet 2006), s. 26.

16 En reportasje fra minnegudstjenesten i *Tidens Tegn* er gjengitt i *Hellige Nikolai menighet 75 år*, s. 42.

17 Se gjengivelse av reportasje fra *Stjørdalens blad* 16.4.1920 i *Hellige Nikolai menighet 75 år*, s. 45.

18 Om det russiske flyktningmiljøet i Norge og opprettelsen av den ortodokse menigheten, se Bjørg Morken: *Kvite russiske emigranter i Norge*. Hovedoppgave i historie, Universitetet i Oslo, våren 1984.

19 Caroline Serck-Hanssen: *Den ortodokse kirke. Historie – lære – trosliv* (Oslo: St. Olav forlag 2021), s. 165.

APA THEODOROS fra Enaton sa: «Hvis Gud stiller oss til ansvar for uoppmerksomhet under bønn, eller tankespredthet mens vi resiterer salmer, da blir ingen av oss frelst.»

Fra *Ord fra ørkenen*

Munkepresten Vladimir fra Valamo, fotografert i 1930-årene. | Foto: Riksantikvarieämbetet ©

Gunnel Vallquist

Valamo Kloster

Et Athos i Norden

I trettiårene var Valamo kloster et kjent turistmål for hele Norden, dit dro man sommerstid for å beundre en eiendommelig natur og en enda mer eiendommelig kultur. Klosteret, med sine hundrevis av munker spredt ut over øygruppen i Ladoga-sjøen, lå der som en fremmed og fantasieggende enklave av bysantinsk liv – et Athos i det høye nord. I senere år har navnet Valamo fra tid til annen dukket opp i forbindelse med en eller annen reportasje fra «Nya Valamo» i finsk Karelen, der noen få overlevende og nytilkomne munker fortsatte klosterlivet.

Valamo-klosteret ble sannsynligvis grunnlagt en gang på 1100-tallet. Som de fleste russiske klostre ble det til ved at en eller annen eremitt – ifølge tradisjonen en gresk munk ved navn Sergios – slo seg ned på et bortgjemt sted for å få være i fred. Øygruppen i Ladoga var bebodd av noen få karelske fiskere som jo samtidig kunne evangeliseres, for Novgorod kjente sitt ansvar for Karelen når nå de katolske svenskene samtidig la under seg Finland. Og det var med biskoppelig velsignelse at munker dro ut i ødemarken for ved sitt gode eksempel å lede mennesker til kirken.

Klosteret vokste ganske langsomt. Munkene var hovedsakelig karelere, og det liturgiske språket var gresk fram til siste halvdel av 1400-tallet, da russiske munker begynte å strømme til. Da ble kirkeslavisk gudstjenestespråk og fromheten russisk, men livsstilen var fortsatt preget av det karelske bondesamfunn med fiske og jordbruk. Fra Valamo ble det grunnlagt mange nye små klostre og eneboerhytter inne på fastlandet. På 1500-tallet hadde Valamo utviklet seg fra et lite villmarkskloster til et stort og blomstrende samfunn beriket av donasjoner fra høy og lav. Men omkring 1580 ble det to ganger herjet av svenskene, som drepte en stor del av befolkningen. De overlevende flyktet til Russland og vendte tilbake etter freden i Teusina 1595. Klosteret ble gjenoppbygget, men allerede i 1611 var svenskene der igjen, ledet av Jakob de la Gardie. Nå ble klosteret brent til grunnen, men munkene kom seg unna og fikk reddet med seg til fastlandet en del bøker og relikvier. De fikk et tilfluktssted i Staraya Ladoga. Under svensk overherredømme lå øyene senere øde i hundre år, bare noen få bønder og fiskere fikk bo der.

Gjenoppbygging og vekst

Da Sverige hadde mistet Syd-Karelen, sørget Peter den Store for – han var ellers ikke særlig kirkelig innstilt – at Valamo ble bygget opp igjen med hjelp fra andre, rike

klostre. Etter 1715 fantes det igjen munker på øyene, men tilveksten skjedde langsomt og besværlig. Først på 1700-tallet begynte en ny storhetstid som fortsatte gjennom hele 1800-tallet og fram til revolusjonen i 1917. Allerede på 1790-tallet kunne en liten gruppe munker sendes til Alaska, som på den tiden ble kolonisert av russerne. Av dette lille frø fra Valamo er det senere vokst fram en hel ortodoks kirkeprovins i Nord-Amerika.

Opphavsmannen til Valamos åndelige blomstring var abbed Nazarij fra klosteret i Sarov. Da det bare fantes et par munker i Valamo, tok metropolitten av Novgorod seg av klosteret og ba abbeden i Sarov om å sende Nazarij. Men abbeden ville selv beholde den usedvanlig dyktige munken, så han prøvde å skremme Novgorod-biskopen med at Nazarij var åndelig uutviklet og derfor uegnet til oppgaven. Men metropolitten svarte: «Kløktige karer har jeg nok av – send meg Deres dumrian». Nazarij virket i Valamo i tyve år, siden fikk han vende tilbake til sitt kjære Sarov, der han levde som eneboer til sin død.

Abbed Narazij var elev av den berømte Paisi Velichovskij, far til den store klosterfornyelsen i Russland. Gjennom sine skrifter og sin personlighet formidlet han kontakten med oldkirkens mystikk og den klassiske bønneskole som kalles *hesykasme*, eller «hjertets bønn». Det er samme fromhet som i *En russisk pilegrims beretninger,* og dens viktigste uttrykk er Jesusbønnen. Valamo ble nå et sentrum for denne fromheten. Det ble innført en streng klosterregel, og kallene var tallrike. Denne livsstilen fortsatte under senere abbeder. Det var totalforbud mot tobakk og brennevin i Valamo, som derfor også fikk fungere som en slags rehabiliteringsklinikk for fromme misbrukere. Munkene spiste heller ikke kjøtt, og det var jaktforbud på øyene. Selv fuglene var fredlyst.

På finsk jord

Etter Napoleonskrigene kom Valamo – likesom det øvrige Karelen – til å tilhøre storfyrstedømmet Finland. Der hersket fremdeles den svenske grunnloven, som ikke tillot noen klostre. I praksis ble de likevel ikke stengt, de klostre som allerede fantes. Men myndighetene trakasserte klostrene på forskjellig vis, helt til russerne truet med å legge Valamo til Petersburg-provinsen. Da lot man klosteret i fred, og det fikk fortsette sin blomstring på finsk jord.

Ved begynnelsen av nittenhundretallet levde henimot et tusentall munker og noviser i Valamo. Foruten hovedklosteret fantes det minst et dusin små kommuniteter som førte et enda strengere, mer eremittpreget liv. De hadde sine egne rikt utsmykkede kirker og kapell. Enslige eremitthytter fantes også. Valamo hadde sin egen musikktradisjon, dokumentert i håndskrifter og trykk. Det store biblioteket inneholdt neppe skrifter fra eldre tider, slike som vanligvis finnes i gamle klostre, de hadde gått tapt under svenskenes herjinger. Av samme grunn manglet man også ikoner fra den russiske gullalder på 1400- og 1500-tallet. Så sent som på 1700-og begynnelsen av 1800-tallet arbeidet imidlertid Valamos ikonmalere fremdeles i den klassiske russiske tradisjonen, men da forbindelsen med fastlandet senere ble sterkere, ble Valamo, som det øvrige Russland, smittet av den vesteuropeiske kitsch som den gang var rådende på kirkekunstens område.

Ved begynnelsen av nittenhundretallet levde henimot et tusentall munker og noviser i Valamo.

På spørsmål om hva som er munkelivets egentlige innhold, svarte en av fedrene i Valamo: «En munk er en person som gråter av medfølelse og ber for hele verden.» Dagsordenen i klosteret var da også dominert av bønn – fra klokken tre om morgenen til aftensangen. Men innimellom var det – foruten måltider og korte hvilestunder – arbeidsøkter. I den praktfulle boken *Valamo and its message* kan vi se iherdige munker ute på

Valamo kloster fotografert i 1901
Fra «Finland i ord och bild» av O.M Reuter, trykket i Stockholm 1901 – ©

I 1989 ble deler av klosteret på de i dag russiske Valamo-øyene tilbakeført til Den russisk-ortodokse kirke og klosterlivet gjenopptatt. Avbildet er dagens katedral i det vi kan kalle «Gamle Valamo Kloster».

Under den finske vinterkrigen i 1939–40 flyttet munkene til Finland, hvor de etablerte «Nye Valamo kloster», her representert ved hovedkirken. I dag er klosteret et viktig ortodoks kultursenter med tilknyttet folkehøyskole, hotell, kultursenter og institutt for restaurering av ikoner.
Foto: Matti – eget verk | CC BY-SA 3.0 | Wikimedia

Munker ved klosterbygninger i skogen, Valamo, ca. 1930. | Foto: Riksantikvarieämbetet ©

marken, i fiskebåter og på verksteder. En av dem som var med, forteller hvordan hestene – det fantes et sektstitall på Valamo (biler var forbudt) – slett ikke reagerte når klokken ringte til gudstjeneste klokken ni om morgenen, mens derimot alle bråstanset når den samme klokken ringte til arbeidsslutt en time senere, og ikke var til å få av flekken før seletøyet ble tatt av.

Forandringer

Etter revolusjonen og Finlands selvstendighet ble livet på Valamo forandret. For første gang fikk øygruppen en militærforlegning, noe som naturligvis betydde en innskrenkning i den monastiske fred. Russiske munker kunne ikke lenger komme dit, og den finske ortodokse befolkningen var for liten til å kunne gi grobunn for klosterkall. Dertil kom nye problemer: Den finske kirkeprovinsen, som hadde brutt med Moskva-patriarkatet, gikk over til finsk som gudstjenestespråk og til den gregorianske kalender, som vesten for øvrig. Dette ville ikke klosteret være med på, og det kom til konflikt med biskopen. Også innenfor selve Valamo ble det strid ettersom en del munker ville følge den gregorianske kalenderen, mens de øvrige holdt seg til den julianske, – det innebar at man feiret to adskilte gudstjenester.

Vinterkrigen i 1939 betydde slutten for det gamle Valamo. Klosteret ble utsatt for en mengde bombeangrep, og de fryktelige dager man da gjennomlevde, er skildret av erkebiskop Paul, tidligere munk i Valamo, i *Valamo and its message*. En natt i februar, da isen på Ladog var fast nok, ble to hundre munker transportert i lastebiler over til fastlandet. Mange av dem døde som følge av påkjenningene da – eller under resten av reisen. Tilbake ble noen få munker som senere i all hast fikk reddet hva de kunne av klosterets eiendeler. Den 18. mars, dagen før Karelen skulle overgis til Sovjet, ringte Valamos storklokke for siste gang – tolv slag. Hvorfor tolv? «Når en munk dør, ringer den store klokken ett slag, når abbeden dør, ringer den tre. Men når klosteret dør, må den ringe tolv slag». Da finske tropper kom til Valamo under «fortsettelseskrigen», fant de den kjempestore klokken i stykker, antagelig som følge av en eksplosjon.

En ny epoke

Etter annen verdenskrig fikk Valamo-munkene et nytt tilfluktssted i Heinåvesi i finske Karelen. I ly av store skoger ligger de lave klosterbygningene med sin hvite kirke i tradisjonell russisk stil på åpen mark ved bredden av en sjø. En tid så det ut som om finske Valamo skulle dø ut. Det var bare en eneste eldgammel prest igjen og et par gamle munker. Men slik gikk det ikke. En ny epoke er begynt, unge finske menn inntar de gamle russernes plass. Mange tusen besøkende finner hvert år veien til «Det nye Valamo». En og annen blir igjen. Klosteret har åpnet seg økumenisk og har mer og mer blitt et møtested for kristne som vil fordype sitt indre liv og sin teologiske tenkning. Valamos åttehundreårige historie fortsetter.

Gunnel Vallquist (1918–2016) var æresdoktor i teologi ved Universitetet i Lund, forfatter, litteraturkritiker, oversetter og medlem av Svenska Akademien. I Norge kjenner man henne særlig som mangeårig fast skribent i tidsskriftet St. Olav. Hun var brennende opptatt av økumenikken og medlem av den økumeniske kommuniteten på Bjärka-Säby. I alderdommen fant hun sitt åndelige ståsted i den ortodokse tradisjonen, uten å bryte med Den katolske kirke.

Artikkelen er tidligere trykket i St. Olav tidsskrift nr. 9–1984.
Tilrettelagt for SEGL av Kristine Dingstad.

«På min skimmel i Musch». Fra Bodil Biørns egen lysbildeserie (mellom 1907 og 1916).
Foto: Ukjent | Nasjonalarkivet | © Wikimedia

Inger Marie Okkenhaug

Bodil Biørn

Norsk misjon og bistand blant armenerne

En av de første internasjonale mobiliseringer av humanitær nødhjelp fant sted etter massakrene på armenerne i Det osmanske riket på 1890-tallet. I Norge engasjerte organisasjonen Kvinnelige misjonsarbeidere (KMA) seg i hjelpearbeidet. Sykepleieren Bodil Katharina Biørn (1871–1960) dro ut som KMAs misjonær og helsearbeider for å bistå ofrene. Det ble starten på et livslangt virke blant armenerne.

I perioden 1894 til 1896 ble mellom 200 000 og 300 000 armenere ofre for massakrer i Det osmanske riket. Massakrene var i hovedsak utført av irregulære soldater, ofte med støtte fra lokale myndigheter og antagelig initiert av sultan Abdul Hamid II. De voldelige forfølgelsene førte også til bortførelser, voldtekter og tvangsomvendelser til islam, i tillegg til at hundrevis av armenske bydeler og landsbyer ble plyndret og ødelagt – mens kurdere og tyrkere annekterte armenske naboers jord og eiendommer.[1]

Vestlige diplomater og misjonærer som var øyenvitner til massakrene, sørget for at overgrepene ble kjent i Vesten. Både i Storbritannia og USA mobiliserte religiøse og sekulære enkeltpersoner og organisasjoner støtteaksjoner for ofrene. Dette gjaldt også de nordiske land, hvor Georg Brandes skrev og talte om armenernes skjebne og kritiserte europeiske land for unnfallenhet. Samtidig reiste representanter fra den tyske misjonsorganisasjonen *Deutscher Hülfsbund für Liebeswerk im Orient* rundt i de nordiske landene og delte sine erfaringer fra arbeidet blant overlevende etter massakrene.[2] I Norge var Bjørnstjerne Bjørnson en sentral talsmann for armenernes humanitære og politiske rettigheter.[3] En annen sterk talsmann for armenernes sak i de nordiske landene var den danske lingvisten og forfatteren Åge Meyer Bendiksen, som hadde foretatt flere reiser i Anatolia. Han var medvirkende til at både danske og norske kvinner – gjennom organisasjonen KMA – ble del av det som har blitt kalt den første internasjonale humanitære bistandsoperasjonen i moderne tid.[4] Norske KMAs tidsskrift «Kvartalshilsen» ble den mest trofaste nyhetskilden om armenerne til et norsk publikum, dette takket være organisasjonens utsending, misjonæren, sykepleieren og jordmoren Bodil Katharina Biørn.

I 1905 reiste den trettifireårige Biørn, født og oppvokst i en velstående rederfamilie i Kragerø, til Anatolia i det daværende osmanske riket. Det var begynnelsen på en nesten tretti år lang karriere som bistandsarbeider,

sykepleier og misjonær. Geografisk strakk hennes virke seg fra de østlige provinsene i Det osmanske riket, via Armenia og til dagens Syria. Den norske kvinnen skulle også bli vitne til det armenske folkemordet under første verdenskrig, da hun og flere kvinnelige skandinaviske misjonærer ble bistandsarbeidere og samarbeidet med den illegale armenske motstandsbevegelsen for å redde overlevende. Denne artikkelen vil ha hovedfokus på Bodil Biørns forhold til armenerne før folkemordet, med særlig vekt på tiden fra 1907 til 1915, da hun var stasjonert i Musch, en fjellregion i det østlige Anatolia mot grensen til Russland. Hva motiverte en ung kvinne fra den norske overklassen til å velge en misjonskarriere blant en forfulgt kristen minoritet i Det osmanske rike? Hva kjennetegnet Biørns misjonshverdag i det muslimske samfunnet? Siste del av artikkelen vil gi en oversikt over Biørns virke i mellomkrigstiden, da hun ble del av den internasjonale bistanden til armenerne etter folkemordet.

Hva motiverte en ung kvinne fra den norske overklassen til å velge en misjonskarriere blant en forfulgt kristen minoritet i Det osmanske rike?

En utdannet overklassekvinne

Bodil Biørn vokste opp som én av elleve søsken i Kragerø. Hennes far, Henrich Bolman Biørn (1838–1917), var en av de største skipsrederne og skogseierne på Sørlandet. Moren Carolina, født Wilde (1843–1905), var tysk prestedatter og en sterkt troende kvinne. Som ung jente ble Bodil sendt til Kristiania for å gå på den eksklusive privatskolen Nissens Pigeskole. Her tok hun middelskoleeksamen i 1887. Senere reiste hun utenlands og studerte musikk og utdannet seg innen sang i Berlin. I midten av tjueårene ble Biørn stadig mer opptatt av den religiøse siden ved livet. Musikkstudiene gav ikke lenger mening, og i en alder av tjuefem valgte hun å følge et religiøst kall til å bli sykepleier. Etter endt utdannelse ved Diakonissehuset Lovisenberg arbeidet hun i tre år ved Ullevål sykehus og ved Rikshospitalet, før hun i 1900 reise tilbake til Tyskland for å arbeide ved et av de større sykehusene i Berlin. Her fikk hun verdifull praksis innen kirurgi, medisin og gynekologi. Senere flyttet hun tilbake til Norge for å arbeide ved Lovisenberg sykehus, som var drevet av diakonissehuset og et av de mest moderne sykehus i landet.[5]

Det var på denne tiden at Bodil Biørn ble oppmerksom på organisasjonen KMA og det skandinaviske bistandsarbeidet blant armenerne. Organisasjonen, som hadde søsterorganisasjoner i Danmark og Sverige, tillot kun kvinnelige medlemmer. Norske KMA ble opprettet i 1902 av utdannede kvinner fra borgerskapet. Målet var en misjonsorganisasjon der kvinner hadde kontroll over misjonsarbeidet og selv reiste ut som fullverdige misjonærer. Under den aktverdige overflaten forfektet KMA en radikal kvinnesaksagenda, som inkluderte kvinner i den ikke-kristne verden.[6]

At armenerne skulle få en så sentral plass i norske (og danske) KMAs virksomhet, handlet blant annet om at det store flertallet av overlevende etter massakrene på 1890-tallet var armenske kvinner og barn, som nå sto uten forsørgere. Som er resultat av forfølgelsene, det første tilfellet av organisert massemord på armenere i moderne osmansk historie i fredstid,[7] fantes det nå 50 000 foreldreløse barn under tolv år spredt rundt i riket.[8] Den armenske apostoliske kirken var juridisk sett ansvarlig for barna, men det armenske samfunnet var helt avhengig av bistand utenfra for å ta vare på alle nødstilte uten omsorgspersoner. Tyske og amerikanske protestantiske misjonsorganisasjoner, i tillegg til katolske organisasjoner, opprettet barnehjem. Til tross for at armenere fryktet at barna skulle påvirkes religiøst av protestantene i disse institusjonene, godtok armenske kirkeledere det som nødvendig nødhjelp.[9]

Poliklinikken i Musch (mellom 1905 og 1917).
Fra Bodil Biørns egen lysbildeserie.
Foto: © Nasjonalarkivet

Da KMA i Kristiania en februarkveld i 1904 inviterte til et møte med tema behovet for nødhjelp blant armenske enker og barn, var Biørn blant tilhørerne.[10] De frammøtte fikk høre beretninger om de mange barna som led nød fordi fedrene og familieforsørgerne var drept.[11] Svenske og danske KMA hadde flere utsendinger i Det osmanske riket, kvinnelige misjonærer og sykepleiere som arbeidet med nødhjelp blant den armenske befolkningen. Nå ønsket også norske KMA å bidra med konkret bistand i form av en sykepleier som var villig til å reise ut som misjonær. Fortellingen om de armenske barna som led nød, gjorde dypt inntrykk på Biørn. Det var som om Gud hadde sendt henne til dette møtet og gitt henne et nytt kall som sykepleier og misjonær blant armenerne.[12]

En annen inspirasjonskilde som gjorde Biørn spesielt mottakelig for en ny livsgjerning, var den kjente og aktede evangelisten Albert Lunde (1877–1939). Som mange andre nordmenn ble også Biørn truffet av Lundes ord om at skulle troen leve, måtte den uttrykkes i handling.[13] Å bryte opp fra livet i Norge for å virke som misjonær i Det osmanske riket, var en dramatisk troshandling. I tillegg var «kallet fra armenerne» en sjelden mulighet til å kombinere religiøs plikt med trangen til å reise og oppleve en fremmed verden. Dessuten kan det ha ligget profesjonelle beveggrunner bak. Biørn kan ha ønsket seg tilbake til et internasjonalt miljø, slik hun kjente det fra sykehuspraksisen i Berlin. I Det osmanske riket ville hun få arbeide sammen med velutdannede sykepleiere og leger ikke bare fra de skandinaviske landene, men også fra Tyskland og USA.

Å bryte opp fra livet i Norge for å virke som misjonær i Det osmanske riket, var en dramatisk troshandling.

Protestantisk misjon blant armenerne

Allerede tidlig på 1800-tallet hadde amerikanere og tyskere etablert store misjonsstasjoner i en rekke armenske områder i Det osmanske riket. Protestantene anså den ortodokse kristendommen som en åndelig død religion, som bare kunne vekkes til liv gjennom en reformasjon etter protestantisk mønster. Dessuten håpet man at gresk-ortodokse, armenere og koptere som hadde blitt eksponert for protestantismens budskap, ville ta fatt på å omvende sine muslimske naboer.[14] Ifølge muslimsk tradisjon var overgang til en annen religion i verste fall forbundet med dødsstraff, og osmanske myndigheter tillot ikke forsøk på omvendelse av muslimer. Derfor måtte vestlig misjon rette sine ressurser inn mot de kristne fellesskapene i Midtøsten. Men motstanden mot protestantisk og katolsk misjon var også dyptgripende blant armenere og gresk-ortodokse selv. Derfor ble helse og utdanning misjonærenes vei inn i lokalsamfunnet.

De fleste armenere som kom i kontakt med vestlig misjon, gjorde det nettopp ved å benytte seg av ulike helse- og skoletilbud. Det store flertallet lot seg imidlertid ikke bevege til noen form for religiøs reformasjon, og forble trofast mot sin opprinnelige kirketilhørighet. I mange århundrer hadde den armenske kirken utgjort selve kjernen, både politisk og kulturelt, i det armenske samfunnet.[15] Armenske prester og kirkeledere anså misjonærene som en trussel mot det armenske samfunnssystemet, og motstanden mot vestlig evangelisering var til tider formidabel. Allikevel var det et stort marked for de skoler, helseklinikker og sykehus ulike misjonsorganisasjoner etablerte i Det osmanske riket. Mens misjonens egne skrifter framhevet behovet for protestantisk reformasjon blant armenerne og de ortodokse kristne, ble misjon ute i felten i stor grad omdefinert til sosialt arbeid. Målet var at praktisk nestekjærlighet skulle medføre kristen (protestantisk) påvirkning.

Årene etter 1894–96-massakrene bød på grenseløse muligheter for «praktisk nestekjærlighet» i form av nødhjelp og bistandsarbeid. Mens armenere i mange områder av Det osmanske riket levde under samme forhold

Biørn med en klasse på pikeskolen i Musch (mellom 1905 og 1917).
Fra Biørns egen lysbildeserie. ©

Armenske flyktninger i Aleppo. Fra Biørns egen lysbildeserie. | © Nasjonalarkivet

som den muslimske befolkningen, var leveforholdene i utsatte områder verre enn under massakretiden.[16] Både sekulære organisasjoner som Røde Kors og kristne organisasjoner sendte hjelp til de nødstilte områdene.

Misjonsarbeider blant armenerne

For å kunne drive noen form for misjonsarbeid, var det helt avgjørende å beherske det lokale språket. Alle misjonærene måtte lære armensk, og det krevde pågangsmot og sterk disiplin. Biørn hadde tysk som sitt andre morsmål og snakket også engelsk og fransk, men til tross for språkmektighet var ikke armensk lett å tilegne seg.[17] Med tiden lærte hun likevel, som de andre kollegene, å beherske armensk flytende. Det ble også forventet at misjonærene lærte seg tyrkisk.

Da Biørn hadde lært seg armensk, holdt hun andakter og religiøse møter for kvinner og barn. I likhet med sine kolleger anså hun armenerne (og gresk-ortodokse) som kun kristne i navnet. De var bare opptatt av form og ritualer og var som døde å regne når det gjaldt religiøst liv. Biørn bar på et inderlig ønske om å være med på å skape nytt religiøst liv blant dem. Men først og fremst hadde hun fått et kall til å ta vare på armenske barn, som levde i fattigdom og nød etter massakrene. Slik var Biørns kall typisk for store deler av 18- og 1900-tallets misjonsbevegelse i Midtøsten, hvor helsearbeidet hadde blitt en stadig viktigere del av aktiviteten ute. Men vektleggingen av det sekulære arbeidet betydde ikke at evangelisering ble glemt. Tvert imot ble misjonsarbeid forstått som en symbiose av praktisk arbeid, helbredelse og elementær skolegang.[18]

I Musch spilte den tyske misjonens to barnehjem, etablert etter 1890-tallets massakre, en sentral rolle i misjonsarbeidet – dette i tillegg til poliklinikken som Biørn etablerte, og etter hvert et skoletilbud. Deutscher Hülfbunds misjonsstasjon var ikke stor. Den besto av et fåtall tyskere og skandinaver, inkludert Alma Johansson, utsendt av svenske KMA, og armenske assistenter og tjenere. I 1911 overtok Biørn som styrer for stasjonen. Da var hun og Johansson de eneste vestlige som bodde fast i regionen. Ved siden av ensomheten måtte de to kvinnene leve med et nådeløst klima med lange, kalde vintre og fiendtlig innstilte tyrkere og kurdere.[19] Misjonærene måtte også forholde seg til skepsis og regelrett fiendskap fra armenernes side. De var ikke ønsket, verken av det tradisjonelle armenske samfunnet eller av de nasjonalistiske separatistaktivistene som opererte i dette grenseområdet mot Russland.

En måte å få innpass i dette fiendtlig innstilte samfunnet, var å tilby tjenester lokalbefolkningen kunne se de hadde nytte av. Her i periferien av Det osmanske riket, hvor legedekning og skoletilbud var forbeholdt et fåtall, ble nettopp sykepleie og utdanning to områder som imøtekom lokale behov.

> Mer enn to og en halv million armenere, assyrere, grekere og persere ble flyktninger etter verdenskrigen og oppløsningen av Det osmanske riket.

Kun noen måneder etter at Biørn ankom Musch, opprettet hun sykestuen.[20] I begynnelsen hersket det skepsis blant befolkningen, men så begynte pasientene å strømme til. Armenere, kurdere og tyrkere, fattige bønder så vel som rike kjøpmenn og lokale embedsmenn kom for å få behandling. Pionerprosjektet ble en suksess, og i de neste åtte årene behandlet Biørn og assistenten 4000 pasienter årlig. Folk hadde stor tiltro til «doktoren», og det ble forventet at hun kunne behandle alle slags sykdommer. Takket være gode forbindelser med amerikanske misjonærer hadde poliklinikken som regel et forråd av gode medisiner.

I tillegg til arbeidet ved poliklinikken besøkte Biørn årlig 300 pasienter i byen og 200 i landsbyene.[21] En del av disse pasientbesøkene gjaldt barnefødsler. De to skandinaviske kvinnene ble stadig utkalt til å være

fødselshjelpere, og de ble raskt klar over at mange dødsfall relatert til barsel og fødsel, kunne ha vært unngått. Johansson var utdannet jordmor, og Biørn brukte den første ferien sin til å spesialisere seg som jordmor ved et sykehus i Berlin.[22] Siden hun skulle arbeide i et område hvor det ikke fantes sykehus og profesjonell fødselshjelp, hadde hun også søkt spesielt om å få bruke tang. Ministeriet i Berlin hadde innvilget søknaden, men hun kunne bare bruke tang i utlandet. Naturligvis fikk hun ikke tillatelse til å bruke skarpe instrumenter. Operasjoner var forbeholdt leger, som i regelen var menn.

For å praktisere i Det osmanske riket måtte hun også ha godkjenning fra osmanske myndigheter. Det fikk hun, så lenge hun begrenset seg til bare å behandle kvinner. I praksis, derimot, gjorde hun det som var nødvendig for å utøve sin gjerning. Hun pleiet mannlige pasienter, og var det nødvendig, utførte hun også operasjoner. Hun og Johansson savnet en utdannet lege å konsultere. Men de vokste med oppgavene og ble stadig mer erfarne helbredere, noe som gav en autoritet de vanskelig ville ha oppnådd i en vestlig kontekst.

Utdanning for jenter og kvinner

Fra siste halvdel av 1800-tallet la en moderniseringsorientert elite stadig mer vekt på utdanning i Det osmanske riket. Det gjaldt ikke minst blant armenerne, hvor nasjonale og misjonsbaserte skoler konkurrerte om befolkningens gunst. Men dette til tross, utdanning var forbehold den urbane eliten. Det eksisterte store regionale forskjeller, men i 1913 hadde kun tretten prosent av den armenske befolkningen utenfor Konstantinopel tilgang på en eller annen form for utdanning.[23] Her var med andre ord et stort udekket behov, og i 1908 fikk Biørn overtalt Hülfsbund til å opprette en dagskole for jenter. Antageligvis var dette den første skolen for jenter og unge kvinner i Musch.

Motivasjonen for å opprette skolen var både religiøs og grunnet i solidaritet med armenske kvinner. For en protestant er det å kunne lese Guds ord på sitt morsmål en forutsetning for religiøst liv. Analfabetisme ble derfor ansett som det største hinder for en protestantisk reformasjon blant armenerne. Dessuten ville man kunne forme barna gjennom utdanning, og dermed indirekte nå de voksne. Men kanskje like viktig var det at Biørn, som selv hadde vært elev ved den første høyere skole for jenter i Norge, gjerne ville at jenter i Musch skulle få skolegang. Svært få av stedets jenter og kvinner var lesekyndige.

Armenerne i Musch ønsket skolen velkommen og sendte sine døtre dit. Innen kort tid kom det åtti elever under gifteklar alder (under tolv–tretten år) for å få undervisning av to armenske kvinnelige lærere. De hadde begge vokst opp på danske KMAs barnehjem i Mezereh og var utdannet ved misjonens lærerseminar der. Etter tre år hadde elevtallet kommet opp i hundreogtjue. Jentene, som var inndelt i fire klasser, ble undervist i lese- og skrivekunnskap, matematikk, bibelkunnskap (som altså gav mulighet for evangelisering) og søm.

Verdenskrig og folkemord

Både skole- og helsetilbudet i Musch opplevde så stor etterspørsel at sommeren før krigsutbruddet i 1914 hadde Deutscher Hülfsbund funnet finansiering til utvidelse av både poliklinikken, jenteskolen og skole for guttene på barnehjemmet. Nå så framtidsutsiktene lyse ut. Hele stasjonsdriften skulle utvides, og de hadde fått kjøpt flere bygninger som skulle bli nye skolelokaler, i tillegg til et sykehus. Men den tyrkiske regjeringens inntreden i verdenskrigen i august samme år skulle sette en stopper for misjonens videre utvikling, da de benyttet krigen til å gjennomføre en systematisk utryddelse av armenere i riket. Folkemordet på armenerne førte til at hele det armenske samfunnet i Musch ble tilintetgjort innen året var omme.

Da massakrene i Musch begynte 11. juli 1915, var Alma Johansson og Bodil Biørn de eneste vestlige vitnene. De

Biørn adopterte selv en foreldreløs gutt etter folkemordet. Her er Fridtjof to år gammel.
Fra Biørns egen lysbildeserie. | © Nasjonalarkivet

to kvinnene klarte å flykte sammen med noen av de armenske ansatte ved misjonsstasjonen. På veien sørover til Harput, der danske KMA-misjonærer holdt stand, var det tydelige spor etter nylige deportasjoner av armenere tvunget sørover til ørkenen i Syria og Irak. Følget var stadig i fare for å bli angrepet av bander med deserterte soldater eller fiendtlige kurdere, og flere ganger oppsto det livstruende situasjoner. De kom velberget fram, og både Biørn og Johansson tok del i det illegale bistandsarbeidet i regionen, ledet av den danske KMA-misjonæren Maria Jacobsen.

Etter å ha arbeidet med nødhjelp blant armenske overlevende blant annet i Aleppo, reiste Biørn til Norge sommeren 1917. Takket være sine tyske forbindelser (tyskerne var osmanernes viktigste allierte under verdenskrigen) fikk hun reist ut av Det osmanske riket sammen med sin adoptivsønn Fridtjof. Den ettårige guttens foreldre hadde blitt drept under folkemordet.

Mellomkrigstidens flyktninger

Mer enn to og en halv million armenere, assyrere, grekere og persere ble flyktninger etter verdenskrigen og oppløsningen av Det osmanske riket. Blant disse hjemløse fantes det 400 000 barn, som fullstendig manglet mat og klær.[24] Flyktninger i Hellas, Syria, Libanon og Kaukasus hadde et enormt behov for hjelp. Ingen var bedre kvalifisert til det krevende bistandsarbeidet enn de europeiske og amerikanske misjonærene som arbeidet i regionen før og under krigsårene. Det gjaldt også for de skandinaviske kvinnene som hadde vært i Anatolia.[25] Så snart det lot seg gjøre, reiste de ut for å bidra med bistand der hvor armenerne måtte befinne seg. Etter å ha gjennomlevd krigsårene og folkemordet, var det å på ny reise ut fra Skandinavia kanskje den eneste måten disse kvinnene kunne leve videre på. Alle var utslitte både fysisk og psykisk og levde med depresjoner i lang tid etter at krigen var over.

Bodil Biørn valgte først å dra til den nylig selvstendige republikken Armenia, og opprettet og drev der et barnehjem for gutter i flere år – inntil sovjetiske myndigheter i 1925 satte en stopper for den kristne bistanden. Da ble Aleppo i Syria, der flertallet av armenske flyktninger fra Tyrkia nå befant seg, Biørns arbeidssted. Her opprettet hun enda et lite barnehjem i tillegg til å organisere bistand blant eldre armenske, kvinnelige flyktninger. Hun arbeidet sammen med armenske bibelkvinner, lesekyndige kvinner, lønnet av KMA, som bidro både med evangelisering og sosialt arbeid blant kvinnelige flyktninger.[26]

Påsken 1934 holdt Biørn sitt siste møte i Aleppo. Etter nesten tretti år med arbeid blant armenerne var hun utslitt. Hun skulle reise hjem til Norge for godt. Denne påskedagen hadde sytti kvinner fra alle flyktningleirene kommet for å høre henne snakke om den mest sentrale av Jesu kvinnelige disipler. Det var kanskje ikke tilfeldig at hun valgte å tale om Maria Magdalena, som ble ansett som beskytteren av kvinnelige ledere i kristne forsamlinger. Biørn hadde vært en lederskikkelse for disse kristne kvinnene, som kalte henne *mayrig,* «mor» på armensk.[27]

Biørns arbeid hadde ikke bare blitt sett av kvinnene i leirene, også ledelsen i det armenske samfunnet i Syria var klar over den norske bistanden. Etterjulsvinteren 1934 hadde hun vært invitert på besøk hos den armenske erkebiskopen Ardavast. Han skrev senere til Biørn:

> … henimot ti år har jeg på nært hold sett og påskjønnet Deres opofrende tjeneste for vårt ulykkelige folk og Deres høie, kristne personlighet. De, kjære frøken, har ved Deres beskjedne, stille og alvorlige virksomhet hjulpet vårt folk, hvorfor vi er Dem takknemlig og vi overbringer Dem ved denne anledning vår beste takk og ber Gud om, at De i mange år fremover må være frisk og fornøiet.[28]

I anledning 150-årsjubileet for Biørns fødsel i 1871 utgav armenske myndigheter i 2021 et frimerke med hennes portrett og det norske flagg.
Foto: Rem Saakyan (HayPost) - www.haypost.am | © Wikimedia

Ambassadør

Etter at hun flyttet tilbake til Norge i 1934, skulle Biørn fortsette å arbeide for armenske flyktningers velferd i flere tiår ved å oversette og publisere artikler og brev fra armenske kolleger og venner. Som pensjonist på Uranienborg i Oslo bodde hun sammen med adoptivsønnen og hans familie fram til hun døde i 1960.

Biørns sterke kristne tro kom til uttrykk som sosial kraft, arbeid og utholdenhet. Hun ble en del av den første generasjon som beveget seg fra misjon til bistand i mellomkrigstiden, via nødhjelp, helse- og flyktningarbeid i Midtøsten i årene før og under første verdenskrig.

I 2008 uttrykte armenerne sin takknemlighet offentlig ved å oppføre en minneplakett til ære for Bodil Biørn ved Det armenske folkemordmuseet i Jerevan. Biørn lever fortsatt i den armenske nasjonens minne, og i forbindelse med 150-årsdagen for hennes fødsel nå i år utstedte Armenia et jubileumsfrimerke med hennes portrett og det norske flagg.

Inger Marie Okkenhaug er professor ved Historisk institutt, Høgskolen i Volda.

Artikkelen er basert på forfatterens egen bok *En norsk filantrop. Bodil Biørn og armenerne, 1905–1934* (Kristiansand: Portal 2016).

Litteratur

Bjørnlund, Matthias: *På Herrens mark. Nødhjælp, mission og kvindekamp under det armenske folkedrab* (København: Kristeligt Dagblads Forlag 2015).

Bjørnlund, Matthias: «Adana and Beyond: Revolution and massacres in the Ottoman Empire seen through Danish eyes, 1908/9», i *Haigazian Armenological Review* 30, 2010, s. 125–156.

Bloxham, David: *The Great Game of Genocide. Imperialism, Nationalism, and the Destruction of the ottoman Armenians* (Oxford/New York: Oxford University Press 2005).

Dadrian, Vahan: *The History of the Armenian Genocide: Ethnic Conflicts from the Balkans to Anatolia to the Caucasus* (New York/Oxford: Berghan Books 1995).

Lohmann, E.: *Skildringer af Armeniske Forhold og Tilstande* (København 1902).

Maksudyan, Nazan: *Orphans and Destitute Children in the Late Ottoman Empire* (New York: Syracus University Press 2014).

Murre-van den Berg, Helen (red.): *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* (Brill: Leiden 2006).

Norseth, Kristin: «*La os bryte over tvert med vor stumhet»: kvinners vei til myndighet i de kristelige organisasjonene 1842–1912* (Ph.D. avhandling, Universitetet i Oslo, 2007).

Okkenhaug, Inger Marie: «Protestant Missionaries, Armenian Refugees and Local Relief: Gendered Humanitarianism in Aleppo, 1920–1939», i *Gendering Humanitarianism: Politics, Practice, and Empowerment during the Twentieth Century*, red. Paulman, Johannes, Esther Möller og Katharina Stornig (London: Palgrave Macmillan 2020), s. 61–84.

Okkenhaug, Inger Marie: «Spiritual Reformation and Engagement with the World: Mission and Humanitarianism in the Ottoman Empire, 1905–1914», i *Christian Missions and Humanitarianism in the Middle East, 1850–1970: Ideologies, Rhetoric, and Practices*, red. Sanchez Summerer, Karène og Inger Marie Okkenhaug (Leiden: Brill 2020), s. 96–97.

Okkenhaug, Inger Marie: *«En norsk filantrop». Bodil Biørn og armenerne, 1905–1934* (Kristiansand: Portal 2016).

Okkenhaug, Inger Marie: «Herren har givet mig et rigt virkefelt. Kall, religion og arbeid blant armenere i Det osmanske riket», i *Historisk Tidsskrift*, 1, 2009, s. 39–60.

Panossian, Razmik: *The Armenians. From Kings and Priests to Merchants and Commissars* (New York: Columbia University Press 2006)

Prévost, Stéphanie: «Humanitarian accountability: Anglo-American relief during the Hamidian massacres, 1894–96», i *Aid to Armenia. Humanitarianism and Intervention from 1890s to the present,* red. Laycock, Joanne and Francesca Piana, (Manchester: Manchester University Press 2020), s. 17–33.

Upubliserte kilder

Bjørn, Bodil: dagbok

Biørn, Bodil: *Armenia og armenerne*. Upublisert manus, Oslo, oktober 1944. Privat arkiv.

Det svenske statsarkivet, Arninge, KMA- arkivet, SE/RA/730147/F/F3/F3a/2. Brev fra Alma Johansson, høsten 1911.

Noter

1 Prévost, Stéphanie: «Humanitarian accountability: Anglo-American relief during the Hamidian massacres, 1894–96», i *Aid to Armenia. Humanitarianism and Intervention from 1890s to the present,* red. Laycock, Joanne and Francesca Piana (Manchester: Manchester University Press, 2020), s. 17.

2 Bjørnlund, Matthias: *På Herrens mark. Nødhjælp, mission og kvindekamp under det armenske folkedrab* (København: Kristeligt Dagblads Forlag, 2015).

3 Bjørnlund, Matthias: «Adana and Beyond: Revolution and massacres in the Ottoman Empire seen through Danish eyes, 1908/9», i *Haigazian Armenological Review*. 30, 2010, s. 125–156. Rigsarkivet, København, KMA 10.360, boks 131, *Bring Lys!* Nov. 1902.

4 Prévost (2020), s. 29.

5 https://lovisenbergsykehus.no/et-historisk-tilbakeblikk. Besøkt 12.8.2021

6 Norseth, Kristin: «*La os bryte over tvert med vor stumhet»: kvinners vei til myndighet i de kristelige organisasjonene 1842–1912* (Ph.D.-avhandling, Universitetet i Oslo, 2007), s. 402.

7 Dadrian, Vahan: *The History of the Armenian Genocide: Ethnic Conflicts from the Balkans to Anatolia to the Caucasus*. New York/Oxford: Berghan Books, 1995), s. 19–20, 117.

8 Maksudyan, Nazan: *Orphans and Destitute Children in the Late Ottoman Empire* (New York: Syracus University Press, 2014), s. 120.

9 Maksudyan (2014): s. 119, 121. Amerikanske American Board of Commissioner for Foreign Missions (ABCFM) hadde rundt 1900 opprettet rundt seksti barnehjem ved tretti ulike misjonsstasjoner hvor de tok vare på rundt 10 000 barn i tiårene etter massakrene.

10 Bloxham, David: *The Great Game of Genocide. Imperialism, Nationalism, and the Destruction of the ottoman Armenians* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2005), s. 51–57.

11 Biørn, Bodil: *Armenia og armenerne*. Upublisert manus, Oslo, oktober 1944. Privat arkiv. Jeg vil takke Jussi F. Biørn for tillatelse til å bruke dette materialet. Lohmann, E.*: Skildringer af Armeniske Forhold og Tilstande* (København, 1902), s. 11.

12 Okkenhaug, Inger Marie: «Herren har givet mig et rigt virkefelt. Kall, religion og arbeid blant armenere i Det osmanske riket», i *Historisk Tidsskrift*, 1, 2009, s. 39–60.

13 https://nbl.snl.no/Albert_Lunde. Besøkt 16. 8. 2021.

14 Se Murre-van den Berg, Helen (red.): *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* (Brill: Leiden, 2006); og Okkenhaug, Inger Marie: «Spiritual Reformation and Engagement with the World: Mission and Humanitarianism in the Ottoman Empire, 1905–1914», i *Christian Missions and Humanitarianism in the Middle East, 1850–1970: Ideologies, Rhetoric, and Practices*, red. Sanchez Summerer, Karène og Inger Marie Okkenhaug (Leiden: Brill, 2020), s. 96–97. Åpen tilgang: https://brill.com/view/title/54485.

15 Panossian, Razmik: *The Armenians. From Kings and Priests to Merchants and Commissars* (New York: Columbia University Press, 2006), s. 43–44.

16 Lohmann (1902), s. 11. Armenerne i Det osmanske riket hadde en sterk felles tilknytning til armensk kultur og religion, men det hersket store økonomiske og sosiale forskjeller innad i det armenske samfunnet. Sytti til åtti prosent av armenerne levde som fattige og undertrykte jordbruksarbeidere og håndverkere bosatt i de østlige provinsene av riket. Her var mange leilendinger underlagt tyrkiske og kurdiske føydalherrer. Men det fantes også velstående, utdannede armenere som sammen med deler av den greske befolkningen utgjorde et kristent borgerskap. Armenske handelsmenn, industrimagnater og pengeutlånere hadde en spesielt sterk stilling innen finans og industri. Panossian, Razmik: *The Armenians. From Kings and Priests to Merchants and Commissars* (New York: Columbia University Press, 2006), s. 42, 84–85.

17 Bodil Biørn, dagbok, 4. til 11. desember, 1905.

18 Okkenhaug (2020): «Spiritual Reformation and Engagement with the World».

19 Det svenske statsarkivet, Arninge, KMA-arkivet, SE/RA/730147/F/F3/F3a/2. Brev fra Alma Johansson, høsten 1911.

20 Biørn, dagbok, Musch, desember 1907.

21 Biørn, dagbok, Musch, februar 1908.

22 Biørn: «Armenia og armenierne».

23 Panossian (2006), s. 176.

24 *News Bulletin of the American Committee for Armenian and Syrian Relief,* Vol. 1, 1. august 1918.

25 Foruten Bodil Biørn, Alma Johansson, Maria Jacobsen, Karen Marie Petersen og Karen Jeppe.

26 Okkenhaug, Inger Marie: «Protestant Missionaries, Armenian Refugees and Local Relief: Gendered Humanitarianism in Aleppo, 1920–1939», i *Gendering Humanitarianism: Politics, Practice, and Empowerment during the Twentieth Century*, red. Paulman, Johannes, Esther Möller og Katharina Stornig, (London: Palgrave Macmillan, 2020), s. 61–84.

27 «Kvartalshilsen» nr. 4, 1934: 7.

28 «Kvartalshilsen» nr. 4, 1934: 7.

DEN SALIGE SYNKLETIKA sa: «På samme måte som det er umulig for et skip å holde sammen uten nagler, er det umulig å bli frelst uten ydmykhet.»

Fra *Ord fra ørkenen*

κλησισεθνων:

ρκζ

Μακαριοιπαντεσοιφοβουμενοι
τονκν· οιπορευομενοι
ενταιςοδοιςαυτου:~

Τοκοπωνωνσουοτιφαγεσαι· μακαριοσειοικαι
καλωσοσοιεται:~

Η γυνησουωσαμπελοσ
ευθηνουσαενταιςκλιτυσι
τηςοικιαςσου· οιυιοισου
ωσνεοφυταιελαιωνκυ
κλωτηνπεριστασινσου:~

Ι δουουτωσευλογηθησεται
ανθρωποσοφοβουμενοστονκν:~

Ευλογησαισεσκνεκσιων·
καιιδοισταγαθαιερουσα
πασαστουςημεραστης
ζωησσου:~

Καιιδοισυιουσυιωντωνσων
ειρηνηεπιτονιηλ:~

ωτωνηναβαθμων:

Beati omnes qui
timent dnm: quiambulant
in uiis eius:

Labores manuum tuarum
quia manducabi beatus es &
bene tibi erit:

Uxor tua sicut uitis
habundans in lateribus
domus tue: filii tui
sicut nouelle oliuarum
in circuitu mense tue

Ecce sic benedicetur
homo qui timet dnm:

Benedicat tibi dnus ex sion
et uideas bona ierlm
omnibus diebus
uite tue:

Et uideas filios filiorum tuorum.
pacem sup israhel:

Canticum graduum. cxxviij;

ρκη

Sepe expugnauerunt me
a iuuentute mea dicat nunc
israhel sepe ex
pugnauerunt me a iuuentute mea

مطوبا لكم جميع الذين
الرب السالكين
في طرقه
تعب يداك
تاكل طوباك
والنعمة لك تكون
امرأتك مثل الكرمة
المخصبة في جوانب
بيتك بنيك
مثل غروس الزيتون
حول مائدتك
هوذا هكذا يبارك
الانسان المتقي للرب
يباركك الرب من صهيون
وتبصر خيرات اورشليم
جميع ايام
حياتك
وتبصر بنيك
السلام على اسرائيل

مرارا كثيرة قاتلوني
من حداثتي ليقل
اسرائيل مرارا كثيرة
قاتلوني من حداثتي

Bild 1: Grekisk-latinsk-arabisk psaltare, London, British Library, Harley 5786, fol. 159v. © British Library

Miriam Lindgren Hjälm

Tidiga arabiska bibelöversättningar

Interreligiös interaktion, bibelsyn och meningsskapande

Efter islams erövringar översatte kristna i mellanöstern Bibeln och delar av det patristiska arvet till arabiska. Syftet med dessa texter var att förse medlemmar med liturgiskt och exegetiskt material men implicit även att förmedla en idé om hur dessa texter förhöll sig till Koranen. Denna artikel diskuterar hur bibeltexter, patristisk exegetik och bibelsyn förmedlades i mötet med islam under tidig medeltid och hur kampen om det bibliska arvet främjar dess överlevnad.

De tidigaste arabiska bibelöversättningarna dateras till 800-talet. Möjligen kan själva texten i några av de tidigaste handskrifterna spåras till 700-talet. Men inga handskrifter sträcker sig ända tillbaka till tidig muslimsk tid och inga entydiga bevis finns på att judar och kristna i arabiskspråkiga regioner skrev ner bibeltexter på arabiska under Muhammeds livslängd (570 till 632) eller tiden närmast efter. Ändå är Koranen fylld med referenser till just bibelberättelser. Det lakoniska sättet Koranen ofta använder i relation till detta material verkar förutsätta att publiken själv kan rekonstruera bibelberättelsen ur minnet (*Koranen, sura* 21, 87, min översättning):

> Och han med den väldiga fisken. Han gick i vredesmod och trodde att vi inte hade någon makt över honom. Men han ropade i mörkret: »Det finns ingen gud utom Du! ...«

Vem var mannen med den väldiga fisken? Varför var han arg och vart gick han? Den som kan sin bibel har redan identifierat profeten Jona och förstår sammanhanget trots surans koncisa form. Dagens läsare förväntas emellertid inte göra denna koppling. Mohammed Knut Bernström, översättare av en populär svensk version av Koranen, fyller därför i:

> OCH [MINNS] honom [som slukades av] en väldig fisk. Han övergav [staden] i vredesmod och trodde att Vi ingen makt hade över honom. Men [när han hade fått sitt straff] ropade han i [sin förtvivlans] mörker: »Ingen gudom finns utom Du! ...«[1]

Bibeln finns överallt och samtidigt ingenstans i muslimernas heliga skrift. De flesta referenser består av allusioner och få kan klassas som citat. Letar vi noggrant hittar vi även rabbinska midrasher (bibelutläggningar),

Bild 2. Daniel på koptiska och arabiska. London, British Library, Or. 1314, fol. 164r. © British Library

syriska homilier, etiopiska apokryfer, och liturgiskt material, som i sin tur refererar till bibeltexter.[2] I Koranen finner vi alltså ofta en tolkning av en redan tolkad bibel.[3] Det verkar som om kommande generationer av muslimer inte längre kunde identifiera bibelreferenserna vilket fick de tidiga koranexegeterna, *al-mufassirūn*, att fråga judar och kristna om deras texter. Koranens senare publik var inte lika bibelsprängd som den ursprungliga.[4]

Dessa insikter har lett till en mängd obesvarade frågor bland forskare. Vem var Koranens kristna publik? Etablerade grupper såsom syrisk-ortodoxa, österns assyriska kristna och *Rūm*-ortodoxa? Eller senare anhängare av de »ursprungliga judekristna« som tvingats ut i periferin av den tilltagande »grekisk-kristna eliten«? Kanske bestod de av »heretiska« kristna som använde sig av icke-kanoniska skrifter och gnostiska tankegångar? Om detta finns flera teorier men en sak är relativt säker: det tidigaste stadiet av Bibeln på arabiska skedde i huvudsak i muntlig form och dess första konkreta, om än alluderande framträdande, var Koranen. Ekot av den arabiska receptionen finns alltså inbäddat i en av världens mäktigaste religioner, islam.

Precis som de nytestamentliga författarna fick de hebreiska skrifterna att peka mot Kristus, fick Koranens författare judiska och kristna texter att legitimera Muhammads budskap. I båda fall lyckades man skapa exceptionellt framgångsrika tolkningar av auktoritativa skrifter, samtidigt som man misslyckades med att ersätta de religioner vars texter man ansåg sig förstå den sanna innebörden av.

Kampen om den gudomliga uppenbarelsen

Så småningom komponerades även skriftliga arabiska bibelöversättningar, delvis för internt bruk och delvis som en respons till kanoniseringen av en skriftlig koran i mitten av 600-talet.[5] De var således möjligen kopplade till den framväxande idén att judar och kristna visserligen förlänats Guds uppenbarelse men sedan missförstått och förvanskat den så att Gud måste uppenbara den igen för Muhammad (jmf. begreppet *taḥrīf*, »förvanskning« på arabiska). Den odaterade hadithen nedan fångar vad som verkar vara en övergång från ett allmänt muslimskt intresse för judar och kristnas skrifter till förståelsen av dem som rivaliserande uppenbarelser:

> Ibn Abbas sade: O muslimer, varför frågar ni bokens folk [dvs. judar och kristna] [om deras skrifter] när er egen bok...innehåller det senaste budskapet från Gud...boken som inte blivit förvanskad...Är inte kunskapen ni fått tillräcklig för att hindra er från att fråga dem? Jag har då aldrig sett en enda av dem fråga er om vad som blivit uppenbarat för er [min översättning].[6]

Många kristna hakade snabbt på idén att det handlade om rivaliserande uppenbarelser snarare än tolkningar av en och samma uppenbarelse. Att göra motståndaren till helt annan än sig själv är en välkänd strategi för att bevara och stärka den egna gruppens identitet på bekostnad av ett genuint intresse för den andre. Men det fanns även ett annat sätt att tackla frågan om identitet och tolkningsföreträde av Uppenbarelsen, på intet sätt mer ädelt än det första, men djärvare. Denna strategi ser vi främst i vissa tidiga arabiska bibelöversättningar, dvs. de som gjordes under 800- och 900-talet, när kristna besatt fler samhällsviktiga positioner än vad som senare blev fallet och kampen om Uppenbarelsen fortfarande var jämn. Till dessa ska vi återkomma efter en kort överblick.

Ett tydligt alternativ

Det var främst Österns assyriska kyrka och *Rūm*-ortodoxa kristna som producerade arabiska bibelöversättningar under den tidiga eran. De fortsatte till olika grader att använda sig av sina liturgiska språk (grekiska och syriska) och var två- eller till och med trespråkiga, vilket

de många polyglotter och text-kritiska kommentarer som präglar den pre-moderna arabiska handskriftstraditionen vittnar om.

Att översätta en text från ett språk till ett annat innebär att man försöker medla mellan två världar. En text är därför aldrig verkligt översättningsbar och val måste göras i varje stund. Om översättaren lägger sig för nära källspråket kan den första världen bli obskyr och således förmedlas den inte till den nya läsarkretsen. Om översättaren gör för många eftergifter åt målkulturen, kan budskapet fyllas med konnotationer och referenser till den andra världen till den grad att den förlorar det unika i källtexten. Innan islams uppkomst var det arabiska språket som vilket språk som helst för kristna men när islam blev en konkurrerande världsreligion, uppstod dilemmat att själva språket, eller åtminstone register av det, associerades med islam. Det är därför särskilt intressant att se hur översättarna hanterade detta dilemma.

Den arabiska bibeltraditionen standardiserade aldrig fullt ut *en* arabisk version. Istället producerades det kontinuerligt nya översättningar och revideringar vilka existerade parallellt. Vi kan se att de experimenterade med olika översättningsstrategier. Tidiga översättningar faller i huvudsak i en av två kategorier. Den första kategorin består av mer eller mindre ordagranna översättningar som verkar ha använts för liturgiskt bruk. Dessa är främst baserade på grekiska förlagor. I den andra kategorin faller översättningar som innehåller många avvikelser från grundtexten. Dessa kan till exempel utelämna repetitioner och vad som tydligen ansågs vara oväsentlig information. I gengäld lades annan information sporadiskt till, förmodligen med syfte att förklara, synliggöra alternativa läsningar, och för att förbättra texten litterärt. Dessa översättningar baseras i princip på syriska förlagor, och det är oklart vad de faktiskt användes till. Många av dem innehåller dessutom en mängd typiskt muslimsk-klingande vokabulär och formuleringar.

Precis som i modern tid försökte de flesta arabisktalande kristna under medeltiden använda ett målgruppsorienterat språk men de valde ofta bort ord och uttryck som lätt kunde kopplas till islam. På så sätt formulerades den kristna Bibeln som ett *parallellt* alternativ till Koranen och dessa översättningar faller i huvudsak i den första kategorin.

Ett djärvt initiativ

Men hur tänkte de översättare som gjorde precis tvärtom? De som använde typiskt muslimska termer fritt och mer än översättningen egentligen krävde? De som sporadiskt smyckade texten med typiska muslimska fraser som *Allāhumma* »O Gud« trots att det inte fanns någon motsvarighet till frasen i just den bibeltexten?[7] En teori är att det muslimska språket lät mer litterärt. Sneglar vi på andra kristna genrer från samma period, kan vi få ytterligare en förklaring. Enligt en anonym apologetiskt kristen text bevisar till och med Koranen att Gud är treenig.[8] Som bevis används delar av sura 4,171: »Messias, Jesus, Marias son, är Guds apostel, och Hans Ord ... och en Ande från Honom ...« (min översättning). Djärvheten hos den kristna apologeten är anmärkningsvärd. Om publiken kände till hela suran eller valde att dubbelkolla den, skulle de se att syftet med versen är att förklara hur begreppen »ord« och »ande« fungerar i relation till Gud med avsikt att förkasta just treenigheten. Målet med sådana referenser till Koranen är i vilket fall som helst tydligt: islam porträtteras inte som ett alternativ till kristendomen så att en sanning ställs mot en annan. Istället presenteras islam och dess heliga skrift som en inte lika upplyst del av sanningen.

Mot bakgrund av den apologetiska texten kan vi göra ett försök att förstå varför kristna arabiska översättare lät Bibeln låta muslimsk. Kanske ville även de förmedla idén om att det kristna budskapet inte utgör ett tydligt alternativ till den muslimska tron utan snarare representerar en djupare insikt av samma sanning. Om den första kategorin översättningar bäst beskrivs som försök att porträttera Bibeln och Koranen som parallella

Bild 3. Arabisk psalmöversättning med introduktion, London, British Library, Arund. Or. 15. fols. 38v–39r.
© British Library

alternativ på en horisontell linje så har vi här att göra med en hierarkisk förstående av sanningen som utspridd över en vertikal axel. Det djärva användandet av muslimsk terminologi ska således inte förstås som uttryck för religionsdialog i sann humanistisk anda utan snarare som ett retoriskt knep att hävda tolkningsföreträde, djupt inne på den andres planhalva: till och med *er* egen heliga skrift vittnar om *vår* sanning. Kanske försökte de framhålla att inte ens det mest muslimska språkbruk kan stå i vägen för det kristna budskapet, ett budskap som transenderar tid och rum.

Dit språket inte når

Idén att Guds Ord (*logos*) inte kan reduceras till mänskligt språk är knappast ny. Origenes (d. ca. 254) menade att historiska felaktigheter och uppenbara paradoxer i Bibeln är där för att påminna oss om att texten syftar till något större, något som bokstaven inte kan rymma. För Gregorios av Nyssa (d. ca. 395) refererar skriften till en dimension av verkligenheten dit mänskliga språk inte når. Både Origenes och Gregorios menade dock att varje ord i texten är essentiellt, en behållare av Ordet, formulerat som det är av ett skäl.[9] Det var därför relativt vanligt att man lade till ord i måltexten men att, som många tidiga arabiska bibelöversättare, välja bort ord som finns i källtexten är mer anmärkningsvärt. För att ge ett konkret exempel: den hebreiska Bibeln repeterar ofta en tidigare given befallning eller löfte när den berättar om dess uppfyllelse. Medan detta hade en stilistisk och retorisk funktion för de hebreiska författarna, upplevdes de repetitiva dragen tydligen som onödiga eller till och med störande eftersom vissa tidiga översättare valde att plocka bort repetitioner och annan underförstådd information.

> Bibeln finns överallt och samtidigt ingenstans i muslimernas heliga skrift. De flesta referenser består av allusioner och få kan klassas som citat.

Vad som är underförstått och inte i en text har även att göra med vilken bakgrundskunskap läsaren förväntas ha. I nästa exempel ser vi hur den arabiska läsaren förväntas ha viss erfarenhet av hovetikett som texten får rätta sig efter. I den hebreiska versionen av Dan 2,16 läser vi att »Daniel gick in och bad kungen att ge honom mer tid« vilket ger intrycket att vem som helst kunde spatsera rakt in i kungens palats. Den arabiske översättaren omformulerar stycket så att det blir mer trovärdigt: »och han [Daniel] bad honom [kungens befälhavare] att föra honom inför kungen, och när han blev förd inför kungen, frågade han honom [kungen]...«

Min bästa förklaring till dessa och många andra ovanliga översättningsdrag är att arabiska översättningar figurerade som komplement till traditionella bibeltexter på grekiska, syriska, latin, och koptiska. Översättarna kunde därför välja den strategi som passade en specifik översättnings syfte. På så sätt fungerade kristna arabiska bibelöversättningar ungefär som judeo-arabiska översättningar som inte heller var tänkta att ersätta den hebreiska texten utan producerades av exegetiska och pedagogiska skäl, för parallellöversättningar under liturgin och kanske även för att göra den egna gruppen presentabel inför den andre. Många av de tidiga kristna översättningarna är således varken regelrätta översättningar, parafraser, eller kommentarer utan något där emellan. I denna genre, hur den nu bäst beskrivs, lät översättarna vad de ansåg vara textens essentiella mening kopplas loss från dess form, långt över det som är nödvändigt i en översättningsprocess. Något mig veterligen ovanligt i bibelns översättningshistoria.[10]

Judar och kristna

Judar och kristna interagerade inte bara med det muslimska majoritetssamhället utan även med varandra. Den judiska rabbinen Saadiah Gaon (d. 942) fick tag på och läste kristna arabiska bibelöversättningar, inte för att han var genuint intresserad utan för att han hört att kristna anklagade judar för att ha förvanskat den ursprungliga versionen av Bibeln, som en förklaring till varför Septuaginta, den mest använda grekiska bibelöversättningen, och den hebreiska texten ibland skiljer sig åt. När kristna och judar översatte sina versioner av Bibeln till arabiska noterade muslimska intellektuella att de skiljer sig åt, vilket bekräftade idén att Uppenbarelsen förvanskats. Men det fördes även öppna debatter och konvertiter som gick över från den ena sidan till den andre förde med sig intellektuella arv över gränserna. På så sätt letade sig t.ex. syrisk exegetik in i medeltida judendom.[11]

Förutom rabbinsk judendom, finner vi under denna tid även karaitiska judiska grupper som motsatte sig mycket av den rabbinska traditionen. Båda dessa grupper använde sig av arabiska bibelöversättningar. Det är intressant att notera att flera syrisk-arabiska kristna översättningar och karaitisk-judiska översättningar delar ett översättningsdrag som brukar kallas alternativa översättningar, eller dubbletter: strategin att ibland representera ett ord eller en sats i källtexten med två eller fler i måltexten. I Dan 3,16 meddelar Daniels vänner kungen att de inte »har något behov av att svara dig«. I översättningen inkluderas ett tolkande och ett ordagrant alternativ: »vi vet inte vad vi ska svara dig och vi har inget behov av att svara dig«. Många arabiska bibeltexter är fyllda av sådana utökningar av texten. Det som är intressant här är att det främst var syrisk-arabiska kristna och karaiter som använde sig av denna strategi medan grekisk-arabiska och rabbinsk-judiska översättare inte gjorde det i någon större utsträckning.[12] Här går skiljelinjen inte mellan judar och kristna, utan förenar vissa judiska grupper med vissa kristna grupper och vice versa. Det finns en god chans att de interagerade och influerade varandra. Denna period, islams guldålder (ca. 750–1258) präglad av öppenhet och interaktion, blev således en guldålder även för judar och kristna, även om de sistnämndas arv till stor del fortfarande är *terra incognita*. Tusentals kristna arabiska texter ligger fortfarande på hög i gamla kloster och i europeiska biblioteket, delvis eller helt outforskade. En ansenlig mängd av dessa är bibelöversättningar. Men redan nu kan vi konstatera att endast delar av Bibeln var av egentligt intresse för arabiskspråkiga kristna.

> Precis som de nytestamentliga författarna fick de hebreiska skrifterna att peka mot Kristus, fick Koranens författare judiska och kristna texter att legitimera Muhammads budskap.

Inte av samma värde

Vi har hittills fokuserat på den andra kategorin översättningar, den med många avvikelser från grundtexten. De flesta översättningar faller dock under den första kategorin: översättningar där varje ord eller fras i grundtexten i princip representeras av en väl utvald motsvarighet i översättningen. Texter som hör till denna kategori sammanfaller till stor del med texter som används i liturgin, dvs. evangelietexter och epistlar. Munkar förväntades dessutom läsa igenom hela Psaltaren en gång i veckan och helst kunna psalmer utantill. Den enorma produktionen av arabiska psaltaröversättningar bekräftar denna praxis och den höga ställningen Psaltaren har i den kristna traditionen.

Den ojämna produktionen av bibelböcker är intressant inte bara för frågan om tradition och praxis utan även som länk mellan bibelbruk och bibelsyn. Man talar idag ofta om Bibeln i singular, som om det vore självklart

att det rör sig om ett enhetligt verk med väl avgränsat innehåll. Före det att tryckpressen uppfanns kunde en sådan idé inte genomföras i praktiken. I patristisk tid erkändes olika kanonlistor och moderna ortodoxa teologer poängterar gärna att Guds uppenbarelse inte kan begränsas till en samling böcker och att en icke-sluten (GT-)kanon är en utmärkt påminnelse om det.[13] Mot denna bakgrund blir den förmoderna arabiska handskriftstraditionen extra intressant eftersom den tydligt visar vilka av Bibelns alla böcker som faktiskt användes. Inte alla bibelböcker är av samma värde för traditionen. Av de hundratals förmoderna handskrifter som fortfarande finns kvar att döma, producerades alltså evangelieböckerna, NT-epistlar och Psaltaren i stor mängd, medan Uppenbarelseboken, de historiska böckerna och många deuterokanoniska böcker endast står att finna i ett fåtal kopior eller inte alls. Idén att bibelteologi är summan av innehållet i Bibelns böcker fungerar inte i relation till bibelbruk. Snarare ser vi framför oss en hierarkisk ordning där vissa böcker alltid inkluderas i kanonlistor, frekvent används under kyrkoåret, och ofta kopieras eller nyöversätts, medan andra böcker figurerar endast måttligt, och åter andra knappt produceras alls och endast sporadiskt dyker upp i kanonlistor. Med en sådan syn på Bibeln, som föregår tryckpressens massproduktion av »helbiblar«, är det mindre uppseendeväckande att vissa ortodoxa teologer förespråkar en icke-fastställd GT-kanon.

SEGL Tusentals kristna arabiska texter ligger fortfarande på hög i gamla kloster och i europeiska biblioteket, delvis eller helt outforskade. En ansenlig mängd av dessa är bibelöversättningar.

Läsaren och delaktigheten

Oavsett vilken version av Bibeln som anses vara auktoritativ (den hebreiska/masoretiska texten, den grekiska Septuaginta, den syriska Peshitta, eller den latinska Vulgata), och oavsett vilken kanon som i teorin eller i praktiken antas, så är den verkliga frågan inte *vilken* Bibeln vi läser utan *hur* vi läser den. Står Bibelns primära »budskap« att finna i dess historiska kontext eller är det precis tvärtom: är det vad som kan trancendera ursprunglig kontext som är textens egentliga värde? På vilket sätt knyter läsaren och traditionen ihop olika kontexter så att dess horisonter sammanfogas? Varje enskild läsning är en ny läsning samtidigt som texten påverkar och formar läsaren. På så sätt möjliggörs *delaktighet* i de diskussioner Bibelns texter väcker och som andra läsare genom historien har engagerat sig i.

Patristisk exegetik delas ofta upp i antiokensk och alexandrinsk exegetik. Att – som man gärna gjort i modern tid – kalla den första »historisk tolkning« och den andra »allegorisk tolkning« tar inte hänsyn till att all läsning är allegorisk så till vida att texter består av symboler som måste omkodas för att överhuvudtaget bli meningsfulla. Skillnaden kan istället formuleras som att antiokensk exegetik sökte mening genom att referera till textens egna sammanhang medan alexandrinska exegeter kunde ta stycken i texten och låta externa filosofiska system ge dem mening, oavsett det omedelbara textuella sammanhanget.[14] Dessa »skolor« levde kvar och frodades i arabiska kontexter. Ett exempel är utläggningar om Psalm 137,9 »Lycklig [salig] den som får ta dina späda barn och krossa dem mot klippan« (Bibel 2000). Psalmen relaterar till israeliternas fångenskap i Babylon. I en arabisk översättning av en latinsk psaltare associerad med den andalusiska översättaren Ḥafṣ ibn Albar (ca 800–900-talet), ser vi att den »alexandrinska« exegetiken kopplad till Origenes reproduceras: de späda barnen symboliserar små onda tankar som ska krossas mot klippan – Kristus – innan de hinner växa sig starka.[15] ʿAbdallāh ibn al-Faḍl (aktiv runt 1050) var aktiv i *Rūm*-ortodoxa Antiokia och hans exegetik

reflekterar Johannes Chrysostomos (d. 407) homilia över psalmen. För dessa »antiokenare« var stycket moraliskt problematiskt, vilket löstes genom att hävda att dessa ord representerar israeliternas förtvivlade känslor snarare än ett gudsinspirerat påstående. Abū l-Faraj ʿAbdallāh ibn al-Ṭayyib som tillhörde Österns assyriska kyrka och levde ungefär samtidigt som Ibn al-Faḍl var influerad av »klassiska antiokenare« som Theodore av Mopsuestia (d. 428). Ibn al-Ṭayyibs utläggning av vers 9 är mycket kort men det verkar som om han, liksom sina föregångare, såg stycket som en redan uppfylld profetia: Persiens hämnd på babylonierna när de erövrade riket. Ibn al-Ṭayyib såg därför stycket som ett bevis på gudomlig rättvisa och omsorg om de rättrogna.

Samma korta stycke från Psalm 137 genererar en mängd olika tolkningar. Att bemöta dessa som mer eller mindre korrekta tolkningar av textens »egentliga« mening är att missförstå syftet med poesi som är just att skapa identifikation och delaktighet. Enligt Athanasios (d. 373), är psalteren speciell bland bibelböckerna, eftersom den är en själens spegel där läsaren möter sig själv. Under läsningens process, blir psalmistens ord läsarens egna. Det är som om de skrivits ner just för att sätta ord på livets alla skeenden så att läsaren med hjälp av dessa ord kan hantera både mot- och framgångar på ett rättfärdigt sätt. Psalteren hjälper således sin läsare att förstå och hantera sig själv och sin omvärld.[16] En anonym, odaterad arabisk introduktion till psalteren innehåller bland annat Athanasios text i förkortad form (se bild 3). Denna »lyxbibel« representerar ett av många nästan helt outforskade vittnen till hur patristiska och bibliska texter användes och förstods av arabisktalande kristna under medeltiden.

Från textens perspektiv

Om historisk-kritiska forskare primärt söker efter textens mening i dess inom-bibliska kontext, söker receptionshistoriker ofta mening i textens nya kontext, dvs i läsaren. »Texten själv« försvinner lätt till förmån för »författarintention« och läsares projiceringar. Om vi istället ser texten som en levande organism, som under vissa förutsättningar lyckas fortplanta sig i nya miljöer där den utvecklar nya egenskaper baserat på sin potential snarare än ursprungliga betydelse,[17] får vi ytterligare perspektiv på komplexiteten i menings- och traditionsskapande. Det finns en tendens att vilja få en text att betyda *en* sak (den rätta eller bästa tolkningen) hos både religiösa människor och bibelvetare. Från textens perspektiv är dock motstridiga tolkningar ofta gynnsam. Kampen mellan judar, kristna, och muslimer om den gudomliga uppenbarelsen ledde till att bibelberättelser fick ny bärkraft, och blev relevanta i nya sammanhang. Psalm 37,29 »den rättfärdige ska ärva landet« citeras med små skillnader både i salighetsprisningarna i Det nya testamentet och i Koranen (sura 21,105). Både judar, kristna, och muslimer identifierar sig med adressaten, den rättfärdige, precis som de gör med Jona och andra karaktärer i bibelberättelserna. Texten är inte orolig för den relativism som kanske uppstår hos den som vill veta vem som egentligen är rättfärdig. Dess syfte är inte att bestämma vem som i praktiken är rättfärdig utan att appellera till viljan hos människan att vara rättfärdig. Att »alexandrinska« exegeter använde den babylonska fångenskapen för att symbolisera människans existentiella fångenskap i denna värld medan hon bär minnet av paradiset inom sig, och att »antiokenarna« ur samma vers fann insikt i mänskligt beteende eller bevis på Guds omsorg, vittnar om psalmens enorma potential. Med några ord väcker den liv i erfarenheter

Kampen mellan judar, kristna, och muslimer om den gudomliga uppenbarelsen ledde till att bibelberättelser fick ny bärkraft, och blev relevanta i nya sammanhang.

och tankar om gud, den andra, och den egnes plats i historien.

Från textens sida är det verkliga hotet inte »felaktiga« tolkningar utan irrelevans. Det värsta som kan hända den är att dess mening patentsätts av en dominant aktör eller ett perspektiv och att diskussionen upphör. Att dess läsare tror sig veta vad Bibeln egentligen betyder och därför inte behöver engagera sig mer med den och med andra läsare. En text som Bibeln är inte primärt ett objekt som ska förstås och kontrolleras utan ett subjekt som ska engagera. Att konkurrensutsätta dess meningen är precis det som behövs för att texten ska fortsätta att vara relevant och inte dö ut.

Avslutande ord

Intresset för den arabiska bibeltraditionen har tilltagit markant de senaste decennierna. Detta har flera skäl, inklusive stora digitaliseringsprojekt av tidigare svåråtkomligt källmaterial, ett ökat intresse för interreligiös interaktion i en ständigt mer globaliserad värld, och inte minst en fördjupad förståelse av komplexiteten i relationen mellan text och läsare. När idéen om *urtext* och den ursprungliga kontextens primära roll i meningsskapandet inte längre tas för given blir historiens påverkan på texten och textens påverkan på historien alltmer relevant. Bibeltexten är själv ett resultat av reception och adaption och varje läsning – vetenskaplig, kyrklig, eller personlig – fortsätter den processen. Så skapas mening och så hålls bibeltexterna relevanta. Det är i detta symbiotiska förhållande som det arabiska bibelarvet blir som mest fascinerande, vilket jag hoppas att denna artikel har lyckats förmedla.

Miriam Lindgren Hjälm är lektor vid Enskilda högskolan Stockholm och Sankt Ignatios College i Södertälje. Hon har under flera år arbetat med projektet *A Christian Bible in a Muslim Context*, finansierat av Vetenskapsrådet.

Noter

1 Bernström, Mohammed Knut (översättare): *Koranens Budskap* (Proprius Förlag 1998). Se http://heliga-koranen.se. Besökt 16 juli 2021.
2 Reynolds, Gabriel Said: *The Qurʾān and the Bible: Text and Commentary* (Yale University Press 2018); https://corpuscoranicum.de. Besökt 16 juli 2021.
3 Griffith, Sidney: *The Bible in Arabic: The Scriptures of the "People of the Book" in the Language of Islam* (Princeton University Press 2013), sid. 91–95.
4 Reynolds, Gabriel Said: *The Qurʾān and Its Biblical Subtext* (Routledge 2010), sid. 19–22, 217.
5 Griffith: *The Bible in Arabic*, s. 53.
6 al-Buḫārī: *The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari,* vol. 3, Book 52, nr. 2685. Online: https://sunnah.com/bukhari/52. Besökt 16 juli 2021.
7 Alla arabiska exempel i denna artikel är tagna ur Hjälm, Miriam Lindgren: *Christian Arabic Versions of Daniel* (Brill 2016).
8 Gibson, Margaret Dunlop: *An Arabic Version of the Acts of the Apostles ...* (Cambridge University Press 1899).
9 Young, Francis: *Biblical exegesis and the formation of Christian culture* (Cambridge University Press 1997), spec. sid. 21–24; 141–144.
10 Möjligen kan man jämföra dessa exempel med t.ex. Diatessaron, ett tidigt harmoniseringsförsök av evangelierna på syriska.
11 Stroumsa, Sara: "The Impact of Syriac Tradition of Early Judaeo-Arabic Bible Exegesis," *ARAM* 3:1&2 (1991), 83–96.
12 För judeo-arabiska översättningar, se Polliack, Meira: *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation* (Brill 1997).
13 Pentiuc, Eugen J.: *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition* (Oxford University Press 2014), sid. 128–135.
14 Young: *Biblical exegesis*, sid. 162.
15 Koningsveld (ed.), Pieter S.: *The Arabic Psalter of Ḥafṣ ibn Albar al-Qûṭî* (Aurora 2016), s. 178.
16 Athanasius text finns att tillgå online: https://www.theologyethics.com/2016/08/22/the-letter-of-athanasius-to-marcellinus-on-the-interpretation-of-the-psalms/ Besökt 16 juli 2021.
17 Breed, Brennan W.: "What Can a Text Do? Reception History as an Ethology of the Biblical Text." I *Reception History and Biblical Studies, Theory and Practice*, 95–110 (ed. E. England and W. J. Lyon; Bloomsbury T&T Clark 2015).

APA HYPERCHIOS sa: «Gjør som tolleren, for at du ikke skal fordømmes som fariseeren. Du skal etterligne Mose mildhet, for at ditt hjerte kan forvandles som klippen og bli til en levende kilde.»

Fra *Ord fra ørkenen*

Albert Le Coq ledet den tyske ekspedisjonen som kom over det kristne biblioteket i Turfan. Foto: Museum für Asiatische Kunst, Berlin.

Heidi Marie Lindekleiv

I uighurenes kongerike

Det kristne biblioteket i Turfan

Et uoppklart drap innledet på slutten av 1800-tallet en jakt på Sentral-Asias arkeologiske hemmeligheter. I det indre Kina dukket det opp tusen år gamle manuskripter som kaster nytt lys over kristendommens reise østover.

Den britiske offiseren Hamilton Bower hadde et helt annet formål da han i 1890 snublet over en arkeologisk skatt og med det startet et kappløp om Tarimbekkenet og Taklamakanørkenen – det enorme slettelandskapet som befinner seg helt nordvest i Kina, i dagens Xinjiang-provins. Bower var reist hit etter at kjøpmannen Andrew Dalgleish hadde blitt funnet drept. Skotten var, ifølge Bowers beskrivelse, en likandes og lokalkjent mann som med stor suksess drev handel mellom India og Taklamakanørkenen. Men i 1888, på vei over Karakoram-passet, ferdselsåren som knytter Kashmir med Yarkant i Tarimbekkenet i øst, mistet han livet på brutalt vis. Bowers oppgave var å løse drapsgåten og straffeforfølge den skyldige. Men i byen Kuchar treffer han på en mann som forteller om et helt annet mysterium: en eldgammel by, bygget dypt nede i ørkenen. Bower forteller:

> *I thought first that he meant one of the ordinary buried cities of the Gobi Desert; but he insisted that it was something quite different, and explained that it was underground by the wish of the people that made it, not by reason of a sandstorm. He told me also, that one of his friends had gone there and dug for buried treasure, but had found nothing except a book.*[1]

Det endte med at Bower kjøpte boken, men da han tok den med tilbake til Europa, sperret filologene øynene opp. Dette var en buddhistisk tekst, skrevet på sanskrit – men med det gamle skriftsystemet brahmi. Den ble antatt å stamme fra 400-tallet e.Kr. og var dermed eldre enn noen annen sanskrittekst man kjente til. Samtidig begynte det å dukke opp flere fragmenter fra samme området, som ble omsatt på de lokale markedene.

Silkeveiene

Britene og russerne kjempet på denne tid om politisk innflytelse i Sentral-Asia, i det som er kjent som «det store spillet». Men også naturviterne viste stor interesse for området. Gjennom 1800-tallet ble det foretatt en rekke ekspedisjoner hit, der geologi og naturforhold ble kartlagt, og i 1877 lanserte den tyske geografen Ferdinand von Richthofen begrepet *Silkeveiene,* som vi i dag bruker om handelsrutene som forbandt Kina i øst med Persia, Lilleasia og Midtøsten.

Etter Bowers oppdagelse ble det arkeologene og filologenes tur til å valfarte hit.[2] De var trigget både av lokale legender om skjulte byer og av Richthofens tese om at et hav en gang hadde dekket Taklamakanørkenen og Tarimbekkenet, og at det her fantes eldgamle sivilisasjoner som hadde oppstått idet havet hadde trukket seg tilbake. Først ut var Sven Hedin, en svensk oppdagelsesreisende som sto nær Richthofen. I 1896 fant han ruinene av en by begravd under kvikksand rett nord for Khotan. På sin neste ekspedisjon oppdaget han restene av det sagnomsuste Loulan-riket, som hadde ligget begravet helt siden 300-tallet e.Kr.

Et kristent bibliotek

Både Finland, Danmark, Frankrike, Japan og selvsagt Storbritannia og Russland deltok i dette kappløpet etter mumier, kunstskatter og eldgamle bøker. Og mest vellykket ble de fire prøyssiske ekspedisjonene.[3] De fant sted mellom 1902 og 1914, under ledelse av det etnologiske museet i Berlin, og fulgte ulike ruter. Tusenvis av gjenstander og over 40 000 fragmenter ble bragt tilbake til Berlin, og samlingen blir navngitt etter stedet der arkeologene gjorde sitt største funn: i Turfan, også kjent som Turpan eller Tu-lu-pan, en oase omlag 15 mil sørøst for Ürümqi, provinshovedstaden i dagens Xinjiang.

Fragmentene vitnet om hvilken møteplass for folk og kulturer Turfan en gang var. De var skrevet på mer enn 20 ulike språk og skrifttyper og hadde ofte et religiøst innhold. Her var et enormt korpus av manikeiske tekster, samt et betydelig antall buddhistiske tekster. Men i tillegg viste det seg at omlag 1100 av fragmentene hadde kristent innhold. Disse var i all hovedsak blitt funnet i Bulayïq, en drøy mil nord for Turfan, og mest sannsynlig har det vært langt mer å hente.

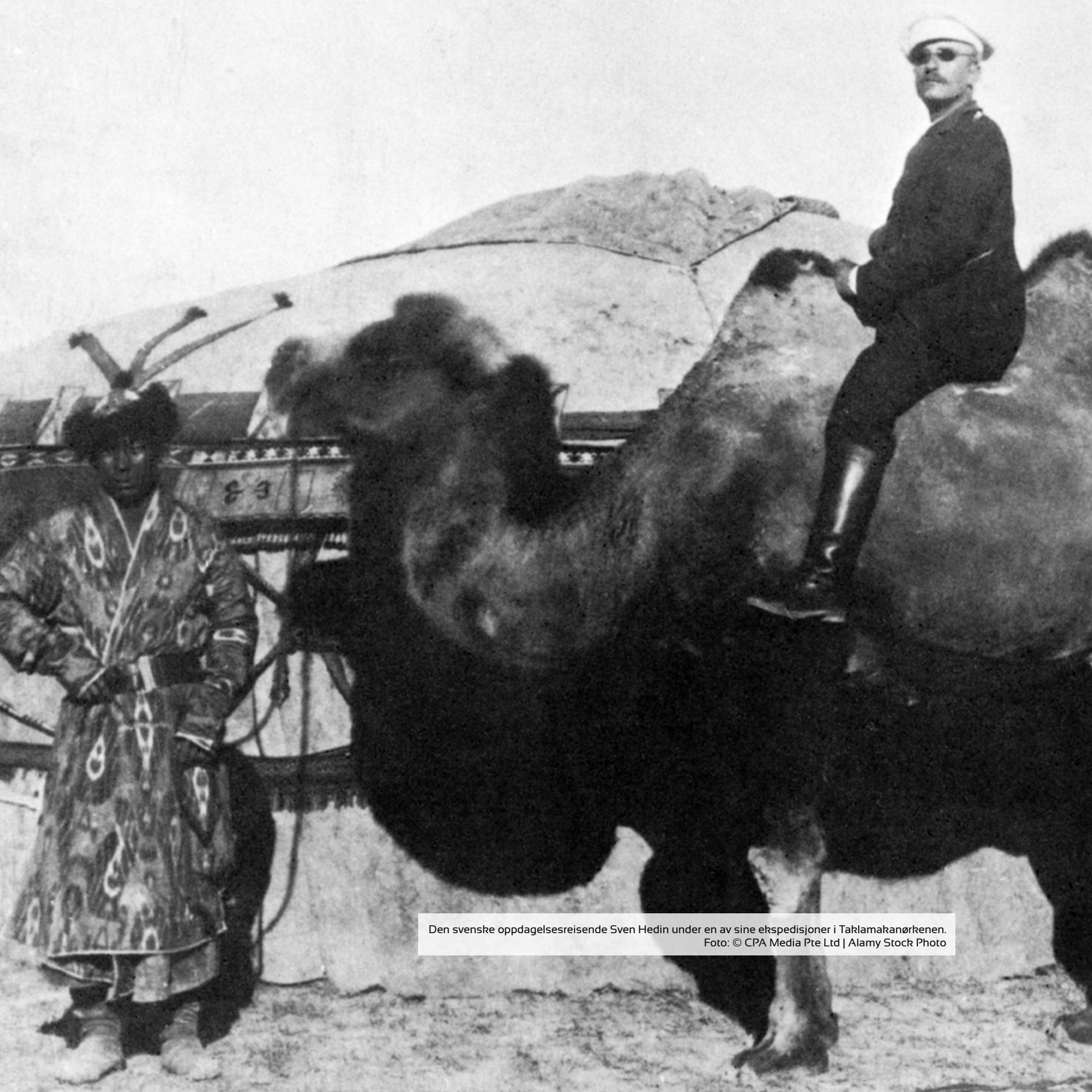
– Preusserne gravde bare litt i overflaten og gjorde noen helt rudimentære undersøkelser. Og det er bare helt nylig at forskere begynte å se på dette materialet, konstaterer Mark Dickens, som hører til en eksklusiv liten gruppe som forsker på fragmentene fra det såkalte kristne biblioteket i Turfan.

Handelsfolket fra Sogdiana

Funnene fra Bulayïq etterlater en mengde spørsmål. Hvem bodde her? Hvordan kom de hit? Hvordan levde de? Og hvor ble de av?

Mye gjenstår å finne ut av, men fragmentene er nøkler som gjør at vi allerede vet en del. Dickens berømmer sin kollega Nicholas Sims-Williams ved School of Oriental and African Studies i London for å ha trukket slutningen om at funnstedet i Bulayïq må ha vært et kloster. For i tillegg til liturgiske tekster, som psaltere og tidebønnbøker, fant man helgenvitaer, prekener og bibelkommentarer, som ofte hadde et asketisk innhold, med hyppige referanser til både greske og syriske kirkelærere og ørkenfedre.[4] Det språklige mangfoldet var dessuten markant. 450 av fragmentene var skrevet på syrisk, 550 på sogdisk, men i syrisk skrift, 50 på sogdisk med sogdisk skrift, og 50 var uighurske, enten i uighursk eller syrisk skrift. I tillegg fantes enkelte tekster på middelpersisk, også kjent som pahlavi og nypersisk. For ikke å glemme tekster som var flerspråklige.

Det store antallet sogdiske tekster tyder på at munkene hadde kommet fra Sogdiana, et rike som fantes innenfor dagens Usbekistan. I senantikken og middelalderen var dette en rik kultur, med nære bånd til Persia. Sogdisk var for det første et iransk språk, og de



Den svenske oppdagelsesreisende Sven Hedin under en av sine ekspedisjoner i Taklamakanørkenen.
Foto: © CPA Media Pte Ltd | Alamy Stock Photo

fleste sogderne var zoroastere. Men det var åpenbart også mange kristne blant dem, sier Dickens:

– Vi aner ikke når sogderne delvis konvertere til kristendommen, men det vi derimot vet, er at sogderne var en type mellommenn langs silkeveien, et handelsfolk, som kontrollerte trafikken mellom den persiske og den kinesiske grensen, sier han, og understreker at det er funnet flere eksempler på kristen sogdisk tilstedeværelse i Kina.

Så hvorfor slo de seg ned i nærheten av Turfan?

Et kulturelt sentrum

Med høye fjellkjeder på alle kanter – Pamir, Tianshan og Kunlun Shan – dekker Tarimbekkenet og Taklamakanørkenen et område som er større enn Egypt. Det er knusktørt, men takket være avrenning fra fjellene finnes oaser, som en gang var viktige stasjoner for de reisende som krysset ørkenen. Ved oasene ble varer utvekslet og ponnier og kameler byttet før ferden fortsatte. Turfan var en slik oase, beliggende der to viktige handelsruter krysset i middelalderen, og her etablerte den tyrkiske folkegruppen uighurene et kongerike ved navn Qocho på midten av 800-tallet. Uighurene, som var manikeere, kom opprinnelig fra det indre Mongolia, men hadde flyktet sørover etter å ha blitt fordrevet av kirgiserne. Dermed etablerte de Qocho, som holdt stand helt til det ble innlemmet i det mongolske riket i 1284.

– I løpet av denne tiden var Turfan et kulturelt og religiøst sentrum i Sentral-Asia, sier Dickens.

Tekstene i klosterbiblioteket stammer nettopp fra denne tiden, mellom 800 og 1200. Trolig slo mange sogdere seg ned nettopp i Turfan fordi det ble en slags trygg havn når det kinesiske Tang-dynastiet begynte å forvise andre folkeslag og religioner, sier Dickens:

– Tang-dynastiet var lenge kjent som et kosmopolitisk og åpent dynasti, men de ble etter hvert rammet av en type xenofobi, som førte til at buddhistiske klostre måtte stenge og munkene og nonnene ble tvunget tilbake til et sekulært liv. Det samme skjedde med zoroasterne, og sannsynligvis også de kristne. Vi kan uansett anta at sogderne følte seg truet, og at et betydelig antall av dem derfor flyktet til dette nye kongedømmet som uighurene hadde etablert.

Erkekjetteren

Tekstene fra Bulayïq viser med all tydelighet at de kristne her hørte til Østens kirke, i dag også kjent som Østens assyriske kirke. Det primære liturgiske språket var nemlig syrisk, og det var den syriske bibelvarianten – *peshitta* – som ble anvendt ved klosteret. Men til bibellesninger og tidebønner ble også pahlavi og sogdisk benyttet, og på et punkt kan det se ut til at uighursk tok over som det viktigste talespråket i klosteret, ifølge Dickens. Også helgenvitaer, breviar og ikke minst fragmenter av trosbekjennelsen *Nikenum* vitner om at de kristne i Turfan hadde røttene sine hos Østens kirke, som videreførte den antiokiske grenen av oldkirken. Og i en av hymnene som er funnet, nevnes flere av de største kirkelærerne ved skolen i Nisibis – som lenge var senter for antiokisk teologi: Diodore av Tarsus, Theodor av Mopsuesti og Nestorius.[5]

> Fragmentene vitnet om hvilken møteplass for folk og kulturer Turfan en gang var. De var skrevet på mer enn 20 ulike språk og skrifttyper og hadde ofte et religiøst innhold.

I den vestlige kirkehistorien er Nestorius kjent som en slags erkekjetter, konstaterer Dickens. Han var biskop av Konstantinopel og ble fordømt ved konsilet i Efesos i 431. Den østlige grenen av kirken godtok ikke dette konsilet og ble følgelig kjent som «nestorianere».

– Men dette er ikke et begrep de noen gang har brukt om seg selv. Dette er noe de er blitt kalt av kristne i vest,

Klosteret i Bulayïk fotografert av den tyske ekspedisjonssjefen Albert Le Coq. Fra Le Coq: *Chotscho* (Berlin 1913).

og dels av muslimer. Kirkens navn er Østens kirke, og den eksisterer fortsatt, bemerker den kanadiske forskeren.

Munkene i Turfan hørte med andre ord til en gren av kirken som hadde etablert seg langs handelsrutene østover, på steder som Rev-Ardashir, Merv, Nishapur, Herat og Samarkand. Tradisjonen sporer røttene til dette kirkesamfunnet tilbake til apostelen Judas Taddeus, som skal ha lidd martyrdøden i Persia. Men Dickens sier vi ikke kan overse pinsedag:

– Apostlenes gjerninger forteller at det var samlet jøder fra «alle folkeslag under himmelen», og her nevnes spesielt partere, altså jøder fra det persiske imperiet på Jesu tid. Selv om vi ikke kan vite det med sikkerhet, kan vi anta at disse menneskene tok med seg det kristne budskapet hjem igjen.

Det finnes mye bevis for kristen tilstedeværelse i det iranske Sasanideriket, som varte fra 224 til 651. Her var riktignok zoroastrisme herskernes foretrukne religion, men dernest var de kristne en av de største gruppene. Sasanidene gjorde byen Seleukia-Ktesifon til hovedstad, og dette ble også lenge et hovedsete for Østens kirke. Men da hadde allerede kirken etablert seg tusenvis av kilometer lenger øst, påpeker Dickens:

– Vi har referanser til kristne i Baktria, altså det nordlige Afghanistan, som går helt tilbake til slutten av 100-tallet og starten av 200-tallet. Vi har også referanser til biskoper på steder som Herat i Afghanistan og Merv i Turkmenistan. Og fra 500-tallet vet vi at det fantes metropolitter her, en tittel som indikerer at de hadde biskoper og en kirkeorganisasjon under seg. Vi kan derfor anta at det var snakk om et stort antall kristne, og kilder fra 500- og 600-tallet bekrefter at det fantes kristne også i de tyrkiske regionene, sier Dickens, og påpeker at nettopp tyrkerne trakk sørover til det nevnte Sogdiana i dagens Usbekistan.

– Og uten at vi vet hvordan, ble også Samarkand med tiden et metropolitanbispedømme.

Buddhistisk innflytelse?

Østens kirke strakk seg over enorme avstander, og funnet fra Bulayïq røper at de sto i nær kontakt med kristne i vest. I lys av at Turfan-oasen var det vi i dag ville kalt multikulturell, er det også påtakelig hvor ortodokse fellesskapet her fremstår, mener Dickens. Et par tekster forteller om forholdet mellom kristne og andre religiøse grupper, som en kristen traktat mot manikeere og en manikeisk traktat mot de kristne. Det er dessuten funnet fragmenter av en dialog mellom en jøde og en kristen.

– Men dette var en typisk tekst i Østens kirke, og vi har ingen bevis for at det var et jødisk samfunn i Turfan, og vi har lurt på hvordan denne teksten brukt. Svaret er trolig at dette var en apologetisk tekst som ble brukt under opplæringen av munkene, sier Dickens.

> … funnstedet i Bulayïq må ha vært et kloster. For i tillegg til liturgiske tekster, som psaltere og tidebønnbøker, fant man helgenvitaer, prekener og bibelkommentarer …

Det eneste eksemplet man så langt har funnet på innflytelse fra andre religioner i Turfan, er derfor en liten bønnebok skrevet på en blanding av uighursk og syrisk. Den bærer både dato og navnet til skribenten, og munken signerer med å si at han vil gi «merittene» til sin far.[6] Dickens påpeker at meritter en helt sentral idé i buddhismen. Dette er noe du samler gjennom gode gjerninger, og som du kan rette mot bestemte mål, for eksempel for å hjelpe dine medmennesker eller for å få det bedre i ditt neste liv.

– Kristne skribenter tilegnet gjerne arbeidet til det beste for noen andre. Men kanskje ser vi her en buddhistisk idé, med en tanke om at meritter kan overføres, sier Dickens.

– Kan de få bevisene på at munkene hadde kontakt med andre, tyde på at de kristne levde ganske separat?

– Det kan det. Det finnes tekster som viser at de brukte det samme tolvårige kalendersystemet som andre i Turfan, men vi kan anta at munkene levde et ganske tilbaketrukket liv. Skjønt, munker trenger vin, og vi har en tekst på uighursk med kristne navn som kvitterer ut vinleveranser.

Disse mine minste

Samtidig var munkene neppe de eneste kristne i området. Ekspedisjonen fra Berlin oppdaget også det som trolig var en gammel kirke et annet sted i Turfan. Og på et helt annet funnsted, Qara-Khoto i det indre Mongolia, er det blitt funnet en prekentekst som godt kan ha hatt opphav i Turfan, forteller Dickens:

– Den forteller om viktigheten av å vise godhet mot de fattige og gi mat til de som sulter. Den trekker på Matteusevangeliet, og særlig på Jesu ord om at «det du gjorde mot de minste, gjorde du mot meg». Dette kan tyde på at de kristne drev oppsøkende arbeid og hjalp andre.

– Ofte blir det pekt på at kirkens praktiske omsorg for de syke og svake i samfunnet har vært avgjørende for at kristendommen fikk fotfeste i Europa. Vet vi om noe tilsvarende fra Sentral-Asia?

– Nei, ikke per se. Problemet vårt er at kildematerialet er begrenset. Vi har bare manuskriptene fra Turfan, samt fra Dunhuang og Qara-Khoto. I tillegg har vi gravsteiner fra det nordlige Kirgisistan og det sørlige Kasakhstan. På disse har vi funnet en interessant tittel som kan oversettes som «Overhode for kjærlighet», og kanskje var dette personer med ansvaret for det praktiske og utadrettede arbeidet i menigheten. Men dette blir uansett bare våre tolkninger. I syriske historiske tekster finnes det referanser til kristne i Sentral-Asia, men disse snakker for det meste om at det finnes en biskop eller metropolitt i den og den byen. Vi har derfor liten informasjon om hvordan de kristne levde hverdagen sin.

Liturgiske gåter

Det er også usikkert hva som til slutt skjedde med klosteret i Turfan. Men vi vet at de kristne som i dag regner seg for arvtakere av Østens kirke, først og fremst holder til i Midtøsten, og at den sentralasiatiske grenen av Østens kirke ble strupet både gjennom Ming-dynastiet, som førte en hard linje mot fremmede religioner, og ikke minst mongollederen Timur Lenk, som aktivt forfulgte de kristne.

Dickens håper at vi i fremtiden vil vite mer, og arbeidet med Turfan-tekstene gjør stadig fremskritt. I 2015 ble alle de tyrkiske manuskriptene gitt ut, og mange av de sogdiske tekstene er også allerede publisert.

– Blant de syriske tekstene gjenstår det mye. En hoveddel av dem er liturgiske tekster, og dette har muligens gjort at mange har tenkt på dem som mindre interessante, sier Dickens, som selv er helt uenig:

– Det som er spennende, er at vi ser forskjeller mellom disse tekstene og de liturgiske tekstene som ble brukt ellers i Østens kirke. Vi vet at liturgien har vært gjenstand for revisjoner, og for enhver som er interessert i denne historikken, ligger det her mye spennende materiale, sier Dickens.

Oppklaringen

Til slutt skal vi vende tilbake til Hamilton Bower. Hva skjedde med gåten han egentlig skulle løse? I reiseberetningen til Bower, som ble publisert i 1895, finner vi svarene. Her kommer det fram at Dalgleish hadde hatt følge over fjellpasset på den skjebnesvangre turen, både av tjenere og muslimske pilegrimer – som hadde vært vitner til det som hadde skjedd.

Tospråklig psalter på nypersisk og syrisk, skrevet med syrisk skrift. Foto: Ethnologisches Museum, Berlin.

Det var den beryktede kjøpmannen Dad Mahoumed som sto bak ugjerningen. Han hadde etterpå jaget tjenerne og tvunget pilegrimene til å sverge ved Koranen på at de skulle tie. Men de fortalte det likevel til Bower. Drapet hadde skjedd da følget slo leir for kvelden og Dalgleish og Mahoumed begynte å snakke om Mahoumeds enorme gjeldsproblemer. Mahoumed var åpenbart ikke fornøyd med Dalgleishs velmente råd, og han skjøt og deretter knivstakk skotten. Etterpå ba drapsmannen tjeneren til den avdøde om å tilberede et måltid, før han gikk og la seg i Dalgleish sin egen seng.[7]

Til tross for at dette kom for dagen, ville ikke lokale myndigheter straffeforfølge Mahoumed, og som hvit europeer erkjente Bower at han hadde dårlige odds mot en fryktet lokal drapsmann. Han bestakk på et punkt ustabile kraftkarer for å få hjelp, og reiste så rundt i flere måneder uten finne spor etter Mahoumed. Underveis begynte drapsmannens bror Amir å forfølge Bower. Og da det i april 1890 ble kjent at Mahoumed var blitt arrestert i Samarkand, lovet Amir å hevne sin bror. Uten at vi får vite hvem som sto bak, skriver Bower til slutt at Amir plutselig «fikk skåret halsen over», og at han selv reiste sporenstreks tilbake til India idet han fikk vite at Dad Mahoumed hadde begått selvmord i fengselet.[8]

Mark Dickens er for tiden gjesteforsker ved Senter for studier av Sørøst-Asia ved Universitetet i Groningen. Han tok PhD ved Cambridge i 2008 og var deretter tilknyttet School of Oriental and African Studies, London og Clare Hall i Cambridge, før han vendte tilbake til Canada og Universitetet i Alberta. Dickens har forsket særlig på syrisk kristendom i Sentral-Asia, har publisert en rekke artikler om tekstene fra Turfan-samlingen og ga i 2012 ut katalogen over syriske tekster fra Turfan-arkivene i Berlin sammen med dr. Erica Hunter.

Heidi Marie Lindekleiv er utdannet idéhistoriker fra universitetet i Oslo og SOAS, London. Hun arbeider i dag som journalist i avisen Vårt Land og er med i SEGLs redaksjon.

Noter

1 Bower, Hamilton.: «A Trip to Turkistan», i *The Geographical Journal* 5, no. 3 (1895): s. 240–57.
2 *Turfanforschung* (Berlin: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften 2007), s. 4.
3 «Turfan Expeditions» av Werner Sundermann. https://www.iranicaonline.org/articles/turfan-expeditions-2 – oppsøkt 1. oktober 2021.
4 Dickens, Mark: «Biblical Fragments from the Christian Library of Turfan, an Eastern Outpost of the Antiochian Tradition», i Vahan S. Hovhanessian (red.): *The School of Antioch: Biblical Theology and the Church in Syria*, 19–40 (New York: Peter Lang 2016), s. 26.
5 Ibid., s. 24.
6 Zieme, Peter: «Notes on a Bilingual Prayer Book from Bulayïq», i Dietmar W. Winkler og Li Tang (red.): *Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia* (Wien: LIT Verlag 2009), s. 167–180.
7 Bower, Hamilton: «A Trip to Turkistan», s. 251.
8 Ibid., s. 257.

Den hellige Kassia, ikon skrevet av ukjent.

Thomas Arentzen

Kassia gjenoppdaget

Det niende århundre er en omtumlende tid for mange østromere. Det engang så enorme riket har gradvis krympet og er på størrelse med det moderne Tyrkia og deler av Hellas. Abbasidekalifatet ruver i øst. I vest har paven kronet Karl den store til «romernes keiser». Keiserinne Irene har gjenåpnet Konstantinopels kirker for de hellige bildene og innsatt ikonforsvareren Theodor som abbed i det innflydelsesrike Studios-klosteret. Etter kort tid setter imidlertid en ny billedstorm (*ikonoklasme*) inn idet keiser Leo V sammenkaller til kirkemøte (år 815) i Konstantinopel. Det skorter hverken på spenninger eller konflikter. Ikke desto mindre går den religiøse diktningen inn i en blomstringstid.

Og det er her jeg tenkte å spisse ørene. Vår egen samtid har nemlig begynt å få opp øynene for ett av dette turbulente århundrets store navn: Sta. Kassia (ca. 810–865). Kassia var unik. Og ærgjerrig. Allerede som ungdom brevvekslet hun med den lærde klosterlederen Theodor Studitten. Hun synes å ha deltatt aktivt i motstanden mot ikonoklasmen som herjet Konstantinopel. Svarbrevene fra Theodor, som er bevart, antyder at den aristokratiske ungjenta fikk lide for sin aktivisme. Snart utviklet hun seg allikevel til å bli en produktiv religiøs forfatter med stor gjennomslagskraft. Både som dikter og komponist stikker hun seg ut i kristen historie. Tre hundre år før Hildegard av Bingen komponerte Kassia kirkemusikk som siden har vært i kontinuerlig bruk; hun figurerer blant de første kvinnelige komponistene verden kjenner. Gjennom sitt virke bidrog Kassia til Bysants' intellektuelle arv og den bysantinske ritus' poetiske skattkammer. Ingen bysantinsk kvinne (med et mulig unntak for keiserinne Aelia Eudokia) har etterlatt seg et bredere poetisk korpus. Og ingen hymne i den stille uke er idag høyere elsket av ortodokst legfolk enn Kassias meditasjon over den syndige kvinna som salver Jesus (Lukas 7,36–50). Hymna er skrevet som den salvende kvinnas egen monolog, og framføres vanligvis som et både lidelsesfullt og lidenskapelig solonummer.[1] Selv om Kassia er helgenforklart og feires årlig den 7. september, og selv om moderne musikere som Mikis Theodorakis har hedret henne, har komponisten fra Konstantinopel til nå vært langt mindre kjent enn sin kollega fra Bingen – i alle fall i Vest-Europa.

Det er mye vi ikke vet om Kassia. Hvorfor går hun også under navnet «Kassiani»? Hva bestod hennes motstandskamp mot ikonoklasmen i? Hvilke verker kan med sikkerhet tilskrives henne? Fins der en historisk kjerne i de legendariske fortellingene om hvordan den vakre jomfrua avviser (eller tilretteviser) keiser Theofilus under hans eget brudeskue? På fiffig vis leker denne historien med kjønnskategorier og -stereotypier, men

den kan også fordekke Kassias egentlige bidrag – hennes poetiske og musikalske begavelse – bak et slør av jomfruelig skjønnhet. Så hvem var hun? Hvor skal vi plassere henne? Eller kanskje heller: Hvor kan vi finne henne, bortenfor båsene hun gjerne plasseres i? Det som er hevet over enhver tvil, er at Kassia var poet. Så istedenfor å fordype oss i ettertidas fantasifulle utvikling av denne romansen mellom stolt keiser og fager abbedisse, la oss undersøke hennes egne tekster.

Bortenfor det liturgiske

Mest kjent er Kassia for sine liturgiske sanger. Hun skrev både lengre *kanon*-hymner – en strofisk genre som hadde vært populær i Konstantinopel siden 600-tallet – og en rekke kortere *stichera*. Kanskje er det ingen tilfeldighet at brorparten av de bevarte hymnene tilhører den korte formen, for Kassia må regnes som en knapphetens og fyndighetens mester. Mens en annen monastisk poet, Symeon den nye teologen (949–1022), kunne bli personlig, intim og mystisk, uttrykte Kassia seg lakonisk, konsist og gnomisk.

Den konstantinopolitanske abbedissas verk begrenset seg imidlertid ikke til det liturgiske. Hun hadde en videre ambisjon. Hvilke sammenhenger de ikke-liturgiske tekstene er forfattede for, lar seg knappest avgjøre med sikkerhet, men det er ikke usannsynlig at hun skrev dem som opplæringstekster. I den egyptiske ørkenens klostre har arkeologer funnet antikke epigrammer tillagt blant andre dramatikeren Menander, og det er mye som tyder på at slike visdomsord allerede tidlig i klosterhistorien var i bruk i opplæringsøyemed. Måtte nonnene i Kassias kloster altså lære seg å lese og skrive de korte diktene? Ja, kanskje det. I den antikke epigram-genren forfattet Kassia aforistiske visdomsvers og ordspråkslignende innsikter om hverdagsliv og moral. I likhet med Paulus (og mange av sine bysantinske forfedre) lot Kassia faktisk ekko av Menander-epigrammet og andre antikke forfattere klinge i sine egne tekster. Samtidig fins naturligvis en bibelsk resonans i tekstene hennes. Men temaet vennskap kan spore anene langt tilbake i den greske antikken. Kassia tar opp en gammel tråd:

> Det lille er stort om ens venn er raus,
> men for den som er kravstor er det store smått.
>
> Om du ønsker å elske og elskes fullstendig,
> unngå de som baktaler og misunner.[2]

Kassia taler med tilbakeholden friskhet og et stødig vidd. Hun kombinerer lekfulle ordspill med formmessig edruelighet og innholdsmessig alvor. De slående ordene om kjærlighet og vennskap kan lett læres utenat. Det er vanskelig ikke å tenke seg disse ordene som råd til en oppvoksende generasjon.

Like stor som Kassias kjærlighet til vennskapet er hennes hat mot dumskap. En kan få inntrykk av at dikteren følte seg omgitt av løgnere, hyklere og idioter, men kritikken av slike karakterer utgjør selvsagt en bredere sosial kritikk snarere enn personangrep. Syvogtyve bevarte vers uttrykker hat og harme mot alskens urett. I jambisk versemål ytrer hun sin forakt, ofte poengtert med rim, halvrim og bokstavrim. Her er fire eksempler:

> Jeg hater morderen som dømmer den hissige.
> Jeg hater the troløse når han dømmer den
> sedløse.
>
> Jeg hater taushet når det er tid for å tale.
> Jeg hater den som tilpasser seg alle moter.

Kassia levde med en billedfiendtlighet som hun nok oppfattet som forrædersk. Dessuten har hun sikkert støtt på motstand i sitt virke som kvinnelig leder i en nokså mannsdominert verden. Hun hadde, kan vi forestille oss, mange grunner til å være opprørt. Men i disse utbruddene av hellig harme er det knappest personlige følelser som kommer til uttrykk; hun formidler en

samfunnskritikk tuftet på kristen rettferdighetssans: Den som er uten synd, kan kaste den første steinen (jf. Joh. 8,7). Et sant liv er ikke kameleonens. Et rett levnet krever djervhet, djervhet til å ta til motmæle. Til tross for at Kassia utmeisler en slags hverdagsmoral, nærmest en hustavle, er der noe profetisk og anti-konvensjonalistisk over hennes patos. Om vi antar at tekstene ble brukt som ledd i en utdannelsessammenheng, tør de ha innskjerpet en alt annet enn utydelig fiendskap mot uærlighet og dobbeltmoral i eleven.

Bortenfor det kvinnelige

Kassia har ingen plan om å reduseres til en «kvinneforfatter». Likevel reflekterer hun stundom over det å være kvinne – både som utfordring og som mulighet, i hverdagslivet og i relasjon til det motsatte kjønn. Liksom hun i brudeskueanekdoten vrir keiserens misogyne utsagn («Kvinnen er roten til alt ondt»)[3] til sin egen kvinnelige fordel med (det formodentlig mariologiske) svaret: «Og fra kvinnen kommer alt godt», vender hun seg i et av sine egne dikt til Bibelen for å belegge kvinnelig styrke:

> Sterkere enn alt er kvinnekjønnet,
> bevitner Esra sammen med sannheten.

Linjene refererer til forfatteren av den deuterokanoniske boka Tredje Esra.[4] Samtidig strekker og drar de en anelse i den bibelske logikken. Tredje Esra (v. 10–12) forteller om en kappestrid på klokskapens område. Tre unge menn skal nevne den ting de tror er sterkest i verden. «Den ene skrev: 'Vinen er sterkest.' Den andre skrev: 'Kongen er sterkest.' Den tredje skrev: 'Kvinnen er sterkest, men sannheten seirer over alt.'» Kvinnekjønnet er altså sterkest, men sannheten er sterkere, ifølge den tredje ynglingen. Med en elegant forskyvning forvandler Kassia utsagnet slik at sannheten ikke lenger utgjør den sterkeste kraften, men isteden vitner om at kvinna er det.

Vi kjenner til ytterligere to kvinnelige hymnediktere (Theodosia og Thekla) som levde omtrent samtidig med Kassia i Konstantinopel. Så vidt vi vet, skrev disse utelukkende liturgisk poesi, og det er mye som tyder på at de diktet til hjemmebruk, at de forfattet hymner til gudstjenestene i sine egne klostere. Kassias vers oppviser derimot ingen tendens til en slik begrensning. Tekstene er grammatisk sett kjønnsnøytrale og mangler et feminint «vi» uttrykt i feminine partisipper og adjektiver. Guds Moder Maria spiller ingen spesielt prominent rolle. Visse av hymnene har riktignok kvinnelige hovedpersoner, men det har også mange hymner forfattet av bysantinske menn. Kanskje kan en tolke denne kjønnsgjerningen som et uttrykk for Kassias høye ambisjonsnivå. Hun lot seg ikke innskrenke av klosterets murer. Hun ville nå ut. Bysantinske kilder indikerer at hun også skrev for munker og en videre krets av bekjentskaper. En hymnebok fra Gravkirka på 800-tallet røper at bare tiår etter hennes bortgang sang man Kassia-hymner i Jerusalem. Ryet spredte seg som ild på påskenatt.

Bortenfor det forgangne

Kassia har altså ført et tilbaketrukkent liturgisk liv i kirker av bysantinsk ritus siden 800-tallet. Både jul og påske synger hennes salmer. Både menn og kvinner låner ut sine røster. Hun har aldri forsvunnet, men hun har heller aldri helt blitt oppdaget utenfor Den ortodokse kirkes vegger. Kanskje nærmer Kassia seg nå et gjennombrudd også i den moderne vestlige kulturen. Tv-serien *Vikings* har modellert en karakter over hennes. Den engelske visesangeren Frank Turner har skrevet en låt om henne. Noe er på gang. Kvinnemuseet i Istanbul har i 2021 viet henne et symposium, og ymse andre blogger og podcasts har vitnet om hennes «tilbakekomst». Og ikke minst, vokalensamblet Cappella Romana i 2021 gav ut et helt album (*Hymns of Kassiani*) bestående av Kassias liturgiske komposisjoner. Omslagsheftet presenterer tekstene både på gresk og i engelsk oversettelse; de ledsages av

professor Alexander Lingas' essay om Kassias liv og verk. Hennes liturgiske musikk er med andre ord allment tilgjengelig – på Spotify. Det er som om Kassia er i ferd med å gjenoppdage oss. Eller vice versa. Hun hater taushet når det er tid for å tale.

Thomas Arentzen er PhD og dosent i kirkehistorie fra Universitetet i Lund og ansatt ved Universitetet i Uppsala, der hans spesialområde er tidlig kristen poesi og devosjonell litteratur.

Noter

1 For mer om denne hymnen og om Theofilus' brudeskue, se mitt essay i SEGL 2016, s. 241–243.

2 Alle oversettelsene er mine. Gresk tekst og engelsk oversettelse fins i Antonia Tripolitis: *Kassia: The Legend, the Woman, and Her Work* (New York: Garland 1992).

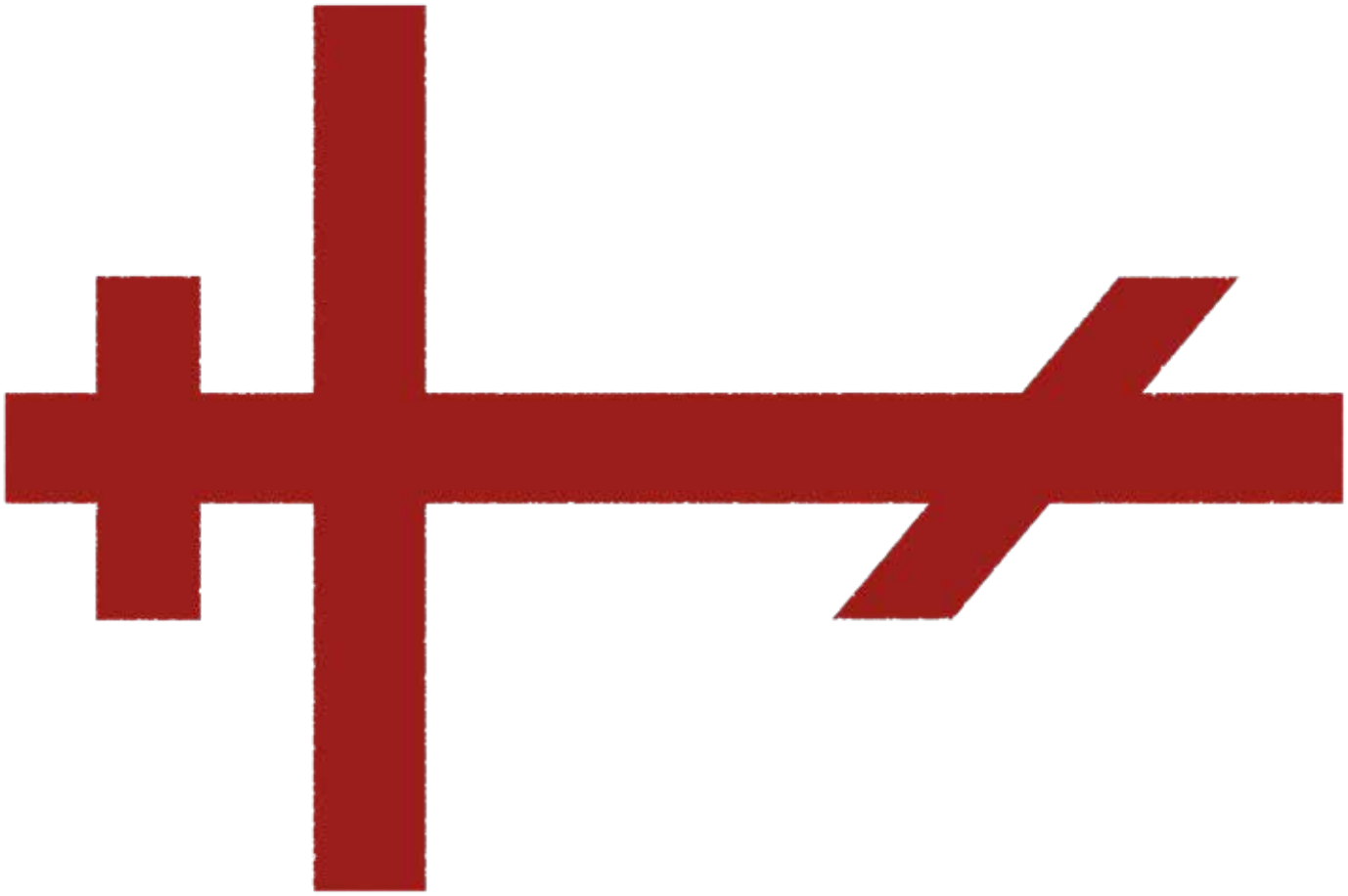
3 Jf. Sirak 25,24: «Fra en kvinne har synden sitt opphav.»

4 Skriftet kalles også 1 Esdras eller Den greske Esra-boken.

EN MUNK sa: «Stå ikke en øvrighetsperson for nær, og oppsøk ham ikke for ofte. For dette gir selvsikkerhet, og så vil du selv ønske å stå over andre.»

Fra *Ord fra ørkenen*

Ortodoks kors. Illustrasjon: Mithgol | © Wikimedia



Kunst og kultur

Kristus Pantokrator, ikon fra 500-tallet, fra samlingen i Sta. Katarinaklosteret i Sinaiørkenen.
Foto: Michigan-Princeton-Alexandria Expeditions to the Monastery of St. Catherine on Mount Sinai.

Siri Sande

Ikonenes vesen og tilblivelse

«Ikon» kommer av det greske *eikón*, som betyr «bilde», ofte i meningen «portrett», men ikke nødvendigvis et maleri – ordet brukes like ofte om skulptur. På norsk kan man si både *en* ikon og *et* ikon. Selv om intetkjønn synes å være mest vanlig i dag, foretrekker jeg å skrive «en ikon». Grunnen er delvis at ordet ikke er intetkjønn på gresk, men hunkjønn, og siden det er et fremmedord, finner jeg at hankjønn kommer nærmest originalen. En annen grunn til at jeg ikke liker intetkjønn, er at «et ikon» da blir blandet sammen med ikonene på dataskjermen (skjønt nå til dags heter de visst «app'er»). Disse er flate og døde, mens ikonen er et tredimensjonalt objekt man kan ta og føle på.

I det østromerske riket ble ikonene båret foran hæren når man dro i felten, de ble plassert på bymurene for å hindre fiender i å innta byen, de ble ført i triumftog, og de ble båret i prosesjon gjennom byen til faste tider eller hvis man ville avverge en fare, for eksempel pest. Ikoner helbredet de syke, de trøstet de ulykkelige, og i ekstreme tilfelle kunne de blø eller gråte. Her er det tale om helt spesielle ikoner. De vanlige ikoner førte en mindre oppsiktsvekkende tilværelse. De var faste innslag i hjemmene, hvor man ba bønner og tente lys foran dem eller bekranset dem. Naturligvis var det mange av dem i kirker, hvor de ble gjenstand for venerasjon fra de troende, som gjerne berørte dem eller kysset dem. Meget populære ikoner kunne bli «kysst och sönderkysst», for å bruke den svenske dikteren Gunnar Ekelöfs ord. Når en ikon var blitt «sönderkysst», malte man bare det samme motivet oppå. Fra et religiøst synspunkt sett var det nye motivet like verdifullt som originalen.

Prototyp og bilde

Hva er det som gjør ikonen så spesiell sammenlignet med annen kristen billedkunst? Det er dens ontologiske forbindelse til den avbildete personens prototyp. Prototypen er vårt indre urbilde, så å si (eller kanskje man skulle si vårt indre DNA i motsetning til det fysiske?), og forbindelsen mellom prototyp og bilde er langt eldre enn den kristne tro – den er i sitt vesen magisk og uforklarlig. I den gresk-romerske oldtid mente man at portrettet hadde noe av modellen i seg, og derfor kunne man gjennom portrettet ære eller vanære modellen.

For å ha en prototyp, måtte man ha en fysisk skikkelse. De antikke guder hadde ikke prototyp, de var rent åndelige vesener. Ville de ha kontakt med dødelige mennesker, måtte de påta seg en eller annen skikkelse. Gudene kunne vise seg i skikkelse av mennesker, dyr eller til og med kamuflert som andre guder, men deres skikkelser var rent blendverk. Det enestående ved Kristus var at han var inkarnert, han er blitt kjød, som det heter

i trosbekjennelsen. Derfor var han en fysisk person som bare gjennomgikk de forandringer som var naturlige for et menneske når det utvikler seg fra barn til voksen. Han skapte seg ikke om til noe som helst, men aksepterte rammene for den jordske tilværelsen. Fordi han var et fysisk menneske med prototyp, kunne man lage hans portrett, som gjennom prototypen fikk noe av modellen i seg.

Det er verdt å merke seg at portrettet ikke behøvde å ligne modellen. Slik var det for grekerne, som alt i antikkken skapte en rekke «fantasiportretter». De viste personer som kunstneren aldri kunne ha sett fordi de levde i en fjern fortid. Personer som hadde et visst kulturelt nivå, var klar over at disse portrettene var imaginære. I sin *Naturhistorie* nevner Plinius den eldre Homer-portrettet som eksempel på et imaginært portrett (*Naturalis historia* XXXV, 11, 8–10). Det er våre egne *desideria*, skriver han, som har avfødt portretter som ikke er blitt overført til oss. For det er ingen større lykke, fortsetter han, enn at alle alltid skal vite hvordan noen så ut (*Naturalis historia* XXXV, 11, 11–13). Ikonmalerne var av samme mening. Når de ikke hadde modell, kunne de håpe på at Gud åpenbarte helgenens *form* for dem. Denne formen lå ikke bare i det ytre, men også i personens indre, og var den gudeskapte versjonen av enkeltindividet. I mangel av guddommelig inspirasjon kunne man ta i bruk den såkalte *eikonismos*, detaljerte verbale beskrivelser av mennesker. *Eikonismos* ble faktisk brukt for å beskrive rømte slaver og bortkomne personer, men hvor effektiv den var, vites ikke. Uansett så det ut til at prototypen knyttet seg til bildet. Når en helgen viste seg for noen i drømme, for eksempel, så han eller hun alltid ut som sin ikon.

SE GJ

Hva er det som gjør ikonen så spesiell sammenlignet med annen kristen billedkunst? Det er dens ontologiske forbindelse til den avbildete personens prototyp.

Opprinnelse

Hvordan oppstod ikonene? Det er et spørsmål mange har stilt seg. De eldste ikoner som er bevart, er fra 500-tallet, men av skriftlige kilder kan vi se at de går lenger tilbake. I populærvitenskapelige bøker om ikoner står det ofte at de stammer fra de egyptiske mumieportrettene. Disse ble til i den perioden da Egypt lå under romersk herredømme, og de var opprinnelig tavlemalerier malt etter levende modell, skal man dømme etter de mange individuelle ansiktene de viser. Det er ut til at man lot seg male mens man var i sin beste alder (svært få mumieportretter viser oldninger), og portrettet ble innrammet og hengt opp i hjemmet. Når modellen døde, ble det tatt ut av rammen og tilskåret så det kunne legges over mumiens ansikt. Mumieportretter er malt på meget tynt tre med henblikk på denne bruken. Etterpå ble mumien viklet inn i bånd slik at portrettet syntes å kikke ut mellom alle bandasjene. Mumieportrettene er ikke annet enn en spesiell versjon av det gresk-romerske portrett, men har fått stor oppmerksomhet fordi de er blitt bevart i det tørre egyptiske klimaet. De mange portrettene som ble malt andre steder i romerriket, er ødelagt av tidens tann og klimatiske forhold.

I forrige århundre var det mange forskere som hevdet at keiserportrettet spilte en avgjørende rolle for utviklingen av ikonvenerasjonen. Kirkefedrene brukte ofte keiserportrettet som eksempel når det er tale om å ære en person gjennom vedkommendes portrett, og man mente at venerasjonen av ikoner ble inspirert av venerasjonen av keiserportretter. André Grabar og Ernst Kitzinger var blant de forskere som understreket slektskapet mellom ikonen og det keiserlige portrett.[1]

I 2001 lanserte den amerikanske forskeren Thomas F. Mathews en ny teori angående ikonenes oppståen. Alt i 1993 hadde han skapt stor oppstandelse med sin bok

The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art, hvor han gikk løs på Grabar, Kitzinger og andre av deres samtidige. Siden de fleste av dem var født under et av de imperiene som forsvant etter den første verdenskrig (det russiske, det tyske og det østerriksk-ungarske), beskyldte han dem for å lide av det han kalte «keisernostalgi», og hevdet at denne nostalgien hadde påvirket deres forskning. Mathews' bok fikk sinte tilsvar fra elevene til de kritiserte forskerne, men forfatteren fortsatte ufortrødent sine angrep mot «keisernostalgien». Hans artikkel fra 2001, som utkom i det norske Roma-instituttets *Acta*, dreide seg om forholdet mellom keiserportrettet og ikonen.[2] Mathews hevdet at keiserportrettets betydning for ikonens utvikling var sterkt overdrevet. I stedet lanserte han nye kandidater idet han mente at ikonene hadde utviklet seg fra det som han kalte «pagane ikoner», malte treplater med bilder av de tradisjonelle gresk-romerske gudene. Slike malerier er kjent fra Egypt, hvor de i likhet med mumieportrettene har overlevd. De stod oppstilt i private *lararier*, mente Mathews. *Lararier* var i alminnelighet nisjer eller små rom i hjemmene hvor man oppbevarte bilder av *larene*, guder som beskyttet hjemmet, og andre guddommer som husholdet ønsket å dyrke. *Lararet* var typisk for den private kult i motsetning til den offentlige.

Jeg kan være enig med Mathews i at keiserportrettet har fått en for stor betydning når det gjelder ikonens utvikling. Når kirkefedrene så ofte brukte keiserportrettene som eksempler i sin omtale av portretter, var det fordi disse portrettene var oppstilt offentlig og kjent av alle. Derimot aksepterer jeg ikke at ikonene bygger på Mathews' «pagane ikoner», fordi de pagane gudene som nevnt manglet prototyp. Deres skikkelser var blendverk, noe pagane og kristne var enige om. Som kultstatuer inngav gudebildene age på grunn av sin størrelse og de kostbare materialene de ofte var laget av, men de som ofret foran statuen, gikk etterpå hjem og tråkket på bildet av samme guddom hvis denne var fremstilt i en gulvmosaikk. Det som avgjorde respekten man viste for avbildningen av en guddom, var verdien av materialene og konteksten den befant seg i (tempel, privathus, badeanstalt osv.). Ikoner, derimot, avkrever den samme respekt enten de er originaler eller billige kopier på papir. Ingen ville drømme om å plassere Kristus eller hans Mor i en gulvmosaikk – det var strengt forbudt å trampe på de hellige.

I 2004 kom jeg med et tilsvar til Mathews i form av en artikkel hvor jeg fremsatte en rekke innvendinger.[3] Også min artikkel ble trykt i Det norske Roma-instituttets *Acta*. Dette er et tidsskrift som ikke leses av særlig mange, så jeg fikk derfor ikke mye oppmerksomhet. Det hadde kanskje ikke Mathews fått heller, hvis han ikke etterpå hadde publisert sine «pagane ikoner» i en rikt illustrert bok.[4] Tross dette synes ikke hans hypotese å ha fått den helt store tilslutning.

> Når de ikke hadde modell, kunne de håpe på at Gud åpenbarte helgenens *form* for dem. Denne formen lå ikke bare i det ytre, men også i personens indre, og var den gudeskapte versjonen av enkeltindividet.

Både Mathews, Kitzinger og Grabar starter på toppen, enten med gude- eller keiserbilder. Selv vil jeg starte mer beskjedent, for jeg mener at ikonen egentlig ikke «oppstod», men utviklet seg direkte fra de portretter som de omvendte medlemmer av «hedningekirken» hadde i sine hus. Jeg skal kommer med et par eksempler. Den romerske dikteren Statius har skrevet et trøstedikt til sin venn Melior, hvis fostersønn Glaucas døde i ung alder (*Silvae* II, 1). Dikteren lar Glaucas komme til Underverdenen, hvor han møter Meliors avdøde venn Blasius. Glaucas har aldri sett Blasius i levende live, men han gjenkjenner ham fra det portrettet som Melior så ofte har trykket til sitt bryst og bekranset. Her ser vi to karakteristiske trekk som forbinder det sekulære portrett med ikonen: Man kjenner igjen modellen ut fra

portrettet, og portrettet blir gjenstand for kjærtegn og æresbevisninger (bekransning). Som kirkefaderen Basilios den store sier: Den ære som vises bildet, går videre til prototypen. I sin *Naturhistorie* forteller Plinius den eldre at tilhengere av Epikur ikke bare hadde bilder av ham i sine soverom, men at de bar bildene med seg og ofret til dem på filosofens fødselsdag (*Naturalis historia* XXXV, 2, 5). Jeg har aldri lest at man i antikken behandlet gudebilder på samme måte.

En episode fra de apokryfe Johannes-aktene (26–29) er også avslørende. Apostelen Johannes har innlosjert seg hos Lykomedes og Kleopatra, som han har oppvakt fra de døde. Lykomedes lar en maler betrakte Johannes i det skjulte for at han skal male hans portrett, og dette bildet henger Lykomedes opp i sitt soveværelse. Han ærer det med lys og kranser. Da Johannes oppdager maleriet og spør hva det er og hvorfor Lykomedes ærer det (han må få et speil for å forstå at det er hans eget portrett), svarer Lykomedes han bekranser og ærer det «som den som er blitt en god veiviser for meg». Her ser vi en parallell mellom Lykomedes og Epikur-tilhengerne, som også ærer portrettet av sin veileder. (At Johannes sterkt misliker Lykomedes' æresbevisninger, er en annen sak). Man kan også se forholdet mellom Lykomedes og Johannes i lys av det romerske patron- og klient-systemet, hvor klienten (den underlegne person i forholdet) er forpliktet til å ære sin patron. En av patronens oppgaver var å tale klientens sak i retten. En himmelsk patron, det vil si en martyr eller en annen hellig figur, var derfor av stor verdi fordi han eller hun kunne tale klientens sak for Guds domstol. Disse himmelske patronene ble gjennom sitt portrett (ikonen) æret av sine klienter med lys, røkelse og kranser. Den mest populære var selvfølgelig Guds Mor, som gikk i forbønn for hele menneskeheten. Bare et fåtall av senantikkens mennesker hadde råd til egne ikoner, så de gikk til kirkene og æret ikonene der. Gjennom ikonen oppstod det således en form for samhandling mellom menneske og helgen, og de mange bønnene som ble bedt foran noen av de mest populære ikonene, kunne i samspill med ikonens prototyp skape et regelrett kraftfelt, som for eksempel helbredet sykdommer og trøstet de lidende.

> … jeg mener at ikonen egentlig ikke «oppstod», men utviklet seg direkte fra de portretter som de omvendte medlemmer av «hedningekirken» hadde i sine hus.

Kategori

I sin bok *Ringer i et hav. En krans av greske øyer* (Oslo 1991) forteller maleren Ferdinand Finne om sitt møte med den undergjørende Gudføderskens ikon på øya Tinos.[5] Ut fra ikonen strømmet en kraft som han fornemmet som en ren fysisk realitet, en Nåde, som han uttrykker det. Opplevelsen etterlot ham «forvirret og sjokkert». Den ikonen som Gunnar Ekelöf omtalte som «kysst och sönderkysst», var i likhet med Tinos-ikonen en Gudsmor-ikon. Det var den berømte Blachernae-ikonen, som en gang var var et av Konstantinopels mest berømte pilegrimsmål. Den ble huset i keiserpalasset av samme navn. Palasset lå tett ved bymuren i nærheten av det Gylne Horn. Hver fredag ble ikonen båret i prosesjon etter å ha utført sitt faste mirakel: Det klede eller slør som dekket den, løftet seg på mystisk vis slik at Guds Mor ble synlig. Ikonen som Gunnar Ekelöf så i det nåværende Istanbul, og som man fremdeles kan se, er den siste i en lang rekke kopier som har erstattet hverandre når forgjengeren var fullstendig utslitt. Den er dekket av en plate av sølv der det er utspart ansiktene til Guds Mor og Jesusbarnet, som hun bærer på armen. Ikonen er huset i et kapell hvor det også er en kilde med hellig vann. Møtet med ikonen og det hellige vannet, som den greske vaktmesteren på stedet helte over Gunnar Ekelöfs hender, gjorde et slikt intrykk på dikteren at han samme natt satte seg ned og skrev

Apostelen Peter, ikon fra 500-tallet, fra samlingen i Sta. Katarinaklosteret i Sinaiørkenen.
Foto: Michigan-Princeton-Alexandria Expeditions to the Monastery of St. Catherine on Mount Sinai.

hele sytten dikt. De dannet begynnelsen til en av hans mest berømte diktsamlinger, *Diwan över fursten av Emgión* (Stockholm 1965). Verket er gjennomsyret av bysantinsk kultur bortsett fra dens viktigste komponent: kristendommen.

Ikoner som viser Guds Mor, er ubetinget de mest populære, dette på grunn av Marias rolle som forbederske. I ortodokse hjem finner vi nesten alltid én eller flere ikoner som viser henne, i tillegg til ikoner med forskjellige helgener, enten navnehelgener eller andre helgener som ett eller flere familiemedlemmer ønsker å ære. Ikonene har alltid vært inndelt i kategorier eller grupper, en arv fra det greske portrett. Som nevnt var ikke den personlige likheten alltid viktig for grekerne. Derimot burde kunstneren vise hvilken kategori den avbildete tilhørte. Siden man nå for tiden er så opptatt av *gender*, kan jeg nevne at bysantinerne opererte med tre: mann, kvinne og evnukk, samt *genderless*. De sistnevnte var engler. Siden de var *asomatoi*, uten fysisk legeme, var det et spørsmål om de i det hele tatt burde avbildes, for de manglet prototyp.[6] Etter hvert kom man til enighet om at de kunne fremstilles som unge, nærmest kjønnsløse menn, og senere ble de også utstyrt med vinger. En av grunnene til at man var skeptisk til å avbilde engler, var at de kunne blandes sammen med evnukker. Man hører flere historier om at vakre, unge evnukker kunne bli tatt for å være engler, eller omvendt. Dette skapte en tynn grense mellom *gender* og *genderless* som kunne bli problematisk, men som den britiske bysantinisten Liz James uttrykte det: «Byzantine spirituality perpetually treads a fine line between holiness and non-holiness.»[7]

Når det gjelder mer tradisjonelle *genders* som menn og kvinner, er mannlige helgener absolutt i flertall (det bysantinske samfunn var sterkt mannsdominert), og vi finner derfor flest ikoner som viser menn. Etter en konvensjon som preget antikt maleri, er menn som regel mørkere i huden enn kvinner, dette fordi menn var mer ute og ble brunet av solen, mens kvinner oppholdt seg innendørs. Ellers er menn inndelt etter yrke og status: hellige biskoper og prester, legehelgener, militærhelgener osv. Menn hadde tre aldersklasser: skjeggløs yngling, moden mann med hår og skjegg i naturlig farge, samt olding med grått eller hvitt hår og skjegg. For eksempel er kirkefaderen Basilios den store (330–379), som bare rakk å bli 49 år gammel, fremstilt med mørkebrunt hår og skjegg, mens hans bror Gregor av Nyssa (335–395), som ble 60, er en gråhåret olding. Kvinnelige helgener er som regel fremstilt med glatte, aldersløse ansikter, også dette i overensstemmelse med antikke idealer. Det eneste unntak jeg kan komme på, er den hellige Maria av Egypt, som er fremstilt brunbarket med hvitt hår, et resultat av den lange askesen hun underkastet seg i ørkenen.

Som kirkefaderen Basilios den store sier: Den ære som vises bildet, går videre til prototypen.

Helgener fra senere tider er mer sparsomt representert på ikoner, og de pleier gjerne å plasseres innenfor de tradisjonelle kategorier. Når det gjelder nye helgener som er malt etter fotografier eller samtidige beskrivelser, kan man imidlertid få overraskelser. Den hellige Matrona av Moskva (1884–1956, kanonisert 1999) er en meget spesiell helgen. Hun var født uten øyne, med øyelokk som var tett sammenknepet, og slik ser hun også ut på sin ikon. Men hvem har sett en blindfødt helgen? Helgener skulle ligne Kristus, som var det perfekte menneske, også legemlig. Blinde mennesker ble helbredet av Kristus, de skulle ikke helbrede, slik Matrona gjorde. I hennes tilfelle har realiteten overtrumfet konvensjonen. Det henger muligens sammen med at hun blir oppfattet som en *jurodív*, «en dåre i Kristus».

Maria og Jesusbarnet med hellige og engler,
ikon fra 500-tallet, fra samlingen i Sta. Katarinaklosteret i Sinaiørkenen.
Foto: Michigan-Princeton-Alexandria Expeditions to the Monastery of St. Catherine on Mount Sinai.

Mandylion

Jeg har hittil ikke nevnt Kristus-ikonene. De stod i en særstilling fordi den avbildete hadde to naturer, én guddommelig og én menneskelig. Det var selvsagt bare den menneskelige som kunne avbildes. Et problem var at man ikke visste hvordan Kristus så ut. Legenden om *mandyliet*, et klede hvor Kristus hadde etterlatt et avtrykk av sitt ansikt, er et forsøk på å bøte på denne mangelen.[8] Den vestlige versjonen er Veronikas svededuk. Der ser man Kristi lidende ansikt med blods- og svettedråper, mens det østlige *mandylion* har et rolig og avklaret ansikt. Fremstillinger som disse kaltes *acheiropoietoi*, «ikke laget av menneskehender».

De eldste legender om *acheiropoietoi* går tilbake til 500-tallet, men langt tidligere hadde man begynt å fremstille Kristus. På tidligkristne sarkofager sees han i skikkelse av en langlokket, skjeggløs yngling i samsvar med det tradisjonelle greske mannlige skjønnhetsideal. Senere kommer det til en mer moden Kristus-type med relativt langt, fyldig hår og skjegg. Denne typen blir etter hvert den mest utbredte. Den er åpenbart inspirert av det antikke filosofideal, men enkelte forskere (som f.eks. Mathews) mener også å se en likhet med bilder av pagane guder i skikkelse av modne menn, som Zevs eller legeguden Asklepios. Dette synet baserer seg blant annet på legender om hedninger som gav malere i oppdrag å male Kristus, men som gav dem en modell som forestilte Zevs.

De ikonoklastiske keiserne forbød fremstillinger av Kristus og de hellige, og de ønsket å ødelegge (eventuelt tildekke) de som allerede eksisterte.

Sinai-ikonene

En tidlig ikon som antagelig stammer fra 500-årene, fremstiller den «filosofiske» Kristus (se s. 186).[9] Ikonen er legemsstor og viser et bysteutsnitt av Frelseren. Han holder Bibelen i venstre hånd mens høyre er løftet i en antikk talegestus (senere tolket som en velsignelsesgestus). Øynene har forskjellig blikkretning, og ansiktet er asymmetrisk idet den ene siden er bredere enn den andre og ligger likesom mer i skygge. Venstre øyenbryn er løftet i forhold til høyre, og venstre øre sitter høyere enn det høyre. Denne asymmetrien, som tydelig er villet, er blitt tolket på forskjellig måte. Personlig tror jeg at asymmetrien er lånt fra det skulpturerte portrett, hvor den slags korreksjoner markerer at hodet er dreid i en bestemt vinkel. I enkelte senantikke portretter er slike uregelmessigheter til stede selv om hodet er frontalt. Kristus-ikonen og de to følgende, som alle regnes for å være verker av malere fra Konstantinopel, befinner seg i Sta. Katarinaklosteret på Sinai, hvor «de utstråler sitt underfulle mørke lys», for å sitere den italienske bysantinisten Silvia Ronchey.[10] De er malt i såkalt enkaustisk teknikk hvor fargepulveret er utrørt i smeltet voks som ble holdt varm over en flamme. Voksen ble lagt på treplaten ved hjelp av små spatler (hårene på en pensel ville øyeblikkelig stivne i voksen). Denne teknikken gir et pastost uttrykk som nesten kan minne om oljemaling.

Den neste ikonen, som også er legemsstor, fremstiller en mann vi synes å dra kjensel på (se s. 191).[11] Han har kraftig hals og rundt hode med kort, gråhvitt hår og skjegg. De mørke øynene viser at håret opprinnelig var mørkt. Munnen er fast og nesen relativt bred. Mannen er iført den filosofdrakten som Kristus og apostlene pleier å bære (tunika og pallium), men han virker ikke som en filosof, snarere som en handlingens mann. Dette er den vanlige måten å karakterisere St. Peter på, så for å bli gjenkjent, hadde han kanskje ikke behøvd å bære himmelnøklene, som han holder i høyre hånd. Korset henspiller på hans martyrium. Historikeren Johannas Malalas (aktiv på 500-tallet) beskriver St. Peter ved hjelp av *eikonismos*: «Han var gammel, middels høy, med viker i håret, hvit hud, blek hudfarge, øyne så mørke som vin,

Utsnitt av 500-talls ikon i Sta. Francesca Romana, Roma.
Foto: Ukjent

øyenbryn som møttes over nesen, en rett holdning.» Denne beskrivelsen stemmer ganske godt med Sinai-ikonen, bortsett fra de sammenvokste øyenbrynene. Lignende fremstillinger av St. Peter kan vi se i romerske mosaikker fra 500-tallet (SS. Cosma e Damiano, S. Teodoro). Ikonen er kanskje litt senere enn disse mosaikkene, men en datering er vanskelig siden det nesten ikke finnes sammenligningsgrunnlag.

Den tredje Sinai-ikonen er mer komplisert enn de to foregående fordi den viser flere figurer (se s. 193).[12] I midten troner Guds Mor med Jesusbarnet på fanget. Mens barnet på mange ikoner nærmest synes å sveve foran Maria selv om hun er ment å holde det, sitter dette barnet virkelig på fanget. Man kan se at det tynger ned foldene i Marias drakt. Hun er kledd i en purpurfarget kappe (*maforion*) som dekker kropp og hode. Håret er etter samtidens mote flettet eller tvunnet til en tykk vulst som er lagt rundt hodet og dekket med et stoff. Vulsten, som er blå- og hvitstripet, sees over Marias panne. Gudsmorens hud er hvit slik kvinners hud skulle være etter antikk konvensjon, og akkurat som Kristus-ikonen har hun visse uregelmessigheter i ansiktet. Venstre øye sitter høyere enn det høyre, og pupillene i hennes nøttebrune øyne sitter i øyekrokene som om hun så til siden, selv om hun er frontal. Bak Guds mor sees to engler, hvis ulegemlige natur er antydet ved at de er malt med så tynn maling at bakgrunnen delvis skinner igjennom. Ikke bare englene, men også deres glorier er hvite, mens de andre personene har solide glorier av gull. Guds Mor er flankert av to menn. De bærer et kors, et tegn på martyriet. Begge har en lang kappe, en såkalt *chlamys*, som på ikoner er et tegn på at bæreren er militær. Kappen er laget av kostbart, skimrende stoff, sikkert silke.

Mannen til venstre har brunbarket hud, brunt hår og et spisst skjegg. Denne mannen kan gjenkjennes fra en mosaikk i kirken SS. Cosma e Damiano i Roma, hvor navnet hans er skrevet over. Han er den hellige Theodor Tyron. Tilnavnet oversettes ofte med «rekrutten», men i dette tilfelle må det bety «menig soldat», for Theodor er ikke så ung som man skulle vente seg av en rekrutt. Da den romerske militærtjeneste varte i ca. 25 år, kan man godt tenke seg en moden mann som soldat. Theodor led martyrdøden mellom 306 og 311. Han var meget populær og var blant annet den østromerske hærs beskytter. Kurt Weitzmann, som har skrevet en katalog over Sinai-ikonene, kaller Theodor for Theodor Stratelates, «hærføreren», men det kan ikke være riktig. Den siste Theodor opptrer først på 800-tallet, og han er tydelig kalkert på den første, bortsett fra at han er offiser. Man mener at Theodor Stratelates var «bestilt» av det bysantinske militæraristokrati, som antagelig ikke syntes det var bra nok å være beskyttet av en simpel menig.

Helgenen til høyre er fremstilt som en skjønn, skjeggløs yngling med like hvit hud som Maria og englene. Weitzmann identifiserer ham som St. Georg, men jeg tviler på at venerasjonen for denne helgen, hvis eksistens er mer enn tvilsom, var så utbredt på 500-tallet at det ble malt ikoner av ham i Konstantinopel. Snarere er han den hellige Demetrios av Thessaloniki, en by med tette bånd til Konstantinopel. St. Demetrios hadde en rotfestet kult i sin hjemby, hvor en stor basilika var bygget til hans ære. Den har mosaikker hvorav de eldste går tilbake til 500-tallet, og de viser ham som en vakker, skjeggløs ung mann.

> Man kunne nesten si: Uten ikonoklasme, ingen ikon slik vi nå kjenner den.

Romerske ikoner

Jeg vet ikke om noen av leserne har sett Sinai-ikonene. I våre dager er det svært vanskelig, fordi adkomsten til Sta. Katarina-klostret regnes som farlig. Man trenger imidlertid ikke å reise så langt for å finne meget gamle ikoner, det holder med å dra til Roma. Flere av de romerske ikonene er nærmest utilgjengelige, så jeg har

Madonna della Clemenzia i Sta. Maria in Trastevere, Roma, ca. år 700.
Foto: Ukjent

plukket ut to som man vanligvis kan få se. Den ene er en 500-talls ikon i Sta. Maria Nova, også kalt Sta. Francesca Romana (se s. 195).[13] Kirken ligger ikke langt fra Forum Romanum. Ikonen er ikke i kirken, men i sakristiet, og man må be om å få se den. Den var opprinnelig en stor ikon, men er nå en del beskåret. Ikonen fremstiller Guds Mor med Jesusbarnet, og bare ansiktene er originale. Da Barnets ansikt er skadet av brann, er det Moren som tiltrekker oppmerksomheten. Hun har den hvite ansiktshuden med svake roser i kinnene som vi gjenkjenner fra Sinai-ikonen. Litt av det det blå- og hvitstripete tørkleet nærmest ansiktet er bevart. Også denne madonnaen har merkbare skjevheter i ansiktet idet venstre øye sitter mye høyere enn et høyre og venstre kinn er mye bredere. Den skjeve plassering av øynene gjør at Jomfruens blikk synes å nå deg enten du står til høyre eller venstre for ikonen.

Den andre ikonen jeg vil nevne, befinner seg i kirken Sta. Maria in Trastevere, som er særlig kjent for sine mosaikker. Men hvis man går opp i kapellet til venstre for apsis, finner man over alteret en stor ikon som romerne kaller «Madonna della Clemenzia» (se s. 197). Flankert av to engler er hun fremstilt tronende som himmeldronning med diadem og lange perlerader. Slik så de øst-romerske keiserinnene ut, og Madonna måtte selvsagt ligne dem. Ikonen ble malt omkring år 700, muligens i Roma.

Disse romerske ikoner er ikoner så gode som noen, selv om de antagelig ikke er velsignet av en prest. Det var ikke nødvendig i denne tidlige perioden. Hvis prototypen var hellig, ble bildet det også. Imidlertid begynte båndene mellom prototyp og bilde å bli slakkere, blant annet fordi man etter hvert holdt opp å lage sekulære portretter. Dette skjedde først i den vestlige delen av Romerriket. Kanskje hadde noe lignende skjedd i den østlige delen også, om det ikke hadde vært for ikonoklasmen.

Ikonoklasme

Den kristne religion var i utgangspunktet billedløs, og også etter at kristen billedkunst var blitt en realitet, var det røster som hevet seg mot fremstillinger av Frelseren og hellige personer generelt fordi de bare var produkter av malerens egen fantasi.[14] Senere fikk denne kritikken keiserlig støtte, noe som resulterte i den såkalte ikonoklasmen eller billedstriden.[15] De ikonoklastiske keiserne forbød fremstillinger av Kristus og de hellige, og de ønsket å ødelegge (eventuelt tildekke) de som allerede eksisterte. De forsøkte å gjennomføre sin politikk i hele riket, men når det gjaldt de delene av Italia som ennå offisielt var under keiserlig herredømme, satte pavene seg energisk imot. Italia opplevde følgelig ikke ikonoklasmen, og man behøvde ikke å forsvare seg mot ikonoklastene slik man måtte gjøre i den østlige delen av keiserriket. Sammenhengen mellom prototyp og modell ble fastslått med subtile argumenter av de ikonvennlige teologer, og under ikonoklasmen ble den kristne kunst på en helt annen måte kodifisert, noe som fortsatte etter at ikonoklasmen ble nedkjempet. Man kunne nesten si: Uten ikonoklasme, ingen ikon slik vi nå kjenner den. Etter ikonoklasmen skiller vestlig og østlig kristen kunst etter hvert lag. Den vestlige kunsten vant på større mangfold, men den tapte i intensitet i forholdet mellom bilde og betrakter.

Siri Sande er eremitert professor i klassisk arkeologi ved Universitetet i Oslo og var bestyrer for Det norske institutt i Roma fra 2003 til 2007.

Bibliografi

Balicka-Witakowska, Ewa.: «The Holy Face of Edessa on the Frame of the *Volto Santo* in Genova: the Literary and Pictorial Sources», i *Interaction and Isolation in Late Byzantine Culture*, Research Institute in Istanbul, Transactions, 13 (Uppsala 2014), s. 100–132.

Finne, Ferdinand: *Ringer i et hav. En krans av greske øyer* (Oslo: Gyldendal 1991).

Grabar, André: *L'empereur dans l'art byzantin* (Paris: Les belles lettres 1936).

James, Liz: «'Pray not to fall into Temptation and be on your Guard', Pagan Statues in Christian Constantinople», i *Gesta* XXXVII, 1996, s. 12–20.

Kiilerich, Bente og Torp, Hjalmar: *Bilder og billedbruk i Bysants* (Oslo: Cappelen 1998).

Kitzinger, Ernst: «The Cult of Images before Iconoclasm», Dumbarton Oaks Papers VIII (1954), s. 83–150.

Kitzinger, Ernst: *Byzantine Art in the Making. Main Lines of Stylistic Development in Mediterranean Art 3rd–7th Century* (London: Harvard University Press 1977).

Mango, Cyril: *The Art of the Byzantine Empire 312–1453* (Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press, 1986).

Mathews, Thomas F.: *The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art* (Princeton University Press 1993).

Mathews, Thomas F.: «The Emperor and the Icon», i *Acta ad archaeologiam et atrium historiam pertinentia*, XVI, 2001, s. 163–177.

Mathews, Thomas F.: *The Dawn of Christian Art. Panel Paintings and Icons* (Bryn Mawr 2018).

Matthiae, Guglielmo og Andaloro, Maria: *Pittura romana del Medioevo. Secoli IV-X, Volume I* (Roma: Fratelli Palombi Editori 1987)

Peers, Glenn: *Subtle Bodies. Representing Angels in Byzantium* (Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press 2001).

Peers, Glenn: *Sacred Shock. Framing Visual Experience in Byzantium* (Pennsylvania State University Press 2004).

Ronchey, Silvia: *La cattedrale sommersa* (Milano: Rizzoli 2017).

Sande, Siri: «The Icon and its Origin in Graeco-Roman Portraiture», i *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium*, Swedish Research Institute in Istanbul, Transactions, 4 (Uppsala 1993), s. 75–84.

Sande, Siri: «Pagan *Pinakes* and Christian Icons. Continuity or Parallellism?», i *Acta ad archaeologiam et atrium historiam pertinentia*, XVIII, 2004, s. 81–100.

Weitzmann, Kurt: *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Icons. I: From the sixth to the tenth century* (Princeton University Press 1976).

Noter

1 Se Grabar 1936, Kitzinger 1954.

2 Mathews 2001.

3 Sande 2004.

4 Mathews 2018.

5 Finne 1991, s. 29 (hele kapittelet s. 25–29).

6 For debatten om engler, se særlig Peers 2001.

7 James 1996, s. 17.

8 For mandyliet, se f.eks. Kiilerich og Torp, s. 135–137; Balicka-Witakowska 2004; Peers 2004, s. 117–126.

9 Weitzmann 1976, B.6, s. 26–30, Pls. XI og LIV; Kitzinger 1977, s. 120–121, fig. 221; Kiilerich og Torp 1998, s. 145–147.

10 Ronchey 2017, s. 168.

11 Weitzmann 1976, B.5, s. 23–26, Pls. VIII-X og LI; Kitzinger 1977, s. 120, pl. VIII; Kiilerich og Torp 1998, s. 143–145.

12 Weitzmann 1976, s. 18–21; Kitzinger 1977, s. 117–118, fig. 210–212.

13 Denne og den følgende ikonen har omtrent utelukkende italiensk bibliografi. Begge er omtalt og avbildet i Matthiae og Andaloro 1987, s. 125–127, fig. 97–99.

14 For eksempler på tidlig kritikk av bilder, se Mango 1986, s. 41–44.

15 Om ikonoklasmen, som varte fra 726 til 780, og som ble gjenopptatt i perioden 814 til 842, er det skrevet svært meget. For en kortversjon, se Kiilerich og Torp 1998, s. 156–165. For skriftlige kilder som angår ikonoklasmen, se Mango 1986, s. 149–177.

Sant'Apollinare Nuovo, Ravenna. Kristus på tronen. Merk at mosaikken her er kraftig restaurert.
Foto: © Jozef Sedmak | Dreamstime.com

Bente Kiilerich

Ravenna-mosaikkene

Mellom religion og politikk

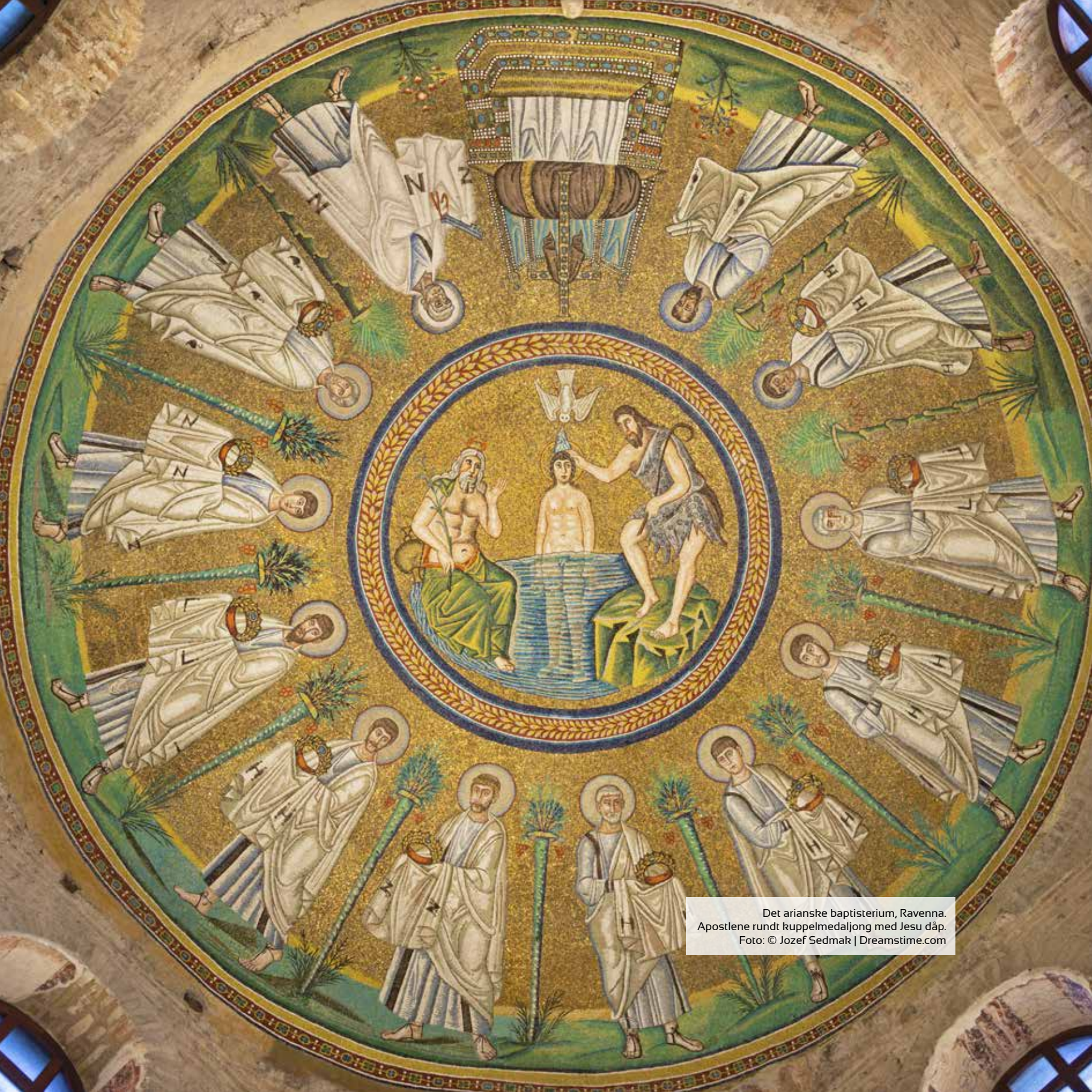
Ravenna er et mosaikkunstens paradis. I den italienske byen er det bevart strålende mosaikker fra det femte og sjette århundre i ikke mindre enn tre kirker, to baptisterier, et mausoleum og et bispepalass. I denne artikkelen fokuseres det på Det ortodokse og Det arianske baptisterium, samt på kirkene Sant'Apollinare Nuovo og San Vitale. Mosaikkene diskuteres i lys av estetikk, religion og politikk. Spesielt interessant er likheter og forskjeller mellom ortodokse og arianske bildeprogrammer, samt religionspolitisk redigering og manipulering av bilder.

Ravenna var en viktig romersk by under Augustus, men fikk sin største betydning da den i 402 ble hovedstaden i det vestromerske riket. Valget var spesielt strategisk ettersom Ravennas beliggenhet ved Adriaterhavet var bedre enn den gamle hovedstaden i Milanos beliggenhet. I de følgende århundrene blomstret byen, og flere kirker og andre religiøse bygninger ble reist. Mange av disse hadde praktfulle mosaikkdekorasjoner. I dag kan man se mosaikker i det såkalte mausoleet for Galla Placidia (ca. 450), det ortodokse dåpskapellet (ca. 460), det arianske dåpskapellet og San Apollinare Nuovo (494–526), biskopens palass (494–519), San Vitale (innviet 547) og San Apollinare i Classe (innviet i 549). Selv om det bare er en periode på hundre år, representerer disse bygningene og deres mosaikker flere historiske faser: en senantikk eller romersk-bysantinsk, en østgotisk og en bysantinsk.[1] Ravenna-mosaikkene er ofte inkludert under sistnevnte fase, men strengt tatt er det ikke helt korrekt å betegne samtlige mosaikker som bysantinske, ettersom bare de i San Vitale og Apollinare i Classe ved havnen i Ravenna stammer fra tiden etter Justinians gjenerobring av Ravenna fra østgoterne i 540. Imidlertid kan tekniske kriterier som gullbakgrunn, bruk av marmor og kalkstein sammen med glassmosaikk, indikere at verksteder fra Konstantinopel også bidro til å dekorere Teoderiks kirke og hans arianske baptisterium.[2] Derimot står det ortodokse dåpskapellet snarere i en vestlig tradisjon.

Det ortodokse baptisterium

Det ortodokse baptisterium, også kjent som Neons baptisterium, ble opprinnelig oppført omkring 390 av biskop Ursus. På det tidspunkt hadde den åttekantede bygningen flatt tak, og grunnivået lå flere meter under det nåværende. En vesentlig ombygging fant sted under biskop Neon (ca. 460): Tak og gulv ble hevet, veggenes stukkrelieffer og marmorkledning, som rimeligvis stammer

Det ortodokse baptisterium, Ravenna.
Kuppel med kuppelmedaljong: Jesu dåp.
Foto: © Emilianocavolina | Dreamstime.com



Det arianske baptisterium, Ravenna.
Apostlene rundt kuppelmedaljong med Jesu dåp.
Foto: © Jozef Sedmak | Dreamstime.com

fra den eldre fasen, ble inkorporert i det nye designet, som ble fullendt av en kuppel dekket av fargestrålende mosaikker i tre soner.[3] I kuppelmedaljongen er Jesu dåp i Jordanelven gjengitt (se s. 202).

Medaljongen er kraftig restaurert; opprinnelig la Døperen sin hånd på Jesu hode.[4] Jordan er fremstilt tre ganger: som vann, som personifikasjon og gjennom navnet. I den mellomste sonen frembærer apostlene kroner. Den nedre sonen er utformet som tredimensjonal nisjearkitektur, muligens en forenklet gjengivelse av en større arkitekturscene. Oppbygningen er symmetrisk med fire tomme troner flankert av hagepaviljonger, alternerende med de fire evangeliene på altere mellom stoler med kroner.

Den tomme tronen kan blant annet referere til himmelriket og Kristus som verdenshersker, og den kan være et symbol på Guds usynlige tilstedeværelse. Kronene kan være belønningen den troende får i himmelen (jf. Åp 2,10), men det er utvilsomt mange ytterligere betydningslag. Bildeprogrammet kan leses på flere måter. Det har blant annet vært diskutert om apostlene overrekker sine kroner til Jesus, til dåpskandidaten eller til begge. En enkel tolkning tilsier at dåpskandidaten, som er innført i evangeliefortellingen om Jesu dåp i Jordan, mottar seierskronen fra apostlene ved å ta del i det samme dåpsritual som Jesus. Under alle omstendigheter er det en klar relasjon mellom utsmykningen, rommet og bygningens form og funksjon.

I tidligkristen tid var bygninger hvor det ble feiret dåp, utsmykket med samme type bilder som i katakombene – gjerne temaer som gikk på oppstandelse, som Daniel i løvehulen og hans venner i den brennende ovn. På et tidspunkt skjedde det et paradigmeskifte. Det kan antas at den spesifikke dåpsikonografien med et sammenhengende bildeprogram fremfor enkeltstående motiver skal ses i forbindelse med at det i det fjerde århundre ble utviklet en spesifikk dåpskapellarkitektur: Baptisterier skulle være åttekantede – for åtte var ifølge Ambrosius (d. 397) dåpens tall. Det oppsto nå en nær sammenheng mellom arkitektursymbolikk, bildesymbolikk og liturgi. Den voksne dåpskandidaten nede i bassenget så sin egen dåp reflektert i Jesu dåp i medaljongen ovenfor.

Dåpshandlingen som ritual fikk dermed en markant fysisk ramme omkring en sanselig religiøs opplevelse som involverte ord, bilder, duft og ikke minst berøring. Bevegelsen i apostlenes gevanter, draktenes veksling mellom hvitt på gull og gull på hvitt, de opphengte velaene samt en lett forskytning mellom aksene i de to nedre mosaikksirklene skaper inntrykk av en rytmisk bevegelse. Dette dynamiske aspektet, som sikkert er tilsiktet, forsterkes ved vinkelen hvorigjennom dåpskandidaten ser mosaikkene, og understreker det ekstatiske i det religiøse ritualet. Mosaikkene i Det arianske baptisterium fremkaller en ganske annen stemning.[5]

Det arianske baptisterium

Utsmykningen i Det arianske baptisterium er beslektet med Neons, men stilen er forenklet og strammere. Dåpsmedaljongen avbilder – i likhet med det eldre baptisteriet – Jesus i elven, Johannes, som berører hans hode, den hellige ånd som en due, samt den personifiserte Jordan, som nå har fått en fremtredende plass i forgrunnen. En antikk elvegud med hummerklør, av typen man kan finne i antikke gulvmosaikker, må ha fungert som modell (se s. 203).

Under beveger hvitkledde apostler seg i rolig tempo i retning av den forberedte eller tomme tronen. Apostlenes ansikter er lett differensierte; nytt i forhold til Det ortodokse baptisterium er at de har fått glorie.

Den edelstensbesatte tronen er usedvanlig fin, med purpurpute og fotskammel; gemmekorset angir den som *sedes crucis invictae*.

Der apostlene i Neons baptisterium er avbildet mot blå bakgrunn, er bakgrunnen nå gull, et bysantinsk trekk. Dekorasjonen av nedre del av vegg og nisjer er gått tapt, men funn av store mengder mosaikkstifter viser at det opprinnelig har vært mosaikker også her.

Sant'Apollinare Nuovo, Ravenna.
Utsnitt av nordveggen: kvinnelige martyrer.
Foto: © Wieslaw Jarek | Dreamstime.com

Sant'Apollinare Nuovo, Ravenna. Teoderiks palass.
Foto: © Peewam | Dreamstime.com

San Vitale, Ravenna. Oversikt over mosaikker. Guds lam øverst, båret av fire engler.
Foto: © Boggy | Dreamstime.com

Den østgotiske kong Teoderik (regjerte 493–526) inntok Ravenna i 493/94. Østgoterne var arianere og mente at det bare fantes én Gud: Faderen. Under ham var Sønnen og Helligånden. Kristus var skapt av Gud, som virket gjennom ham. Men selv om arianismen var Teoderiks offisielle religion, var han tolerant overfor de ortodokse. For øvrig var hans mor ortodoks. Det er betegnende at Ravenna i disse årene hadde både en ariansk og en ortodoks biskop, og sistnevnte hadde sitt eget erkebiskoppelige kapell. Teoderik ødela heller ikke eksisterende monumenter, men tilføyde nye.

Det er kun omkring én generasjon mellom mosaikkene i de to baptisteriene, men på en måte reflekterer de at det er tale om to forskjellige historiske epoker, for det nye østgotiske riket markerer et brudd med det som var før. Dette var inngangen til den «moderne» tid. Ordet *modernus* benyttes (første gang rett før 496 av pave Gelasius) i betydningen 'nå' og 'samtidig', men også som en kontrast til *antiquus*.[6] Ordet opptrer flere ganger hos senator Cassiodorus, Teoderiks sekretær og politiske rådgiver. At man anså seg selv som *modernus*, innebar ikke en avvisning av antikken og den klassiske kultur – tvert imot skulle det klassiske gjenskapes og bli del av det nye: Teoderik fikk marmor fra ødelagte bygninger brakt fra Roma til Ravenna (*Cassiod. Variae* III, 10) og kunne skryte av at «i vår tid ses antikken gjenopplivet på en passende måte» (*Cassiod. Variae* IV, 51: *nostris temporibus videatur antiquitas decentius innovata*).

Bilderedigering i Sant'Apollinare Nuovo

Sant'Apollinare Nuovo fikk sitt nåværende navn da relikvier av den hellige Apollinaris i middelalderen ble overført til kirken fra Sant'Apollinare in Classe. Opprinnelig var dette Teoderiks slottskirke og viet Kristus Frelseren (493–526).[7] Arkitekturen følger den tradisjonelle basilikaformen. Veggene i midtskipet er inndelt i tre horisontale soner. Øverst er det avbildet en kristologisk syklus med tretten mirakelscener på nordsiden og tretten pasjonsscener på sydsiden. Kristi to naturer er således presentert med den unge, guddommelige Kristus i mirakelscenene overfor den lidende, menneskelige Kristus i pasjonsscenene. Arianerne benektet Kristi guddommelige natur, men det er tilsynelatende intet i bildene som skiller seg fra ortodoks tankegang. Mellom det midterste registerets vinduer er det enkeltstående anonyme figurer, formodentlig profeter. Det nedre registeret viser prosesjoner: Kvinnelige martyrer (se s. 205) beveger seg på nordsiden fra havnen i Classe i retning *Theotokos* på tronen (se s. 216); mannlige martyrer beveger seg på sydsiden fra palasset i retning av den tronende Kristus (se s. 209).[8] Prosesjonene i den nedre sonen er, som vi skal vende tilbake til, ikke del av den opprinnelige utsmykningen, men resultat av en senere ortodoks redigering.

Fremstillingene av Teoderiks palass Palatium og havnebyen Civitas Classis er spesielt interessante. Ifølge Cassiodorus anså Teoderik sitt eget palass, som lå ved siden av kirken, som et symbol på kongemakten, rikets ansikt utad mot omverdenen (*Cassiod. Variae* VII, 5). Teoderik var en ivrig byggherre som i tillegg til Ravenna satte sitt preg på byene Pavia, Verona, Como, Milano, Parma, Brescia, Spoleto, Napoli og Roma. Et av de mest usedvanlige byggverkene som stadig kan ses i Ravenna, er Teoderiks mausoleum. Bak bymurene i palassmosaikken og Classe-mosaikken kan man ane baptisterier, basilikaer, amfiteatre, søyleganger og kanskje mausoleet. Teoderik hadde tilbrakt ungdommen – fra han var åtte til nitten år – som gissel og en slags adoptivsønn av keiser Zeno i Konstantinopel. Han understreket at hans «regjering var en etterligning av keiserens enestående imperium» (*regnum nostrum imitatio vestra est* [...] *unici exemplar Imperii – Cassiod. Variae* I, 1.3). Dette innebar også å oppføre imponerende byggverk.

Ser man nøyere på mosaikken av Teoderiks palass, aner man hender på noen søyler (se s. 206).

De er rester av utraderte personer som opprinnelig sto mellom søylene, men nå er erstattet av forheng. I 561

San Vitale, Ravenna. Apsismosaikk. Kristus på jordkloden mellom to engler.
Foto: © Jozef Sedmak | Dreamstime.com

San Vitale, Ravenna. Mosaikkpanel med keiser Justinian og følge.
Foto: © Enrico Della Pietra | Dreamstime.com

omgjorde biskop Agnellus kirken fra ariansk til katolsk og dediserte den til St. Martin, biskopen av Tours, som hadde vært en ivrig bekjemper av arianerne. Den nye dedikasjonen medførte også inngripen i ikonografien, med fjerning av støtende bilder og innsettelse av nye.[9] De utraderte personene i Teoderiks palass bevitner gjennom sitt fravær endringen fra ariansk til ortodoks/katolsk kirke. Bildet av Civitas Classis er også menneskетomt. Det er ikke mulig med det blotte øye å se at det har vært noen, men her har tekniske undersøkelser av murpussen bak mosaikkene avslørt at fire personer opprinnelig sto foran den gylne bymuren.

På begge sider av midtskipet ble det plassert lange prosesjoner med mannlige martyrer anført av Martin, og gullkledte kvinnelige martyrer anført av Eufemia. Hun var utvilsomt valgt fordi hun ved det økumeniske konsilet i Kalkedon i 451, fra sin grav avviste monofysittene og støttet den ortodokse definisjonen av Kristus som både guddommelig og menneskelig. Det er uvisst hva prosesjonene kom i stedet for, men ettersom Agnellus fant det nødvendig å fjerne de opprinnelige mosaikkene, var programmet i slottskirken sannsynligvis tett knyttet til Teoderik og hans østgotiske hoff. Man kunne forestille seg prosesjoner med embedsmenn, geistlige, soldater og familiemedlemmer – litt som på Augustus' Ara Pacis. Å avbilde keiserfamilien i kirken var hverken nytt eller eksepsjonelt. Skriftlige kilder beretter at keiserinnen Galla Placidias kirke San Giovanni Evangelista (reist 424–434) hadde portrettmedaljonger av ti konstantinske og teodosianske keisere og prinser på triumfbuen. Et sted i nedre del av apsisen, under en tronende Kristus, var bilder av det regjerende keiserparet Theodosius II og Eudocia, samt forgjengerne Arcadius og Eudoxia. Disse mosaikkene, som dessverre er gått tapt, var ledsaget av navneinskripsjoner.[10] Også i San Vitale ble det plassert bilder av keiser og keiserinne.

Bildemanipulasjon i San Vitale

San Vitale er en oktagonal, dobbeltskalls martyrkirke oppført til ære for Ravennas skytshelgen Vitalis. Formen kan være inspirert av bysantinske kirker; det er likhetspunkter med Sergius og Bacchus-kirken i Konstantinopel (grunnlagt i 527). Presbyteriet og korpartiet er tett dekket av mosaikker, hvis motiver spenner fra bibelske narrativer til keiserbilder, i tillegg til en overdådighet av vegetabilske og nonfigurative elementer. De tettvevde mosaikkene gir nesten inntrykk av et rom dekket av fine silketekstiler i alskens farger og mønstre (se s. 207).

Motivene fra Det gamle testamentet inkluderer en lynett med Abraham og englene samt Abraham og Isak; en annen med Abel og Melkisedek; og bilder fra Moses' liv. De fire evangelistene høyere opp på veggene representerer Det nye testamentet. Midt i hvelvingen er Guds lam båret av fire engler, omgitt av frodig vegetasjon. Mosaikken i apsis viser en ung Kristus på jordkloden mellom to engler (se s. 209). Kristus rekker kronen til Vitalis, mens biskop Ecclesius, kirkens grunnlegger, forærer en modell av kirken. Kristi tilstedeværelse er videre markert gjennom diverse figurasjoner og symboler: Om man følger midtaksen, ses en tondo med en skjeggete Kristus, lammet, korset, *Chrismon* og monogramkors. Hvem sto bak denne overfloden av mosaikkbilder?

San Vitale ble grunnlagt av biskop Ecclesius i 526, mens byen ennå var under goterne. Etter Ecclesius' død i 532 ble Ursicinus biskop, deretter kom Victor i 537–545 før Maximianus fra Pula i Istria ble erkebiskop i 545. Mosaikkene med de bibelske scenene kan være påbegynt før bysantinerne inntok Ravenna i 540 – Ecclesius kan vel ha blitt portrettert i apsis mens han levde, likesom pave Felix i kirken for Cosmas og Damian i Roma – eller alt kan være fra etter 540. Sikkert er det at de to keiserpanelene i kirkens korparti neppe kan være tidligere enn gjenerobringen i 540. Maximians tilstedeværelse ved keiserens side (se s. 210) skulle da gi et *terminus post quem* 545. Men Irina Andreescu-Treadgolds nærstudier av mosaikkteknikken har påvist at portrettet med

San Vitale, Ravenna. Mosaikkpanel med keiserinne Theodora og følge.
Foto: © Enrico Della Pietra | Dreamstime.com

stor sannsynlighet er redigert.[11] Det ser ut til at den nye erkebiskopen overtok den tidligere biskop Victors kropp, skiftet ut hodet og – for at det ikke skulle være tvil om identiteten – fikk tilføyet sitt navn. Dette fascinerende eksempelet på bildemanipulasjon skyldtes kanskje til dels at Maximian måtte bekrefte sin stilling overfor en lokalbefolkning som hadde ønsket en annen biskop. Det var ikke uvanlig at bilder, både i maleri og skulptur, skiftet identitet, hvilket ble gjort ved å endre ansiktet og skifte ut navnet.[12] Bilder kunne forandres så vel ved å fjerne gamle som ved å tilføye nye personer. Et blikk på embedsmannen i bakgrunnen mellom keiser og erkebisp, tilsier at også han kan være satt inn i etterkant der hvor det var plass til overs på den ekklesiastiske siden, skjønt han hørte hjemme blant embedsmennene.

De to keiserpanelene virker litt malplassert i en kirke: Justinian, som aldri hadde vært i Ravenna, er til stede *in effigie* med sine embedsmenn og bevæpnede bodyguard. Men keiseren kunne ikke ta soldater med inn i kirken – våpnene måtte legges i våpenhuset. Det tyder på at et sekulært, imperialt bilde fra hoffet i Konstantinopel er blitt redigert og reprodusert i San Vitale. Sannsynligvis arbeidet kunstnerne ut fra en mal sendt fra den østlige hovedstaden, et offisielt bilde med keiser, høye embedsmenn og livvakter, som gjengitt i relieffene på Theodosius' obeliskbase i Konstantinopel (390).[13] Malen er så omformet med tilføyelse av de geistlige for å tilpasse bildet sin nye kontekst.

Det samme gjelder panelet på den motsatte siden av koret (se s. 212). Keiserinne Theodora, som heller aldri hadde vært i Ravenna, og som døde omtrent samtidig med innvielsen av kirken, er ledsaget av sine hoffdamer. Mer enn et religiøst motiv gir mosaikken nesten inntrykk av å være et motebilde, en kulørt illustrasjon av de kostbare silkestoffene som hoffets kvinner var ikledt. Tre elementer gir dog bildet en religiøs aksent: fontenen som markerer atriumgården, kalken til nattverdsvinen, keiserinnens innvielsesgave til kirken samt de hellige tre konger vevd i gull nederst på hennes purpurkappe. Som mosaikken er komponert, kan den forstås slik at Theodora og hennes følge befinner seg i atriumgården på vei inn i San Vitale idet en embedsmann trekker forhenget til side.

Med presentasjonen av kalk og patene kan de to panelene oppfattes som donorportretter. De knyttes da til offerhandlingene i de bibelske mosaikkene: Melkisedek ved alterbordet, Abrahams offer, offerlammet i toppen av hvelvingen. Men de imperiale panelene har også et triumfalt aspekt: Justinians feltherre Belisarius erobret Ravenna, og i henhold til gammel romersk skikk ble den nye keiserens portrett sendt til det erobrede området. Der hvor keiseren ikke selv kunne være til stede, var han til stede i kraft av sitt bilde. Skikken med visuelle manifestasjoner av keiserlige dynastier i religiøse kontekster, som fantes allerede i Galla Placidias Johannes-kirke, er da videreført i både Sant'Apollinare Nuovo og San Vitale.

Konklusjon

Mosaikkene i Ravenna er praktfulle utsmykninger av stor estetisk og religiøs verdi. Jo mer man studerer dem, desto flere aspekter kommer til syne. De to baptisteriene er eksempler på en ny ikonografi hvor rom, bilde og liturgi spiller nøye sammen. Det ortodokse baptisterium poengterer det magiske i dåpen, og de forskjellige delene av utsmykningen danner en overveldende scene for menneskets forvandling gjennom dåpen. Det arianske baptisterium har et beslektet bildeprogram med Jesu dåp som det sentrale motiv, men det er enklere dekorert, hvilket gir rommet et statisk fremfor et dynamisk preg. Muligvis kan forskjellene i de to baptisterienes mosaikker forklares med en ny østlig stil overfor en vestlig romersk tradisjon. Derimot er det vanskelig å skjelne mellom ortodoks og ariansk ikonografi.

Religion og politikk er ofte sammenvevet. Religionspolitiske intervensjoner finnes i den arianske palasskirken Sant'Apollinare Nuovo. Da kirken ble gjort om fra ariansk til ortodoks, ble bilder av Teoderik og hans

følge utslettet og noen av midtskipets mosaikker erstattet av prosesjoner anført av de anti-arianske helgenene Martin og Eufemia. I San Vitale tar keiserparet plass i korpartiet nær alteret, og gjennom overbringelsen av gylne kar til nattverdfeiringen knyttes deres gaver til offergavene i de bibelske mosaikkene og til de liturgiske handlingene ved alteret. I keisermosaikken overtar den ny erkebiskop Maximian sin forgjengers kropp, men får sitt eget portretthode satt inn. For at det ikke skal herske tvil om hvem som er fremstilt, er hans navn tilføyd. Fire biskoper var involvert i bygningen og utsmykningen av kirken, men gjennom denne bildemanipulasjonen tar Maximian det meste av æren for San Vitale – et hovedverk i kunsthistorien, som sammen med de øvrige Ravenna-mosaikkene er på UNESCOs verdensarvliste.

Bente Kiilerich er dr.phil. og siden 1995 professor i kunsthistorie ved Universitetet i Bergen. Hun er utenlandsk medlem av Det Norske Videnskaps-Akademi.

Artikkelen er oversatt fra dansk av Kristine Dingstad.

Noter

1 Primær publikasjon er F.W. Deichmann: *Ravenna. Haupstadt des spätantiken Abendlandes, I-VI* (Wiesbaden: F. Steiner 1969–1974). Blant nyere publikasjoner er: Deborah Mausskopf Deliyannis: *Ravenna in Late Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press 2014); Jutta Dresken-Weiland: *Mosaics of Ravenna* (Milano: Jaca Books 2017); Zuzana Frantová: *Ravenna: Sedes Imperii. Artistic Trajectories in the Late Antique Mediterranean* (Roma: Viella 2019). Mange guidebøker har godt bildemateriale, f.eks. Gianfranco Bustacchini: *Ravenna. Mosaics, Monuments and Environment* (Ravenna: Salbaroli 1984).

2 Per Jonas Nordhagen: «The Penetration of Byzantine Mosaic Technique into Italy in the Sixth Century A.D.», i *III colloquio internazionale sul mosaico antico* (Ravenna: Girasole 1984), s. 73–84.

3 Antonella Ranaldi: «*Novitati cede vetustas*. Note sulla forma architettonica e costruttiva», i C. Muscolini, A. Ranaldi & C. Tedeschi (red.): *Il battistero Neoniano. Uno sguardo attraverso il restauri* (Ravenna: Longo Editore 2011), s. 11–28.

4 Geir Hellemo: «Baptism – the Divine Touch», i *Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia* 18, 2004, s. 101–113. Se også Hellemo: *Guds billedbok* (Oslo: Pax 2000), s. 31–49.

5 For likheter og forskjeller, se f.eks. Ittai Weinryb: «The Tale of Two Baptisteries. Royal and Ecclesiastical Patronage in Ravenna»,i *Assaph* 7, 2002, s. 41–58; Bente Kiilerich: *Visual Dynamics. Reflections on Late Antique Images* (Bergen 2015), s. 163–165. https://uib.academia.edu/BenteKiilerich/Books

6 For ordet *modernus*, se Hans-Rudolf Meier: «Der Begriff des Modernen und das Ende der Antike», i Franz Alto Bauer & Norbert Zimmermann (red.): *Epochenwandel? Kunst und Kultur zwischen Antike und Mittelalter* (Mainz: Philipp von Zabern), s. 67–74.

7 Isotta Fiorentini & Piero Orioli: *S. Apollinare Nuovo. I mosaici di Teodorico* (Ravenna: Faenza 2002); Emanuela Penni Iacco: *La Basilica. di S. Apollinare Nuovo di Ravenna attraverso i secoli* (Bologna: Ante Quem 2004).

8 Så vel Kristus som Maria og de flankerende englene er sterkt restaurerte i 1852 og 1863. Alle Ravenna-mosaikkene har vært gjenstand for restaurering i det 19. århundre og frem til i dag. Hele paneler har vært tatt ned fra veggene og satt opp igjen – ofte flere gange –, og enkelte figurer og scener er helt omarbeidede. For nyere utbedringer i Ravenna, se Anna Maria Iannucci (red.): *Mosaici a S. Vitale e altri restauri* (Ravenna: Longo editore 1992).

9 Arturo Urbano: «Donation, Dedication and Damnatio Memoriae: The Catholic Reconciliation of Ravenna and the Church of Sant'Apollinare Nuovo», i *Journal of Early Christian Studies* 13, 2005, s. 71–110.

10 Christa Ihm: *Die Programme der christlichen Apsismalerei* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1960), 17, s. 169–171.

11 Irina Andreescu-Treadgold & Warren Treadgold: «Procopius and the Imperial Panels of S. Vitale», i *Art Bulletin* 79, 1997, s. 708–723.

12 Man kan tenke på Konstantinbuen, hvor Konstantins portrett erstatter de tidligere keiseres, samt utskiftning av ansikter på senere bysantinske mosaikker. Bente Kiilerich: «Defacement and Replacement as Political Strategies in Ancient and Byzantine Ruler Images», i Kristine Kolrud & Marina Prusac Lindhagen (red.): *Iconoclasm from Antiquity to Modernity* (Farnham: Ashgate 2014), s. 57–73.

13 Bente Kiilerich: *The Obelisk Base in Constantinople. Court Art and Imperial Ideology* (ActaAArtH ser. 2, X) (Roma: Giorgio Bretschneider 1998), fig. 8, s. 18, 24, 29.

Sant'Apollinare Nuovo, Ravenna. Theotokos, gudfødersken, besøkes av de tre vise menn. Merk at mosaikken her er kraftig restaurert.
Foto: © Jozef Sedmak | Dreamstime.com

Sergej Rachmaninov ved sitt Steinway-flygel en gang mellom 1910 og 1920.
Ukjent fotograf | © United States Library of Congress | Wikimedia

Øivind Varkøy

Russiske dyp

Betraktninger over Rachmaninovs *Vesper*

Hvor i all verden kommer den røsten fra? Der! Midt på første rad i koret, foran i Majorstuen kirke i Oslo, står en liten, sped mann, med store deler av ansiktet delvis skjult bak store briller med gule glass. Idet han åpner munnen og introduserer Sergej Rachmaninovs *Vesper*, lyder en kraftfull røst fra et dyp dypere enn dyp flest: «Stå oppreist! Velsigne oss, O Gud.»

En russisk bass – under fremføringen i Oslo april 2009, i et samarbeid mellom et studentkor fra Norges musikkhøgskole, sangere fra Borg domkor og gjestende sangere fra St. Petersburg. En litt mystisk utseende mannsling med den dypeste bassrøst man kan tenke seg. Hans «rolle» i fremføringen er diakonens. Og som praksis er i oppføringer og innspillinger av dette verket hvor diakonens introduksjon tas med (det er ikke alltid), blir han umiddelbart avløst av en isnende klar tenorstemme to oktaver over (prestens «rolle») – før korets «Amen». Fra første stund etablerer stemmene en vertikal linje som spenner himmelen opp over jorden (Pedersen 2004, s. 159).

Sergej Rachmaninov

Hvem er så mannen bak dette dypt fascinerende verket? Så annerledes enn vi er vant til å høre i vestlig kirkemusikk, ja vestlig musikk i det hele tatt. Arkaisk, og samtidig besnærende vakkert. Sergej Vasiljevitsj Rachmaninov (1873–1943) er en velkjent russisk komponist og konsertpianist og dirigent. Stilistisk sett betraktes han gjerne som en av de siste store romantikerne. Han har en stor kompositorisk produksjon innenfor en rekke musikalske sjangre. Noen av verkene hans – de fire klaverkonsertene, de tre symfoniene samt noen av klaverstykkene – er svært populære bidrag til det romantiske musikalske repertoaret. Tiden da han var kompositorisk aktiv, knyttes imidlertid gjerne både til musikalsk impresjonisme (ved bl.a. Claude Debussy) og ekspresjonisme (Arnold Schönberg er f.eks. født kun ett år etter Rachmaninov). Rachmaninov lot seg imidlertid i liten grad påvirke av 1900-tallets moderne musikalske strømninger. Kanskje ikke så overraskende da at han av enkelte vurderes som litt «bakpå» i forhold til den musikalske samtiden, uten at det bør volde oss store bekymringer i dag.

Rachmaninov komponerte sitt mest kjente korverk *Vsenoshchnoye bdeniye* (*All-night vigil* på engelsk, ofte bare

kalt *Vesper* på norsk) i løpet av vinteren 1915, og det ble urfremført i Moskva i mars 1915. Det vant umiddelbart både publikum og kritikeres hjerter, i den grad at det ble satt opp fire ekstrakonserter. Etter *Vesper* komponerte han ingenting på ett og et halvt år. De politiske urolighetene i Russland bekymret ham sterkt, og etter revolusjonen i 1917 ønsket han å forlate landet. Han benyttet en invitasjon til å holde en konsertturné i Skandinavia, og forlot Russland med familien sin rett før jul 1917, hvoretter han flyttet til USA i 1918. Mot slutten av livet hadde Rachmaninov lengre opphold både i Frankrike og Sveits. Han døde i USA 28. mars 1943.

Rachmaninovs kirkemusikalske produksjon er ikke stor, men hans opus 37, *Vesper*, rager meget høyt innenfor russisk kirkemusikk. Det er også et av de verkene Rachmaninov selv satte høyest i sin egen produksjon. *Vesper* er skrevet for kor *a capella*, et blandet kor og to solister, det vil si kor uten akkompagnement av instrumenter, den vanlige formen for russisk kirkemusikk. Det er et verk med femten satser. Ti av satsene er basert på allerede eksisterende melodier eller chanter (*chant* er den engelske og franske betegnelsen på enstemmig liturgisk sang). Disse ti chantene er hentet fra forskjellige ortodokse tradisjoner av liturgisk sang.[1] Fem av satsene (nr. 1, 3, 6, 10 og 11) er alle komponert av Rachmaninov selv, i det han omtaler som en bevisst etterlignende stil. All tekst er naturligvis på kirkeslavisk.

Som liturgisk form består Rachmaninovs *Vesper* av to deler: vesper (kveldssang) og matutin (morgensang). Selv om vesper tradisjonelt har en liturgisk funksjon, er Rachmaninovs *Vesper* skrevet mer for konsertfremføring enn liturgisk bruk. Og selv om Rachmaninov til en viss grad vektlegger tekstens referanser til Guds ære og frelsens lys, er han også bevisst en annen funksjon som vesperen har: å sende folk hjem og til sengs – fylt av bønn og fred.

Den første verdenskrig, og angst for hjemlandet, får ham til å vende seg til røttene av russisk musikkultur – gamle kirkesanger. I Rachmaninovs koraltekstur forenes alle troende, ved korets representasjon, i mottakelsen av det delte løftet om frelse for alle. Samtidig kan det synes som om den menneskelige erfaringen av (synde) fallet dominerer verket. Her finnes en kobling mellom det daglige «å gå til ro» på den ene siden, og referanser til «den endelige søvn» på den andre. Vi er fremdeles på denne siden av en død vi alle må møte. Rachmaninov vever en kompakt konstruksjon av fallende figurer og understreker blant annet fallpoenget ved bassenes bevegelser ned i det dypeste dyp i flere av satsene. I møte med utfordringene knyttet til å finne sangere som var i stand til å fullføre dette fallet ned i det musikalske mørke, sa Rachmaninov selv at han kjente sine landsmenns stemmer, og at han hadde meget god kunnskap om hvilke krav han kunne stille til russiske basser (såkalte *basso profundo* eller *oktavister*).

Selv om en vesper tradisjonelt har en liturgisk funksjon, er Rachmaninovs *Vesper* skrevet mer for konsertfremføring enn liturgisk bruk.

Hele verket er en eneste lang bønn, en lovsang. Det kommer utvilsomt fra komponisten og utøverne og strekker seg oppover; som et spir som søker å trenge inn i himmelen. Samtidig kommer musikken til oss og er slik en hjelp til erindring av det som så merkverdig lett kan glemmes. Dette er et paradoks som har fått enkelte til å hevde at musikkerfaringen først for alvor nærmer seg en erkjennelse av evigheten – i hvert eneste opplevd øyeblikk, i tiden og i rommet – når den knytter seg til andre kunstformer, slik det for eksempel skjer i kirkens liturgi, ved sang av hellige hymner foran malerier av hellige handlinger eller ikoner (Varkøy 2004, s. 197).

Russisk-ortodoks kirkemusikk

Rachmaninovs *Vesper* betegnes av mange som et av de vakreste og beste stykker liturgisk musikk fra det tyvende århundret. Stilistisk tilhører det den såkalt «nye russiske koralskole», som var særlig i vinden fra 1860-tallet og frem til den russiske revolusjon i 1917. Rachmaninovs verk kan sies å være kronen på denne tradisjonen.

Sett i forhold til vestlig musikkhistorie skiller den russisk-ortodokse kirkemusikkens historie seg ut og følger en egen utviklingslinje. De ovenfor nevnte chanter er forbundet med den eldste kjente russisk-ortodokse musikkens monodier, det vil si enstemt sang. De russiske chantene fra middelalderen omtales ofte som *znamenny*-chanter, av *znamja* – den gammelslaviske termen for «tegn». Melodiene i disse chantene var klart underordnet ordene. Naturlig tekstflyt stod i sentrum, og fast musikalsk rytme så vel som store sprang i melodien var sjeldne foreteelser. Når den flerstemte sangen etter hvert fikk innpass i den russisk-ortodokse kirkemusikken, er det grunn til å anta at dette var under innflytelse fra folkemusikalsk korvirksomhet. Dette var imidlertid en flerstemmighet som ikke er basert på et tradisjonelt vestlig harmonisk grunnlag; de horisontale linjene stod mer i fokus enn de vertikale samklangene. Dette forhindret allikevel ikke at tersen, vår alles tilsynelatende foretrukne harmoniske forbindelse, var vanlig som samklang.

Siste halvdel av 1600-tallet preges av store endringer i den russisk-ortodokse kirkemusikken. Den vestlige musikkulturen fikk økende innflytelse, vestlig notasjonspraksis og vestlig flerstemt sang ble innlemmet i den russiske tradisjonen, noe som åpnet for komponering av ny musikk og muliggjorde en voldsom oppblomstring av store, polyfone (flerstemmige) korverk. Utover på 1700-tallet, også etter Peter den stores død, fortsatte europeiseringen av den russiske kulturen. Når det gjelder musikk, var det for eksempel innenfor operaen særlig den italienske stilen som gjorde seg gjeldende. Italienske komponister satte også sitt preg på kirkemusikken, selv om kirken fortsatt satte krav om at det kun måtte benyttes *a capella*-kor. Melodien skulle fortsatt føres enkel og uten ekstravaganser.

Etter seieren i Napoleonskrigen i 1812 ble komponisten Mikhail Glinka, den russiske nasjonalromantiske musikkens far, bedt om å undervise hoffets kor og bli kvitt den italienske stilen. Han ble imidlertid relativt raskt erstattet av kapellmester Aleksej Lvov, som arbeidet for å reformere den russiske liturgiske sangen ved å trekke veksler på den protestantiske koraltradisjonen. Lvovs arbeid ble grunnlaget for den såkalte St. Petersburg-skolen, preget av tradisjonell (vestlig), firestemmig, homofon sats, med melodien konstant i den øverste stemmen og tilpasninger av chantene til dur/moll-systemet. Samtidig oppdaget musikere og musikkvitere som studerte den gamle kirkesangen, blant annet at den religiøse gruppen «de gammeltroende», som hadde brutt med kirken i forbindelse med reformene på 1600-tallet, fortsatt holdt den gamle russiske sangtradisjonen i hevd. Blant disse forskerne var Stepan Smolensky sentral. Han bistod senere Rachmaninov i hans arbeide med liturgisk musikk, og Rachmaninov viet *Vesper* til Smolenskys minne.

> Rachmaninov vever en kompakt konstruksjon av fallende figurer og understreker blant annet fallpoenget ved bassenes bevegelser ned i det dypeste dyp i flere av satsene.

1879 er et viktig år for den russiske kirkemusikken. Peter Tsjaikovskij ble bedt om å skrive kirkemusikk med tanke på utgivelse i utlandet, og skrev sitt opus 41, Johannes Chrysostomos-liturgien. Tsjaikovskij beveget seg riktignok ikke veldig langt fra St. Petersburg-skolens stil, men senere fulgte han opp med flere kirkemusikalske verk (bl.a. hans opus 52, *Vesper*), og konkluderte gjennom dette arbeidet med at den beste måten å skrive

musikk basert på de tradisjonelle chantene, var å bruke modalitet (tonalitetssystem ulikt dur/moll-systemet). Etter hvert kom også Nikolaj Rimskij-Korsakov med sin tunge kompositoriske kompetanse inn i ledelsen av arbeidet med kirkemusikk. Komposisjonsvirksomheten innen kirkemusikken blomstret.

Det var imidlertid fortsatt behov for å finne en russisk vei for arbeidet med de gamle chantene, en vei som lot chantene beholde sin egenart. Basert på studier av eldre tiders polyfon sang utviklet man en komposisjonsstil som blant annet innebar variasjon i antallet stemmer, variasjon når det gjaldt hvem av de ulike stemmene som var melodiførende, bruk av åpne klanger (dvs. samklanger uten terser), parallelle kvinter, og særlig i resitativiske deler en friere rytme. Variasjon i tekstur (musikalsk vev) og klangfarger ble også aktualisert. Dermed fantes det store friheter og store variasjonsmuligheter. Samtidig ble den tilgrunnliggende chanten stående uten vesentlige endringer. Etter hvert ble Sergej Rachmaninov regnet som den ledende innen denne såkalte Moskvaskolen (Koren 2010).[2]

SEGL Rachmaninovs *Vesper* betegnes av mange som et av de vakreste og beste stykker liturgisk musikk fra det tyvende århundret.

Musikalsk særpreg i russisk-ortodoks sangtradisjon

Den russisk-ortodokse sangtradisjonen fremstår som en avglans av en annen himmel enn den som hvelver seg over det russiske kontinentet. Forholdet mellom musikk og ikon kan belyse dette. I ortodoks tradisjon er som kjent ikonet en påminnelse om det høye. Ikonet vekker et minne om en glemt dybde i verden, det er en påminnelse om en tapt sannhet, et hjemland. Samtidig som ikonene speiler virkelige personer eller virkelige hendelser, markerer de, med sine stiliserte former og unaturlige perspektiv, et brudd med våre vanlige sanseinntrykk. Holdningene til ikonene innenfor den ortodokse tradisjonen bevarer slik en åndelig dimensjon i kunsten som i det vesentligste er forsvunnet fra vestlig tenkning. Ortodokse teologer har ofte sammenlignet hymner med ikoner. I denne sammenhengen vurderes det slik at akkurat som ikonenes prototype eksisterer i himmelen, har også hymnens prototype pre-eksistens hos Gud. Derfor klinger de hjemligste himmelske klanger via hymnen inn i sjelen, uttrykker tilværelsens dypeste fylde og taler trøstende og oppløftende til oss. Musikken – som ikon – uttrykker en sakral stillhet, et tilbakeholdt nærvær som minner oss om den bakenforliggende ubevegelige kraften. Musikken avdekker essens, slik den avbildede selv virker i og gjennom ikonbildet. Innenfor ortodoks tradisjon anses dermed kunstneren som et medium for det guddommelige. Dette innebærer at kunstneren avstår fra all selvhevdelse og fremstår befridd fra alle forventninger om kunstferdighet og det å være avansert. Idealet er et minimum av detaljer og et maksimum av uttrykk. Musikken skal uttrykke den kristne troen uten å forvanske dens indre kjerne.

Russisk kirkemusikk er gjennomsyret av hymner som begynner og slutter i forskjellig toneart, og slik utfordrer tradisjonell vestlig harmonisk følelse. Dette tonale landskapet kan ikke forklares ut ifra en vestlig tradisjon av dur/moll uten at vi dermed skaper et inntrykk av at disse hymnene på sett og vis fremstår som uten bestemt slutt. Samtidig lander vi hele tiden, men på litt uventede steder. Hvordan kan et musikalsk øre som er født og oppvokst i en vestlig dur/moll-tonalitet, forstå dette? Russisk musikkforskning tilbyr oss et teoretisk verktøy som besvarer dette spørsmålet uten å ty til tanker om manglende helhet og fullstendighet og lignende: konseptet proto-harmoni, en teori om tonalitet som ikke preges kun av én toneart. Proto-harmonien desentraliserer musikkens tonalitet og skaper en uavhengighet i forhold til ett tonalt sentrum. Flere tonale sentra kan

eksistere samtidig. I denne sammenhengen dukker også *peremennost* opp som et viktig begrep. Det dreier seg altså om en modalitet med flere tonale senter.

Hva hører vi når vi lytter?

En god del av den forskningen som er gjort på Rachmaninovs *Vesper*, er av en art som fokuserer på komposisjonsteknikk, harmoniske og tonale særtrekk og lignende. Det blir for spesialisert kunnskap å gå dypt inn i her. La meg derfor heller forsøke å kort beskrive hva vi hører når vi lytter til de første seks satsene av *Vesper*, det vil si vesperen. De påfølgende ni matutinsatsene skal få være i fred for mine verbale beskrivelser – som jo uansett i ekstrem grad kommer sørgelig til kort i forhold til den klingende musikken.

Introduksjonen kan, som antydet innledningsvis, ta pusten fra noen hver. Den ekstremt dype russiske bassen på en meget lav C (det som i musikkteoretisk sammenheng omtales som «den store C»), den isklare tenoren to oktaver over «enstrøken C», og så korets «Amen». Så følger selve korsatsen: «Kom, la oss tilbe.» (En høytidelig lyrisk salme, ligner veldig på temaet for den tredje pianokonserten.) Deretter bærer det direkte over i andre sats: «Pris Herren, min sjel», en sats som preges av en altsolo akkompagnert av mørke herrestemmer, vekslende med kor av lysere kvinnestemmer. Tredje sats, «Velsignet er mennesket», karakteriseres av et bølgende, nesten vuggeviseaktig hallelujarefreng på stadig skiftende tonetrinn, først i en stigende bevegelse, for deretter å bevege seg tilbake til utgangspunktet i satsen. I den fjerde satsen, «Strålende lys2, får vi en ny bassintroduksjon før koret overtar og en tenorsolist etter hvert bidrar til å sette sitt preg på satsen, i lovprisningen av den hellige Treenighet. Det stunder mot kveld, og med den kommer en takknemlighet til Skaperen for dagen. Femte sats er en tonsetting av Lukas 2,29–32, «Simeons lovsang»: «Herre, nå lar du din tjener fare herfra i fred, slik som du har lovet, for mine øyne har sett din frelse.» Kanskje er dette den aller mest lyriske satsen. Tenorsolisten leder an, akkompagnert av «vuggeviseharmoniene» i altene og tenorene i refrenget. Her møter vi også bassenes siste nedgang i det dypeste registeret, en nedgang som enkelte ser som symbol på forsoning med livet før det forlates. (Rachmaninov ønsket at denne musikken skulle fremføres i hans egen begravelse). Sjette sats er den siste satsen i vesperen: «Fryd deg, O jomfru.» Sammen med tredje sats er denne for meg kanskje den vakreste i hele verket, preget av tilbakeholdt tilbedelse.

Stort sett er det slik at melodistemmen ligger i en av korstemmene, mens resten av koret fungerer som akkompagnerende stemmer. Melodistemmen synges imidlertid ikke alltid av sopranene, men flyttes mellom stemmegruppene. Melodiene preges av små intervaller, i hovedsak i trinnvis melodiføring (uten store sprang). Det harmoniske repertoaret er relativt begrenset, mer komplekse akkorder enn treklanger forekommer sjelden. Til tider mangler akkordene tersen, og dette skaper en særegen åpenhet i klangen. Vesper preges ellers gjennomgående av en tvetydig tonalitet, en tonalitet med flere sentra, altså *peremennost*. Det er altså vanskelig på forhånd å gripe hvordan satsen vil ende rent tonalt sett. Flere av satsene bindes imidlertid sammen med den samme eller en beslektet tonalitet, eller med en uforløst avslutning av én sats som følges opp med en akkord som føles tonal i starten av neste sats. Strukturelt preges verket blant annet av repeterte deler, gjerne variert, samt vers- og refrengstrukturer. Teksturen (den musikalske veven) er særdeles variert. Rachmaninov veksler ofte musikalsk fokus, for eksempel mellom dype mannsrøster og

> Den russisk-ortodokse sangtradisjonen fremstår som en avglans av en annen himmel enn den som hvelver seg over det russiske kontinentet.

lyse kvinnestemmer. Noen ganger trekkes en solist inn i lydbildet. Verket preges også av store dynamiske variasjoner, fra det svake pust til kraftige utrop. Et spesielt karaktertrekk ved hele *Vesper* er de allerede flere ganger nevnte dype bassrøstene, særlig da i avslutningen av de forskjellige satsene. Gjennomgående er teksten alltid tydelig, uansett musikalske virkemidler. Den styrer rytme og takt, i pakt med tradisjonen fra de gamle chantene. Dette fører til hyppige endringer av taktarter eller manglende fast taktart, uten at dette fører til noen opplevelse av «skjevhet» eller «kaos» (Koren 2010).

Det er et banalt faktum at fenomenet sang har to elementer: tekst og musikk. Det er som regel lettere å bestemme budskapet i teksten enn i musikken. Idet jeg som lytter ikke forstår teksten i Rachmaninovs *Vesper,* fordi den er på et språk jeg ikke har noe forhold til, aktualiseres imidlertid spørsmålet om budskapet i musikken på en særlig måte. Har musikken et budskap? Hva fornemmer jeg? Gjennom en besvergende innstendighet angår musikken meg definitivt på et grunnleggende plan: reminisenser av det myteomspunne Russland, ikke minst de endeløse steppene der tiden mister retning og tilværelsen skrives inn i et evighetsperspektiv (Pedersen 2004). Verket preges av en forkjærlighet for dype stemmer – ikke bare de karakteristiske bassene, men også blant kvinnestemmene, hvor altene dominerer over sopranene. Og selv sopranene beveger seg ikke svært høyt. Og kanskje er det klangen som dette medvirker til å skape, som er det viktigste musikalske elementet i verket?

I en tradisjon helt tilbake til Pythagoras blir det hevdet at klangen som erfart fenomen, åpenbarer noe hemmelighetsfullt ved verdens beskaffenhet, der stoffets egenskaper står fram som et klingende *numinosum* – guddommelig, uutgrunnelig og hellig (Guldbrandsen 2004, s. 15).

> … uten forkleinelse for verken anglikanere eller andre, er jeg for min del overbevist om at også russerne allerede har en sentral plassering i det himmelske koret.

Liturgisk musikk i konsertsalen

Vesper er som nevnt skrevet for fremføring i konsertsaler, ikke primært til liturgisk bruk i kirken. Det skjer utvilsomt noe når kunst som har sin opprinnelse i liturgiske sammenhenger, løsrives fra denne. Når religiøs kunst plasseres i Louvre, står man selvsagt i fare for å ufarliggjøre religionen, slik Kristin Aavitsland påpeker i Vårt Land 15. juli i år. Hva skjer med de gregorianske messeleddene når de synges av det norske vokalensemblet Consortium Vocale – utenfor messekonteksten? Eller altså med vesperen i konsertsalen? Hva skal vi tenke om slikt? Rachmaninovs *Vesper* er utvilsomt et ortodokst kristent verk. Også sunget utenfor den liturgiske konteksten er det kristen kunst, uansett hvor det fremføres. Og: «… djupast sett er tilveret eitt, og skillet mellom profant og sakralt skal ikkje forståast som ei kløyving av livet» (Haram 2004, s. 178). Om musikken er «verdslig» eller «sakral», om den klinger i kirkerommet eller i konsertsalen, kan den åpne for både estetiske og religiøse erfaringer – på samme tid. Ofte vil dette være to typer av erfaringer som det ikke er så lett å skille skarpt fra hverandre. Men hva i all verden skulle være hensikten med det? Det finnes betydningsfulle fellestrekk mellom mystiske og estetiske erfaringer (jf. James 1902). Begge deler er uoversettelige og uutsigelige. Og selv om de er flyktige og ikke noe vi har permanent tilgang til, gir de begge en form for innsikt eller erkjennelse. Den estetiske erfaring har sine egne, karakteristiske særtrekk, men denne typen erfaring er også beslektet med «erfaringsmåter og fenomener man møter på et virkelighetsområde som religiøs mystikk» (Guldbrandsen 2004, s. 22).

Mennesket er *homo adorans*, et tilbedende menneske. Kjernen i tilbedelsen er admirasjonen: den gledesfylte fascinasjonen over Gud, alle tings opphav (Haram 2004). Og Rachmaninovs *Vesper* er definitivt i stand til å forløse

vårt admirative trykk! En norsk, katolsk prest utrykte en gang sin overbevisning om at det i himmelen vil være anglikanerne som har ansvaret for sangen. De av oss som har opplevd anglikanernes rike og kvalitetsbevisste musikalske praksis, forstår uten videre prestens poeng. Men – uten forkleinelse for verken anglikanere eller andre, er jeg for min del overbevist om at også russerne allerede har en sentral plassering i det himmelske koret.

Øivind Varkøy er professor i musikkpedagogikk og musikkvitenskap ved Norges musikkhøgskole, komponist og en av SEGLs redaktører. Hans ferskeste vitenskapelige publikasjon er antologien *Musikkfilosofiske tekster*, redigert sammen med Henrik Holm. Han er en av initiativtagerne til «KRAFT – en tankesmie for kunst og kultur», lansert høsten 2021.

Noter

1 Nærmere bestemt benyttet Rachmaninov opprinnelig znamenny-chanter, greske chanter og kiev-chanter, som utviklet seg fra den bysantinske liturgien. Andre og femtende sats er gresk chant, fjerde og femte sats Kiev-chant og satsene åtte, ni, tolv, 13 og 14 er znamenny-chant.

2 I arbeidet med denne teksten har jeg forholdt meg til en rekke kilder. Jeg vil i denne sammenhengen spesielt fremheve Martin Eikeset Korens masteroppgave i musikkvitenskap fra 2010, *Rachmaninovs opus 35 Vesper. Analyse som grunnlag for egen kompositorisk praksis* (NTNU).

Referanser

Haram, Arnfinn: «Sursum corda. Om musikkens liturgiske karakter», i Erling E. Guldbrandsen & Øivind Varkøy (red.): *Musikk og mysterium* (Cappelen Akademisk Forlag 2004), s. 177–191.

Guldbrandsen, Erling E.: «Bruckners mørke mysterium», i Erling E. Guldbrandsen & Øivind Varkøy (red.): *Musikk og mysterium* (Cappelen Akademisk Forlag 2004), s. 11–39.

James, William: *Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* (New York 1902).

Koren, Martin Eikeset: *Rachmaninovs opus 35 Vesper. Analyse som grunnlag for egen kompositorisk praksis*. Masteroppgave i musikkvitenskap, Institutt for musikk, 2010. Det humanistiske fakultet, Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet (NTNU).

Pedersen, Beate: «Fraværets nærvær. Om russiskortodoks kirkesang», i Erling E. Guldbrandsen & Øivind Varkøy (red.): *Musikk og mysterium* (Cappelen Akademisk Forlag 2004), s. 159–176.

Varkøy, Øivind: «En stille susen. Tre musikalske erfaringer i en kristen kontekst», i Erling E. Guldbrandsen & Øivind Varkøy (red.): *Musikk og mysterium* (Cappelen Akademisk Forlag 2004), s. 192–208.

Andre kilder

Bertensson, Sergei & Leyda, Jay: *Sergei Rachmaninoff – A Lifetime in Music* (New York University Press 2001).

Bouij, Christer: «The Russian Hynological Tradition», i Lennart Reimers & Bo Wallner (red.): *Choral music perspectives* (The Royal Swedish Academy of Music 1993).

Cunningham, Robert E.: *Sergei Rachmaninoff: A Bio-bibliography* (Greenwood Publishing Group 2001).

Eriksen, Asbjørn Ø.: *Sergej Rachmaninovs tre symfonier. En studie i struktur, plot og intertekstualitet*. Doktoravhandling i musikkvitenskap, Universitetet i Oslo 2008.

Martyn, Barrie: *Rachmaninoff: Composer, Pianist, Conductor* (Scolar Press 1990).

Norris, Geoffrey: *Rachmaninoff* (Oxford University Press 2000).

Sylvester, Richard D.: *Rachmaninoff's Complete Songs: A Companion with Texts and Translations* (Indiana University Press 2014).

Waage, Peter Normann: *Russland er et annet sted* (Aventura 1990).

Foto: Dmitri N. Smirnov | CC BY 2.5 | Wikimedia

Bodil Maroni Jensen

Tidens forvandling

Om komponisten Sofia Gubaidulina

«Kunsten er for meg essensielt religiøs. Kunsten har sitt opphav i menneskets åndelige eksistens, og kunsten kan føre mennesket tilbake til det opphavet».[1] Dette sier Sofia Gubaidulina. Hvordan kan en kunstner med en så bestemt grunnholdning ha oppnådd å bli en av vår tids mest fremførte nålevende komponister?

– Jeg tror dette er det siste verket jeg skriver. Det er vanskelig å komponere nå, det må jeg innrømme. Men det å komponere er for meg den største lykke.

Dette uttalte Sofia Gubaidulina i forbindelse med urfremføringen av oratoriet «Über Liebe und Hass», et 50 minutters verk for fire solister, to kor og orkester, i Tallinn i 2016, noen dager før hun fylte 85 år. Sitt *opus summum*, kalte hun verket, inspirert av Frans av Assisis «Fredsbønn»:

– Jeg var fullstendig rystet og fascinert av denne teksten. Det munken sier, er at mennesket må be Gud om hjelp. Men munken ber ikke om at han skal bli elsket, men at han selv skal lære å elske. Ikke at han skal bli trøstet, men at han selv skal kunne trøste andre. Ikke at han skal bli forstått, men at han selv skal kunne forstå. Dette motivet er for meg av den største verdi. Det er skrekkelig at vi virkelig trenger disse oppfordringene i dag.

I oktober i år fyller Sofia Gubaidulina 90 år, ennå aktiv som komponist. De siste fem årene har hun fått fremført fire nye verk. Men én ting er annerledes nå, forteller hennes manager Hans-Ulrich Duffek, direktør i musikkforlaget Sikorski i Hamburg:[2]

– Hun tar ikke imot flere bestillinger. Fra nå av ønsker hun kun å skrive det hun føler for selv. Hun ønsker å være fri, slik hun aldri har følt seg fri i hele sitt liv. Hun er takknemlig hvis hun kan behold evnen til å skrive musikk i denne høye alderen, og hvis hun makter det, vil hun skrive nye verk, men kun dem hun alltid har drømt om å skrive, men aldri har hatt mulighet til å gjøre tidligere.

«Der øst møter vest»

Sofia Gubaidulina ble født i den autonome sovjetiske republikken Tatarstan i 1931. Dette var under Stalins første femårsplan, der kollektivisering av jordbruket førte

til matmangel og nød. Selv om foreldrene hadde utdannelse, henholdsvis som ingeniør og lærer, opplevde familien stor fattigdom.

Leiligheten i hovedstaden Kazan hadde to små rom og kjøkken. Uten selv å ha noen musikkbakgrunn, kjøpte foreldrene et lite, brukt flygel til sine tre døtre. Instrumentet tok halve rommet. Fem år gammel begynte Sofia på den statlige musikkskolen. Dannelse, utdannelse og disiplin ble satt høyt. Den ene søsteren ble lege, den andre pianist og den yngste en av vår tids store komponister.

Vesentlig for Sofia Gubaidulinas intellektuelle orientering var også hennes kulturelle bakgrunn. Hun omtaler Kazan som et sted der «øst møter vest», et sted der mange kulturer og religioner levde side om side. Slik hadde hun det også i sin egen familie. Foreldrene var ateister. Farfaren, som riktignok døde før Sofia ble født, var muslim og en høytstående mulla, som hadde arbeidet for at jenter skulle få utdannelse.

«Jeg har fire kulturelle røtter: Min mor var russer, min far tatar. Mine første, viktige lærere var jøder, og kulturen som først inspirerte meg, var tysk, det vil si Bach, Mozart, Haydn, Beethoven. Jeg kan ikke snakke om disse forskjellige påvirkningene uten å bli rørt, for disse fire 'kulturene' er alle forenet i meg.»[3]

Men å dyrke kulturell identitet har var fjernt for Sofia Gubaidulina. «Det viktige for meg er ikke nasjonalitet, men humanitet, det som forener»,[4] sier hun. Hun har studert de forskjelligste kulturer, med utpreget sans for det egenartete ved dem, ikke minst forskjellige synge- og spillemåter i folkemusikken.

En guddommelig lydverden

Selv som lite barn reagerte Sofia Gubaidulina på omgivelsene som grå og triste. Hun la seg til vanen å legge hodet bakover, se opp mot himmelen, forestille seg at hun gikk på skyene. Slik næret hun fantasien og opplevde skjønnhet i hverdagen.

Sommeren Sofia var fem år, leide familien seg inn på en fjerntliggende gård. Der oppdaget hun et Kristus-ikon, noe hun aldri hadde sett før.

«Jeg hadde lenge bedt, hjemme i Kazan, en fullstendig irrasjonal bønn, men plutselig forsto jeg forbindelsen mellom min bønn og det ikonet.»[5]

Moren ble skrekkslagen da Sofia spurte henne hvem som var på det bildet. Barnet fikk ikke annet svar enn at de forlot stedet.

«Så jeg begynte å skjule mitt følelsesmessige, religiøse liv for de voksne. Men det fortsatte å leve inni meg. Musikk blandet seg naturlig med religion, og lyd, klang, ble umiddelbart hellig for meg.»[6]

Sofia ba flere ganger om å bli døpt, men foreldrene nektet. De var livredde for at noen skulle få vite at det var religiøse tilbøyeligheter i familien. Da Sofia ble innlagt på sykehus som trettenåring, med hukommelsestap og hallusinasjoner på grunn av underernæring, lovet moren at de skulle oppsøke en prest bare hun ble frisk. Det gjorde de også, men da de kom frem, milelangt utenfor byen, var presten full. Etter dette syntes moren hun hadde gjort nok for å oppfylle datterens ønske.

Sofia ba flere ganger om å bli døpt, men foreldrene nektet. De var livredde for at noen skulle få vite at det var religiøse tilbøyeligheter i familien.

Først i 1970, da Sofia Gubaidulina var 38 år gammel, ble hun døpt i den ortodokse kirke, i Profeten Elias' kirke i Moskva, like ved der Frelseren Kristus-katedralen var blitt revet, på Stalins ordre, året Sofia ble født.

Da Sofia Gubaidulina var festivalkomponist i Bergen i 2018, spurte jeg henne hvordan hun hadde funnet frem til troen i et land hvor religion var forbudt?

– Det er et mysterium, selv for meg, hvordan jeg ble religiøs, men jeg tror det skjedde gjen-

> nom musikken. Helt siden barndommen har jeg vært oppslukt av klang. Jeg elsker alt som klinger, og alt klinger. Hver skapning, hver blomst, hvert tre. Himmelen klinger, jorden klinger, alle mennesker klinger. Jeg elsker denne klangen, og jeg føler dragning mot å beskjeftige meg med den. Musikkens materiale springer ut av universelle lover, så lydverdenen er i sannhet guddommelig. Derfor har det vært naturlig for meg å gå videre på denne veien: lytte og prøve å skape noe i dette materialet. Så jeg tror at Gud ble åpenbart for meg gjennom musikken.

Kunstneriske valg

Sofia Gubaidulina studerte klaver i fem år på konservatoriet i Kazan, frem til 1954. Som spesielt begavet student ble hun tatt opp ved musikkonservatoriet i Moskva. Der kom tvilen om hvilken vei hun skulle ta videre. Hun hadde improvisert og laget musikk ved pianoet siden hun begynte å spille. Hun hadde også komponert flere verker, men identifisert seg ikke fullt ut med yrket komponist.

– Når jeg konsentrerte meg om komponeringen, forsømte jeg pianoet, og når jeg ga alt jeg hadde til pianoet, sugde det energien jeg trengte til komponeringen. Jeg måtte velge mellom disse to veiene.[7]

Å bli komponist innebar for Sofia Gubaidulina det hun kaller et offer. Allerede som barn hadde hun opplevd at det å skrive ned sine musikalske idéer på papir, var å ofre noe av det hun hadde forestilt seg.

– Det er alltid en smerte å oppleve forskjellen mellom mine fantasier og det som kommer til uttrykk i partituret.[8]

Rent økonomisk var det også et offer å oppgi pianistkarrieren, uten at det har vært tellende for Sofia Gubaidulina. En klassisk pianist på høyt nivå, slik Sofia Gubaidulina var, ville hatt en god inntekt i Sovjet. En komponist som ikke var villig til å følge kulturmyndighetenes retningslinjer for ny musikk, hadde en svært vanskelig fremtid.

Likevel tok hun valget. Hun studerte komposisjon fra 1954 til 1959 og deretter fra 1960 til 1963.

«Vær deg selv»

Kritikken hun fikk i løpet av komposisjonsstudiet, var derfor forventet, som for eksempel å skrive avantgardistisk, vestlig påvirket, formalistisk, utradisjonelt, ikke-patriotisk. Ved avslutningen av studiene i 1959 var Dmitrij Sjostakovitsj leder av eksamenskommisjonen. Men det var ikke *da* han sa disse berømte ordene. Det var på forhånd. Historien er gjengitt mange steder. Her har jeg den fra henne selv:[9]

– Jeg studerte med Nikolai Peiko, som var en venn av Sjostakovitsj. Peiko hadde avtalt at jeg skulle få komme hjem til Sjostakovitsj og vise ham symfonien min: et beskjedent verk, som ikke er i min katalog i dag. Men han så noe i den, bak notene, tror jeg. Han oppmuntret, støttet og gav meg disse fantastiske ordene ved avskjeden: Vær deg selv, og fortsett videre på dine gale veier. Det var viktige ord som enhver komponist, poet, maler, trenger. Det er svært, svært vanskelig å være seg selv. Hele verden påvirker oss, venner, lærere, berømte komponister. Alle har sin mening om hvordan man skal være. Men et skapende menneske skal kun lytte innover i seg selv. Og disse ordene, på det tidspunktet, gjorde at jeg kunne fortsette.

To år etter at Sofia Gubaidulina hadde avsluttet studiene, fikk hun en invitasjon fra Kulturministeriet. Hun forsto hva det ville gå ut på. Hun ville fått en bestilling, fått svært godt betalt, og hun ville vært innenfor. Hun møtte ikke frem. «Prostituerer du deg én gang, har du mistet alt for alltid»,[10] var hennes reaksjon.

Hvilke muligheter hadde hun da til å leve som komponist, i et samfunn der musikken måtte godkjennes av kulturmyndighetene både for å bli publisert, offentlig fremført og honorert?

Å skrive filmmusikk var en redning, og slett ikke så dumt for en komponist som eksperimenterte med utradisjonelle virkemidler. Filmindustrien var del av det store propagandaapparatet, men filmmusikken var ikke underlagt sensur. Her var det regissøren som bestemte, og mange modernistiske virkemidler egner seg utmerket for å illustrere og underbygge dramaet i en handling. Arbeidet var godt betalt, og Sofia Gubaidulina skrev musikk til rundt 25 filmer. I tillegg fikk hun erfaring med store besetninger, noe hun ellers ikke hadde tilgang til: symfoniorkester, kor, hva hun ville trenge av forskjellige instrumenter. Og hun fikk trening i å arbeide mye, fort og effektivt.

Motstand og tvil

Musikklivet i Sovjetunionen hadde flere «sjikt». Det var de offentlig godkjente konsertene der honorarene var gode for alle aktørene. Det var de såkalt halvoffisielle konsertene som kunne finne sted på universiteter og muséer, men der det ikke var lov å annonsere dem. Og det var undergrunnsmusikklivet, som var det viktige for Sofia Gubaidulina.

– Det har vært min skjebne å være forbundet med et totalitært regime. Det var et stort hinder for fritt å kunne gi uttrykk for mine musikalske fantasier. På tross av at dette landet støttet kunsten, var det bare den offisielle, eller politiserte kunsten de støttet. Den som glorifiserte det diktatoriske regimet. For meg var det helt uakseptabelt. Derfor ble jeg en persona non grata, og det å få fremført musikk, ble veldig vanskelig. Men dette hadde også en paradoksal side, for selv om det var et stort press fra myndighetene ad å følge gitte retningslinjer, skapte dette presset en motreaksjon hos enkelte. Dermed var det mulig å finne støtte for den frie, såkalte undergrunnskunsten i Moskva. Det fantes musikere som var villige til å risikere sine privilegier og posisjoner. De brukte tid på å innstudere moderne, krevende musikk, og de fremførte den for et lite, men viktig publikum. Det var en enorm støtte.[11]

Forlagsdirektør og manager Hans-Ulrich Duffek forteller:

– Det var en tid da Sofia kunne ha bestemt seg for ikke å fortsette karrieren som komponist. Hun var fattig og hadde ikke anledning til å høre musikken sin, få den fremført. Så hun kunne valgt en annen profesjon, hun kunne ha gått videre med en annen slags musikk, men hun bestemte seg for å fortsette på sin egen vei, selv om dette innebar at hun ikke kunne dra fordel av komponistforeningens ordninger, hun måtte bo i en svært liten leilighet, hun hadde lite penger, så denne avgjørelsen om å fortsette å skrive sin egen musikk, var en eksistensiell avgjørelse, en avgjørelse som ingen vestlige komponister nå til dags trenger å ta.[12]

Å være en ortodoks troende komponist var også noe som ga Sofia Gubaidulina utfordringer. Hun måtte skjule religiøse titler og tekster der myndighetene kunne tenkes å ville kontrollere materialet. Men troen ga henne også sjelekvaler. Ifølge den ortodokse lære har musikken en funksjon i gudstjenesten, og musikken skal kun være vokal. Flere ganger har hun måttet oppsøke fader Vladimir, presten hun leste med frem til dåpen: Hvordan kunne hun skrive instrumentalmusikk og bruke religiøse tekster i musikk beregnet for konsertsalen?

Fader Vladimir svarte omtrent som Sjostakovitsj: «Ha fred med deg selv. Fortsett å skrive den musikken du må»,[13] riktignok uten å gi direkte uttrykk for hva han selv mente.

Interesse fra Vesten

Det tyske musikkforlaget Sikorski har spilt en stor rolle i Sofia Gubaidulinas liv. På 1970-tallet reiste representanter fra forlaget jevnlig til Sovjetunionen for å oppspore nyskapende, originale stemmer. De ble fort oppmerksomme på «den gylne trio»: Alfred Schnittke, Edison Denisov og Sofia Gubaidulina. Forlaget tok med

seg partiturer, bøker og plater til Moskva og smuglet materiale fra de sovjetiske komponistene med seg tilbake, materiale som ble videreformidlet til musikere, konsertarrangører og radiostasjoner i vestlige land.

I 1979 opplevde Sofia Gubaidulina sin første større suksess i Vesten, forårsaket nettopp av Sikorskis smuglervirksomhet. I en konsertserie i Paris, under ledelse av Pierre Boulez, ble musikk av sju sovjetiske komponister fremført. Samme år ble disse sju svartelistet av den sovjetiske komponistforeningen, fordi de urettmessig hadde tillatt seg å representere sovjetisk musikk. Hver enkelt komponist ble navngitt og kritisert i avisene, og straffen innebar å ikke bli fremført de neste to årene. Straffen gjorde med andre ord ikke mye til eller fra for Sofia Gubaidulina.

Hennes internasjonale gjennombrudd kom i 1981, da fiolinkonserten «Offertorium» ble urfremført i Wien, med Gidon Kremer som solist. Sofia Gubaidulina var 49 år gammel. Hun hadde aldri vært utenfor Sovjets grenser og fikk heller ikke ved denne anledning innvilget reisetillatelse. Året etter ble «Offertorium» fremført i Berlin, New York, Boston, Montreal, Zürich, og da en innspilling ble gitt ut på Deutsche Grammophon i 1989, med Gidon Kremer, Boston symfoniorkester og dirigenten Charles Dutoit, ble fiolinkonserten snart regnet som en av de store i nyere tid, ved siden av Alban Bergs fiolinkonsert fra 1935.

Utreise og emigrasjon

Mikhail Gorbatsjovs perestrojka og glasnost fra midten av 1980-tallet åpnet nye muligheter for Sofia Gubaidulina. Hun ble invitert som festivalkomponist til Gidon Kremers Lockenhaus-festival i Østerrike i 1986, og denne gang fikk hun selv være til stede. Her ble en lang rekke av hennes verker fremført, og for første gang kunne hun selv knytte kontakter med internasjonalt musikkliv. Hun har i alle år siden mottatt langt flere bestillinger og invitasjoner, fra orkestre og institusjoner over hele verden enn hun har kunnet takke ja til.

Av alle vanskelige år for Sofia Gubaidulina i Sovjetunionen, ble likevel 1990 det verste. Politisk uro, kriminalitet, varemangel gjorde at hun mistet all ro og arbeidsevne. Hun fikk hjelp av forlaget og venner i Tyskland til å få opphold i landet, i første omgang for et kortere tidsrom, men dette ble i praksis hennes emigrasjon, i 1991.

– Jeg hadde aldri tidligere tenkt på å emigrere, men landet gjennomgikk en dramatisk endring på den tiden. Det var en hard tid, som truet oss på en rekke felter. Endringene var katastrofale for mange, også for meg. I denne situasjonen ga Tyskland meg muligheter til å utvikle meg videre, under andre forhold. Slik ble jeg ble reddet fra en kommende død, fordi jeg ikke hadde kraft til å overleve slik jeg hadde det i Moskva.[14]

> En komponist som ikke var villig til å følge kulturmyndighetenes retningslinjer for ny musikk, hadde en svært vanskelig fremtid.

Gidon Kremer hjalp henne å ta kontakt med Paul Sacher-stiftelsen, et arkiv og forskningssenter i Basel. De kjøpte alle hennes partiturer, også de fremtidige, noe som ga henne økonomi til å kjøpe et hus utenfor Hamburg, i nærheten av forlaget sitt.

Men hva med musikken? Ble den påvirket av de nye livsforholdene? Nei, svarte Sofia Gubaidulina fra scenen i Håkonshallen i Bergen i 2018:

– Denne endringen i mitt liv har ikke endret noe i min musikk. Musikk er en kunstform som først og fremst krever sjelelig konsentrasjon, som igjen åpner veien til det indre og til forbindelsen med himmelen, og gjør at vi hører de klangene som fremkommer. *Det* er det viktigste i livet, og det forandres ikke av det ytre. Det er kun den indre konsentrasjon som er viktig i livet, for meg personlig.

Tidens forvandling

«Det viktigste målet for et kunstverk er forvandlingen av tiden utenfor tiden. Aktiveringen av denne andre tiden, kan finne sted i kunstverket.»[15]

Dette er Sofia Gubaidulinas kunstnerisk-religiøse credo. Grunnleggende i hennes forestillingsverden er idéen om to tidsakser: en vertikal tid – også referert til som essensiell tid eller hellig tid, en metafor for et dypere lag i mennesket, for sjelens rike, det evige, guddommelige – og horisontal tid, et bilde på vår fysiske eksistens.

Når hun snakker om tidens forvandling, understreker hun at dette kun er en billedlig måte å snakke om den kunstneriske skaperprosessen på. Hun vil ikke gi seg ut for å være noen kunstfilosof eller religionsfilosof. Dette er *hennes* måte å snakke om «transformasjonen» på. Dette er *hennes* metaforer.

For et musikkverk forestiller hun seg forvandlingen på denne måten:

«Utgangspunktet er en enhet av klanger, en vertikal enhet som jeg har fått som gave fra oven»[16], sier hun. Denne klanglige unnfangelsen må transformeres til horisontal tid, omgjøres til konkret form i et reelt forløp. Dette andre stadiet av tidens forvandling omfatter derfor også innstudering og fremføring av musikere og publikums lytting. Den tredje fasen kan kun lykkes hvis utøverne makter å trenge inn til essensen av verket, og at publikum forstår denne dybden. Hvis det skjer, blir partituret befridd fra den horisontale tiden og gjennomgår en transformasjon tilbake til vertikal tid. En gjenoppståelse.

> At Sofia Gubaidulina har lykkes i å forene et religiøst og et musikalsk innhold i sine verker, har det gitt henne et stort og sammensatt publikum.

Klanglige symboler

Noen vil kalle Sofia Gubaidulina en mystiker, andre vil si at hennes billedbruk er for konkret og banal. Men det avgjørende sett fra et rent musikalsk synspunkt, er at Sofia Gubaidulinas forestillinger inspirerer henne til konkrete virkemidler som utnyttes i selve konstruksjonen av verket. De er med på å skape et formspråk som kan oppfattes uavhengig av Sofia Gubaidulinas religiøse forestillinger.

Noen eksempler:

Korset, i form av kryssende linjer, brukes i mange verk og på forskjellige måter. Komponisten kan la én instrumentgruppe ligge i det lyseste registeret samtidig som andre instrumenter klinger mørkt og dypt. Så nærmer de musikalske posisjonene seg hverandre og krysses i nøye utregnete punkter. Korset fremkommer også hvis én tone ligger utholdt over tid mens raske glissandoer krysser denne linjen. Celloen i seg selv, som soloinstrument sentralt plassert på scenen, bruker hun til å fremstille korsets tegn ved at buen føres horisontalt over strengene.

Et eksempel på et annet virkemiddel som kan forstås både musikalsk og religiøst, er bruken av kvartttoner. I flere verk lar Sofia Gubaidulina en del av et ensemble være stemt en kvarttone lavere enn andre instrumenter. De forskjelligstemte gruppene representerer for henne en verden av lys og en verden av skygge, himmelske og jordiske krefter, i kamp mot hverandre. Men kvarttonene kan i seg selv oppfattes som en klangfarge, en taktil klanglig struktur, en egen dissonanssfære i vekselvirkning med en mer tradisjonell bruk av instrumentene.

Et tredje eksempel kan være at hun gir instrumenter eller instrumentgrupper forskjellige roller og lar rollene bli kledd, så å si, i forskjellig tonemateriale. Svært tydelig er det i verket «Sieben Worte» for cello, bajan og strykere, sju satser med titler som gjengir «Jesu syv ord på korset». Celloen, som hun assosierer med Kristus på korset, har et mikrotonalt materiale. Bajanen, som hun lar representere Guds rike, har et kromatisk materiale. Og strykerne, evangelisten, har et diatonisk materiale. De

tre forskjellige karakterene i tonematerialet er med på å formidle en handling, hvis man vil forstå det slik. Men disse tre forskjellige materialtypene kan også oppleves som rene klangkvaliteter som utnyttes i et musikkdramatisk forløp.

At Sofia Gubaidulina har lykkes i å forene et religiøst og et musikalsk innhold i sine verker, har det gitt henne et stort og sammensatt publikum.

Bodil Maroni Jensen er journalist, kritiker og forfatter med over 30 år bak seg som musikkjournalist i NRK.

Noter

1 Michael Kurtz: *Sofia Gubaidulina, A Biography*» (Indiana University Press 2007), s. 266.
2 Bergen 2018.
3 Hermann Rauhe: «Leben und Werk Sofia Gubaidulinas im Zeichen der Verkündigung des Bibelwortes», i *Die Stiftung Bibel und Kultur* 1988–2000 (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2001), s. 161.
4 Michael Kurtz: *Sofia Gubaidulina, A Biography*, Indiana University Press 2007, s. 3.
5 Ibid, s. 14.
6 Ibid.
7 Ibid, s. 27.
8 Ibid, s. 103.
9 Gohrisch 2017.
10 Michael Kurtz 2007, s. 66.
11 Bergen 2018.
12 Tallin 2016.
13 Michael Kurtz 2007, s. 104.
14 Bergen 2018.
15 Göran Fant: «Bön för vattumannens tidsålder», i *Forum Järna*,1992, s. 42.
16 Ibid.

Et utvalg verker

- «Dialog: Ich und Du», fiolinkonsert tilegnet Vadim Repin og Andres Mustonen
- «Fachwerk», strykekvartett konsert for bajan, slagverk og strykere, tilegnet Geir Draugsvoll
- «Hour of the soul», strykekvartett for stort blåseensemble og mezzosopran
- «In tempus praesens», fiolinkonsert tilegnet Anne-Sophie Mutter»
- «Johannespasjon», strykekvartett tilegnet Valery Gergiev
- «Offertorium», fiolinkonsert tilegnet Gidon Kremer
- «Stimmen ... verstummen», symfoni i tolv satser
- «Stufen», for symfoniorkester
- «Trippelkonsert» for fiolin, cello, bajan og orkester, strykekvartett tilegnet Elsbeth Moser
- «Über Liebe und Hass», oratorium i to versjoner (9 og 15 satser)

Foto: © Birgit Püve | Arvo Pärt Centre [M]

Morten Stene

Lyset klinger i mørket

Arvo Pärt: musikken og østkirkens kontemplative tradisjon

Music is my friend: ever-understanding, compassionate, forgiving.
It's a comforter, the handkerchief for drying my tears of sadness,
the source of my tears of joy, my liberation and flight.
But also a painful thorn in my flesh and soul,
that which makes me sober and teaches humility.

Love is the source of all arts.
Art will exist as long as there exists an ability to love.

Arvo Pärt

I denne teksten vil jeg se nærmere på forholdet mellom Arvo Pärts musikk og østkirkens kontemplative tradisjon. På spørsmålet om hvilken innvirkning overgangen til og innlemmelsen i Den russisk-ortodokse kirke tidlig på 70-tallet skal ha hatt for ham, har Pärt selv uttalt: «Religion har en innvirkning på alt. Ikke bare på musikken, men alt» (McCarthy 1995, s. 132).[1] Jeg velger å ta Pärt på alvor. I teksten vil jeg derfor også la ham selv komme til orde – ikke som en endelig autoritet på feltet med svar på alle de spørsmål som tematikken *musikk og religion* åpner opp for, men heller som en stemme som kan klinge med i samtalen, og som det er verdt å lytte til. Pärts spirituelle og kunstneriske søken begrenser seg ikke kun til Den ortodokse kirkes religiøse og spirituelle liv, det være seg dens liturgi, religiøse tekster og bønner. Pärt er også dypt påvirket av den vestlige kirkemusikken og dens religiøse tradisjoner. Selv har han uttalt at det først og fremst er Den katolske kirkes musikk som har gitt ham hans musikalske oppdragelse. Den ortodokse troen kom på et senere stadiet i livet hans og har formet hans kunstneriske virke primært gjennom østkirkens åndelige skrifter, kirkefedrene og deres arv (Kälvemark 2015, s. 12).

Teologen, musikkforskeren og musikeren Peter Bouteneff (2015) går langt i å vektlegge Pärts «økumeniske natur» på tvers av «ortodoksiens geografiske og kanoniske grenser», og fremhever at Pärts spirituelle liv både er bundet til tradisjonen og samtidig fritt (s. 53). Det vitner om en religiøs-spirituell åpen og søkende holdning hos Pärt utover skillelinjene mellom den «rette tro» og ulike konfesjoner. Og kanskje er det nettopp noe ved det som gjør at hans musikk har et så dypt nedslagsfelt hos mennesker over hele verden, både «troende» og «ikke-troende»? Likevel er det verdt å se nærmere på sider ved den åndelige arven som på ulike måter klinger med i Pärts musikk og hans forståelse av musikkens fenomen.

Jeg har valgt å knytte tematikken opp til den åndelige, kontemplative tradisjonen innenfor østkirken,

nærmere kjent som *hesykasmen*, med røtter tilbake til 300-tallet. Kunnskapen om det meditative og kontemplative livet som knytter seg til denne tradisjonen, finner vi i all hovedsak i tekstsamlingen *Filokalia*, opprinnelig skrevet på gresk og i en periode på over tusen år. «Jesusbønnen», eller «Hjertebønnen», som den også kalles, er sentral i denne meditasjons- og bønnepraksisen.[2] Pärt er kjent med denne tradisjonen.[3] Musikeren og forfatteren Paul Hillier vektlegger at hesykasmen utover å være den kontemplative kjernen i østlig kristen spiritualitet, også kan gi oss en dypere forståelse for vesentlige sider ved Pärts musikk (Hillier 1997, s. 7). Og jeg vil legge til: for vår musikalske erfaring av den.

Et personlig utgangspunkt

Denne teksten har et personlig utgangspunkt som bygger på mitt eget lyttende og utøvende forhold til Arvo Pärts musikk. På en særskilt måte taler Pärts musikk direkte til meg. Det er musikk som jeg stadig kommer tilbake til, og som både trøster og utfordrer meg. Den favner både lyset og mørket i meg, den er både personlig og upersonlig, individuell og universell. Arvo Pärts musikk forteller meg noe om meg selv. Samtidig er den meg fremmed.

Jeg skriver altså ikke fra et nøytralt sted. Som forskende og skrivende er jeg involvert og engasjert. Jeg velger med Bouteneff (2015) og se på det som en styrke i denne sammenheng. Et personlig ståsted og engasjementet i temaet for denne teksten behøver ikke stå i veien for en meningsfull og relevant behandling av det, og det kan åpne opp for nye innsikter. En slik tilnærming er heller ikke fjern fra Pärts egen måte å se musikken på, som en brobygger mellom mennesker og mellom mennesket og verden: «Det er en mulighet for at de menneskene som følger min musikk med interesse, håper å finne noe i den. Eller kanskje dreier det seg mer om mennesker som søker noe, slik jeg gjør, og som idet de hører min musikk, opplever å gå i samme retning» (Stene 2011; se også Restagno 2010, s. 65).

Jeg opplever med Pärts musikk å gå i samme retning. Pärt setter toner og klang på vesentlige sider ved min egen religiøse, åndelige søken. Dermed er denne teksten ikke bare en tekst hvor jeg søker å formidle kunnskap om sider ved østkirkens spiritualitet og Pärts musikk. Den er samtidig en tekst hvor jeg søker å utdype det musikalske og spirituelle rommet denne musikken åpner opp for meg. Slik komponisten og dirigenten Neemi Järvi sier det: «Arvo Pärts musikk rommer et budskap som tiltaler vår tids dypeste åndelige lengsel» (Schäfer 1999, s. 4). Det er dette gjenkjennelsesperspektivet jeg ønsker å utforske her, om enn ut fra en begrenset synsvinkel.

Pärt vektlegger det mellommenneskelige møtet i og med musikken. Musikken taler til oss også gjennom å være en menneskelig uttrykksform. I musikken kan øyeblikk av gjenkjennelse oppstå (Smith 1999, s. 21):

> Øyeblikk av gjenkjennelse mellom komponist og lytter oppstår. Det er som om vi sitter i to passerende tog. Du gjenkjenner kun den andre personen i det passerende toget i et flyktig øyeblikk gjennom vinduet. Vi komponister har vår vei å følge, og lytterne har sin egen. [...] Og likevel møtes vi, la oss si, gjennom musikken.

Pärts tanker gir meg her assosiasjoner til Beethovens kjente dedikasjon i *Missa Solemnis*: «Fra hjerte til hjerte» (Coleridge 2020). Musikk er et hjerteanliggende. Om enn i et flyktig øyeblikk og hvor fjernt vi enn står fra hverandre – likevel møtes vi. I musikken. Spørsmålet er: Hva kan vi si om musikken som et slikt møtested? Og hva sier Pärt om det?

Stille tekst – talende musikk

For Arvo Pärt er *tintinnabuli* ikke først og fremst betegnelsen på hans komposisjonsteknikk. *Tintinnabuli* er et møtested – et sted han går til når han søker etter mening og svar i musikken, i arbeidet, i livet. Et sted å være alene med stillheten. Et sted hvor det uvesentlige faller bort, hvor enhet og trøst kan erfares i en enkel note, en stille pause eller et øyeblikk av stillhet (Hillier 1997, s. 87). Det gjelder også tekstene Pärt arbeider med i sine komposisjoner.

De religiøse tekstene som Pärt tonesetter, kan både danne utgangspunkt og inngangspunkt for Pärts musikk og vår erfaring av den. Som utgangspunkt og på et personlig, individuelt plan har de religiøse tekstene en eksistensiell betydning for Pärt. Det er tekster som berører og tiltaler ham, tekster som han opplever har dype røtter og løfter ham opp. Tekster som han pleier i sitt eget religiøse liv. Tekstene er for Pärt både poesi og del av en hellig skrift. De formidler en universell sannhet og skjønnhet som mennesket er forbundet med, og som derfor har en aktualitet, slik han ser det. Pärt sammenligner denne erfaringen med solens varme og kraft og hvordan alt er forbundet i vårt solsystem (Restagno 2010, s. 62–63).

Den ortodokse antropologien i østkirken vektlegger at mennesket før syndefallet hadde hjertet som sitt midtpunkt, at hjertet og forstanden, tanken og følelsen, eksisterte i harmoni i mennesket.

Som utgangspunkt er tekstene også essensielle for komposisjonene på to ulike og samtidig beslektede måter. Kompositorisk definerer teksten melodiens form og rytme gjennom ordenes stavelser, betoninger og skilletegnsettinger. På et annet nivå dreier det seg om tekstens *mening* og hvordan musikken oversetter eller uttrykker den i et musikalsk språk. Pärt snakker om musikken som en «oversettelse av teksten», at «ordene skriver musikken» (Bouteneff 2015, s. 72). Hjertet i forholdet mellom musikk og tekst, slik Pärt ser det, ligger i Johannesprologens «I begynnelsen var Ordet …», det skapende Ordet hvorfra alt har sin opprinnelse, også musikken (Rosma et al. 2014, s. 14).

Tekstene er uavhengige av oss, og samtidig venter de på oss, sier Pärt. Vi vil møtes når tiden er moden, avhengig av vår åpenhet og sårbarhet for deres innhold (Bouteneff 2015, s. 83). Her er jeg ved de religiøse tekstene som inngangspunkt til Pärts musikk: det individuelle møtet med musikken og dens underliggende tekst. Hvordan kan teksten fordype, utvide eller åpne opp for vår erfaring av Pärts musikk? På hvilken måte kan vi si at musikken taler tekstens mening i et musikalsk språk eller oversetter tekstens innhold?

I arbeidet med denne teksten har jeg lyttet mye til Pärts komposisjon for strykeorkester *Für Lennart in memoriam* (2006). Stykket har en underliggende tekst som ikke uttales, en stille tekst, som likevel klinger med.[4] I strykeorkesterets klangbilde erfarer jeg noe bunnløst og bølgende. Og midt i den strømmende, resiterende strykeklangen, når orkesteret tones ned og en mindre strykegruppe overtar, finner det sted noe som best lar seg beskrive som et lysøyeblikk i musikken. Noe klart og rent. Pärt lar meg ikke dvele ved denne opplevelsen. For musikken vil videre. Og jeg erfarer at jeg *må* videre. Igjen det bunnløse og bølgende motivet. Og når klangen fra orkesteret stilner hen, opplever jeg gang på gang at musikken klinger videre – ikke i rommet, men rommet *i* meg som musikken har etterlatt. Jeg erfarer en stillhet fylt av musikk og lys i mørket.

Für Lennart in memoriam ble komponert på bestilling fra Estlands tidligere president Lennart Meri (1929–2006), og ble fremført i minnegudstjenesten i anledning Meris begravelse. I det nevnte stykket tar Pärt utgangspunkt i en gammelrussisk ortodoks begravelseshymne og en kort bønn for de døde skrevet av den russiske munken og asketen Sophrony (Sakharov) (1896–1993). Tekstene

refererer til havet som symbol for livet og dets stormende bølger, Kristus som lyset uten begynnelse og som det bunnløse hav av godhet. På estisk betyr *meri* 'hav' (Arvo Pärt Centre 2021).

Forholdet mellom musikk og tekst i komposisjonen *Für Lennart in memoriam* står frem som uforståelig og på samme tid klar. For teksten er både åpenbar og skjult. Den er stille, likevel talende. Pärt skaper stort frihetsrom for lytteren. Teksten er stille, og musikken taler sitt eget språk. Samtidig *er* teksten der. Kanskje ventende. Lytteren kan gå til den, og et møte kan finne sted. For noen kan det være at teksten ikke gir en ny innsikt i nevneverdig grad (jf. Bouteneff 2015, s. 77). For meg forandret den alt. Ikke fordi teksten på mange måter bekreftet hva jeg opplevde musikken talte om, men fordi teksten åpnet opp for et nytt rom i musikkerfaringen, nemlig hva teksten talte om gjennom musikken: lyset i mørket, livet i døden.

Hesykasmen

I østkirken og ortodoks kristendom er hesykasmen en særskilt tradisjon som pleier en meditativ og kontemplativ praksis, hvor «Hjertebønnen» spiller en viktig rolle. Jeg kommer nærmere tilbake til denne bønnens innhold. Av betydning i denne sammenheng er bevegelsens etymologiske forbindelse med det greske ordet *ἡσυχία* (*hesychia*), som betyr 'stillhet' eller 'ro'. Følgelig er en hesykast en som praktiserer stillhet og ro.

Dostojevskijs store roman *Brødrene Karamasov* presenterer oss for sider ved østkirkens spirituelle tradisjon gjennom karakteren starets Sosima.[5] Sosima taler om kjærlighetskreftene eller hjertekreftene i mennesket, om (hjerte)bønnen og berøringen med den guddommelige verden gjennom den. Utgangspunktet er den iboende evne til altomfattende kjærlighet i ethvert menneske (Dostojevskij 2001, s. 408):

> Brødre, frykt ikke menneskenes synd, elsk mennesket også når det synder, for dette er et bilde av Guds kjærlighet, og høyere kan man ikke nå i kjærlighet. Dere skal elske Guds skapning, både hele Hans verden og hvert lite sandkorn. Hvert lite blad, hver solstråle skal dere elske, elsk dyrene, elsk plantene, elsk hver ting. For hvis du elsker hver ting, skal du også nå frem til Guds mysterium i tingene. Og har du først nådd frem til dette mysterium, vil du mer og mer lære det å kjenne. Og tilslutt vil ditt sinn åpne seg for en altomfattende kjærlighet.

Når disse kjærlighetskreftene vekkes og bringes til liv, setter de oss i en ny forbindelse med skaperverket og våre medmennesker og gjør oss seende. Og slik settes vi også i berøring med den guddommelige verden (Dostojevskij 2001, s. 410):

> Her på jorden er det meget som vi ikke er i stand til å fatte, men til gjengjeld har Gud gitt oss en hemmelig, skjult følelse av vår levende forbindelse med en annen verden, en opphøyd og høyere verden, for røttene til våre tanker og følelser ligger ikke her, men i andre verdener.

Dostojevskij gir ikke en klar og tydelig beskrivelse av hvordan vi utvikler denne altomfattende kjærlighetsevnen i oss, men han antyder i noen få linjer hva bønnen og pleien av den har å si for vår utviklingsvei (ibid. s. 408):

> Hvis din bønn er oppriktig, vekker den også en ny følelse og dermed også en ny tanke som gir deg nytt mot, og da vil du forstå at bønn er oppdragelse.

«Hjertebønnen» og «Det nye hjertet»

«Hjertebønnen» beskrives i detalj i det russisk-ortodokse skriftet *Filokalia*, første gang oversatt til russisk og

utgitt i 1782, men med røtter i det ortodokse klostervesenet på Sinai og Athos, tilbake til 300-tallet (Amadou 2002). *Filokalia* betyr oversatt fra gresk «kjærligheten til det skjønne», og er altså en tekstsamling som spenner over en periode på ca. 1000 år, skrevet av en rekke ulike forfattere til forskjellige tider og på forskjellige steder. Dens hensikt er å gi veiledning og undervisning i bønn. I innledningen skriver oversetterne at *Filokalia* kan betraktes som et «åndelig veksthus» som den troende kan gå inn i for å pleie sitt eget indre, åndelige liv og ta inn den lysbringende og livgivende atmosfæren som disse tekstene puster (Kadloubovsky & Palmer 1992, s. 15.)

«Hjertebønnen» er en meditativ øvelsesvei som søker å forbinde selve bønnen med legemet og åndedrettet. Den er en påkallelse av Jesu Kristi navn, den samme påkallelse som den blinde ved Jeriko ropte da han fikk høre at Kristus var i hans nærhet: «Herre, Jesus Kristus, Guds sønn, forbarm deg over meg» (Jf. Luk 18,35–43). Målet med meditasjonen er, som Brynildsen fremhever (Brynildsen 1994, s. 183):

> ... å innforlive denne bønn eller anropelse så fullstendig i bevissthetslivet at den til sist «ber seg selv», blir et «bevissthetshjerte», en levende kraft som alltid virker i det indre liv og samler og konsentrerer det – et nytt levende åndelig sentrum i personligheten. Målet er med andre ord den tilstand som Paulus taler om: «ikke meg, men Kristus i meg».

Slik betraktet er det en kristusbevissthet som mystikeren innenfor østkirken søker å vekke til liv. «Hjertebønnen» blir til en reell, virkende kraft i det indre og et åndsorgan: «det nye hjertet» i mennesket.

I ortodoks tradisjon ansees «Hjertebønnen» å ha en egen virksom kraft (Bouteneff 2015, s. 123). Dette samsvarer med sider ved østkirkens teologi som ser hjertet både i fysisk og åndelig forstand som menneskets viktigste organ, og som det sted hvor gudserkjennelse og kontakt med det guddommelige oppstår. Hjertet forstås som et møtested mellom mennesket og Gud: «Det er der, i dypet av vårt hjerte, det guddommelige liv slumrer» (Stinissen 2013, s. 25). Et bilde på denne virkeligheten er hjertet som altersted – det guddommeliges nærvær. «Hjertebønnen» i ortodoks tradisjon forener både det kroppslige og dette åndelige aspektet ved hjertet. Å lytte til hjertet og forbinde bønnen eller meditasjonen med det pulserende hjertet og åndedrettet kan for den praktiserende være en vei til å finne sitt «åndelige midtpunkt» (Stinissen 2013, s. 27).

Den ortodokse antropologien i østkirken vektlegger at mennesket før syndefallet hadde hjertet som sitt midtpunkt, at hjertet og forstanden, tanken og følelsen, eksisterte i harmoni i mennesket. Denne enheten ble med syndefallet splittet, og slik kom tanke og følelse, sinnet og hjertet i strid med hverandre. Menneskets helbredelse blir virkelighet når tanken igjen forenes med hjertet. Den ortodokse antropologien fremhever slik at det er nettopp ved å søke innover i vårt eget hjerte at vi også kan finne sannheten om oss selv, ifølge religions- og oldkirkeforskeren Hägg (2015). Å la tanken komme ned i hjertet, å synke ned i hjertet når man ber, er et viktig aspekt ved østkirkens bønnepraksis, og «Hjertebønnen» er en særskilt praksis som utdyper dette forholdet. Som Hägg (2015) fremhever, vil det å «synke ned i hjertet» ikke si å koble ut tanken, men la tanken bli med ned i hjertet.

> Den musikalsk skapende prosessen starter med å stemme instrumentet – altså sjelen. Først derigjennom kan han skrive musikk.

Østkirkens kontemplative tradisjon vektlegger altså «Hjertebønnens» oppdragende og virkende kraft som en skapende kilde i livet, som en måte å skille det vesentlige fra det uvesentlige, som en påkallelse av det

guddommeliges navn og nærvær i oss, og som en vei til å komme «ned i hjertet», til å bli et helere menneske. Deri ligger vår helbredelse.

Lyset klinger i mørket

Pärt er kjent med «Hjertebønnen», dens praksis og tradisjon. I et intervju i dokumentarfilmen *Arvo Pärt: Even if I loose everything* beskriver han nærmere sitt forhold til denne bønnen. Han holder et ortodokst bønnekjede i hånden og forteller (Supin 2015):

> Disse er som rosenkransperler. Når du holder dem i hånden, har du forskjellige ord i hjertet ditt. I tankene dine. Det er som om du er blitt satt på din plass. På en måte kalt til ro. Du har en annen tonalitet. Selv når du snakker eller tenker, er det som å ha en kjær person ved din side, en i hvis nærvær du oppfører deg litt annerledes. Du slakker ikke opp. Dette er forbundet med en bønn til Jesus. Munkene ber vanligvis på denne måten: *Jesus Kristus, Guds Sønn, forbarm deg over oss* – eller *meg* ...

Det er en fortettet stemning i rommet når han forsøker å ordlegge sin erfaring. Plutselig ringer mobiltelefonen hans. Pärt unnskylder seg og sier med et smil: «De vil ikke at jeg snakker om slike ting» (ibid.). Men han gjør det – og musikken hans likeså.

Av Pärts musikalske dagbøker fremgår det at han sammenligner sitt kompositoriske virke med det å be: «Vi burde ikke sørge over at vi skriver lite eller dårlig, men over at vi ber lite og dårlig og lunkent ...» (Bouteneff 2015, s. 223). For Arvo Pärt handler altså det å skape musikk, å komponere, om å rense sjelen, stemme den slik at den begynner å klinge. Den musikalsk skapende prosessen starter med å stemme instrumentet – altså sjelen. Først derigjennom kan han skrive musikk (ibid.):

> Menneskesjelen er det mest følsomme musikkinstrument. Deretter følger den menneskelige stemmen. En må rense sjelen til den begynner å klinge. En komponist er et musikkinstrument og på samme tid en utøver på dette instrumentet. Instrumentet må være i stand for å kunne produsere klang. En må begynne med det, ikke med musikken. Gjennom musikken kan komponisten undersøke om hans instrument er stemt, og i hvilken toneart.

Musikken, ifølge Pärt, blir et reelt klanglig uttrykk for hvordan sjelen er stemt – og i hvilken toneart. Stillheten, kultiveringen av det indre liv i bønn, representert her ved «Hjertebønnen», er slik sett ikke en endelig tilstand i seg selv, snarere en følsom og kontinuerlig prosess som ligger til grunn for Pärts skapende virksomhet. Det knytter seg ingen automatikk til det. Men ut fra denne stillheten, eller det åndelige midtpunkt, som kontemplasjonen legger grunnen for, kan musikk oppstå. I tilfellet Pärt og østkirkens spirituelle tradisjon synes musikk og religion å springe ut av samme kilde: det menneskelige hjertet, og i så måte også våre kjærlighetskrefter, vår evne til å elske.

> Stillheten er et kreativt element i musikken hans og samtidig å regne som et livsgrunnlag for den.

I Bibelens skapelsesberetning beskrives begynnelsen med at jorden var øde og tom, men Guds Ånd svevet over vannet. «Bli lys!» var så Guds skapende ord i mørket. Lyset var i mørket, og Gud så at det var godt. *Så* skilte Gud lyset fra mørket. Lyset kalte han dag. Mørket kalte han natt (1 Mos 1–5). Skapelsesberetningen forteller om lyset og mørket i deres opprinnelige tilstand, og om at de er nært forbundet med hverandre, i hverandre. Hos Arvo Pärt og hans musikk er stillheten både kontemplativ og

kreativ, den går både innover og utover. Den er både lys og mørke. Stillheten er et kreativt element i musikken hans og samtidig å regne som et livsgrunnlag for den. Med stillheten mener også Pärt det «intet» hvorfra Gud skapte verden. Slik sett er den også hellig (Kälvemark 2002, s. 12–13):

> Stillheten er ikke bare gitt oss. Vi må næres av den. Denne næringen er ikke mindre viktig for oss enn luften vi puster inn. Det finnes en talemåte som lyder: «å leve av luft og kjærlighet». Jeg vil modifisere dette noe: Om man nærmer seg stillheten med kjærlighet, kan musikk oppstå. En slik andaktsfull forventning er nettopp den stillheten jeg i så høy grad verdsetter.

Stillhet som næring, stillhet som andaktsfull forventning. Stillhet som lys. Lys som klinger i mørket.

Skaperen

Skaperen sa:
Bli lys! Og
det ble lys.
Men selv sitter han
i mørke
hos det skapte.
Lytter,
lik en blind
ved kanten av rislende åkrer.
Famler med blinde hender
over skapningens ansikt
for å kjenne seg selv,
finne seg selv.

Hans Børli

Morten Stene er høyskolelektor ved masterprogrammet på Steinerhøyskolen i Oslo, med blant annet musikk, musikkvitenskap og musikkpedagogikk i sitt fagfelt.

Noter

1 Alle sitater av Pärt og fra sekundær litteratur i denne teksten er mine egne oversettelser. Utdragene fra Dostojevskijs *Brødrene Karamasov* er oversatt av Geir Kjetsaa. For øvrig er forholdet mellom musikk og religion hos Pärt bredt og dyptgående behandlet i flere studier. Jeg nevner særskilt i denne sammenheng Bouteneff (2015), som har gitt meg verdifulle referanser og perspektiver i arbeidet med denne teksten.

2 I det følgende bruker jeg betegnelsen «Hjertebønnen».

3 I et upublisert intervju forteller Pärt at i tiden da han arbeidet seg frem til det musikalske tonespråket han er kjent for i dag, *Tintinnabuli,* noe som falt samtidig med hans inntreden i Den russisk-ortodokse kirke, var blant annet den hesykastiske skriftsamlingen *Filokalia* av stor betydning for ham og en viktig inspirasjonskilde (se Bouteneff 2015, s. 49). Pärt har innlemmet og satt toner til bønnen i *Triodion: Ode I* (1998).

4 Tekstens stavelser, aksenter og tegnsetting er knyttet til stykkets rytmiske og melodiske progresjon. Teksten er tilgjengelig i boken *In principio: The Word in Arvo Pärts music* eller på nettsiden til Arvo Pärt Centre.

5 I østkirken er en *starets* en form for åndelig veileder, en munk som er kommet særskilt langt på sin åndelige utviklingsvei og som i kraft av dette også veileder andre mennesker.

Referanser

Arvo Pärt Centre: *Works: Für Lennart in memoriam* (2021), https://www.arvopart.ee/en/arvo-part/work/438/

Amadou, C. (red.): *Østkirken – Skrifter fra bysantinsk og ortodoks kristendom*, Verdens hellige skrifter (De norske bokklubbene 2002).

Bouteneff, P.C.: *Arvo Pärt – Out of silence* (St. Vladimir Seminary Press 2015).

Brynildsen, Aa.: *Russland – Europas bilde: Essays og artikler* (Vidarforlaget 1994).

Coleridge, B.J.: *«From the heart, may it go to the heart»: Liturgy and embodiment in Beethovens Missa Solemnis* (CUNY Academic Works 2020). Hentet fra: https://academicworks.cuny.edu/gc_etds/4077/

Dostojevskij, F.M.: *Brødrene Karamasov* (Geir Kjetsaa, overs.) (Solum 2001). Opprinnelig utgitt 1879–1880.

Hillier, P.: *Arvo Pärt* (Oxford University Press 1997).

Hägg, J.F.: «Å be med åndedrettet. Filokali og den hesykastiske tradisjonen», i Å. Justnes (red.): *Nærvær: Mindfulness og meditasjon i kristen tradisjon* (Portal Akademisk 2015), s. 125–135.

Kadloubovsky, E. & Palmer, G.E.H. (red.): *Writings from the Philokalia – On Prayer of the heart* (Faber and Faber 1992).

Kälvemark, T.: *Arvo Pärt – Om musiken vid tystnadens gräns* (Artos & Norma bokförlag 2002).

Kälvemark, T.: *Aldrig förstummas – Arvo Pärt och musikens källor* (Artos & Norma bokförlag 2015).

McCarthy, J.: «An interview with Arvo Pärt», i *Contemporary Music Review,* 1995, 12(2), s. 55–64. http://dx.doi.org/10.1080/07494469500640171

Restagno, E.: «Mit Arvo Pärt im Gespräch», i E. Restagno, L. Brauneiss, S. Kareda & A. Pärt: *Arvo Pärt im Gespräch* (Universal Edition 2010), s. 6–98.

Rosma, H., Kõrver, K., & Kutman, K. (red.): *In principio: The Word in Arvo Pärt's music* (Arvo Pärt Centre 2014).

Schäfer, T.: «Music from the midst of silence», i *Pärt: Tabula Rasa* (Deutsche Grammophon 1999).

Smith, G.: «Sources of Invention» i *Musical Times*, 1999, 140 (1868), s. 19–25.

Stinissen, W.: *Jesusbønnen – Navnet og nærværet* (Verbum 2013).

Stene, M.: «Å nærme seg stillheten med kjærlighet»: Arvo Pärt og musikken, i *Tidsskriftet Cogito*, 2011, 23(2), s. 42–50. https://tidsskriftet.wixsite.com/forumcogito/post/2015/04/06/cogito-23–2011

Supin, D. (regissør): *Arvo Pärt: Even if I loose everything* [dokumentar] (MinorFilm 2015).

EN MUNK sa: «Får du en virkelig hovmodig tanke, da gå i deg selv og tenk etter om du overholder budene, om du elsker dine fiender, om du gleder deg når det går dem godt og bedrøves når de møter motgang, og om du ser deg selv som en unyttig tjener og en synder som alle andre. For slik unngår du å tro at du bare har gjort godt i alle ting: Ved vissheten om at nettopp en slik tanke ødelegger alt.»

Fra *Ord fra ørkenen*

REVOLUTIONARY ARMY OF THE INFANT JESUS

Andreas Dingstad

Revolutionary Army Of The Infant Jesus

Mysterium og skjønnhet i en avmystifisert verden

Bak det som må være et av historiens tøffeste bandnavn, *Revolutionary Army Of The Infant Jesus* (RAIJ), hentet fra surrealisten Luis Buñuels film *Begjærets dunkle mål*, skjuler det seg et musikkollektiv fra Liverpool, England, med tre faste medlemmer. RAIJ var en godt skjult hemmelighet blant entusiaster i tiden etter sine to første album, *The Gift of Tears* (1988) og *Mirror* (1991). Det særegne bandnavnet kombinert med medlemmer som ikke ville gi intervjuer, førte unektelig til at det hvilte en slags mystikk og kultaktig status over Liverpool-bandet.

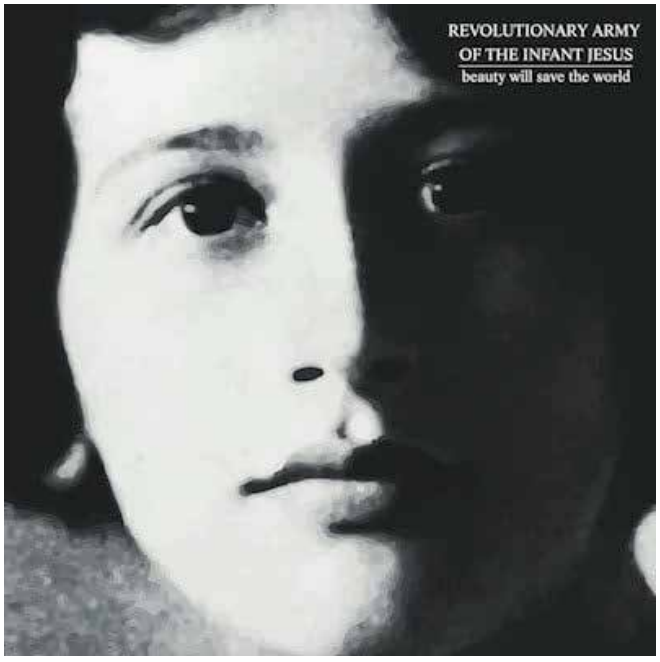
Etter to påfølgende EP-er ble det stille i nesten 20 år før den kollektive tausheten ble brutt i 2015 med utgivelsen av mesterverket *Beauty will save the world,* en slags meditasjon over skjønnhet og forløsning der det følsomme ansiktet til den franske filosofen og mystikeren Simone Weil pryder coveret.

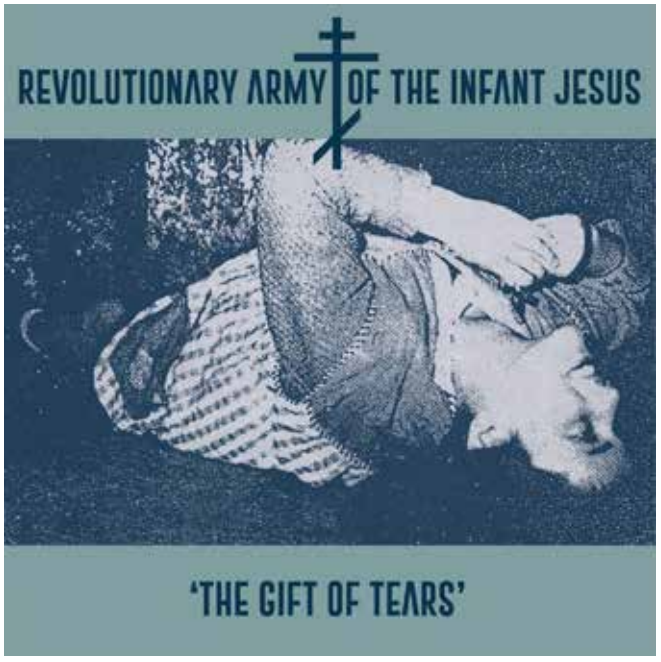
RAIJ blir ofte satt i samme bås som den brede og sammensatte sjangeren *neo-folk*, noe som bare delvis er sant. Inspirasjonskildene er mange: Velvet Underground, kult-sangeren Scott Walker, Messiaen og moderne minimalister som Arvo Pärt og John Tavener, samt den russiske filmskaperen Andrei Tarkovsky. I tillegg henter RAIJ inspirasjon fra både katolisisme, sufisme og ikke minst den østlige ortodokse tradisjon.

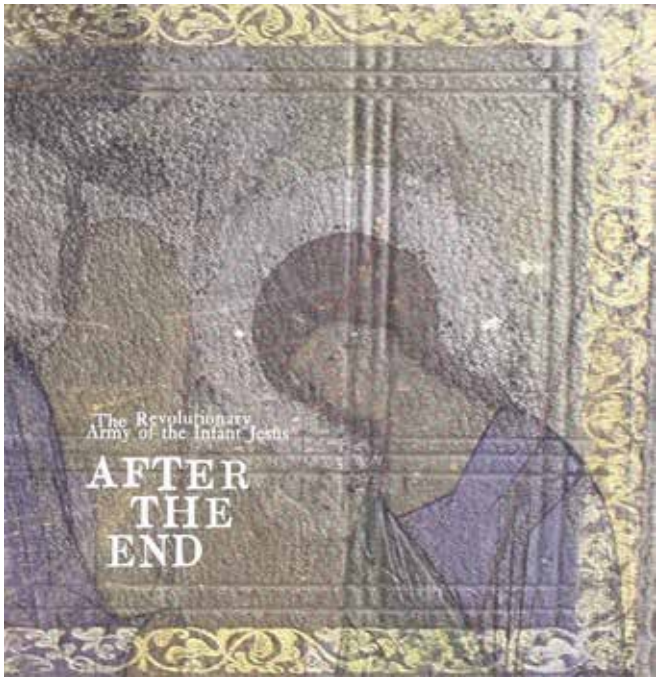
– Vår virkelighetssans er på et vis blitt utarmet til et punkt der det poetiske, mysteriøse og skjønne blir konsepter vi i økende grad er avskåret fra, sier Jon Egan, et av bandets faste medlemmer, i et intervju med musikksiden *Bandcamp*, der musikken også kan lastes ned. Jakten på hverdagens poesi gjennom det hellige og skjønne blir altså en måte å gjenoppdage oss selv og den fysiske verden på, skal vi tro Egan. Og hvor finnes så kilden?

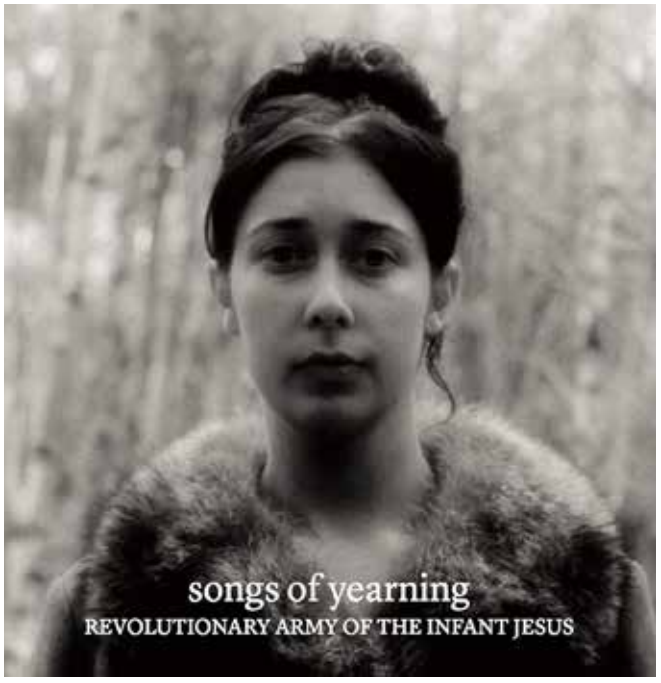
– ... for oss er den østlige ortodoksien denne kilden, og det er derfor den også appellerer til oss på et åndelig nivå, denne dype nærheten mellom ortodoksiens skjønnhetssans og det hellige – for begge deler taler så uttrykksfullt om den skapte verden, på en måte som er radikalt annerledes enn det moderne materialistiske verdenssyn vi har i dag, hevder Egan.

Akustisk gitar, trommer, klokkespill, fløyter, synth, sampling, strykeinstrumenter og kvinnelig vokal på blant annet engelsk og fransk, skaper en klangverden der folk møter elektronika, klassisk minimalisme og ambient. Å lytte til RAIJ er en særegen opplevelse som krever aktiv lytting, det er kontemplativt, men også tilgjengelig, en opplevelse som drar oss både innover og utover, til her og nå, men også til et sted utenfor tiden. Litt som filmmusikken på sitt beste evner å gjøre. Det er kanskje


REVOLUTIONARY ARMY
OF THE INFANT JESUS
beauty will save the world


REVOLUTIONARY ARMY OF THE INFANT JESUS
'THE GIFT OF TEARS'


The Revolutionary
Army of the Infant Jesus
AFTER
THE
END


songs of yearning
REVOLUTIONARY ARMY OF THE INFANT JESUS

ikke helt tilfeldig, all den tid Egan forteller om hvordan møtet med Tarkovskys filmer var kjærlighet ved første blikk – den russiske regissørens filmer fremsto som en slags visuell versjon av det RAIJ ønsket å uttrykke gjennom toner.

– Vi beskriver ofte vår musikk som om det ikke er musikk, men nesten som et simulert *minne* om musikk, eller en *rest* av musikk. Vi ser på den som et lydspor til noe. Den forsøker å antyde eller beskrive noe som ikke er synlig eller ennå ikke kan høres, forklarer Egan, en av tre hærførere bak *Revolutionary Army Of The Infant Jesus*.

Spesielt anbefalte album

- *Beauty will save the world*
- *Songs of yearning*

Følg bandet her

- https://revolutionaryarmyoftheinfantjesus.bandcamp.com
- www.youtube.com/user/TheRevArmyOfficial

Andreas Dingstad er bibliotekar fra Høgskolen i Oslo og skribent.

Fjodor Dostojevskijs egne notater og skisser fra arbeidet med storverket *Brødrene Karamasov*. I forgrunnen karakteren Alosja.
© Matteo Omied | Alamy Stock Photo

William Grosaas

Tilbake til Dostojevskij

Før jeg fylte 20, hadde jeg foruten skolearbeid stort sett bare lest VG-sporten, Asterix-blader og Knut Tveitereids bestselger *En helt overkommelig bibel*. Tveitereids bok var god for sitt formål, men da jeg kom på universitetet, innså jeg at det var på tide å begynne å *lese*. Men hvor skulle man starte? Jeg ville jo ikke kaste bort tid og motivasjon på uvesentlig og dårlig litteratur. Hvem var den viktigste og beste forfatteren gjennom tidene? Og hvem kunne samtidig si noe sant om kristen tro?

Jeg begynte å forhøre meg med mennesker jeg traff som var eldre og klokere enn meg. Og nesten alle svarte det samme: Les Dostojevskij! Den dannede juristen, den litteraturinteresserte legen, professoren, psykologen, forfatteren, billedkunstneren, alle pekte de samme vei: «Les Dostojevskij! Ingen har gravd så dypt i menneskesjelen som ham!»; «*Brødrene Karamasov* er den beste romanen som er skrevet!»; «Du lærer langt mer om etikk av *Forbrytelse og straff* enn av hele ex-phil pensumet!»; «*De besatte* kan forklare deg hvorfor det forrige århundre ble et voldelig ideologidrevet blodbad» og «*Idioten* kan hjelpe deg å innse at du i utgangspunktet ligner mer på fariseerne enn på jomfru Maria»; «Les Dostojevskij!»

Jeg kan fortsatt huske første gangen jeg stod med *Brødrene Karamasov, Idioten og Forbrytelse og straff* i hånden utenfor Nordli. Et par tusen sider i Solums billige pocket-versjon. Det føltes som å stå ved foten av et høyt fjell. Og jeg var utrent, uten utstyr og uten klar sikt. En hjerne som hver dag blir trent opp av sosiale medier til å la seg distrahere, er ikke forberedt for å bestige litterære topper. Men for meg var det blitt uutholdelig der nede i den trange *Twitter*-dalen. Der er det jo som kjent stort sett bare sinne, selvrettferdighet og dårlig sikt.

Tips til en litterær fjelltur

Den første toppen jeg forsøkte meg på, var *Brødrene Karamasov*. Mesterverket, det fullkomne uttrykk for Dostojevskijs geni, ferdigstilt like før hans død. I dag ville jeg kanskje heller begynt med *Forbrytelse og straff*. Handlingsforløpet i *Karamasov* er nemlig noe tregt de første 300 sidene. I hvert fall på overflaten. Det er lett å bli fristet til å gi opp den litterære fjellturen mens man fortsatt er i skogpartiet på vei opp. Mange har gått seg vill et sted mellom side 70 og side 200. Det hadde vel også jeg gjort om jeg ikke hadde fått noen gode råd på veien.

For bøkene er ikke så vanskelige å komme igjennom som noen skal ha det til. Med noen enkle «fjellvettregler» er stien til topp slett ikke utilgjengelig for vanlige folk.

For det første: Lær deg navneforkortelsene. I *Brødrene Karamasov* er for eksempel Aljosja og Aleksei samme person – Mitja og Dmitrij også. Det er forvirrende i starten, men ganske logisk når du er inni det.

For det andre: Ikke stol for mye på fortellerstemmen. I Dostojevskijs romaner er fortellerstemmen en egen karakter som ofte ikke forstår hva som motiverer karakterenes handlinger. Dostojevskij gjør dette for at vi skal bli minnet om at menneskesinnet er et uendelig dyp. I motsetning til for eksempel Tolstoj, som synes å kjenne sine karakterer bedre enn de kjenner seg selv, er karakterene til Dostojevskij fremmede bevisstheter forfatteren ikke er i full kontroll over.

For det tredje: La interessen for *karakterene* fremfor handlingen drive lesningen din fremover. Å lese Dostojevskij ligner mer på å sitte som en psykolog og lytte til pasienter enn å la seg underholde av en actionfilm. Romanene drives ikke fremover av «en god historie», men av leserens dypere innsikt i karakterenes psykologi.

> En hjerne som hver dag blir trent opp av sosiale medier til å la seg distrahere, er ikke forberedt for å bestige litterære topper. Men for meg var det blitt uutholdelig der nede i den trange *Twitter*-dalen.

Et barn av romantikken

Det er også god hjelp i å sette seg inn i Dostojevskijs biografi. Den er alt annet en kjedelig. Da Dostojevskij ble født i Moskva i 1821, var det bare noen få år siden Napoleons mislykkede felttog mot Russland. Militært led franskmennene et grusomt nederlag, men kulturelt fortsatte krigen til den endelige «seieren» i revolusjonen i 1917. Eliten i Russland var på samme tid svært progressive og autoritære. De kledde seg som vesteuropeere, svermet for opplysningstidens tenkere og foraktet som regel sin egen ortodokse kristne tradisjon. Samtidig nøt de godt av å holde 20 millioner livegne under slavelignende forhold på godsene sine.

Dostojevskijs familie tilhørte lavadelen og var verken rike eller fattige. Fjodor ble med sin mor i kirken og feiret Den guddommelige liturgien som barn, men intellektuelt bestod hans oppdragelse i pugging av dikterne Schiller og Pusjkin. Han var helt og fullt et barn av den romantiske litterære bevegelsen. Den som gjorde forelskelser til avguder, hyllet den mann som utfordret sin rival til duell, og bedømte handlingers moralske verdi etter kriterier som autentisitet og originalitet. I denne litteraturen er gud kanskje til stede som urkraft, men Kristus er i beste fall redusert til et etisk ideal.

Den første halvdelen av Dostojevskijs forfatterskap, fra debuten *Fattige folk* til og med *De fornedrede og krenkede*, er tross sitt psykologiske brådyp lydige forlengelser av denne bevegelsen. I biografiene om Dostojevskij gjøres det ofte et stort poeng av at vendepunktet i hans liv var da han i 30-årsalderen ble arrestert for ulovlig politisk virksomhet og sendt til Sibir. I fengselet leste han Det nye testamentet og begynte veien tilbake til sin mors ortodokse tro. Men litterært kommer opprøret ikke før i *Opptegnelser fra et kjellerdyp* (1864). Det er fra nå av at Dostojevskijs litteratur blir en kamparena mellom øst og vest, mellom modernitet og russisk tradisjonalisme og mellom gudstro og vantro.

Nihilismens avgrunn

Hovedpersonen i romanen *Kjellermennesket* vil ikke ta del i de fellesskap moderniteten tilbyr. Kjellermennesket vet ikke hva han lengter etter, han vet bare at han ikke vil være med på å bygge modernitetetens «krystallpalass», det vil si å involvere seg i relasjoner som kontrollerer

ham fordi de reduserer ham til konsument av andre menneskers tilfeldige lengsler og begjær. Det ubevisste, som spiller en så stor rolle i romantikken, kommer fra nå av opp til overflaten og avsløres som forfengelighet og stolthet.[1] Raskolnikov i *Forbrytelse og straff* tror at motivasjonen for å bli en ny Napoleon stammer fra ham selv, men leseren forstår at det er innstilt i ham fra tåpelige populære forestillinger – slik reklamen innstiller oss begjær som aldri var våre. I *Idioten* elsker Rogosjin Nastasia bokstavelig talt til døden. Men leseren oppdager at dette begjæret stammer fra rivaliseringen med *Fyrst Myshkin,* og ikke – som Rogosjin selv tror – fra hans eget hjerte. Sjatov i *De besatte* tror at han på egen hånd har kommet frem til at han ønsker voldelig revolusjon. Men når hans kone føder et barn, innser han at det som har motivert ham, er sammenligningen med det store forbildet Stavrogin. Det er Stavrogin som ønsker revolusjon, ikke Sjatov. Sjatov ønsket bare å være Stavrogin. På den måten viser Dostojevskij hva som skjer når Gud ikke lenger regnes med i ligningen: Alle tror de er sin egen gud, mens de egentlig gjør hverandre til avguder.

Dette er forklaringen på hvorfor så mange av Dostojevskijs karakterer er nihilister. Deres gudsfornektelse er langt mer enn ateisme. Det er et forsøk på å frigjøre seg fra et tyrannisk sosialt system som skapes i fraværet av gudstroen. Uten Gud er mennesker guder for hverandre. Og som *Kjellermennesket,* gjør nihilistene opprør. Dermed er de nært beslektet med rekken av helgenaktige karakterer hos Dostojevskij. Lik «helgenene» Sonja i *Forbrytelse og straff*, Myshkin i *Idioten* og Marja Timofeja i *De besatte*, er nihilistene de som ikke sammenligner seg med andre og gjør dem til sine guder.

Det er derfor troen og vantroen er så nær beslektet hos Dostojevskij. De er begge et forsøk på å fri seg fra «økosystemet» rivalisering, som gjør oss delaktige i ødeleggende fellesskap. Dostojevskij viser at nihilismen bare ligger en hårsbredd fra den totale overgivelsen til Guds forsyn. For begge deler handler om å gi slipp på den identiteten jeg får av mine avguder. Leseren blir tvunget til å kaste seg utfor stupet. Hva som venter der nede – den totale meningsløshet eller den levende Gud – kan ikke vites på forhånd.

Aller tydeligst blir dette i klosternovisen Aljosjas liv, hovedpersonen i *Brødrene Karamasov.* Aljosja har ingen tilfredsstillende svar på den eldre og intellektuelt overlegne storebrorens innvendinger mot troen. Og når hans mentor og åndelig far starets Sosima ikke bare dør, men også blir ydmyket og fremstilt som en kjettersk hykler, åpner nihilismens avgrunn seg for ham.

Farsfiguren

Finnes det en vei frem for Aljosja som kristen? Når troens fulle rustning monteres av bit for bit, og vi står der igjen nakne, uten gode svar og uten troverdige farsfigurer som kan trøste oss og gi oss veiledning? Hvor er Gud når vi ikke finner ham i vår tanke eller våre følelser eller i vår erfaring?

Aljosjas løsning er ikke å lese en høyere stabel med bøker enn Ivan. Aljosja finner troen ved å bli det Ivan en gang hadde trengt: en farsfigur. Ivans far ydmyket sine sønner, og blant dem Dmitrij, som av den grunn har banket opp sin nabo «Børsten». Denne offentlige ydmykelsen av «Børsten» gjør nå at «Børstens» sønn blir mobbet og kommer til å dø. Situasjonen er et ytterligere bevis for Ivans livssyn: En Gud som har skapt en så grusom verden, fortjener ikke å elskes.

Men Aljosjas «svar» er ikke intellektuelt. Det er praktisk og dermed egentlig ikke i konkurranse med Ivans resonnement. Han forsoner guttene ved å tilby et åndelig farskap som ligner det han selv har fått ta imot av fader Sosima. Dette er et svar til Ivan, for leseren vet at Ivans avvisning av Gud henger sammen med Ivans hat for sin far. Aljosja dreper ikke sin far, selv om også han kan kjenne på hatet. I stedet finner han Gud ved å forsøke å helbrede de sårene hans fars ondskap har forårsaket.

For Ivan er det som om premisset er at troen *først* må løses i tanken før den kan bli kjærlighet til de fattige.

I Aljosjas liv forholder det seg helt motsatt: Troen er først handling, deretter blir den også hjemme i tanken. Vantroen og troen lever ved siden av hverandre og kan begge argumentere godt for seg selv. Men Aljosja har innsett at man kan velge å «elske livet mer en dets mening» – selv når man er blitt sviktet og miraklene uteblir. Dostojevskij viser dermed at den kristne ikke først og fremst er den som har svar på eksistensielle spørsmål. Den kristne er den som hører et kall i menneskelig lidelse til å elske Kristus gjennom dem som trenger meg. Veien til frelsen åpner seg for Aljosja, slik den gjør det for Dmitrij, Raskolnikov og Sjatov, ved å kysse jorden og forplikte seg på livet og menneskene rundt seg, likesom Kristus forplikter seg på hele menneskeligheten i inkarnasjonen. Som Job, får heller ikke Dostojevskijs helter noe egentlig svar. Men de får et kall – en dør som står åpen, som også leseren kan gå inn gjennom.

■

Mange har gitt seg i kast med Dostojevskij og gått seg vill på veien. Men det er min overbevisning at ingen romanforfatter kan tale så dypt til vår tid og vår generasjon som ham. Hos ham er skillet mellom psykologi og teologi opphevet. Enhver relasjon har en åndelig dimensjon, og enhver åndelig erfaring har en relasjonell basis. Alle religiøse hendelser og erfaringer, som Aljosjas visjon av bryllupet i Kana eller Ivans møte med djevelen, lar seg forklare psykologisk. Samtidig kan Gud aldri avskrives eller drives ut av menneskelige relasjoner. For Gud er aldri en «ting» på linje med andre. Dostojevskijs romaner røper på den måten en dyp kristologisk innsikt: Det guddommelige og det menneskelige konkurrerer aldri om plass. Hos ham pakkes åndelige innsikter kristendommen kjenner fra sin bekjennelse, ut for øynene på leseren. Aljosja, Ivan og Fjodor Pavlovitsj er ikke bare litterære karakterer som er skapt for å fortelle en historie. Lenge etter romanen er ferdiglest, kan leseren forholde seg til dem i sitt indre, forhandle med dem og vokse i relasjon til dem.

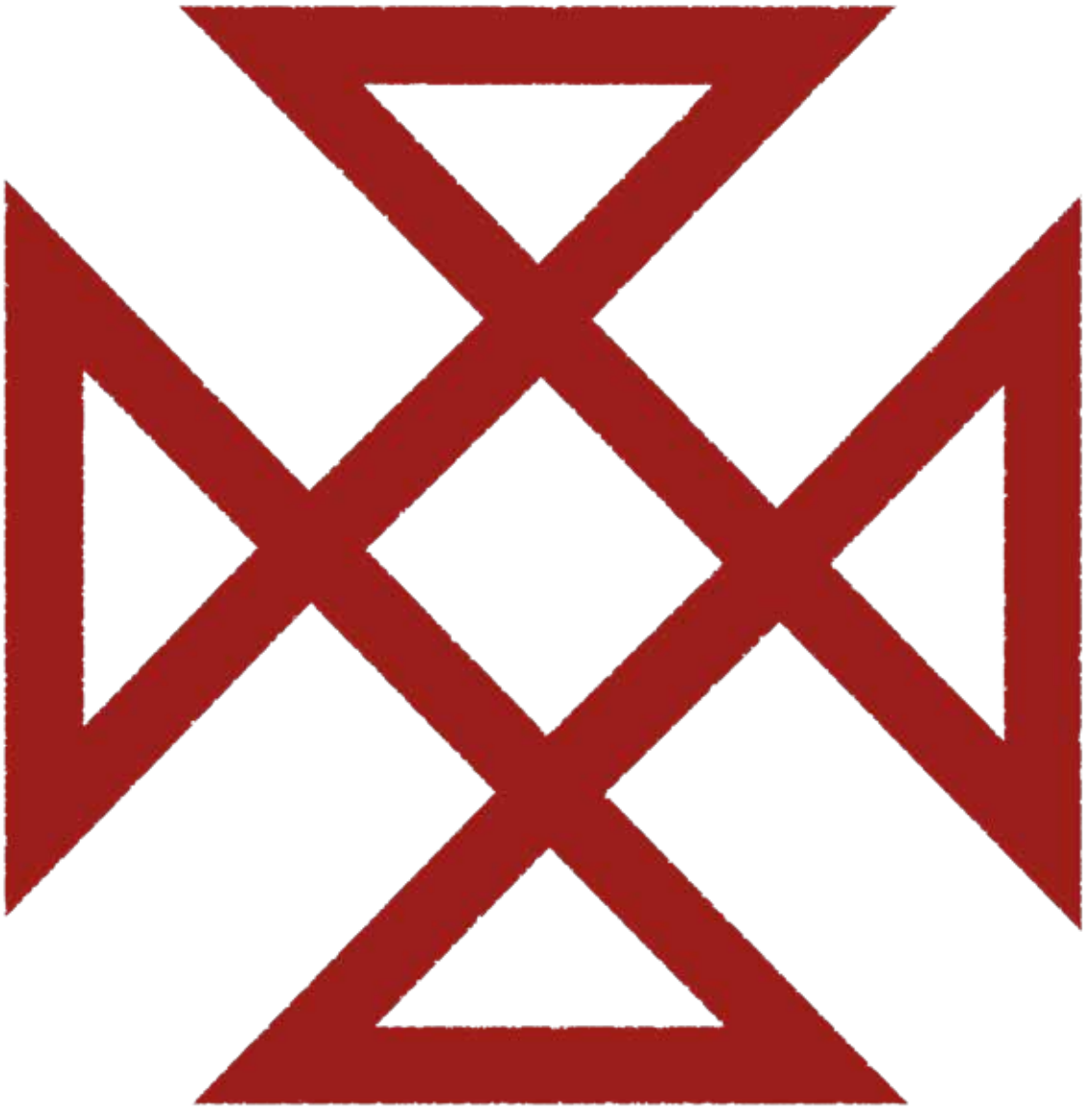
Og derfor bli jeg aldri ferdig med Dostojevskij, verken som troende eller som menneske. Og jeg er overbevist om at ingen skjønnlitterær forfatter kan tilby kirken større ressurser i møte med sekulær modernisme enn ham. Unge kristne i dag er opptatt av apologetikk – trosforsvar. Den ortodokse kirken som Dostojevskij tilhørte, er heller ikke fremmede for trosforsvar. Men de vet som Prins Myshkin i *Idioten*, at det er skjønnheten som skal redde verden. Ingen blir kristne gjennom å tape en debatt. Det er bare skjønnheten i den selvutgivende kjærligheten som kan overvinne vår tids nihilisme. Det er Aljosjas vei og hans svar på Ivans anklager. Og det er det eneste svaret vi som er kirken, kan gi en verden som fortsatt leter etter Gud.

William Grosaas (f. 1988) er kapellan i Birkeland menighet i Bergen.

Noter

1 Dette resonnementet er inspirert av Rene Girard: *Deceit Desire and the Novel* (The John Hopkins University Press 1965).

Etiopisk kors. Illustrasjon: Pascal Boulerie – Pascal.Boulerie@laposte.net | CC BY 3.0 | Wikimedia



Samfunn

Pave Frans og den økumeniske patriark Bartolomeus av Konstantinopel under en internasjonal bønn for fred i Roma oktober 2020.
Foto: ABACAPRESS | Alamy Stock Photo

Pave Frans, patriark Bartolomeus og erkebiskop Justin

Felleserklæring

for beskyttelsen av skaperverket

I over et år har vi alle opplevd de ødeleggende effektene av en global pandemi – alle, enten vi er fattige eller rike, svake eller sterke. Noen har vært mer beskyttet eller sårbare enn andre, men infeksjonen, som spredte seg raskt, betød at vi har vært avhengige av hverandre i våre forsøk på å holde oss trygge. Vi innså at når vi står overfor slike verdensomspennende utfordringer, er ingen trygge før alle er trygge, at handlingene våre virkelig influerer hverandre, og at det vi gjør i dag, påvirker det som skjer i morgen.

Dette er ikke en ny lærdom, men vi har måttet ta den inn over oss på nytt. La oss ikke kaste bort denne muligheten. Vi må bestemme hvilken verden vi vil overlate til fremtidige generasjoner. Gud befaler: «Velg da livet, så du og dine etterkommere kan få leve» (5 Mos 30,19). Vi må velge å leve annerledes; vi må velge livet.

September feires av mange kristne som skaperverkets årstid, en mulighet til å be for og til å ta vare på Guds skapelse. Mens verdens ledere forbereder seg på å møtes i Glasgow i november for å diskutere vår planets fremtid, ber vi for dem og vurderer hvilke valg vi alle må ta. Som ledere i våre kirker oppfordrer vi samtidig alle, uansett tro eller livssyn, til å lytte til jordens og de fattiges rop, til å granske sine handlinger og til å gjøre meningsfulle ofre til beste for den jorden Gud har gitt oss.

Nødvendigheten av bærekraft

I vår felles kristne tradisjon gir Bibelen og helgenene perspektiver som opplyser vår forståelse både av nåtiden og av løftet om noe større enn det vi ser i øyeblikket. Konseptet forvaltning – individuelt og kollektivt ansvar for vår gudgitte arv – er et sentralt utgangspunkt for sosial, økonomisk og miljømessig bærekraft. I Det nye testamente leser vi om den rike og tåpelige mannen som lagrer store mengder korn mens han glemmer sitt egentlige mål (Luk 12,13–21). Vi får vite om den fortapte sønnen som ber om å få arven tidlig, bare for så å sløse den bort og ende opp med å sulte (Luk 15,11–32). Vi advares mot å velge kortsiktige og tilsynelatende rimelige løsninger som å bygge på sand i stedet for stein, for at vårt felles hjem skal tåle uvær (Matt 7,24–27). Disse historiene gir oss en bredere forståelse og hjelper oss til å gjenkjenne vår plass i menneskehetens lange historie.

Men vi har gått i motsatt retning. Vi har maksimert vår egeninteresse på bekostning av fremtidige generasjoner. Fordi vi har konsentrert oss om vår egen velstand, ser vi at langtidsgoder, deriblant naturens overflod, er brukt opp til kortsiktig vinning. Teknologien har gitt oss nye muligheter for utvikling, men også for å samle uhemmet rikdom, og mange av oss oppfører oss på måter som viser liten omsorg for andre mennesker eller planetens grenser. Naturen er fleksibel, men likevel sensibel. Vi er allerede vitne til konsekvensene av at vi nekter å beskytte og bevare den (1 Mos 2,15). Nå, i denne stund, har vi en mulighet til å angre, til å snu oss besluttsomt rundt og gå i motsatt retning. Vi må la vårt liv, vårt arbeid og vårt forbruk preges av sjenerøsitet og rettferdighet heller enn av egoistisk gevinst.

Virkningen på de fattige

Den nåværende klimakrisen sier mye om hvem vi er og hvordan vi ser på og behandler Guds skaperverk. Vi står foran en hard rettferdighet: Tap av biologisk mangfold, miljøforringelse og klimaendringer er uunngåelige konsekvenser av våre handlinger, siden vi i vår grådighet har forbrukt mer av jordens ressurser enn planeten tåler. Men vi står også overfor en hard urettferdighet: De som må lide under de mest katastrofale konsekvensene av overgrepene, er de fattigste på planeten – de som har minst ansvar for ødeleggelsene. Vi tjener en rettferdig Gud som gleder seg over skaperverket og skaper hvert menneske i sitt bilde, men som også hører de fattiges rop. Også vi har en medfødt evne til å reagere med avsky når vi ser en slik ødeleggende urettferdighet.

I dag betaler vi prisen. De siste måneders ekstremvær og naturkatastrofer viser oss på ny – med stor kraft og med store menneskelige kostnader – at klimaendringer ikke bare er en utfordring som ligger foran oss, men et aktuelt og presserende spørsmål om overlevelse. Utbredte flommer, branner og tørke truer hele kontinenter. Havnivået stiger og tvinger hele lokalsamfunn til å flytte; sykloner ødelegger hele regioner og ødelegger liv og levebrød. Vann er blitt mangelvare og matforsyninger usikre, noe som forårsaker konflikter og emigrasjon for millioner av mennesker. Vi har allerede sett dette der folk er avhengige av små jordbruksbedrifter. I dag ser vi det i mer industrialiserte land der selv en sofistikert infrastruktur ikke helt kan forhindre ekstraordinære ødeleggelser.

I morgen kan det bli verre. Dagens barn og tenåringer vil møte katastrofale konsekvenser dersom vi ikke tar ansvar nå, som «Guds medarbeidere» (1 Mos 2,4–7), for å ta vare på verden. Vi hører ofte fra unge mennesker som forstår at fremtiden er truet. For deres skyld må vi velge å spise, reise, forbruke, investere og leve annerledes, og ikke bare tenke på umiddelbare behov og gevinster, men også på fremtidige fordeler. Vi angrer vår generasjons synder. Vi står sammen med våre yngre søstre og brødre over hele verden i engasjert bønn og dedikert handling for en fremtid som stadig mer samsvarer med Guds løfter.

> Nå, i denne stund, har vi en mulighet til å angre, til å snu oss besluttsomt rundt og gå i motsatt retning.

Nødvendigheten av å samarbeide

I løpet av pandemien har vi lært hvor sårbare vi er. Våre sosiale systemer er frynsete, og vi har lært at vi ikke kan kontrollere alt. Vi må erkjenne at måten vi bruker penger på og organiserer våre samfunn, ikke har kommet alle til gode. Vi føler oss svake og engstelige, druknet av en mengde kriser vedrørende helse, miljø, mat, økonomi og sosiale forhold – og alt er knyttet grunnleggende sammen.

Disse krisene stiller oss overfor et valg. Vi er i en unik posisjon til enten å handle med kortsiktig profitt

for øye, eller å gripe dette som en mulighet for omvendelse og forandring. Hvis vi tenker på menneskeheten som en familie, og arbeider sammen mot en fremtid basert på det felles beste, kan vi skape en svært annerledes verden. Sammen kan vi dele en visjon for livet hvor alle blomstrer. Sammen kan vi velge å handle med kjærlighet, rettferdighet og barmhjertighet. Sammen kan vi gå mot et mer rettferdig og godt samfunn med de mest sårbare blant oss i sentrum.

Men dette innebærer å gjøre endringer. Hver enkelt av oss, individuelt, må ta ansvar for hvordan vi bruker verdens ressurser. Denne veien krever et stadig tettere samarbeid mellom alle kirker for å skape et felles engasjement for å ta vare på skaperverket. Sammen, som lokalsamfunn, kirker, byer og land, må vi skifte kurs og finne nye måter å samarbeide på for å bryte ned de tradisjonelle barrierene mellom folk og for å slutte kappløpet om ressursene.

Til dem med et bredere ansvar – bedriftsledere, arbeidsgivere, investorer – sier vi: Velg menneskesentrert fortjeneste; gjør kortsiktige ofre for å ivareta vår felles fremtid; bli ledere i en overgang til rettferdige og bærekraftige økonomier. «Av den som har fått mye, skal det ventes mye» (Luk 12,48).

Dette er første gang vi tre føler oss tvunget til å ta opp at det haster med å etablere miljømessig bærekraft, forhindre klimaødeleggelser som rammer verdens fattige hardest, og fremme et globalt samarbeid. Sammen, på vegne av våre fellesskap, appellerer vi til hjerte og sinn i enhver kristen, enhver troende og enhver person av god vilje. Vi ber for våre ledere som skal samles i Glasgow for å avgjøre fremtiden for planeten vår og dens mennesker. Igjen minnes vi Skriften: «Velg da livet, så du og dine etterkommere kan få leve» (5 Mos 30,19). Å velge liv betyr å gjøre ofre og utøve selvbeherskelse.

Alle – uansett hvem vi er og uansett hvor vi er – kan spille en rolle i et endret kollektivt svar på den unike trusselen som klimaendringer og miljøforringelser er.

Å ta vare på Guds skaperverk er en åndelig oppgave som krever et engasjert svar. Dette er et kritisk øyeblikk. Våre barns fremtid og fremtiden til vårt felles hjem er avhengig av den.

1. september 2021

Den økumeniske patriark Bartolomeus
Pave Frans
Erkebiskop av Canterbury Justin

Oversatt for SEGL av p. Arne Marco Kirsebom, Bodø.

Foto: Nariman El-mofty | AP

Eyvind Skeie

Den intuitive diakoni

Mama Maggie av søppelfjellet

Mitt første møte med egyptiske Maggie Gobran, «Mama Maggie», fant sted for omkring 15 år siden. Siden har jeg møtt henne jevnlig, både i Egypt og Norge, og også fått anledning til å skrive hennes livsfortelling. Møtet med egyptiske kristne, og særlig Maggie og hennes arbeid blant fattige og marginaliserte barn i Kairos slum, har fordypet mitt eget trosliv.

Jeg skriver bevisst «egyptiske kristne» og ikke «den koptiske kirke». Det er fordi Maggie Gobran, biskop Thomas og andre jeg har møtt, er mer bekvemme med å bli omtalt som «egyptiske kristne», enn som «koptere».

Ordet «koptisk» er en forkortelse av «aegyptos», «egyptisk». Det var de muslimske erobrerne fra midt på 700-tallet som kalte Egypts urinnvånere for «koptos». Ettersom dette i hovedsak var en kristen befolkning med røtter tilbake til kristendommens første århundrer, ble «koptisk» og «kristen» identiske begreper. Mange ledende egyptiske kristne ønsker nå å knytte seg nærmere til den øvrige kristenhet i øst og vest. Ord som «kopter» og «koptisk» er likevel ikke gått ut av bruk.

Tradisjonsbundet og evangelisk

Den koptiske kirke er tradisjonsbundet. Svært mange har, i likhet med Maggie Gobran og hennes venner, mottatt impulser fra evangeliske organisasjoner og kirker. Slik jeg har opplevd den, fremstår den egyptiske kristenheten som både lukket og åpen, tradisjonsbevisst og økumenisk.

Men det som preger egyptiske kristne aller mest, er opplevelsen av å være en religiøs minoritet i eget land.

Det demografiske materialet er usikkert, men om vi regner med at omkring ti prosent av befolkningen i Egypt tilhører den «koptiske» tradisjonen, blir det omkring ti millioner mennesker. Egyptiske kristne utgjør dermed den absolutt største kristne befolkningen i Midtøsten.

En farlig salmedikter

Min første reise til Egypt var i regi av det som nå heter Stefanusalliansen. Hensikten var å identifisere partnere for organisasjonen, og vi møtte derfor ulike representanter for den egyptiske kristenhet.

Vi besøkte også det koptiske instituttet i Kairo. Da jeg ble presentert som en kjent salmedikter, hevet flere øyenbryn seg. «Skriver du salmer?» ble det spurt. «Da er du en farlig mann. Vi trenger ikke salmediktere her. Våre salmer har fulgt oss gjennom alle århundrer fra kristendommens aller første tid. Under presset fra den dominerende religionen i skolesystemet og samfunnet ellers er det maktpåliggende for oss å føre barna inn i vår overleverte tro og tradisjon. Vi opplever også et press fra billig amerikanisert kristendom, som virker lokkende på mange. Det er viktigere for oss å føre barna inn i de gamle salmene enn å gi dem nye.» Den lille episoden sier mye om den koptiske kirkes overlevelsesstrategier.

Også for Mama Maggie er problemstillingen sentral, selv om hun også lar sine barn synge enklere evangeliske sanger. Det handler om å føre barna inn i det overleverte trosuniverset, ikke om å tilpasse trosuttrykket etter tidens form og smak. For meg ble dette oppklarende og utfordrende – og inspirerende!

> Det ene ansiktet er vendt mot evangelisk enkelthet og diakonal tjeneste i verden, det andre mot gåtefull hengivelse i messens rom, hvor synlig og usynlig glir over i hverandre.

Pave Kyrillos VI, inspirator og veileder

Kyrillos VI (1902–1971) var pave for den koptisk-ortodokse kirke under hele den omdanning av det egyptiske samfunn som president Gamal Abdel Nasser igangsatte i 1954. Pave Kyrillos var den ledende kraft i myndiggjøringen av en hel ungdomsgenerasjon i det kristne Egypt.

Under arbeidet med Maggie Gobrans livsfortelling tok hun meg med til klosteret St. Mina (Mennas) utenfor Alexandria, hvor pave Kyrillos har sitt gravmæle. Der fikk jeg se henne kaste seg ned ved kisten med pavens levninger, mens tårene rant. I det øyeblikket var hun nær den usynlige verden, som ikke bare rommer Kristus på tronen, men også alle engler og hellige som våker over de troende. Blant dem er pave Kyrillos.

Det finnes mange vitnesbyrd fra egyptiske kristne som mener å ha erfart den avdøde pavens forbønn og nådige inngripen. Man kan tenke hva man vil om det, men for Mama Maggie er det en sentral del av hennes gudshengivelse og tillit.

Religionspolitikken under presidentene Nasser, Sadat og Mubarak var preget av fronten mot ytterliggående islam, kombinert med sterke begrensninger av den koptiske kirkes virksomhet. Samtidig skjedde det en indre vitalisering av den egyptiske kristenheten.

En av pave Kyrillos' fortjenester var hans store satsning på søndagsskole og undervisning på alle nivåer. Den unge Maggie Gobran var et barn av denne vekkelsen. At hun senere nettopp vendte seg til barna og de fattige, ligger i forlengelsen av dette.

Mellom synlig og usynlig

For noen år siden ankom jeg Kairo omkring midnatt og ble hentet av en medarbeider i *Stephen's Children*, «Stefanusbarna», som er Mama Maggies *ministry* i landet. Den løselige organisasjonen har stor aktivitet og driver barnehager, familiearbeid, skoler og leirvirksomhet over hele Egypt, men med hoveddelen i Kairo.

«Vil du være med på messen sammen med Mama Maggie og hennes nærmeste medarbeidere?» ble det spurt underveis til hotellet. Da jeg svarte bekreftende, fikk jeg beskjed om være klar omkring klokken halv fire samme natt.

Koptiske messer tar mange timer. Menigheten står eller kneler. Jeg fikk en stol. Da jeg kommenterte dette etterpå, svarte en av prestene: «Om du var til stede i den himmelske gudstjeneste, hvor Kristus sitter på tronen, omgitt av engler og hellige, ville du da sitte eller stå?»

Foto: Stefanusalliansen

Foto: Stefanusalliansen

Noe beskjemmet måtte jeg tilstå at jeg nok ville ha stått og ikke sittet.

Prestens replikk illustrerer noe helt avgjørende i koptisk spiritualitet: Den himmelske messe og den jordiske gudstjeneste foregår ikke i to atskilte dimensjoner. I messens samtidighet flyter synlig og usynlig sammen. Spiritualiteten jeg har møtt hos Mama Maggie og hennes venner, har to ansikter, i tråd med dette. Det ene ansiktet er vendt mot evangelisk enkelthet og diakonal tjeneste i verden, det andre mot gåtefull hengivelse i messens rom, hvor synlig og usynlig glir over i hverandre. Det handler ikke bare om å *se* inn i mysteriet, men også om være *sett* av gode øyne fra den andre siden, der Kristus troner, englene synger og hellige sjeler sukker og ber.

Maria-visjonen i Zeitun

Tapet i seksdagerskrigen i 1967 skapte en nasjonal og mental krise i Egypt. Noen måneder senere oppstod det et fenomen som varte i flere måneder: En lysende skikkelse, av kirkelige autoriteter identifisert som Maria, Jesu mor, viste seg over taket på en kirke i bydelen Zeitun i Kairo. President Nasser var blant de mange tusen som bivånet fenomenet.

For den kristne befolkningen var dette en bekreftelse på det de alltid hadde visst: Jesu mor kan aldri glemme at Egypt gav ly til den hellige familie da de flyktet fra Herodes.

For koptisk identitet er Jesu barneår i Egypt en oppfyllelse av ordene i Jesaja 19,19 om at det skal være et alter for Herren midt i Egypt. De profetiske ordene knytter en spesiell forbindelse mellom løftene, Jesus og landet. Hvordan kan Jesus glemme sin barndoms land? Dette gir en særegen styrke til Egypts kristne befolkning.

I en tid hvor faren for voldsutøvelse mot kristne er til stede, sier Mama Maggie det slik: «Jeg er rede til å blande mitt blod med støvet i Egypt.»

Et jordisk forbilde

Klostervesenet har sitt utspring i Egypt. Det gjelder både for *eremitten,* den enslige ørkenboer, og for *cenobittene,* som lever i fellesskap med andre. Klosterlivet er fremdeles høyt aktet i Egypt. Det finnes også en tradisjon for at enkeltmennesker kan velge et klosterlignende liv innenfor rammen av sin egen familie.

For Magge Gobrans tante Mathilda var det slik. Hun bodde sammen med familien i det store huset i Kairo, men levde som en nonne og brukte hele sin tid til bønn og til å gjøre godt for Kairos mange fattige. Maggie tilbrakte mye tid hos Mathilda gjennom hele barndommen. Der duftet det alltid av varm suppe, og døren stod åpen.

Jesu mor kan aldri glemme at Egypt gav ly til den hellige familie da de flyktet fra Herodes.

Da tante Mathilda døde, var Maggie omkring 40 år gammel. Hun var gift, hadde to barn og en god stilling ved det amerikanske universitetet i Kairo. Sorgen over tanten utløste en eksistensiell krise i henne. Hvem skulle nå gå med mat til Kairos fattige?

Det fantes bare ett svar på det spørsmålet: Maggie Gorban skulle gjøre det selv.

Fattige i Egypt

Over en tredjedel av befolkningen i Egypt lever under fattigdomsgrensen. Blant den kristne befolkningen er fattigdommen sannsynligvis høyere, men vanskelig å tallfeste.

Fattigdommen er størst i rurale områder, preget av mangel på skoletilbud, helsehjelp, sivil sikkerhet og alt det andre som følger i fattigdommens skygge. Mange

bryter opp fra landsbygden og reiser inn til byene, og særlig Kairo, i et ofte nytteløst forsøk på å komme seg ut av fattigdommen. Mange av disse havner på spesielle steder, som Muqattam, det såkalte søppelfjellet i Kairo.

Det er en lang tradisjon for at den kristne befolkningen i Egypt prøver å skaffe seg et levebrød ved å samle avfall, sortere det for salg og bruke det som kan anvendes, enten det er mat, klær eller husgeråd.

Da Kairo begynte å vokse for alvor under president Nasser, ble visse områder i og omkring byen dedikert til denne formen for avfallshåndtering, fortrinnsvis utført av den fattige, kristne befolkningen.

Med et moderne ord kan vi si at dette er en form for gjenvinningsindustri basert på små familieenheter. Problemet er bare at inntektene ikke løfter disse yrkesutøverne ut av fattigdommen. Arbeidet er også farlig, det impliserer barn og bidrar til å stigmatisere en hel befolkningsgruppe.

Da Maggie Gobran tidlig på 90-tallet begynte på den veien som senere førte til dagens virksomhet – som består av nærmere to tusen ansatte og frivillige, skoler, barnehager, husbesøk og et stort hjelpeprogram over hele Egypt – var det til søppelfjellet Muqattam hun gikk.

Maggie var oppvokst i et koptisk overklassehjem. På søppelfjellet fikk hun ikke bare en rystende opplevelse av fattigdommens ansikt, men også sitt livsforvandlende kall.

Kallets kjerne

Når Maggie Gobran skal uttrykke kjernen i sitt kall med enkle ord, sier hun det ofte slik: «Ørkenfedrene dro ut i ødemarken for å møte Gud i stillheten. Min ørken er der de fattige lever. Jeg ser Jesu ansikt i hvert barn jeg møter.»

Identifikasjonen av Jesu ansikt i barnets ansikt har ført til at Mama Maggie nesten har ritualisert sine hjemmebesøk hos de fattige på søppelfjellet Muqattam og andre lignende steder.

Jeg har sett selv det mange ganger, hvordan hun gjør seg liten og nærmest kryper over det enkle jordgulvet og bort til barnet. Den er en form for hengivelse i det, både til det aktuelle barnet og til den trosvirkeligheten som barnet representerer, Jesus Kristus, *Pantokrator*, ved Faderens høyre hånd.

Det er i spennet mellom den opphøyde Kristus og det fattige barnet at Mama Maggie utfolder sitt trosliv og sin tjeneste. En bedre bildegjøring av Matteus 25,1–45 kan man vanskelig finne: «Sannelig, jeg sier dere: Det dere gjorde mot en av disse mine minste søsken, har dere gjort mot meg.»

«Ørkenfedrene dro ut i ødemarken for å møte Gud i stillheten. Min ørken er der de fattige lever. Jeg ser Jesu ansikt i hvert barn jeg møter.»

Ikke svermeri

Om man skulle være djevelens advokat, kunne man hevde at denne måten å se det fattige barnet på, kan være uttrykk for svermeri – barnet kan bli et middel til å erfare den kristne trosdimensjonen på en dypere måte, ikke et mål i seg selv. Mama Maggie faller ikke i denne grøften. Hennes myke og moderlige hengivelse er kombinert med realisme, fornuft og uvanlige lederegenskaper, og i møtet med barna kommer dette frem på alle nivåer – fra å tørke barnas snørr, vaske føttene deres og se etter sår og skrammer, og til å hjelpe dem med skolegang, gi dem helsehjelp og høre dem fortelle om såre og vanskelige ting knyttet til tap av foreldre eller søsken, seksuelle overgrep og mye annet. Ikke minst gjennom leirarbeid, bibelundervisning, samtale, bønn og forpliktende nærvær over mange år gjennom ansatte og frivillige, klarer Mama Maggie og hennes venner å gi barna fremtidstro og muligheter. Samtidig styrker hun deres selvbilde og kristne identitet.

Foto: Stefanusalliansen

Maggie Gobrans prosjekt er en form for *intuitiv diakoni*, hvor veien fra det trosmessige utgangspunkt til den praktiske handling er gjort så kort som mulig.

Man kjenner seg ydmyk i forhold til den tjenesten Mama Maggie og hennes venner utfører med så stor hengivelse og planmessighet. Samtidig gir det utfordring og inspirasjon. Vi trenger stadig å finne tilbake til den intuitive sammenhengen mellom Kristus-visjonen og vår tjeneste for andre.

Den følgende henstillingen har jeg hørt fra Mama Maggie mange ganger – her har jeg forsøkt meg på en norsk formulering:

Gjør først kroppen din stille,
for å lytte til dine ord.
Gjør tungen din stille,
for å lytte til dine tanker.
Gjør tankene dine stille,
for å lytte til dine hjerteslag.
Gjør hjertet ditt stille,
for å lytte til din ånd.
Gjør ånden din stille,
for å lytte til Hans Ånd.
I stillheten forlater du de mange
for å være hos Den Ene.
Og når du er hos Den Ene,
bærer du de mange i ditt hjerte
frem for nådens trone,
i fullkommenhetens lys.

Eyvind Skeie er prest, salmedikter og forfatter. Han sitter i representantskapet for Stephen's Children, og i 2014 utgav han boken *Mama Maggie – en fortelling fra Egypt* (Luther forlag).

EN BROR sa til en munk: «Hvis jeg ser en bror jeg vet har begått en synd, klarer jeg ikke å ta imot ham med glede.» Munken sa: «Siden du handler godt mot den gode, gjør det samme mot den andre, for det er han som er syk og trengende.»

Fra *Ord fra ørkenen*

Koptisk ikon, Kristus og den hellige martyren Mennas av Egypt (285–309), skrevet mellom det 6. og 7. århundre.
© Wikimedia

Eyvind Skeie

En bønn av pave Shenouda

Pave Shenouda var fra 1971 og frem til sin død i 2002 overhode for den koptisk-ortodokse kirke, med den formelle tittelen pave av Alexandria og patriark av hele Afrika. Hans tjenestetid var preget av store og økende konflikter i det egyptiske samfunn, men også av vekst og konsolidering blant landets kristne minoritet. Shenouda var tydelig til stede i offentligheten, men også dypt forankret i klostertradisjonen, som har sitt utspring i Egypt. Kjernen i denne åndelige tradisjonen er å søke Gud i ensomheten, der sjelens speil blir renset av guddommelig lys. Følgende salme er inspirert av en bønnetekst av pave Shenouda.

Jeg stenger døren i den mørke natt,
og søker Jesus, han som er min skatt.
Jeg fyller natten med min gråt og bønn,
og ber til ham som er Guds egen Sønn.

Men hjertets dør er ikke stengt for deg,
du som har åpnet himlens port for meg.
Du skaper lys av mørke, liv av død,
og i det skjulte deler du min nød.

Ja, kom til meg i denne bitre stund,
og la meg høre ordet fra din munn,
men si det mildt, for natten er så stor,
og jeg har ingen hjelper her på jord.

Du er mitt barn, hva mere kan jeg si?
Jeg tok din skyld, og du skal være fri.
Jeg er i lyset bak den dunkle sky.
Jeg er i natten og det bleke gry.

Bevæpnet politi holder vakt utenfor den kaldeiske St. Joseph-katedralen i Bagdad under pavens messefeiring, som han for første gang feiret i henhold til en østlig ritus. Den kaldeisk-katolske kirke er en av Den katolske kirkes 23 såkalte særkirker og den største kristne denominasjonen i Irak. Kirkens overhode er den kaldeiske patriarken med sete i Bagdad. Foto: dpa | Alamy Stock Photo

Pave Frans i Irak

– Ta vare på røttene deres!

Pandemien og store sikkerhetsutfordringer satte ingen stopper for pave Frans da han i mars – som første pave i historien – besøkte Irak. Det hovedsakelig muslimske landet, kjerneområde for historiens første sivilisasjoner, har de siste tiårene vært plaget av brutal krig og terror. Sammen med landets yezidier har den lille og mangfoldige kristne minoriteten vært særlig hardt prøvet og aldri blitt regnet som fullverdige borgere. Mange kristne flyktet fra forfølgelser allerede etter den amerikanske invasjonen i 2003. Før den var det anslagsvis 1,5 millioner kristne i landet – i dag er det bare mellom 250 000 og 400 000 igjen.

Da IS i 2014 herjet og angrep Mosul og deretter landsbyene på Ninive-sletten, som nærmest har fungert som en liten kristen enklave, ble kristne forsøkt fordrevet for alltid. Mange flyktet nordover til kurdernes regionhovedstad Erbil. Etter fordrivelsen av IS skal kun ca 40 000 av de 100 000 kristne som flyktet fra Ninive-provinsen, ha vendt tilbake. Under sin reise i Irak brakte Den hellige far et fredsbudskap til landets myndigheter og satte nytt mot i en sliten kristen befolkning.

Her følger henholdsvis pavens preken i den kaldeiske St. Josef-katedralen i Bagdad, hvor han for første gang feiret messen etter en østlig ritus, samt hans budskap i den syrisk-katolske kirken i Karakosh – én blant mange rasert av IS.

Pave Frans i Bagdad, 6. mars 2021:

Saligprisningene er til deg som er plaget!

Visd 6,1–11 | 1 Kor 12,31–13,8 | Matt 5,1–10

I dag taler Guds ord til oss om *visdom*, *vitnesbyrd* og *løfter.*

I disse områder har man dyrket visdommen helt fra oldtiden av. Jakten på den har alltid fascinert mennesket. Ofte er det imidlertid slik at de som har flest ressurser, kan tilegne seg mer kunnskap og derfor få flere muligheter, mens de som har mindre, blir skjøvet til side. Denne urettferdigheten – som bare har økt jevnt og trutt – er uakseptabel. Visdommens bok gir oss derimot et omvendt perspektiv: «Armingen får tilgivelse og barmhjertighet, men de mektige trekkes til regnskap med makt» (Visd 6,6). I denne verden er de fattige marginaliserte og de rike privilegerte. Slik er det ikke for Gud: De mektige skal dømmes hardt, mens de minste blant oss har forrang hos Gud.

Jesus, som i sitt vesen er Visdom, fullender evangeliets omvendte perspektiv, og han gjør det i sin aller første preken: Saligprisningene. Han snur alt helt på hodet: De fattige, de som sørger, de forfulgte, kalles alle salige, velsignede. Hvordan er dette mulig? I denne verden er det de rike, de mektige og de berømte som er velsignede! Det er de rike og bemidlede som teller! Men ikke for Gud: Det er ikke lenger de rike som er størst, men de fattige i ånden; ikke de som kan påtvinge andre sin vilje, men de som er milde mot alle; ikke de som hylles av folkemengdene, men de som viser barmhjertighet mot sine brødre og søstre. Vi kan altså undres: Hva tjener jeg på å leve etter Jesu vilje? Risikerer jeg ikke å la andre herse med meg? Er Jesu invitasjon verdt å takke ja til, eller en tapt sak? Invitasjonen er ikke verdiløs, men vis!

Jesu invitasjon er vis fordi kjærligheten, som er Saligprisningenes hjerte – selv om det kan synes svakt i verdens øyne – faktisk alltid seirer. På korset viste den seg sterkere enn synden, i graven overvant den døden. Den samme kjærligheten gav martyrene seier midt i prøvelsene – og hvor mange martyrer har det ikke vært i det siste århundret, flere enn tidligere! Kjærlighet er vår styrke, en kraftkilde for våre brødre og søstre som også

Paven ledet den 7. mars en bønn på plassen Hosh al-Bieaa i Mosuls gamleby. Her sto hele fire kirker før IS' destruerte eller ødela dem alle - en syrisk-katolsk, en syrisk-ortodoks, en armensk-ortodoks og en kaldeisk-katolsk. De kristne har en 2000 år gammel historie i byen, men ble drevet på flukt da de i 2014 fikk et nådeløst valg av IS: Konverter til islam, eller få hodet hugget av. Kun ca. 70 kristne familier har returnert til Mosul etter at irakiske og kurdiske styrker gjenerobret byen i 2017. Foto: dpa | Alamy Stock Photo

her i området har lidd under urettferdighet og vanære, mishandling og forfølgelser for Jesu navns skyld. Selv om vi mister makt, ære og berømmelse i denne verden, består kjærligheten. Som apostelen Paulus sa til oss: «Kjærligheten tar aldri slutt» (1 Kor 13,8). Å leve et liv formet av Saligprisningene, er altså å gjøre timelige ting evige, å bringe himmelen til jorden.

Men hvordan praktiserer vi Saligprisningene? De ber oss ikke om å gjøre noe ekstraordinært, om å prestere over evne. De ber om daglig vitnesbyrd. De salige lever saktmodig, viser barmhjertighet uansett hvor de er, er rene av hjertet uansett hvor de bor. For å bli salige trenger vi ikke å være sporadiske helter, men gi *daglige vitnesbyrd*. Det er gjennom våre vitnesbyrd at vi legemliggjør Jesu visdom. Det er slik verden forvandles: ikke ved makt og kraft, men ved Saligprisningene. For det var det Jesus gjorde: Han levde fullt og helt det han forkynte fra begynnelsen av. Alt handler om å vitne om Jesu kjærlighet, den samme kjærlighet som den hellige Paulus praktfullt beskriver i dagens andre lesning. La oss se hvordan han omtaler den.

Først sier Paulus at «[k]jærligheten er tålmodig» (v. 4). Vi hadde ikke forventet akkurat det adjektivet. Kjærlighet virker synonymt med godhet, raushet og gode gjerninger, men Paulus sier at kjærligheten fremfor alt er *tålmodig*. Bibelen taler først og fremst om Guds tålmodighet. Gjennom historien har menn og kvinner konstant vært utro mot pakten med Gud, og falt tilbake til de samme gamle syndene. Men i stedet for å bli lei av eller forlate oss, forble Herren alltid trofast, tilga og begynte på nytt. Denne tålmodigheten til å begynne på nytt igjen og igjen er kjærlighetens fremste kvalitet, for kjærligheten er ikke irritabel – den gir alltid en ny sjanse. Kjærligheten blir ikke sliten og mismodig, den vil alltid videre. Den blir ikke motløs, men forblir kreativ. Stilt overfor det onde gir den ikke opp eller kaster inn håndkleet. De som elsker, lukker seg ikke inn i seg selv når ting går galt, men svarer på det onde med det gode, bevisst korsets triumferende visdom. Det er slik Guds vitner er: ikke passive eller fatalistiske, prisgitt omgivelser, følelser eller umiddelbare hendelser. De er heller alltid håpefulle, siden de er forankret i kjærligheten som «utholder alt, tror alt, håper alt, tåler alt» (v. 7).

Vi kan spørre oss selv: Hvordan reagerer vi på urettferdige situasjoner? I møte med motgang er det alltid to fristelser. Den første er flukt – vi kan stikke av, snu ryggen til og prøve å komme oss unna alt. Den andre er å reagere med sinne, med et maktdemonstrasjon. Slik var det med disiplene i Getsemane: Mange flyktet i forvirring, og Peter trakk sverdet. Men hverken flukten eller sverdet forandret noe. Jesus, derimot, forandret historien. Hvordan? Med kjærlighetens ydmyke kraft, med sitt tålmodige vitnesbyrd. Det er dette vi er kalt til; og slik oppfyller Gud sine løfter.

Løfter. Jesu visdom, nedfelt i Saligprisningene, ber om vitner, og belønningen er de guddommelige løftene. For hver og én av saligprisningene følges umiddelbart av et løfte: De som lever etter dem, får himmelriket i eie, de skal bli trøstet, de skal mettes, de skal se Gud … (jf. Mat 5,3–12). Guds løfter garanterer en glede uten like og skuffer aldri. Men hvordan blir de oppfylt? *Gjennom våre svakheter.* Gud velsigner dem som går den indre fattigdoms vei helt til siste slutt.

Det er dette som er veien; det finnes ingen annen. Tenk på patriarken Abraham. Gud hadde lovet ham mange etterkommere, men han og Sarah var eldre og barnløse. Og det er det nettopp i deres tålmodige og trofaste alderdom at Gud gjør underverker og gir dem en sønn. La oss også tenke på Moses: Gud lover at han skal frigjøre folket fra slaveri, men for at det skal skje, ber han Moses om å snakke med Farao. Selv om Moses påstår at han ikke er flink med ord, er det nettopp gjennom hans ord at Gud vil oppfylle sitt løfte. La oss tenke på Vår Frue, som i henhold til loven ikke kunne få barn, men likevel ble kalt til å bli mor. Og la oss tenke på Peter: Han fornekter Herren, men er den Jesus kaller til å styrke sine brødre. Kjære brødre og søstre, noen ganger kan vi føle oss hjelpeløse og ubrukelige. Vi skal aldri gi etter for det,

Paven møtte kristne i Karakosh på Ninive-sletten i byens syrisk-katolske kirke viet Marias uplettede unnfangelse. Før den amerikanske invasjonen skapte en mengde kristne internflyktninger, tilhørte hele 96 % av byens befolkning den syrisk-katolske kirke, en av Den katolske kirkes 23 særkirker. Da byen ble invadert av IS i august 2014, var så å si hele befolkningen på 55 000 tvunget til å flykte til fots – de fleste østover til de autonome kurdiske områdene. Under halvparten har returnert. Foto: ABACAPRESS | Alamy Stock Photo

fordi Gud ønsker å gjøre underverker nettopp gjennom våre svakheter.

Gud elsker å gjøre det, og i kveld, åtte ganger, har han talt ordet ṭūb'ā [salig, velsignet] til oss for å få oss til å innse at vi sammen med ham i sannhet er «velsignet». Selvsagt opplever vi prøvelser, og vi faller ofte, men la oss ikke glemme at vi er velsignet med Jesus. Uansett hva verden tar fra oss, er det ingenting i forhold til den ømme og tålmodige kjærligheten hvorved Herren oppfyller sine løfter. Kjære søster, kjære bror, kanskje synes hendene dine tomme, kanskje er du mistrøstig og lite tilfreds med livet. Vær i så fall ikke redd: Saligprisningene er til deg, til deg som er plaget, som sulter og tørster etter rettferdighet, som blir forfulgt. Herren lover deg at navnet ditt er skrevet i hans hjerte, skrevet i himmelen!

I dag takker jeg Gud med deg og for deg, for her, hvor *visdommen* oppsto i fordums tid, har vi sett så mange vitner i vår egen tid, ofte oversett av nyhetene, men likevel dyrebare i Guds øyne – vitner som ved å leve Saligprisningene, hjelper Gud med å oppfylle sine løfter om fred.

Pave Frans i Karakosh, 7. mars 2021:

Glem ikke hvor dere kommer fra!

Jeg er Herren takknemlig for muligheten til å være sammen med dere denne morgenen. Jeg har sett frem til dette. Jeg takker Hans Hellighet patriark Ignatius Josef Younan for hans velkomstord, og fru Doha Sabah Abdallah og pater Ammar Yako for deres vitnesbyrd. Når jeg ser på dere, ser jeg hvor kulturelt og religiøst mangfoldig folket i Karakosh er, og det synliggjør noe av skjønnheten hele denne regionen bærer med seg inn i fremtiden. Deres nærvær her er en påminnelse om at skjønnhet ikke er ensfarget, men skinner med et stort spekter farger.

Samtidig – når vi ser rundt oss, ser vi også andre ting: tegn på voldens, hatets og krigens kraft. Så mye er revet ned! Så mye må bygges opp! Samlingen vår her i dag viser at terrorisme og død aldri har siste ordet. Det siste ordet tilhører Gud og hans Sønn, han som overvant synden og døden. Selv midt i terrorismens og krigens raseringer kan vi – med troens øyne – se livets triumf over døden. Foran oss står våre fedre og mødre i troens eksempel, de som tilba og lovpriste Gud på dette sted. De holdt fast ved et urokkelig håp under sin jordiske vandring, i tillit til Gud som aldri skuffer og alltid holder oss oppe ved sin nåde. Den store åndelige arven de etterlot seg, fortsetter å leve i dere. Omfavn denne arven! Den er deres styrke! Nå er tiden kommet for å bygge opp og starte på ny, i tillit til Guds nåde, han som har alle mennesker og folk i sine hender. Dere er ikke alene! Hele Kirken er nær dere i bønn og med konkret hjelp. Så mange mennesker i denne regionen har åpnet sin dør for dere i trengselstider.

Kjære venner, nå er tiden kommet for ikke bare å gjenreise bygninger, men også fellesskapsbåndene som forener samfunn og familier, unge og gamle. Profeten Joel sa: «Deres sønner og døtre skal profetere, de gamle skal drømme drømmer og de unge skal se syn» (Joel 3,1). Når unge og gamle kommer sammen, hva skjer da? De gamle drømmer sine drømmer, de drømmer om en fremtid for de unge. Og de unge kan ta disse drømmene

Akkurat i tide til pavebesøket ble en fire meter høy Maria-statue heist opp på tårnet til den gamle syrisk-katolske kirken Al-Tahera (Den uplettede unnfangelse) i Karakosh. Kirken ble delvis destruert av IS, men er nå rehabilitert ved hjelp blant annet fra UNESCO.
Foto: Ukjent bygningsarbeider

og profetiene og realisere dem. Når gamle og unge kommer sammen, tar vi vare på og gir videre de gaver som Gud gir. Vi ser på våre barn i visshet om at de ikke bare arver et land, en kultur og tradisjon, men også den levende troens frukt som Gud har velsignet dette landet med. Så jeg oppfordrer dere: Glem ikke hvem dere er og hvor dere kommer fra! Glem ikke båndene som knytter dere sammen! Glem ikke å ta vare på røttene deres!

Det vil selvsagt komme tider da troen kan vakle, hvor det synes som om Gud hverken ser eller handler. Slik var det i krigens mørkeste dager, og slik er det også i dag når vi opplever en global helsekrise og stor usikkerhet. I stunder som dette, husk at Jesus går ved deres side. Ikke slutt å drømme! Gi ikke opp! Mist ikke motet! De hellige våker over oss fra himmelen. La oss aldri bli trette av å be om deres forbønn! Det finnes også mange helgener i nabolaget, «som midt iblant oss reflekterer Guds nærvær» (*Gaudete et Exsultate*, 7). Dette landet har mange av dem, for det er et land med en mengde hellige menn og kvinner. La dem følge dere på veien til en bedre fremtid, til en håpets fremtid.

Jeg ble dypt rørt av noe Doha sa: at de som overlevde terrorangrepene, behøver å tilgi. *Tilgivelse;* det er et nøkkelord. Tilgivelse er nødvendig for å forbli i kjærlighet, for å forbli kristne. Veien til full gjenopprettelse kan fremdeles være lang, men jeg ber dere: Mist ikke motet! Det trengs evne til å tilgi, men også mot til ikke å gi opp. Jeg vet at det er svært vanskelig. Men vi tror at Gud kan skape fred i dette landet. Vi stoler på ham, og sammen med alle mennesker av god vilje sier vi nei til terrorisme og til misbruk av religion.

Pater Ammar, da du fortalte om alt som skjedde under terroristenes angrep og krigen, takket du Gud som alltid har fylt deg med glede, i gode og onde dager. Takknemlighet fødes og næres når vi minnes Guds gaver og løfter. Ihukommelse av fortiden former nåtiden og leder oss fremover mot fremtiden.

La oss til alle tider gi Gud takk for hans gode gaver og be ham om å sende sin fred, tilgivelse og broderskap til dette landet. La oss ustanselig be for hjertenes omvendelse og for at livets kultur, forsoning og søskenfellesskap mellom alle menn og kvinner må seire – med respekt for ulikheter og forskjellige religiøse tradisjoner – i arbeidet for å bygge en fremtid med enhet og samarbeid mellom alle mennesker av god vilje. En søskenkjærlighet som anerkjenner «vår felles menneskehets fundamentale verdier, verdier i hvis navn vi både kan og må samarbeide, bygge og gå i dialog, be om tilgivelse og vokse» (*Fratelli Tutti*, 283).

Da jeg ankom i helikopteret, så jeg Maria-statuen på denne kirken, viet hennes uplettede unnfangelse. Til henne overgir jeg denne byens gjenfødelse. Vår Frue ikke bare beskytter oss fra det høye, hun kommer ned til oss med en mors kjærlighet. Bildet av henne her er utsatt for mishandling og disrespekt, men Guds mors ansikt fortsetter å se på oss med kjærlighet. For det er det mødre gjør: De trøster, og de gir liv. Jeg ønsker å gi en dypfølt takk til alle mødre og kvinner i dette landet, modige kvinner som fortsetter å gi liv til tross for ugjerninger og elendighet. Må kvinner bli respektert og beskyttet! Må de vises respekt og få muligheter!

Og la oss nå be sammen til vår Mor og be om hennes forbønn for deres behov og fremtidsplaner. Jeg overgir dere alle til hennes forbønn. Og jeg ber dere: Glem ikke å be for meg.

Ingress og oversettelse for SEGL ved Kristine Dingstad.

En av Syrias ortodokse kirker etter krigens herjinger.
Foto: © Goran Šafarek | Dreamstime.com

Ghassan Sahoui

For å gjenoppbygge Syria må vi gjenoppbygge hjertene

I klemme mellom dem som har hastverk med gjenoppbyggingen av Syria (allierte av regimet, som Russland og Iran) og dem som ikke vil gi seg i kast med den før dyptgripende endringer i den syriske politikken er på plass (først og fremst USA og EU), risikerer flertallet av den syriske befolkningen som ennå bor i landet, å bli kvalt under det uutholdelige presset fra det som kalles «den syriske krisen».

Jeg skal ikke gå inn på de svært kompliserte geopolitiske og økonomiske spørsmålene knyttet til krisen – det mangler ikke seriøse studier på disse områdene. Spørsmålet som opptar meg i denne korte artikkelen, er det følgene: I den nåværende fasen av krisen, hvordan har de handlet, og hvordan er de kalt til å handle, de som i Syria setter sin tro og sitt håp til Jesus Kristus?

Før jeg gir et svar på det, er det nødvendig forklare kort hvor alvorlig krisen i Syria er, spesielt nå etter selve krigen.

Omfanget av krisen i Syria

Den folkelige oppstanden som startet i Syria for ti år siden, ble fulgt av en krig og en humanitær krise som ifølge FNs høykommissær for menneskerettigheter er den største menneskeskapte katastrofen etter andre verdenskrig. De ulike krisene har overlappet hverandre og utviklet seg – inkludert flere stedfortrederkriger som «de syriske krigene» har vært vitne til –, men konflikten blir i dag karakterisert som fastlåst. Fem fremmede makter har et militært nærvær på syrisk territorium og i syrisk luftrom og deler landet i flere innflytelsessfærer.[1] Ved første øyekast kan situasjonen inne i Syria for tiden virke stagnert, og landet nyter godt av en viss tilstand av «stabilitet».

Likevel, etter et tiår med konflikt er den sosiale veven som nesten spontant forener syrerne, slitt i stykker, og det er skapt mistillit, hat og fiendskap mellom borgere av samme land. Kardinal Mario Zenari, pavelig nuntius i Syria, slår anklagende fast at man ikke skjønner at dette er et land som gråter: «400 000 døde, to millioner sårede – mange av dem lemlestede, fem millioner flyktninger og seks millioner internt fordrevne som venter på humanitær hjelp. (...) Tusenvis av barn er døde i kamphandlingene». De som lever, er «sønderrevet på kropp og sjel! (...) En virkelig massakre av uskyldige, et virkelig

Den kristne småbyen Maaloula, Syria, i april 2009. Vi ser det gresk-ortodokse og katolske klosteret. Nå ligger Maaloula, som sammen med to nabolandsbyer var det eneste stedet i verden hvor man fremdeles talte vestarameisk – Jesu eget språk – i ruiner. Foto: © Keith Barnes | Dreamstime.com

barnemord, og det er der rett for øynene på alle!» Horrible tall som angir omfanget av dramaet.[2]

Den alvorlige økonomiske krisen utgjør et presserende problem, særlig siden den har forverret den ekstreme fattigdommen til flertallet av befolkningen, og drevet dem til sultegrensen.[3] Man vet ikke hvor lenge syriske familier, utmattet og utarmet, kan klare å takle den kontinuerlige forverringen av sine livsvilkår, og man vet ikke hvordan det skal gå med økonomien, da det er usannsynlig at den vil ta seg opp på kort og mellomlang sikt – særlig med de internasjonale sanksjonene som er pålagt landet. Tilhengerne av disse sanksjonene forsvarer deres rettferdighet og nytte ut fra sannsynligheten for en ønsket endring i det syriske regimets opptreden, men den uutholdelige bitre lidelsen som syrerne lider under dag og natt, må ikke forbigås i stillhet. Tvert imot, den må anspore de ansvarlige til å revurdere spørsmålet på et nytt grunnlag.

Midt i denne katastrofale situasjonen, hva skal man si om de kristne i Syria?

De kristnes misjon i Syria

Det har vært kristne i Syria siden kristendommens begynnelse. Vi vet at det var i Antiokia i Syria at de som trodde på Jesu navn, først ble kalt «kristne» (Apg 11,26). Før islam var hele Syria blitt kristent. Kirkene og klostrene som er spredt ut over hele det syriske territoriet, vitner om dette, og de kristne har alltid spilt en konstruktiv rolle i oppbyggingen av sitt lands sivilisasjon.

Etter som tiden har gått, med alle slags vanskeligheter, en fødselsrate i jevn nedgang og migrasjon, har antallet kristne i landet blitt stadig lavere. Før konflikten utgjorde de kristne fra alle de ulike kirkesamfunnene sannsynligvis 1,5 millioner (av en befolkning på totalt 21 millioner). I skrivende stund, ti år etter at konflikten startet, har mer enn halvparten, nærmere bestemt to tredjedeler, forlatt landet for godt, ifølge de siste beregningene. Med andre ord utgjør de som er blitt igjen, sannsynligvis 500 000, og det finnes ingen garanti for at alle disse kristne vil forbli i landet eller slutte å strebe etter – som individer og fellesskap – å følge eksempelet til dem som har reist, og forlate landet.

Kardinal Zenari slår fast:

> Dette er et alvorlig sår [ikke bare] for kirkene, men også for Syria, fremfor alt når man tar i betraktning at de som emigrerer, er unge mennesker med utdannelse. Det er desto mer alvorlig siden de kristne, under sitt to tusen år lange nærvær, har gitt et betydelig bidrag til sitt land på kulturens område, innenfor utdannelse og helsevesen, men også i politikken. For det syriske samfunnet er de kristne som et vindu åpent mot verden, og når jeg ser familier som reiser, tenker jeg at dette vinduet er i ferd med å lukke seg, litt etter litt.[4]

Det er viktig å være klar over dette, men det er likevel ikke antallet kristne, selv om det er viktig, som utgjør en forskjell, men kvaliteten i deres Kristus-like nærvær sammen med og midt blant våre muslimske brødre og søstre, «som Kristus døde for» (Rom 14,15).[5]

Så til tross for dette åpne såret i den syriske samfunnskroppen, mobiliserte de kristne helt fra starten av krisen for å bringe hjelp og nestekjærlighet ikke bare til trengende kristne, men også til sine medborgere av alle trossamfunn og ulike tilhørigheter, som ofte var i konflikt seg imellom. Her vil jeg gjerne nevne ett eksempel blant andre: det utrettelige aktive karitative arbeidet som *Jesuit Refugee Service* har utført og fortsetter å utføre. Dette jesuittapostolatets misjon består først og fremst i å leve i solidaritet med de rammede, uten å diskriminere eller å være partisk, lindre deres lidelse – om enn bare litt – og blåse liv i deres håp i denne tette tunellen som har vært uten utgang i ti år. Engasjementet foregår fremfor alt på to områder: humanitær hjelp i alle mulige former, og utdannelse og menneskelig og psykologisk

medvandring. Det er klart at dette arbeidet, direkte eller indirekte, bidrar til forsoning og til at hjerter som er sønderslått av hat og morderisk fiendskap mellom søsken, finner fred.

Det sier seg selv at dette arbeidet er alt annet enn enkelt! Behovene har vokst til et så enormt omfang at man føler seg fullstendig maktesløs. Likevel, takket være det milde og uendelig barmhjertige blikket til ham som for vår skyld ble fattig og naken, hengt på den vanvittige og umenneskelige ondskapens kors, får håpløsheten ikke adgang til våre hjerter, og vi fortsetter med kjærlighet og entusiasme den misjonen som han i sin godhet har valgt å dele med oss.

I samsvar med denne edle og unike misjonen, og med Sønnens bønn til sin Far om at de alle må være ett for at verden skal tro (Joh 17,21), er det min faste overbevisning at de kristne i Syria, som er oppdelt i mange kirkesamfunn, vil vinne mye om de anstrenger seg for å sette til side sin uenighet og splittelse og alle sammen samvirker med ham som er vårt Hode i hans misjon for alle. Bare slik kan deres trosvitnesbyrd bli tiltrekkende og lysende for øynene på alle, for deres beste og for deres evige frelse.

En slags konklusjon

Det er virkelig presserende å ikke drøye med gjenoppbyggingen av landet. Likevel er det enda mer presserende å forstå den syriske krisen i hele dens uhørte kompleksitet, for å kunne begynne med «gjenoppbyggingen av hjertene», som vår hellige far pave Frans så riktig uttrykker det. Jeg avslutter med hans ord:

> Det er også viktig å fortsette de ulike fredsinitiativene som pågår til beste for Syria, i et konstruktivt klima av økt tillit mellom partene, for endelig å kunne gjøre slutt på den lange konflikten som har forårsaket så grusomme lidelser. Vi deler håpet om at det etter så mye ødeleggelse vil komme en tid for gjenoppbygging. Men enda viktigere enn å rekonstruere bygninger, er det å gjenoppbygge hjertene, å rekonstruere veven av gjensidig tillit, som er en nødvendig forutsetning for at ethvert samfunn skal kunne blomstre. Det er derfor nødvendig å arbeide for å fremme de juridiske, politiske og sikkerhetsmessige betingelsene som skal til for å gjenskape et sosialt liv hvor alle borgere, uavhengig av sin etniske og religiøse tilhørighet, kan ta del i utviklingen av sitt land.[6]

Ghassan Sahoui er syrer og prest i jesuittordenen, med doktorgrad fra Det orientalske institutt i Roma. Han virker for tiden i Aleppo og omegn.

Oversatt for SEGL av Heidi H. Øyma.

Noter

1 Russerne og iranerne, allierte med regimet, i to tredjedeler av syrisk territorium (inkludert de viktigste byene). Tyrkerne, allierte med sunni-opprørerne nordvest i landet, i Idlib-regionen. Amerikanerne, allierte med kurderne, øst i landet. Og endelig Israel, som jevnlig utfører luftangrep mot militære mål tilhørende regimet, Hizbollah eller iranske styrker.

2 Jf. kardinal Mario Zenari: «Den som ikke tror på helvetet, kan komme til Syria», artikkel i *La Stampa, Vatican Insider*, 17/3/2017. På nett: www.lastampa.it/vatican-insider/it/2017/03/27/news/zenari-chi-non-crede-nell-inferno-venga-in-siria-1.34642679

3 Nitti prosent av befolkningen lever under fattigdomsgrensen, med alle de uhellsvangre konsekvenser en slik situasjon kan innebære.

4 Jf. kardinal Mario Zenari, intervju med Vatikanradioen 2. juli 2021. På nett: https://www.vaticannews.va/fr/vatican/news/2021-07/syrie-cardinal-zenari-pauvrete-guerre-chretiens.html

5 Jf. *Det kristne nærvær i Østen*, annet felles pastorale brev fra patriarkene i de katolske østkirkene, påsken 1992.

6 Pave Fans, tale til det diplomatiske korps akkreditert til Den hellige stol, 8. januar 2018. På nett: *https://www.vaticannews.va/fr/pape/news/2018-01/v_ux-pape-corps-diplomatique---methode-pour-un-monde-de-paix-et-.html*

Kiev. Foto: © Dmytro Tolokonov | Dreamstime.com

Sofie May Rånes

Konflikt mellom ortodokse i Ukraina

Kva ligg til grunn for val av kyrkjetilhøyrsle blant dei ortodokse i Ukraina? Dette ønskte eg å få betre innblikk i då eg reiste på feltarbeid til Ukraina i 2019.

Fram til 2018 var det tre ortodokse kyrkjer i Ukraina: Den ukrainsk-ortodokse kyrkja under Moskva-patriarkatet, Den ukrainsk-ortodokse kyrkja under Kyiv-patriarkatet og Den ukrainske autokefale ortodokse kyrkja. Av desse tre var det berre Den ukrainsk-ortodokse kyrkja under Moskva-patriarkatet som var anerkjent av den ortodokse verda.

I desember 2018 endra dette landskapet seg. Den ukrainsk-ortodokse kyrkja under Kyiv-patriarkatet, Den ukrainske autokefale ortodokse kyrkja og deler av Den ukrainsk-ortodokse kyrkja under Moskva-patriarkatet bestemte seg for å gå saman og danne ein ny kyrkjestruktur: Den ortodokse kyrkja av Ukraina.[1] Den 6. januar 2019 gav patriarken i Konstantinopel, Bartolomeus, kyrkja ein *tomos* – ei erklæring – som anerkjente denne kyrkja som *autokefal*, altså sjølvstyrt. Krigen i Aust-Ukraina og annekteringa av Krim hadde ført med seg eit sterkt ønske om ei sjølvstendig kyrkje blant mange ukrainsk-ortodokse, ei kyrkje uavhengig av Russland. Autokefali frå Konstantinopel var ein av sigrane til daverande president Petro Porosjenko, men førte til sterke reaksjonar frå tilhengjarane av Den ukrainsk-ortodokse kyrkja under Moskva-patriarkatet og Den russisk-ortodokse kyrkja.

Reisa mi starta i Vest-Ukraina i Rivne, der eg også besøkte nokre landsbyar i nærleiken, vidare til Zjytomyr, deretter til Kyiv, som ligg sentralt i landet, og til slutt Odesa ved Svartehavet – ein by som er rekna som pro-russisk.

På slutten av reisa hadde eg snakka med til saman 18 kyrkjegjengarar og prestar både frå Den ortodokse kyrkja av Ukraina og frå Den ukrainsk-ortodokse kyrkja av Moskva-patriarkatet. Nokre av dei hadde opplevd konflikt på nært hald, der landsbyen deira nærast var delt i to. Andre følte seg råka av konflikten, men hadde ikkje opplevd samanstøyt mellom truande i sin landsby. Som presten eg snakka med i Zjytomyr sa: «Her har alt gått roleg føre seg.»

Denne artikkelen gir eit oversyn over korleis den religiøse og politiske situasjonen var i Ukraina frå november 2013 og fram til etableringa av Den ortodokse kyrkja av Ukraina i 2018, og korleis han har påverka den religiøse situasjonen. Eg drøftar fellestrekk og ulikskapar mellom dei ortodokse som støttar kvar sin kyrkjejurisdiksjon i lys av den religiøse og politiske utviklinga dei siste åra.

I teksten nyttar eg forkortinga UOK-MP[23] for Den ukrainsk-ortodokse kyrkja under Moskva-patriarkatet, UOK-KP for Den ukrainsk-ortodokse kyrkja under Kyiv-patriarkatet, OKU for Den ortodokse kyrkja av Ukraina, og UAOK for Den ukrainske autokefale kyrkja og ROK for Den russisk-ortodokse kyrkja.

Det religiøse landskapet

Ukraina er eit religiøst land. Ifølgje ei undersøking gjort av Pew Research Center i 2017, går 12 prosent av dei ortodokse og 43 prosent av dei katolske i Ukraina i kyrkja kvar veke. Til samanlikning er det same talet for ortodokse i Russland seks prosent. Størstedelen av dei kristne i Ukraina er ortodokse.[4]

Sjølvstendige kyrkjer har blitt danna fleire gonger i Ukraina. UAOK vart danna allereie i 1921, tre år etter at Ukraina erklærte sjølvstende frå bolsjevikane. UOK-KP vart oppretta i 1992 av Filaret[5] (f. 1929), som fram til då hadde vore metropolitt av Kyiv under UOK-MP. Dette var ikkje lenge etter at Ukraina hadde fått sjølvstende frå Sovjetunionen. Felles for UAOK og UOK-KP var at dei ønskte ei sjølvstendig kyrkje, uavhengig av ROK. Dei promoterte også bruk av ukrainsk språk både i preika og resten av gudstenesta. Begge har bede om anerkjenning frå patriarken i Konstantinopel, men ikkje fått det. Dei har difor blitt sett på som skismatiske og har blitt klandra for å vere nasjonalistiske – noko OKU også har blitt skulda for. «Eg meiner at dei som skifta frå UOK-MP til OKU, er nasjonalistar. Eg ser ikkje på meg sjølv som ein nasjonalist, men som patriot, noko som betyr at eg elskar landet mitt, men ikkje så mykje at eg vil miste sjela mi», var synspunktet til ein kyrkjegjengar frå UOK-MP.

Politisk utvikling frå 2013

Etter 2013, altså fem år før OKU vart etablert og fekk autokefali frå Konstantinopel, var det fleire konfliktar over eigarskap til kyrkjebygg mellom UOK-MP og UOK-KP. I 2016 kom det ei ny lov om overføring av eigarskap. Lova sa at avgjerdsla om å endre kyrkjetilhøyrsle skulle bli bestemt av to tredjedelar av medlemane av kyrkjelyden. Men lova sa ingenting om korleis ein skulle bestemme kven som var medlem av ein kyrkjelyd. Skulle ein til dømes rekne passive medlemar i tillegg til dei aktive? Dette har ført til usemje om sjølve røysteprosessen ved overføringar hadde blitt gjennomført på rett måte.

Det var også framlegg til andre lover, som ikkje vart sette i verk, alle designa for å underminere posisjonen til UOK-MP, som har blitt skulda for å vere kontrollert av Russland på grunn av banda ho har til ROK.[6] Dei eg snakka med frå UOK-MP, var difor særs kritiske til både lokale og nasjonale styresmakter.

> Nærværet av Moskva-patriarkatet i Ukraina er eit spørsmål om nasjonal tryggleik. Moskva-patriarkatet er ikkje berre ein religiøs organisasjon som ber i kyrkjene, held preike. Det er ein organisasjon med det mål å øydelegge Ukraina som ein uavhengig stat. Dette er ikkje berre ein religiøs konflikt. Religion er faktisk den minste delen av konflikten.

Sitatet er frå ein kyrkjegjengar eg snakka med i Kyiv, som høyrer til OKU. Kritikken mot UOK-MP som ein trugsel mot tryggleiken i Ukraina og som eit talerøyr for Moskva og Putin, har samanheng med hendingane som starta i 2013 med protestane på Maidan, anneksjonen av Krim og krigen i Aust-Ukraina. UOK-MP har blitt skulda for å støtte separatistane i Donbas og for å ha pro-russiske

synspunkt. Leiarskapen hadde også ei meir nøytral haldning under protestane på Maidan, i motsetnad til UOK-KP, som heilhjarta støtta demonstrantane. Det å ta eit nøytralt standpunkt har blitt sett på som anti-ukrainsk. Patriark Kirill av Moskva på si side understreka i april 2014 at kyrkja ikkje skal tene politiske posisjonar, rolla deira er å støtte opp om fred (ROK, 30. april 2014). Likevel var han ute og støtta attvalet av Putin i 2012.

I Kyiv trefte eg ein kyrkjegjengar frå OKU som meinte at UOK-MP var infisert av ideen om Den russiske verda (*Russkii mir*)[7]. Ho såg ikkje noko skilje mellom ROK og UOK-MP. I hennar syn burde patriark Kirill fordømme Putins totalitære regime, eit regime som «annekterer territorium i det 21. århundre (...), og heile verda ser dette og er stille, men det viktigaste av alt – patriark Kirill er taus».

Kyrkjegjengarane frå UOK-MP som eg snakka med i løpet av feltarbeidet, var naturleg nok ikkje samde i denne kritikken. Dei meinte at det einaste bandet dei hadde til Russland, var at dei gjennom ROK var i fellesskap/kommunion med resten av den ortodokse verda. Dette er også det mest sentrale i valet av kyrkjetilhøyrsle for dei – anerkjenning og kanonisitet – i deira syn er ikkje OKU kanonisk, og det er difor heilt uaktuelt å gå dit.

UOK-MP er på si side også tydelege på at dei absolutt ikkje er ei politisk kyrkje. Dei fleste eg snakka med frå denne kyrkja, ønskte heller ikkje å snakke om politikk: «Eg blandar meg ikkje opp i politikk. (...) eg vart spurt om å snakke om kyrkja», sa ein kyrkjegjengar frå ein landsby utanfor Rivne, – men dei nølte ikkje med å kalle OKU ei kyrkje danna på politisk grunnlag.

Til dømes meinte ein prest frå Rivne at sjølve grunnmuren til OKU er politisk: «Viss ikkje politikk hadde vore involvert, ville ikkje denne kyrkja ha blitt til.» Kyrkjegjengaren som vart sitert ovanfor, fekk spørsmål om kvifor ho valde å ikkje endre tilhøyrsle til OKU. Ho kom frå liten landsby der det hadde vore valdeleg konflikt mellom dei religiøse om kva jurisdiksjon som hadde rett på kyrkjebygget i landsbyen. Det var éi kyrkje der, og den høyrde no til OKU. Dei som høyrde til UOK-MP, møttest no til gudsteneste i garasjen til presten.

Kyrkjegjengaren frå UOK-MP fortel at å endre tilhøyrsle til OKU ville ha vore som å endre trua si:

> Det ville ha vore som eit svik! Å gi opp trua si og gå til ein slags politisk organisasjon ... aldri i livet ville eg ha gjort noko slikt. Korleis kan ein endre trua si, korleis ... tru, det er som di biologiske mor, korleis kan ein svikte si eiga mor, skifte ho ut?! Eg ser på det som ein tragedie.

Ho ser på den nyetablerte OKU som ein politisk organisasjon, eit prosjekt for den dåverande presidenten Petro Porosjenko og eit verkemiddel for å bli valt på nytt, eit val han tapte, trass i at han lukkast med å skaffe autokefali til OKU.

Internasjonal konflikt

Kyrkjekonflikten er ikkje berre avgrensa til Ukrainas grenser, men har eit internasjonalt aspekt òg. Dette har ført til at Ukraina og dei ortodokse der har blitt dratt mellom to konkurrerande ortodokse kyrkjer – Moskva og Konstantinopel – der rota i konflikten er spørsmål kring temaet kanonisitet.

Dei som høyrer til OKU, ser på si kyrkje som kanonisk og anerkjent, sidan dei fekk ein *tomos* om autokefali frå patriark Bartolomeus i 2019. Men Moskva og Konstantinopel er usamde om kven av dei som har rett til å gi autokefali, korleis det skal skje og kven sitt kanoniske territorium Ukraina ligg under. Altså kven av dei to som har autoritet til å bestemme over det geografiske område når det handlar om ekklesiastiske spørsmål. Mellom anna sa ein prest eg snakka med i Odesa, at «patriarkatet i Konstantinopel er berre eit par kvartal i Istanbul, det er ikkje lenger det bysantiske imperiet, forstår du?

Konstantinopel har ei lang tid no ikkje vore Konstantinopel, men Istanbul.»

Men det er ikkje berre kanonisitet som er viktig. Ein tredjedel av prestegjelda til Moskva-patriarkatet er i Ukraina (Hudson 2018, s. 1377), ROK ville difor miste statusen som den største ortodokse kyrkja i verda dersom UOK-MP skulle få autokefali frå ROK (Suslov 2016, s. 135). Det at OKU har fått anerkjenning og autokefali frå patriarken i Konstantinopel, har difor, naturleg nok, truga posisjonen til ROK. Her må eg presisere at tal på prestegjeld ikkje seier noko om kor mange medlemar kyrkja har. Og tal på medlemar seier ingenting om talet på aktive og passive medlemar.

Ukraina er også viktig for Russland og Moskva-patriarkatet frå eit historisk perspektiv. Kristninga av Kyiv Rus' i 988 markerer byrjinga på ortodoksien i Aust-Europa, og Kyiv og kristninga der blir difor sett på som krybba til russisk kristendom og som det første kapitlet i russisk historie (Brüning 2016, s. 81).

Går ein attende til konflikten på eit lokalt og nasjonalt nivå, er det ikkje berre UOK-MP som har fått kritikk. UOK-KP har blitt skulda for å ta over kyrkjebygg som høyrte til UOK-MP med tvang, og å gjere dette med hjelp frå lokale styresmakter. I samanheng med dette har det blitt rapportert[8] om fleire tilfelle av vald mellom tilhengjarane av dei to kyrkjene. Filaret har hevda at overføringa har gått føre seg frivillig. På den andre sida har det kome meldingar om at russiske styresmakter har forsøkt å spreie falske rykte om press på UOK-MP. Det er tydeleg at det er mange sanningar om den religiøse konflikten.

Ein prest frå Rivne fortalde meg at han meiner folk må få bestemme sjølv kva kyrkjejurisdiksjon dei ønskjer å høyre til, men han var tydeleg på at å ta kyrkjer med tvang, ikkje var vegen å gå: «Viss dei vel å endre tilhøyrsle til OKU, så ikkje ta *vår* kyrkje med dykk. (...) Det er ikkje naudsynt å ta kyrkja vår, slå presten, kaste han ut av heimen sin. Bygg heller ei ny kyrkje, me kan til og med hjelpe til. Me kan bygge denne kyrkja saman.» Eg spurde han om han sjølv hadde opplevd vald. Han var forsiktig med detaljar, men sa at ein gong reiv nokon opp jakka hans.

Den ortodokse kyrkja av Ukraina

15. desember 2018 gjekk så UAOK, UOK-KP og deler av UOK-MP saman og danna éin kyrkjestruktur: OKU. Filaret vart beden av Bartolomeus om å ikkje freiste å få posisjonen som leiar for OKU.[9] I staden vart Epifanij (Dumenko) (f. 1979), tidlegare biskop frå UOK-KP, valt som metropolitt for kyrkja med tittelen metropolitt av Kyiv og heile Ukraina. Då det vart kjent at patriarken i Konstantinopel ville kome til å gi autokefali til OKU, reagerte ROK med å ikkje lenger nemne patriark Bartolomeus i gudstenesta (ROK, 15. oktober 2018).

Som eg var inne på tidlegare, fekk OKU god hjelp av president Porosjenko, og kyrkja er kritisert for dette, men den dåverande presidenten har ikkje vore åleine om å favorisere bestemte kyrkjer. Leonid Kutsjma og Viktor Janukovitsj støtta UOK-MP, mens Viktor Jusjtsjenko promoterte ei samla ukrainsk kyrkje og støtta UOK-KP. Sidan ulike presidentar har favorisert ulike kyrkjer i deira presidentskap, har naturleg nok den politiske utviklinga og den aktuelle presidenten og hans agenda hatt innverknad på kyrkjene (Bremer 2016, s. 10). Ein kan likevel spørje seg kor lurt det er å blande seg inn i dette – kva følgjer kjem det til å få for omdømet til OKU i framtida, som skal etablere seg som ei ortodoks og ikkje politisk kyrkje? Trass i dette er det viktig å hugse på at mange ortodokse følte seg heime verken hos UOK-KP, UAOK eller UOK-MP. Då kan ein argumentere for at Porosjenko, ved å engasjere seg i etableringa av OKU, uttrykte eit ønske hos mange ukrainsk-ortodokse, eit ønske om å vere del av ei sjølvstendig kyrkje utan ekklesiastiske band med Russland (Euromaidan press 18. mai 2018).

Dette var tilfellet for ein kyrkjegjengar frå Kyiv som fortalde meg at ho etter 2013 hadde følt det var problematisk å halde fram med å gå til UOK-MP. Kyrkjegjengaren frå Kyiv såg ikkje noko annan utveg enn å forlate

UOK-MP; ho følte at kyrkja hadde svikta ho, og viste til rolla UOK-MP spelte i løpet av hendingane som starta i 2013, med protestane på Maidan, anneksjonen av Krim og krigen i Aust-Ukraina: «... måten dei oppførte seg på, var ikkje kristent, eg kunne aldri ha vendt tilbake til dei.» For denne kyrkjegjengaren vart alternativet først å gå over til UOK-KP, men sidan ho såg på denne kyrkja som skismatisk, heldt ho fram med å gå til nattverd hos UOK-MP fram til OKU vart etablert.

Tomos

Kor viktig var eigentleg *tomos* om autokefali for dei som forlèt UOK-MP? Svara eg har fått, er at ja, anerkjenning er sjølvsagt viktig, men det var andre faktorar som var enda viktigare. Mange hadde allereie gått over frå UOK-MP til UOK-KP før OKU vart danna, dei tok altså valet *før* kyrkja fekk autokefali. Å ha ei kyrkje som ikkje hadde noko som helst band til Russland, vart avgjerande. Ein kyrkjegjengar frå ein liten landsby uttrykte dette veldig enkelt: «Sidan me har ein ukrainsk stat, kvifor må eg då gå til ei anna kyrkje? Kyrkja i Ukraina skal vere ukrainsk.» Då eg kommenterte at dei som høyrer til UOK-MP, faktisk ser kyrkja si som ukrainsk og uavhengig, svara ho ikkje, berre smilte og lo litt. Det var tydeleg at ho ikkje var samd i dette. Ein prest frå Kyiv hadde ei meir utdjupande forklaring på den same kommentaren: «Ja, men den kyrkja er berre ukrainsk i namnet (...). Folk treng ei kyrkje som er uavhengig, som sameiner folket og som ikkje ligg under Moskva eller Konstantinopel.» Han la til at «grensene til kyrkja burde følgje landets grenser».[10]

Eg la merke til at alt som gav assosiasjonar eller kunne ha noko å gjere med Russland, vart sett på som negativt blant OKU-medlemane. Til dømes kyrkjeslavisk:

> Eg høyrde til UOK-MP, som nytta kyrkjeslavisk, og dette språket har i lang tid likna på russisk. Det er ikkje lenger det språket som vart nytta tidlegare, det har gått gjennom ei russifisering – men me bad likevel på det språket, og eg syntest alltid det var ukomfortabelt.

For dei som tenkjer slik som denne kyrkjegjengaren, var det difor viktig å kunne gå til ei kyrkje der ukrainsk vart nytta både i preika og i resten av gudstenesta. Dette betyr ikkje at ingen av OKU sine kyrkjer nyttar kyrkjeslavisk. Ein prest eg møtte i Rivne, også frå OKU, fortalde at han heldt gudstenester både på ukrainsk og kyrkjeslavisk.

Konsekvensar

Kva kjensler har denne konflikten skapt hos prestane og kyrkjegjengarane? Har det berre vore negative følgjer av han? Presten som fortalde at jakka hans hadde blitt riven under ein konflikt over eigarskap til ei kyrkje, fortalde at det har kome meir angst inn i livet hans:

> Eg er ein prest, eg bryr meg om folk, om kva som skjer i landet vårt i dag. Det kan ikkje vere kjærleik når folk som pleidde å vere vener, slost på grunn av kva for kyrkje ein skal gå i. Viss det er slik, vil ein ikkje verte lukkeleg. Eg er uroa.

Fleire av dei eg snakka med, hadde blitt kalla «Moskva-hore» fordi dei høyrde til kyrkja under Moskva-patriarkatet. Konflikten har nok prega dei som måtte gå i direkte konfrontasjon med naboane sine for å kjempe for kyrkjebygget, det einaste i landsbyen, meir enn dei i Kyiv. I hovudstaden var det lettare å berre gå til ei anna kyrkje dersom ein ikkje lenger var samd i dei vala kyrkja tok. Likevel har det vore tøft for dei også: «Du må ikkje tru det har vore lett å forlate kyrkjelyden der eg har vore medlem heile livet», fortalde ein kyrkjegjengar frå Kyiv meg.

Men tilhengjarane av UOK-MP var tydelege på at konflikten ikkje berre har vore negativ: «Det er som det

står i Bibelen, at Herren siler korn. Alt som ikkje er verdifullt, fell gjennom, og alt som er godt, blir att. Vel, eg trur dette har skjedd med vårt kyrkjesamfunn.» Denne kyrkjegjengaren frå UOK-MP meiner konflikten har vore positiv for kyrkjelyden. Ein prest frå same område fortel:

> Eg er glad eg har opplevd dette. Kvifor? Fordi Herren i dag, vår Gud, testar oss, om me elskar han eller ikkje. Om me er gode kristne eller ikkje. Så viss me kan bevise at me har kjærleik i oss, og gjere slik at OKU forstår at dei har gjort ein feil, og at dei kjem tilbake til oss, då vil Herren gjere landet vårt, Ukraina, til det beste landet, slik at når du besøker oss, vil du tenke: For eit godt land dette er. Du vil vere lei deg for at du ikkje bur her!

Måtte gjere eit val

På mange måtar skapte hendingane som starta i 2013, ein situasjon der ortodokse i Ukraina vart tvungne til å velje side, ikkje berre kva side dei ville vere på i den religiøse konflikten, men òg politisk. Konflikten har ikkje vore avgrensa til Ukraina, men har eit internasjonalt aspekt òg.

Etter å ha snakka med 18 prestar og kyrkjegjengarar, sat eg att med 18 ulike forteljingar. Dei hadde alle sine erfaringar, ønsker og motivasjonar for å velje kva kyrkjejurisdiksjon dei ville høyre til. Det er likevel nokre fellestrekk ved kvar av dei to fløyene. Tilhengjarane av UOK-MP meinte at spørsmålet om kanonisitet var det avgjerande, i deira syn er ikkje OKU danna etter kanonane, og dei kan difor ikkje vere ein del av denne kyrkja. For OKU hadde måten UOK-MP og ROK handterte protestane på Maidan, anneksjonen av Krim og krigen i Aust-Ukraina mykje å seie for deira val.

Tilhengjarane i UOK-MP og OKU var usamde i kor stor grad førstnemnde var uavhengig av ROK. Mange eg snakka med, såg på koplinga mellom ROK og UOK-MP som sterk – gjorde ein av dei noko som ikkje samsvarte med deira kristne tru, gjorde også den andre det. Blant dei eg snakka med frå OKU, var inntrykket at UOK-MP og ROK ikkje lenger oppførte seg i den kristne ånd eller etter kristne prinsipp. Med opprettinga av OKU vart det difor mogleg for dei å vere medlem av ei kyrkje som både er kanonisk (etter deira syn), og som ikkje har noko tilknyting til Russland.

Sofie May Rånes har master i europeiske språk og bachelor i Russland-studier ved UiO.

Artikkelen er basert på deler av masteroppgåva «The Church Conflict in Ukraine – a fight for Ukrainian souls. A qualitative study of motivations behind church belonging» (mai 2020).

Referansar

Bogdan, Olena: *Religious Self-Identification and Prayer in Ukraine* (KIIS, 2016).

Bremer, Thomas: «Religion in Ukraine: Historical Background and the Present Situation», i Krawchuk A. og Bremer, T. (red.): *Churches in the Ukrainian Crisis.* (Switzerland: Pelgrave Macmillan 2016), s. 3–20.

Brüning, Alfons: «Orthodox Autocephaly in Ukraine: The Historical Dimension», i Krawchuk, A. and Bremer, T. (red.): *Churches in the Ukrainian Crisis.* (Switzerland: Pelgrave Macmillan 2016), s. 79–102.

Euromaidan press: *Why Ukraine needs a free and recognized Orthodox Church* (18. mai 2018).

Hudson, Victoria: «The Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate as a Potential 'Tool' of Russian Soft Power in the Wake of Ukraine's 2013 Euromaidan» (*Europe-Asia Studies* 70(9) 2018), s. 1355–1380.

Kirill: «Russkiy mir i nashi tsennosti», i Vyacheslav Nikonov (red.): Fond Russkiy Mir Smysly i tsennosti Russkogo mira – Sbornik statey i materialov kruglykh stolov, organizovannykh fondom «Russkiy mir» (Moskva 2010), s. 29–34.

Pew Research Center: *Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe – National and religious identities converge in a region once dominated by atheist regimes* (2017).

Razumkov Center: *Osobkyvost religiynogo i tserkovno-religiynogo samoviznatsennia ukrainskyi gromadian tendentsii 2010–2018* (26. april 2018).

RISU: Ministry of Culture confirms liquidation of Kyiv Patriarchate (risu.ua 31. juli 2019).

RISU: Filaret says he is forced to to be part of OCU (risu.ua 1. august 2019).

ROC: *Vystupleniye Svyateyshego Patriarkha Kirilla no zasedanii Vyshchego Soveta 30 aprelya 2014 goda.* (patriarchia.ru 30. april 2014).

ROC: *Statement by the Holy Synod of the Russian Orthodox Church concerning the encroachment of the Patriarchate of Constantinople on the canonical territory of the Russian Church* (15. oktober 2018).

Suslov, Mikhail: «The Russian Orthodox Church and the Crisis in Krawchuk», i Krawchuk, A. og Bremer, T. (red.): *Ukraine in Churches in the Ukrainian Crisis* (Switzerland: Palgrave Macmillan 2016) s. 133–162.

URFR: United States Department of State: *2014 Report on International Religious Freedom – Ukraine* (14. oktober 2015).

URFR: *Ukraine 2018 International Religious Freedom Report.*

Wasyliw, Zenon: «The Ukrainian Autocephalous Orthodox Church», i Leustean, L.N (red.): *Eastern Christianity and the Cold War, 1945–91* (London, New York: Routledge 2010), s. 156–172.

Noter

1 Kulturdepartementet stadfesta avviklinga av Den ukrainsk-ortodokse kyrkja under Kyiv-patriarkatet 31. juli 2019 (sjå RISU 2019, 31. juli). På den andre sida påstod Filaret, patriarken av denne kyrkja, at han hadde blitt tvungen til å bli ein del av Den ortodokse kyrkja av Ukraina (sjå RISU, 1. august 2019). Det har med andre ord utvikla seg ei spenning mellom dei som framleis støttar patriark Filaret, og dei som gjekk over til den nye kyrkja.

2 UOK-MP heiter offisielt berre UOK – Den ukrainsk-ortodokse kyrkja. Eg har her tatt med nemninga «MP» for å gjere det lettare å skilje UOK-MP og UOK-KP frå kvarandre.

3 Ifølgje den offisielle nettsida til ROK er UOK-MP ei sjølvstyrande kyrkje med vid autonomi. Sjå ROC: *Ukrainskaya Pravoslavnaya Tserkov'*.

4 Ifølgje Kyiv International Institute of Sociology (KIIS av Olena Bogdan, 2016) sa 80 % at dei høyrde til kristendomen, og av desse rapporterte 88 % at dei var ortodokse.

5 I 1992 vart det diskutert i Moskva om UOK-MP skulle få autokefali. Det fekk dei ikkje, og Filaret valde då å tre av som metropolitt (Anderson 1994, s. 189–190). Han hadde lenge håpa på å bli den neste patriarken av Moskva-patriarkatet, men det var Aleksej, forgjengaren til den noverande patriarken av Moskva-patriarkatet, Kirill, som vart valt (Wasyliw 2010, s. 164). Danninga av UOK-KP blir av UOK-MP og Moskva sett på som ein måte Filaret kunne oppnå ambisjonen sin om å bli patriark.

6 Mange har prøvd å forstå forholdet mellom ROK og den russiske staten. Alicja Curanovic (*Religion in Russia's foreign policy,* forkorta versjon av eit essay som stod på trykk i New Eastern Europe Issue 3(8)/2013: «Why Culture Matters», 2014), argumenterer for at ROK blir brukt som eit instrument for staten, mens Tobias Köllner (*On «Entangled Authorities»: Orthodox Religion and Politics in Post socialist Russia*. ResearchGate (fortrykk utgåve 2018) (2019)) introduserte konseptet «entangled authorities», som går ut på at det er eit nært samarbeid mellom kyrkje og stat i Russland, men at det også er konkurranse, usemje og konflikt mellom desse to.

7 Dette konseptet er nært knytt til ideen om Heilage Rus', eit samfunn der kjernen er Russland, Ukraina og Kviterussland og der folk er sameint gjennom ei felles ortodoks tru. Den russiske verda og Heilage Rus' har blitt brukt om kvarandre i russisk media fram til 2014, då bruken av Heilage Rus' stupte og den russiske verda skaut i veret (Suslov 2016). Ifølgje Cyril Hovorun (i Euromaidan press, 18. mai 2018) kan ein sjå på den religiøse retorikken til den russiske verda som ein motsetnad mellom aust og vest: mellom det som i Russland blir sett på som det heilage, religiøse og spirituelle Aust, og den gudlause Vesten. Ein kyrkjegjengar eg snakka med som hadde skifta tilhøyrsle frå UOK-MP til OKU, meinte at ideen om den russiske verda har truga sjølvstende til Ukraina. Patriark Kirill har sjølv uttala at den russiske verda ikkje er eit instrument for politisk påverknad frå Russland si side – men dette synet er ikkje delt med mine intervjuobjekt (sjå Patriark Kirill 2010, s. 32)

8 Sjå rapportane frå URFR.

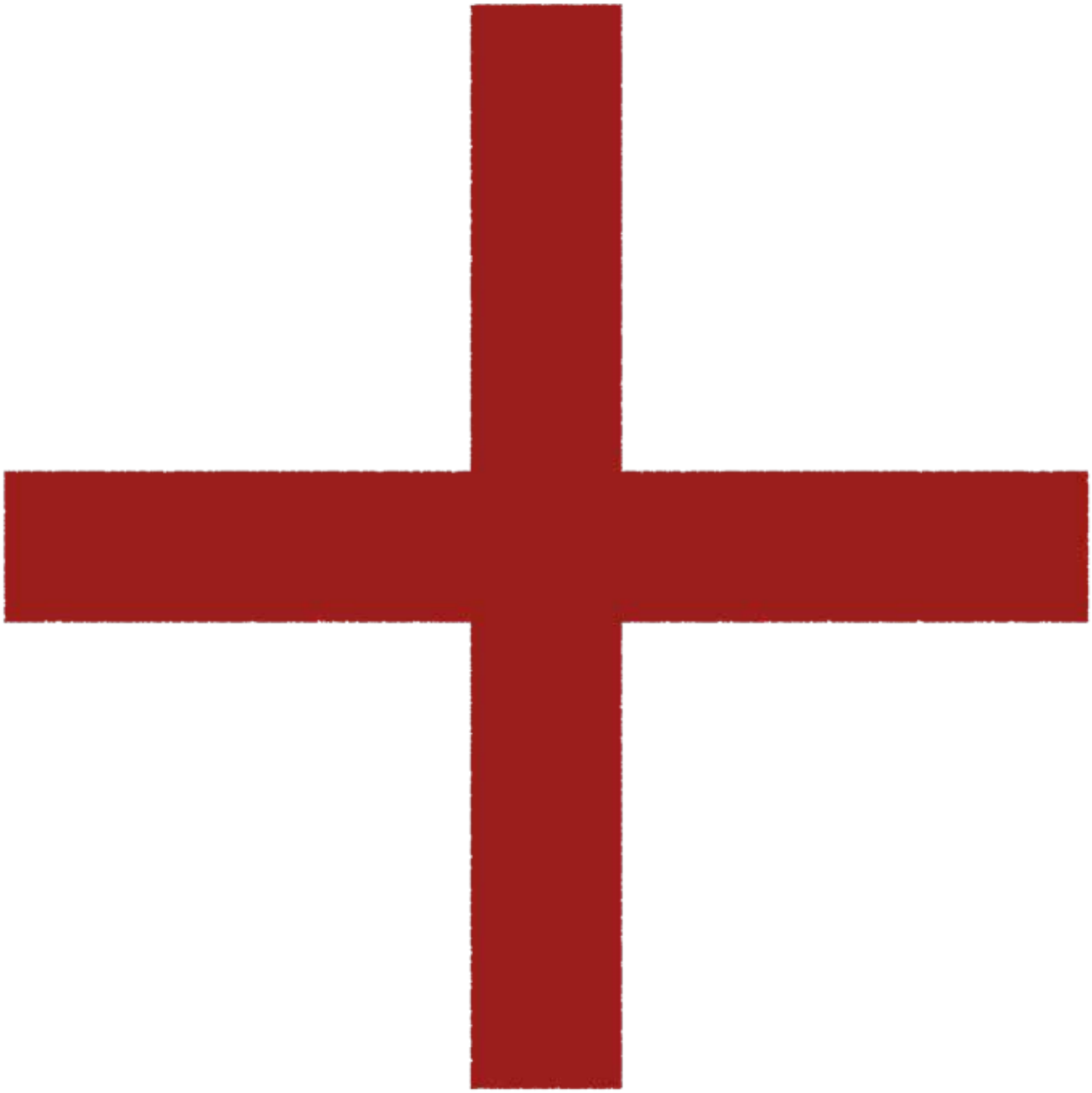
9 Patriark Filaret vart ekskommunisert av ROK i 1997, men dette anatemaet vart annullert i 2018 av patriark Bartolomeus.

10 Dette er ikkje ein unaturleg tanke, sidan dei fleste autokefale kyrkjene er definert etter land. Til dømes Den ortodokse kyrkja i Albania, Den serbisk-ortodokse kyrkje m.fl.

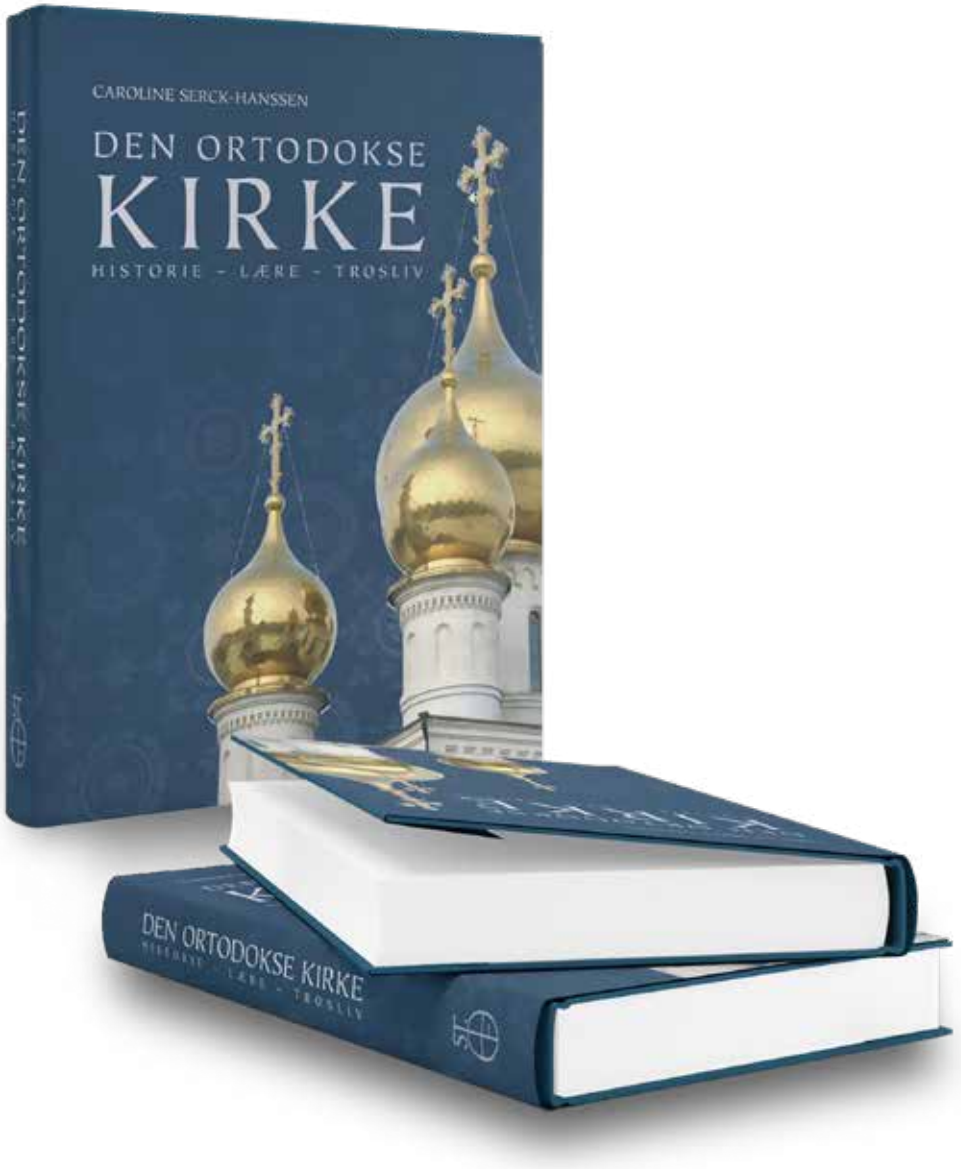
APA JOHANNES, som var drevet i eksil av keiser Morkianos, fortalte: «Vi dro en gang fra Syria til apa Poimen for å spørre ham om hjertets hårdhet. Den gamle kunne ikke gresk, og ingen tolk var å få tak i. Men da han så vår forlegenhet, begynte han å snakke gresk. Han sa: «Vannets natur er mykt, stenens natur er hård. Men hvis et kar med vann henger over stenen og vannet drypper ned, sites stenen bort. Slik er det med Guds ord, det er mykt, men menneskets hjerte er hårdt. Men lytter mennesket ofte til Guds ord, åpner hjertet seg for Gud og frykter Ham.»

Fra *Ord fra ørkenen*

Gresk kors. Illustrasjon : © Wikimedia



Ny litteratur og akademia


CAROLINE SERCK-HANSSEN
DEN ORTODOKSE
KIRKE
HISTORIE - LÆRE - TROSLIV
DEN ORTODOKSE KIRKE

Øistein Lid

Bokessay:

Eit storverk om austkyrkja

Endeleg har me fått ei innføringsbok i Den ortodokse kyrkjas rike liv og historie sett frå innsida.

Her til lands finst det ikkje så mykje litteratur om verdas nest største kyrkjesamfunn, som samtidig er eitt av dei som vekst raskast i Noreg. Medan protestantiske kyrkjesamfunn krympar eller står på staden kvil, er dei historiske kyrkjene på full fart framover. Som i Den romersk-katolske kyrkja er veksten i Den ortodokse kyrkja primært driven av nye nordmenn, men stadig opplever ein også at konvertittar kjem til. Underteikna høyrer sjølv til i sistnemnde kategori. I 2020 var det 28 544 medlemmer i dette kyrkjesamfunnet, noko som gjer det til landets tredje største utanfor Den norske kyrkja[1].

Eit sårt tiltrengt tilskot

Samtidig er det påfallande lite litteratur tilgjengeleg på norsk om dette fenomenet som er på full fart inn i samfunnet vårt. Nokre få bøker finst rett nok om Den ortodokse kyrkja (Per Bjørnar Grandes introduksjonsbok frå 2009 er eit døme), men ingen av dei er skrivne med eit blikk sett innanfrå kyrkja sin eigen tradisjon. Her kjem Caroline Serck-Hanssen si bok *Den ortodokse kirke* (St. Olav forlag 2021) inn som eit sårt tiltrengt tilskot.

Noko av ambisjonsnivået anar ein så fort ein les undertittelen: *Historie – lære – trosliv*. Å skulla samanfatta alt som er å seia om desse tre disiplinane i løpet av 2000 år med historie, er inga lita utfordring. Likevel har forfattaren greidd å løysa oppgåva på berre 350 sider! Noko av forklaringa er at Serck-Hanssen har ei uvanleg evne til å formulera kompliserte ting på ein presis måte[2].

Presist språk

I boka om Den ortodokse kyrkja sit ein av og til med kjensla av at ikkje eit einaste unødvendig ord har greidd å snika seg forbi skribentens sjølvsensur. Det er sjølvsagt mogleg at det er redaksjonen i St. Olav forlag som har gjort ein fabelaktig redigeringsjobb. Aller helst dreier det seg nok om eit godt samarbeid. Hennar skildring av

vranglæra som utløyste det første økumeniske konsilet, nemleg arianismen, kan tena som eit døme (s. 58):

> Foranledningen for kirkemøtet var en læretstrid som truet enheten mellom de kristne: Presten Arius fra Alexandria hadde spredt forestillingen om at Kristus ikke hadde eksistert fra evighet av, men var skapt av Faderen for å forløse menneskene. Denne påstanden rokket ved selve frelseslæren, mente konsilfedrene. Hvordan kan Kristus forene oss med Gud hvis han ikke selv er del av guddommen?

På ein både presis og lettfatteleg måte samanfattar ho slik ei av urkonfliktane i kyrkjehistoria som det elles er skrive hyllemeter på hyllemeter om oppgjennom historia. Det vitnar samtidig om oversikt over stoffet og evne til å formidla denne til andre.

Kunsthistorikaren i sitt ess

Caroline Serck-Hanssen er sjølv ortodoks og har ein doktorgrad i kunst- og kulturhistorie frå Universitetet i Bergen. Denne kombinasjonen gjer at ho har hatt eit særleg godt utgangspunkt for å løysa den visuelle delen av jobben. Boka inneheld ikkje berre kunsthistorisk interessante bilete frå den rikhaldige ortodokse tradisjonen, men også fotografi som Serck-Hanssen sjølv har tatt på sine pilegrimsreiser og besøk i ulike ortodokse kyrkjelydar. Innblikk i ein for mange heilt ukjent kunsttradisjon med både ikon, kunstmåleri og andre typar illustrasjonar er ein sterk tilleggsverdi ved boka.

Korleis starta klostervesenet?

Sjølv om boka både er velskriven, vakker og lærerik, er det nokre stader eg er usamd i framstillinga av enkeltelement. I avsnitta om klosterlivets framvekst får ein til dømes høyra at «klosterlivet fikk sin oppblomstring samtidig som forfølgelsene av de kristne opphørte i Romerriket, og geistligheten fikk en privilegert status i samfunnet». Som sanningsvitne vert moderne forsking drege fram. Det er forståeleg at akademikaren Serck-Hanssen skriv slik, men eg skulle ønska at kyrkja sin eigen tradisjon fekk koma tydelegare til orde her.

For dette er ikkje kyrkja si eiga forklaring på kvifor klostervesenet voks fram. Det vil føra for lang å gå inn på klosterlivets førebilete i dei gamaltestamentlege nasirearar og profetar, via ørkenrørsler som gav oss dødehavsrullane, eller enkjene som den heilage Polykarp skreiv om i sine brev[3]. Det kan vera nok å nemna hl. Paulus av Theben med tilnamnet «den første eremitt». Ifølgje hl. Hieroniumus sitt vita om helgenen[4] flykta Paulus ut i ørkenen rundt år 250 som følge av forfølgingane under Decius og Valerianus.

Ifølgje kyrkja sin eigen tradisjon var det altså ikkje velstand og velgang som gjorde at dei første einebuarane oppsøkte villmarka, men snarare det motsette. Ikkje dermed sagt at Serck-Hanssen ikkje har eit poeng, og at det seinare var mange som flykta frå rikdom og status i ei kyrkje som tilhøyrte statens favoriserte religion. Men det var ikkje slik det begynte.

Tvilar på ortodoks historietolking

Vidare opplever eg at forfattaren enkelte stader legg for dagen eit vestleg blikk på austkyrkja og på ortodoks sjølvforståing. Til dømes problematiserer ho den ortodokse omfamninga av kristningsverket, Stiklestad og andre nasjonalskattar. Først blir f. Johannes Johansen sitert på at: «Vi er bevisste på at vi som ortodokse kristne ikke er fremmede og utlendinger i Norge (...), men at vi har lokale røtter som ortodokse kristne her. Og våre røtter går altså tilbake til kristningsverket: hellige Sunniva og seljemennene, Olav Tryggvason og kristningstingene, Olav den hellige og Stiklestad og kristenretten, alt hører til innen den ortodokse rammen, og er vår referanse og arv.»

Til dette kommenterer Serck-Hanssen følgjande: «Mot en slik historieoppfatning kan det innvendes at den ikke tar tilstrekkelig høyde for de betydelige kulturelle forskjellene mellom latinsk og gresk kristendom, men ensidig vektlegger den formelle enheten kirkene imellom. Norges kristne røtter ble tross alt plantet i vestlig jord, og ikke i det østkirkelige Bysants» (s. 151).

Forfattaren har rett i at kristendommen som kom til Noreg, vart meir og meir vestleg i sitt uttrykk. Kyrkjespråket i Noreg var latin, ritus var vestleg, og paven var den naturlege patriark for dei norske bispane. Spørsmålet er likevel: Var desse kulturelle og språklege skilnadene viktigare enn den kyrkjelege einskapen som faktisk eksisterte då kristenretten vart vedteken på Moster i år 1024? Eg ville svart eit tydeleg nei på det spørsmålet. For Den ortodokse kyrkja har språkleg og kulturelt mangfald alltid vore ein sjølvsagt del av kyrkja sin eigenart – og det utan å stå i vegen for teologisk og åndeleg einskap på tvers av landegrenser.

Serck-Hanssen har ei uvanleg evne til å formulera kompliserte ting på ein presis måte.

Til glede for katolske lesarar

På den andre sida vil katolske lesarar truleg ha glede av slike perspektiv og kan nikka attkjennande til dei. Ei mindre vrangvillig tolking av Serck-Hanssen sitt val av perspektiv kan då vera at ho har valt å sjå sitt publikum an. Boka er trass alt utgjeve på katolske St. Olav forlag, og ei rekkje av lesarane vil dermed vera katolikkar. Og det talar når alt kjem til alt til forfattarens fordel at ho ikkje blir einsidig i bolkane som omhandlar Den katolske og ortodokse kyrkja si felles historie. Hl. Olav er ein helgen like mykje for katolikkar som for ortodokse, og inga gruppering kan slik sett ha einerett på helgenkongen.

Den historiske framstillinga er elles svært god, så langt eg kan vurdera. Boka er eit must for dei som vil forstå moderne ortodoks historie i Noreg og i utlandet. Serck-Hanssen er som kjent ekspert på hl. Trifon av Petsjenga, skoltesamanes opplysar, og her får ein ei god innføring i temaet[5]. Historisk bakgrunn til interne ortodokse konflikter både heime og ute får ein også god oversikt over. Her må eg berre tilstå at eg lærte mykje. Kva som eigentleg ligg bak kyrkjekonflikta i Ukraina, har eg til dømes aldri skikkeleg forstått før.

Augustin – helgen eller vranglærar?

I del to, som handlar om teologi og lære, vil nok både katolikkar og protestantar finna ting dei er usamde i. Katolikkane kan til dømes reagera på korleis ein del ortodokse ser på hl. Augustin av Hippo. Serck-Hanssen skriv at «deler av hans teologi, blant annet hans syn på arvesynden, blir avvist av Den ortodokse kirke. Enkelte teologer i vår tid går så langt som å omtale Augustin som heretiker. Grunnen er at han forfektet læren om at Den hellige ånd i evighet utgår både fra Faderen og Sønnen.» Dette vart som kjent brukt som argument i *filioque*-striden, som var ein sentral faktor i skilsmålet mellom austkyrkja og vestkyrkja. Vidare peikar ho på at ortodokse teologar avviser Augustins tanke «om arvesynden som en personlig nedarvet skyld, nærmest som en smitte overført gjennom unnfangelsen».

Det noko anstrengte forholdet til hl. Augustin illustrerer eigentleg ein fundamental skilnad mellom kyrkjeleg tenkemåte i aust og vest. Frå ein ortodoks ståstad har både katolikkar og protestantar ei for rasjonalistisk tilnærming til teologi. Dei brukar ofte både filosofi og logikk for å forklara mysteria i trua, slik hl. Augustin var eit tidleg døme på. Eit seinare døme er korleis Thomas Aquinas forklarer nattverden ved hjelp av eit aristotelisk omgrepsapparat (tenk på eit ord som «transsubstansiasjon»)[6]. Ein slik metodikk er framand for ortodokse. Ortodoks teologi brukar ikkje logikk eller filosofi for å

koma fram til sanninga, men i staden openberring, tradisjon og mysterium[7].

Serck-Hanssen formulerer dette på ein noko meir diplomatisk måte. Under seksjonen «Læren om Gud» heiter det:

> Til forskjell fra den vestlige teologiske retningen i middelalderen som kalles skolastikken, har såkalte «gudsbevis» ingen stor plass i den ortodokse tradisjonen. Den apofatiske retningen [dvs. teologiske utsagn om kva Gud *ikkje* er, sidan Gud i sin essens alltid står over menneskelege omgrep] spiller i det hele tatt en viktigere rolle i østkirken enn i vestlig teologi, som i sterkere grad har vektlagt den rasjonelle tilnærmingen.

Frigjerande frelseslære

Protestantar på si side, og kanskje særleg av den lågkyrkjelege lutherske tapningen, vil truleg reagera mest på frelseslæra. For denne lesaren, som sjølv er ortodoks, men oppvaksen i ein protestantisk kontekst, er Serck-Hanssen si skildring på dette området derimot både treffande og god. Avsnitta om kvifor Jesus måtte døy på ein kross, er befriande reinska for tanken på ein gud som på død og liv må straffa. Forståinga av forsoninga som straff i vår stad, blir summarisk avvist: «En slik grad av hevngjerrighet, som attpåtil involverer et fullstendig uskyldig offer, virker også urimelig.» I staden er det Guds kjærleik som er det dominerande: «Det er ikke Faderens vrede, men hans grenseløse nåde og kjærlighet som ligger bak Sønnens sonoffer på korset.» Kor frigjerande!

Innblikk i ein for mange heilt ukjent kunsttradisjon med både ikon, kunstmåleri og andre typar illustrasjonar er ein sterk tilleggsverdi ved boka.

Djevelen i detaljane

Eg er ikkje teolog av utdanning, men saknar nokre stader enkelte perspektiv som eg har blitt kjent med etter at eg vart ortodoks. Til dømes opplever eg at framstillinga av djevelen er tynn, på grensa til protestantisk. «Før den synlige verden ble skapt gjorde noen av englene opprør mot Gud, anført av Lucifer (...).», heiter det. Men dette er så vidt eg veit ikkje den ortodokse tradisjonen.

Til dømes skriv hl. Andreas av Cæsarea at «one must know that, as it has been given by the Fathers, after the creation of the perceptible world, this one (the devil) had been cast down on account of his pride and envy (...)»[8]. Djevelens fall skjedde altså *etter*, ikkje *før* den synlege verda vart skapt, ifølgje den ortodokse tradisjonen hl. Andreas oppsummerer på 600-talet.

Heller ikkje Enoks bok og framstillinga av dei opprørske englane som blir gitt der, vert nemnt av Serck-Hanssen, sjølv om delar av bøkene i enoks-tradisjonen berre finst bevart på kyrkjeslavisk, kopiert av ortodokse munkar gjennom hundreåra[9]. Ikkje slik å forstå at tradisjonen som finst bevart i Enoks-litteraturen, representerer den endelege kyrkjelege tradisjonen på feltet, men meir at kompleksiteten knytt til dei vonde kreftene hadde vore interessant å få fram. Særleg sidan NT siterer Enoks bok på noko av dette stoffet[10]. Til Serck-Hanssens forsvar er lite av dette stoffet tilgjengeleg på norsk[11], og det same gjeld på engelsk! Det seier seg elles sjølv at ei oversiktsbok ikkje kan gå i djupna på kvart enkelt tema, eller vera ufeilbarleg.

Til sist i denne seksjonen får me ei frisk innføring i kyrkja sin etikk og ståstad i ulike aktuelle sosiale spørsmål. Denne er rett nok ikkje gjeldande for heile kyrkja, men representerer primært den russiske kyrkja sine haldningar. Denne er likevel den numerisk største av dei ortodokse kyrkjene, og difor er etikken og sosiallæra ein finn her, retningsgjevande også utover

Moskvapatriarkatets grenser. Korleis kyrkja tenkjer om krig, kyrkje og stat, aktiv dødshjelp, ekteskap og homofili, trur eg vil vera opplysande for mange. Svara som blir gitt, er ofte meir nyanserte enn ein kanskje skulle tru!

Der ortodoks betyr «rett tilbeding»

Frå den litt harde tematikken om etikk, politikk og samfunn kjem ein brått til bolken om truslivet i Den ortodokse kyrkja. Her tek Serck-Hanssen oss med på innsida av alt det finaste kyrkja har å by på. Denne seksjonen startar med det kjende sitatet som på latin heiter *lex orandi, lex credendi*, eller «Kirken tror slik den ber». Det er ein fin start på kapittelet om kristen praksis fordi det blir knytt saman med læra i førre seksjon. Forfattaren forklarer at denne tosidigheita er innebygd i sjølve ordet «ortodoks». Sjølv om det er vanleg å omsetja *ortodoks* med «rett lære», minnar ho oss om at «rett tilbeding» er den vanlegaste omsetjinga i fleire tradisjonelt ortodokse land. Slik er det både på slavisk, syrisk, armensk og georgisk.

Først tar ho for seg kyrkjebygget og innreiinga der. Her får ein oversikt over historia frå den epokegjerande katedralen Hagia Sofia til moderne kyrkjeprosjekt i dagens Serbia eller Georgia. Gjennomgangen vert krydra med litterære sitat. Kor sterkt inntrykk kyrkjene i Moskva gjorde på Knut Hamsun då han besøkte tsarens Russland i 1899, er fint å lesa:

> Når klokkene ringer fra alle tårne, skjælver luften utover millionstaden. Fra høiden på Kreml ser man utover et hav av herlighet. Jeg hadde ikke tænkt mig en slik by på jorden: grønne, røde og gyldne kupler og spir i alle retninger. Dette guld og denne blånen fordunkler alt jeg har drømt.

Underkommunisert tempeltradisjon

Eg kunne kanskje tenkt meg ei tydelegare forklaring av samanhengen mellom den jødiske tempeltradisjonen og dei kristne kyrkjebygga, og kva som vart overteke frå jødisk gudstenesteliv og mystikk, slik bl.a. erkebiskop Alexander Golitzin har jobba ein mannsalder med[12]. «Det ortodokse kirkerommets klare skille mellom presteskapets og lekfolkets områder bygger på tradisjonen fra det jødiske tempelet i Jerusalem», skriv Serck-Hanssen. Det er eit tema ein kunne ha gått litt djupare inn i, sjølv i eit oversiktsverk. Ein annan stad skriv ho: «Er det noe som fremfor alt kjennetegner Den ortodokse kirke, er det nettopp vektleggelsen av de historiske røttene, den utbrutte forbindelsen tilbake til oldkirken.» Det er godt sagt. Men at røtene stikk endå djupare, heilt tilbake til Moses' visjon av den himmelske liturgi, hadde vore vel verd å utforska.

> … så langt det går å skriftleggjera det ubeskrivelege, trur eg ikkje det er råd å koma stort nærare enn det Caroline Serck-Hanssen har gjort i dei beste delane av storverket *Den ortodokse kirke*.

Det beste i heile boka

Men slikt småpirk er raskt gløymt sett i ljos av heilskapen. Denne siste delen av boka er etter mitt syn den sterkaste i heile verket. Her finn ein det djupaste og finaste i kyrkjeleg tradisjon. Her finn ein den rike kulturen, kunsten, arkitekturen, songen og alt det vakre i gudstenestelivet. Her ligg ei kontant avvisning av skiljet mellom det materielle og det åndelege som gnostikarar før og no har gjort gjeldande. Me har ei tru som angår heile mennesket, ikkje berre ånd og sjel, men kroppen også. I lys av dette kan ein begynna å forstå orda til den ortodokse forfattaren Fjodor Dostojevskij: «Skjønnheten skal frelse verden!»[13] At der det vakre er, er Gud, er ei innsikt som dei ortodokse alltid har omfamna.

Caroline Serck-Hanssen gjer ein heilt fenomenal jobb med å formidla dette. Ho skriv: «Opplevelsen av det ortodokse kirkerommet under liturgien er ofte blitt

beskrevet som et møte med det guddommelige, eller som storfyrst Vladimirs utsendinger til Konstantinopel uttrykte det: 'Vi visste ikke om vi var i himmelen eller på jorden.'» Og vidare: «Lyset fra de mange oljelampene og vokslysene reflekteres i de forgylte helgengloriene, og i luften kjennes duften av røkelse.» Slike formuleringar minnar meg på kvifor eg elska den ortodokse liturgien frå den dagen eg møtte den.

Dette er sjølvsagt noko som må erfarast. Ein kan ikkje lesa seg til det. Men så langt det går å skriftleggjera det ubeskrivelege, trur eg ikkje det er råd å koma stort nærare enn det Caroline Serck-Hanssen har gjort i dei beste delane av storverket *Den ortodokse kirke*.

Øystein Lid er litteraturviter og ledende frontsjef i avisen Dagen.

Noter

1 Då er pinsemenighetane rekna under eitt, slik SSB har for praksis. Caroline Serck-Hanssen påpeiker i boka at også orientalske ortodokse og austleg ortodokse blir handsama under eitt av SSB. Slik sett er spørsmålet om kva retning som er størst, avhengig av kva kriterium du legg til grunn.

2 Serck-Hanssen har i alle fall fire større utgjevingar bak seg, sist ei bok om den ortodokse helgenen Trifon av Petsjenga.

3 Sjå «De apostoliske fedre» (Luther forlag 1984), s. 88.

4 *Nicene and Post-Nicene Fathers, The Life of Paulus the First Hermit*. https://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf206.vi.i.html

5 Dei som vil fordjupa seg ytterlegare, kan med fordel skaffa seg Serck-Hanssens tidlegare utgjevne bok om helgenen, *Helgen i grenseland* (Orkana forlag 2017).

6 https://snl.no/transsubstansiasjon

7 Sjå t.d. Jeannie Constantinou: *Thinking Orthodox: Understanding and Acquiring the Orthodox Christian Mind* (Ancient Faith Publishing 2020)

8 Dr. Jeannie Constantinou si omsetjing frå gresk til engelsk, tilgjengeleg her: https://corpus.ulaval.ca/jspui/bitstream/20.500.11794/19560/1/25095.pdf

9 Sjå https://snl.no/Henok og fr. Stephen de Young: https://blogs.ancientfaith.com/wholecounsel/2020/07/25/the-book-of-enoch/

10 Judas brev, v. 6 og fotnote i Det nye testamentet, studieutgave (Det norske bibelselskap), s. 1233.

11 Enoks bok finst rett nok omsett til norsk, men ikkje utgitt på eit seriøst norsk forlag.

12 Biografi over erkebiskopens akademiske produksjon: https://brill.com/view/book/edcoll/9789004429536/front-8.xml

13 *Idioten*, 1868, utgitt på norsk i år 2000 på Solum forlag.

DET BLE FORTALT: «Når prestene bærer frem offeret, stiger en ørn ned over offergavene, og ingen andre enn prestene kan se dette. En dag ba en av brødrene diakonen om en tjeneste, men han svarte bare: 'Nei, jeg vil ikke.' Da offeret igjen skulle frembæres, steg ikke ørnen ned slik den pleide. Da spurte presten diakonen: 'Hva betyr dette?' Ørnen stiger ikke ned slik den pleier. Har dette med deg eller meg å gjøre? Gå ut, slik at jeg kan se om det er deg. Hvis ikke, er *jeg* årsaken.'

Etter gudstjenesten spurte presten: 'Hva har du gjort?' Diakonen svarte: 'Jeg vet ikke om noen synd, hvis det da ikke skulle være at en av brødrene ba meg om en tjeneste og jeg svarte: 'Nei, det vil jeg ikke.' Presten sa: 'Da er du årsaken til at ørnen ikke stiger ned, for denne broren er rasende på deg.' Da gikk diakonen og ba broren om tilgivelse.»

Fra *Ord fra ørkenen*

Det siste måltid. Ikon fra Odesa, Ukraina. Foto: © Anatolii63 | Dreamstime.com

Sigurd Hareide

Sekularismen og liturgiens kristne verdensbilde

Om Alexander Schmemanns *For the Life of the World*

Når Alexander Schmemanns bok fra 1963, *For the Life of the World,* nå hundre år etter hans fødsel omsider utgis på norsk (Efrem forlag, nynorsk oversettelse ved Hallvard Riikoja-Lid), er det rett og slett en svært gledelig begivenhet.

Allerede i 1976 forelå boken i svensk utgave, den er oversatt til en rekke språk og fantes som russisk undergrunnsutgivelse i Sovjetunionen. Men hvorfor er det en viktig nyhet når en snart seksti år gammel bok av en ortodoks forfatter utgis på norsk? Og hvorfor skal norske katolikker, eller lutheranere for den saks skyld, bry seg? På grunn av forfatteren og bokens tema, for her gis det en visjonær og lysende utlegning av det kristne verdensbildet som det er verdt å lytte til, av en forfatter som er verdt å lytte til enten man er katolikk, lutheraner, pinsevenn eller ortodoks, ja, for alle som lever i vår sekularistiske samtid.

Verden og det tilbedende mennesket

Opprinnelig ble boken skrevet i 1963 som en studieguide for en konferanse i det tverrkirkelige nasjonale kristne studentforbundet i USA. I 1965 ble den i USA trykket på ny under tittelen *Sacraments and Orthodoxy*, i England som *World as Sacrament*. Bokens norske tittel, *Liv for verda*, er tro mot den engelske tittelen som lå fast senest i alle fall fra 1973. Tittelen tar oss til kjernen i Schmemanns visjonære, liturgiske forfatterskap og er hentet fra den gudommelige liturgi etter den hl. Johannes Krysostomos. Der heter det i eukaristibønnen, kort før innstiftelsesberetningen: «Han som kom og oppfylte alt som var planlagt for oss, og i den natt da Han ble forrådt, eller heller: gav seg selv *for verdens liv*, tok brødet ...» (min utheving, *Den ortodokse kirkes guddommelige liturgier*, 2005). Schmemanns store bidrag fra 1950-tallet til han i 1983 døde av kreft, var fremfor alt pregingen av begrepet «liturgisk teologi» som et teologisk helhetssyn, samt hans egen formidling av denne liturgiens iboende teologi og de tre størrelsene som der holdes sammen i et konsistent kristent verdensbilde: verden, kirken og Guds rike.

Schmemann starter likevel ikke sin studieguide med liturgiske sitater, men med et sitat av den tyske, materialistiske filosofen Feuerbach: «Das Mensch ist, was er

isst» («Mennesket *er* hva det *eter*.») Fra denne beskrivelsen av mennesket som et «sultent vesen» i kulturens og i Bibelens store fortelling, ruller Schmemann ut en sakramentteologi og et verdensbilde – for Schmemann to sider av samme sak – befridd fra de tekniske konnotasjonene «sakramental» og «eukaristisk» har fått i teologiens lange historie. Bakgrunnen for Schmemanns bidrag og årsaken til bokens aktualitet og suksess, er ifølge ham selv i forordet til 1973-utgaven betydningen av temaet sekularisme (s. 7, min oversettelse):

> … den fremadskridende og raske fremmedgjøringen av vår kultur fra selve dens fundamenter, fra den kristne erfaringen og «verdensbildet» som opprinnelig formet denne kulturen – og den dype polariseringen sekularismen har provosert frem blant kristne.

Både de kristne «spiritualistene» og «aktivistene» kommer til kort i møte med sekularismen, hevder Schmemann: «Det spiller ingen rolle om vi 'spiritualiserer' livet vårt eller 'sekulariserer' religionen vår» (s. 13). Verken spiritualistenes fornekting av sekularismen og det verdslige livet, med tilhørende forskansning i et religiøst hjørne av verden, eller aktivistenes omfavnelse av sekularismen som kristendommens beste frukt, er bærekraftig ifølge Schmemann. Kun i den kristne liturgiens visjon av verden gis det et troverdig alternativ til sekularismen. For der fastholdes både verdens godhet og dens fall, sammen med frelsen i Kristus, han som overgav seg til døden «for verdens liv». Og der, i liturgien, blir mennesket igjen *homo adorans*, det tilbedende mennesket det var skapt til å være, som tar imot verden som sakrament og i Kristus forvandler den til fellesskap med Gud.

Eukaristien – reisen til Guds rike

Etter et innledende kapittel om maten og om det sakramentale verdensbildet Bibelen og den ortodokse gudstjenesten rommer, tas ulike aspekter ved dette kristne verdensbildet – hele tiden ifølge liturgien – opp: tiden (kap. 3: søndagen, kirkeåret og tidebønnene), dåpen (kap. 4), ekteskapet (kap. 5), døden og sykesalvingen (kap. 6) og kristnes misjon i en sekularisert verden (kap.7). Det største kapitlet (kap. 2) er naturlig nok viet til eukaristien, den hellige messe, eller som de ortodokse helst sier det: den guddommelige liturgi. Schmemanns gjennomgang er etter min mening en av de mest lysende og visjonære forklaringer av hva som skjer når kristne tidlig søndag morgen «forlater sine hjem og sine senger» for å delta i «Kirkens reise inn i Gudsrikets dimensjon» (s. 26–27):

> De forlater virkelig sitt liv i den nåværende og konkrete verden, og om de må kjøre to mil eller gå et par kvartal, er det allerede en sakramental handling som skjer, en handling som er selve forutsetningen for alt det andre som skal skje.

Schmemann forklarer liturgien bit for bit, med vekt på helheten. For alt for ofte har teologene tenkt på sakramentet og glemt liturgien. Men, understreker Schmemann, «hele liturgien er sakramental» (s. 42). Altfor ofte har eukaristisk teologi blitt ikke-eukaristisk, laget uten andre ingredienser fra eukaristibønnen enn Kristi egne innstiftelsesord. Dette er ikke minst en aktuell innvending i en luthersk liturgisk kontekst der alt annet enn innstiftelsesordene ble fjernet fra kanonbønnen, men utsagnet rammer også mye «katolsk» sakramentteologi der den historiske liturgiske tradisjon er intakt, og teologien likevel ofte u-liturgisk. Mot de ikke-eukaristiske, u-liturgiske sakramentteologiene hevder Schmemann: «Det som 'skjer' med brød og vin, skjer fordi noe først og fremst har skjedd med oss, med Kirken» (s. 37). Kirken, konstituert i den liturgiske forsamling, har sammen steget opp med Kristus over tid og rom, i Den Hellige Ånd, det vil si i Guds rike, og derfor kan også noe skje med

brød og vin. Alt dette springer ut av Kirkens feiring av liturgien. Når Schmemann skriver liturgisk teologi, blir deler av liturgien som teologene sjelden har brydd seg med, plutselig vesentlige. Prefasjonen, prestens sang før *Sanctus*, er ikke et likegyldig «forord», men den takksigelse «som virkelig 'gjør mulig' alt det som følger». Og om den er et «forord», ja, så er det som «forordet til den kommende verden, som døren inn til Guds rike», det rike som skal komme og som vi allerede tar del i ved eukaristien, den store takkebønnen (s. 38–39).

Schmemann for protestanter og katolikker

Å lese Schmemann fra ulike kirkelige utsiktspunkt kan nok oppleves forskjellig alt etter tilhørighet. Selv forsøkte jeg som luthersk teologistudent i 1997–98 å la meg inspirere av Schmemann. Mange lutheranere har gjort det, både internasjonalt og i Norge, deriblant tidligere luthersk biskop i Oslo Ole Christian Kvarme i den inspirerende søndagsboken *Evighet i tiden. En bok om jødisk sabbatsglede og kristen søndagsfeiring* (1992). Også pinsevennen Peter Halldorf er tungt influert av Alexander Schmemann og har vært en viktig formidler av hans teologi til et skandinavisk publikum (se for eksempel kapitlet «Gudstjenesten som himmel på jord» i *Hellig år*, Luther Forlag 2012). Som så ofte når protestanter henter inspirasjon fra ortodokse forfattere, får jeg en følelse av at det er lettere for dem å hente dette katolsk-ortodokse fellesstoffet fra ortodokse forfattere fremfor katolske. Også det er en økumenisk lærdom.

Min egen konklusjon var imidlertid at Schmemanns teologiske univers vanskelig lar seg integrere fullt ut i luthersk sammenheng uten å måtte oppgi fundamentale protestantiske trosstandpunkter om Skriften og tradisjonen, embetet, Kirken, frelsesforståelsen osv. (Hareide 2008).

Men hvordan er den ortodokse teologen Schmemann kompatibel med katolsk teologi? Schmemann vokste opp i det ortodokse eksilmiljøet i Paris og møtte der på førti- og femtitallet den katolske liturgiske bevegelse og flere av denne bevegelsens pionerer. Selv så han på den liturgiske bevegelse som «en slags ortodoks bevegelse i en ikke-ortodoks kontekst», og han hevdet at bevegelsens anliggende ikke først og fremst var *liturgisk*, men *teologisk* reform (for en grundigere presentasjon, se Hareide 2013). Bevegelsens mål var ikke å endre liturgien, men å la teologien og det kristne livet bli opplyst av den liturgiske erfaring. Som det het ved starten av Det annet vatikankonsil (1962–65): «Liturgien er det høydepunkt som hele Kirkens gjerning streber mot, og samtidig den kilde som all dens kraft springer ut av» (*Sacrosanctum concilium* 10).

> Det er all grunn til å la seg inspirere av denne store teologen og prestens visjonære skildring av liturgiens ånd og relevans.

Schmemann selv var blant de økumeniske observatørene ved konsilet. Det er nærliggende å sammenligne hans syn på liturgien med liturgiforståelsen til Joseph Ratzinger, senere pave Benedikt XVI, som selv var peritus, teologisk ekspert, under konsilet. Også Ratzinger er inspirert av mange av de samme franske teologifornyerne som Schmemann, og begge lot seg inspirere av tyskeren Romano Guardini, særlig kjent for boken *Vom Geist der Liturgie* fra 1918 («Om liturgiens ånd», jf. Ratzingers bok fra 2000: *Liturgiens ånd*, St. Olav forlag 2001). Både Schmemann og Ratzinger er altså barn av den liturgiske bevegelse og den patristiske fornyelse i katolsk teologi, og begge har uttrykt seg kritisk til reformene i Den katolske kirke etter konsilet.

Schmemanns bok er skrevet i en annen teologisk kontekst enn dagens. Noen av påstandene om det han kaller vestlig, skolastisk teologi, kan synes overdrevne eller uaktuelle nå. Iblant generaliserer han mer enn han

nyanserer. Men etter min mening finnes det fortsatt så mye u-eukaristisk og u-liturgisk sakramentteologi og -forståelse blant både prester og lekfolk, at vi alle har godt å la oss utfordre av Schmemann. Jeg finner hans liturgiske teologi fullt ut kompatibel både med Ratzingers og katekismens liturgiske teologi. For eksempel skriver Ratzinger i *Liturgiens ånd* slik om forvandlingen, ikke ulikt Schmemanns helhetsperspektiv: «Det har alltid vært klart at eukaristiens mål er vår egen forvandling, slik at vi kan bli 'ett legeme og én ånd' med Kristus (jf. 1 Kor 6,17)» (Ratzinger 2001, s. 61). Ratzingers helhetsforståelse av liturgien er kort sagt at «eukaristien er å tre inn i den himmelske liturgi» (s. 50), ikke ulikt Schmemanns reisemetafor. Også i beskrivelsen av forholdet til jødisk liturgi og eskatologi finner jeg klare likhetspunkter mellom Ratzinger og Schmemann (jf. Hareide 2016), helt i tråd med teologene som har påvirket dem.

Pust dypt inn!

Det er altså svært gledelig at Schmemanns mest utbredte bok omsider kommer på norsk. Det er mulig å la seg irritere av noen karakteristikker som ikke treffer helt på samme måte snart seksti år etter at boken kom og konsilet startet. Men først og fremst er det all grunn til å la seg inspirere av denne store teologen og prestens visjonære skildring av liturgiens ånd og relevans. Enda mer enn da boken først kom ut i 1963, er vår tid preget av sekularismens fornektelse i teori og praksis av det kristne verdensbildet. I et appendiks til bokens 1973-utgave, som også er med i den norske utgaven, utvikler Schmemann i to ekstrakapitler viktige prinsipielle perspektiver fra boken: «Gudstjeneste i en sekulær tidsalder» og «Sakrament og symbol». Kristne fra ulike tradisjoner som skal møte sekularismen i vår samtid, bør lytte til Schmemann. For i hans utlegning av den ortodokse, bysantinske liturgiske tradisjon, som også er Den katolske kirkes liturgiske tradisjon, kan vi, med pave Johannes Paul IIs kjente ord, høre Kirken som «puster med begge sine lunger» (*Ut unum sint* 54). Og såpass dypt bør vi nok trekke pusten i møte med vår samtid.

Sigurd Hareide er førstelektor i religion, livssyn og etikk ved Universitetet i Sørøst-Norge og sekretær for Liturgikommisjonen under Norsk Katolsk Bisperåd.

Kilder:

Den ortodokse kirkes guddommelige liturgier (Solum forlag 2005).

Halldorf, Peter: *Hellig år* (Luther Forlag 2012).

Hareide, Sigurd: «All teologi burde være liturgisk. Om Alexander Schmemanns liturgiske teologi og luthersk gudstjenestefornyelse», i *Ichtys – Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* 2/08 (2008).

Hareide, Sigurd: «Alexander Schmemann», i Staale Johannes Kristiansen og Svein Rise (red.): *Key theological thinkers: from modern to postmodern*. Ashgate (Farnham 2013), s. 402–414.

Hareide, Sigurd: «'Det dufter alt av paradiset.' Om røkelsen som nøkkel til kristen gudstjenesteforståelse», i *'Seierens krone er henlagt til alle Daniels menn.' Festskrift til Asle Dingstad på 70-årsdagen* (Efrem forlag 2016).

Johannes Paul II: *Ut unum sint. On commitment to Ecumenism*, pavelig encyklika (1995): https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html (lest 5. oktober 2021).

Kvarme, Ole Christian: *Evighet i tiden. En bok om jødisk sabbatsglede og kristen søndagsfeiring* (Verbum 1992).

Ratzinger, Joseph: *Liturgiens ånd* (St. Olav forlag 2001).

Schmemann, Alexander: *For the Life of the World* (St. Vladimir's Seminary Press 1995, opptrykk av 1973-utgaven).

Sacrosanctum Concilium, konstitusjonen «Om den hellige liturgi», *Det annet vatikankonsil. Dokumenter* (St. Olav forlag 2013).

Gresk ikon fra ca. 1790, med østlige kirkefedre og hellige. Øverst f.v.: Gregor av Nazianz, Basilios den store, Johannes Krysostomos. Nederst f.v.: Nikolas, Athanasios og Kyrill.

Kristus og Gaia

Hva er en kristen respons på den økologiske omveltningen?

Gunnar Gjermundsen:

The Contemplation of Nature Among the Greek Fathers: A Phenomenological Study

PhD ved Teologisk Fakultet, Universitetet i Oslo

La oss innrømme det med én gang: Den kristne responsen på vår tids store utfordring, den økologiske omveltningen vår sivilisasjon står midt oppi, har vært tannløs. Slik hadde det ikke trengt å være: Selve etoset i vår tradisjon går jo stikk imot strømmen til den materialisme, konsumkultur og teknologisk hybris som har bidratt til å føre oss inn i denne situasjonen over de siste 200–300 årene.

Hvorfor er det blitt slik? Det er et uhyre interessant, men også uhyre komplekst spørsmål å svare på. En kan peke på en viss forakt for materie og det kroppslige i vår tradisjon, for eksempel hos en toneangivende teolog som Augustin. En kan peke på kirkens skjebnesvangre utryddelse av den innfødte visdomstradisjonen i Europa gjennom Middelalderen (bl.a. de såkalte «heksene»). En kan peke på en gjennomgående «transcendentalisme», der både Gud og det virkelige liv ses på som et annet sted, radikalt transcendent fra jorda og det livet vi lever her. En kan også naturligvis rette fingeren ut mot ytre faktorer, som vi ofte gjør, slik som sekularisering og den vitenskapelige og industrielle revolusjon. Men faktum er at den kristne tradisjon har et ansvar, og vi som kristne bør reflektere enda dypere enn vi har gjort så langt over vår egen historiske så vel som nåtidige rolle i å opprettholde *status quo*.

Et kjærkomment friskt pust i så måte var pave Frans *Laudato Si'*, utgitt samme år som Paris-avtalen, i 2015. Her kaller han alle kristne til en «økologisk omvendelse» der vi stopper opp og gransker hvordan vi selv bidrar til utarmingen av planeten, både gjennom våre handlinger og vår mangel på handling. Kun gjennom anerkjennelsen av våre feil og vår hybris vil vi kunne oppleve en endret bevissthet – *metanoia* – som vil gjøre oss i stand til å del i den omveltningen som presser seg frem. Paven fremholder St. Frans av Assisi som vår viktigste inspirasjonskilde i den tiden vi nå går inn i: Vi må arbeide for å kultivere kjærlig brorskap med hele naturen og alle dens skapninger, slik at den ikke lenger blir for oss en ren «ressurs».

«For ikke én av dem er glemt hos Gud» (Luk 12,6), minner pave Frans oss om.

Østkirken viser vei

Forskningsprosjektet jeg påbegynte i år, springer på mange måter ut av dette spørsmålet: Hva er denne økologiske omvendelsen som pave Frans kaller oss til? Hvordan ser den ut? Hvis vi skal ta den på ramme alvor, ikke bare som en politisk korrekt programerklæring, hva vil den innebære for vårt åndelige liv? Og det her er «vår andre lunge», Østkirken, og særlig de greske kirke- og ørkenfedrenes tradisjon, som der er overlevert mer intakt, har noe av avgjørende betydning å vise oss. Patriark Bartolomeus, av mange kalt «Den grønne patriarken», har siden begynnelsen av 90-tallet satt miljøsaken i sentrum for sitt virke, og hans skrifter har vært en viktig inspirasjonskilde i oppstarten av dette prosjektet.

Vestlig teologi utviklet seg i middelalderen, særlig etter Kopernikus og Galilei, til å bli mer og mer «a-kosmisk» – den mistet kontakt med sin kristosentriske kosmologi, slik den franske ortodokse teologen Olivier Clément argumenterer. Men denne er bevart intakt i mye større grad i Østen. Gjennom åndelig øvelse og praksis er det mulig å igjen åpne seg for en dimensjon i naturen rundt oss der vi ikke lenger ser Gud som separat fra sitt skaperverk. Vi innser at vi ikke trenger å vente til det hinsidige for å se og ta del i Gud, for han er overalt til stede gjennom sine guddommelige energier.

De guddommelige energiene ble kritisert av vestlige latinske teologer som en heretisk doktrine som kompromitterer Guds enhet og enkelhet, særlig i kjølvannet av hesykastkontroversen rundt St. Gregor Palamas på midten av 1300-tallet. Men dersom vi leser fedre som St. Gregor av Nyssa, St. Maximos bekjenneren og St. Dionysios, ser vi at energiene – antinomisk og apofatisk *både* immanente og transcendente på samme tid – refereres til ofte i deres skrifter og utfyller en helt essensiell funksjon som mediatorer mellom Gud og mennesket. Ingen energier, ingen *theosis*. Det vil si intet håp for mennesket hva gjelder å realisere sin guddommeliggjøring, for det er gjennom ontologisk deltakelse i energiene at vår væren kan realisere sin grunn i Gud.

Menneskeheten bærer på et sår, ifølge den kristne lære. For det ble skapt i Guds bilde, men lever i glemsel om dette faktum. Det har ennå til gode å realisere bevisst sin likhet med Gud. Å gå fra bilde til likhet er et grunnleggende tema i de greske fedrenes eksegese etter Origenes. Det guddommelige frøet, gnisten, potensialet – *eikon tou theou* – ligger i oss alle, og det er det som gjør oss hvileløse i vår lengsel etter vår Elskede. Men vi ser ikke klart. Vi erkjenner ikke tydelig den sanne kilden til denne lengselen, vårt opphav, som gjør det mulig å for oss å bevege oss mot forening med den, å gjøre oss selv lik den. Dermed faller lengselen vår og innkapsles i små, endelige, materielle mål. Vi forsøker å fylle med endelighet en lengsel som bare det uendelige kan tilfredsstille.

> Det økologiske dilemmaet er dypest sett et symptom på et åndelig problem i vår (globalt eksporterte) vestlige kultur.

Dette er det vi kan kalle den underliggende erotisk-energetiske diagnosen av vårt økologiske problem. For når det moderne og postmoderne mennesket er så sulteforet på åndelig kontakt som det er, henvist til det Baudrillard kaller «virkelighetens ørken», befolket av neonlys og virtuelle verdener, da akselererer denne transposisjonen av en transcendental tørst inn i en rent verdslig tørst. Vår kollektive appetitt på verdslige opplevelser og ting får da en voldsom og lidenskapelig intensitet (Yeats), og vår kjære Moder Jord må unngjelde.

Kanskje har pedagogikken i kristenheten feilet på dette punktet, eller vært for forsiktig? Kanskje har vi vært for opptatt av skyld og synd, og for lite opptatt av å snakke til det såret som vi alle bærer på, mer eller

mindre bevisst? Det såret som minner oss på tapet av kontakt med vårt kongelige opphav, som det apokryfe diktet «Sangen om perlen» taler om? Kanskje er det dette som gjør at så mange unge mennesker de siste femti årene har reist til det fjerne Østen eller til Amazonas' regnskoger for å «tigge etter smuler ved andre tradisjoners åndelige bord», slik Carl Jung formulerte det?

Ordspråkene 29,18 kan leses på norsk som: «Der det ikke finnes noen visjon, vil folket stryke med.» De fleste av oss aner ikke hva det er som lar en gitt kultur bli født inn i denne verden av rom og tid, og som bærer og nærer kulturen og alle dem som tar del i den på tvers av århundrene. De som har øyne til å se inn «bak sceneteppet» i den ustanselige flyten av hendelser i tidsånden. vil kunne få øye på at enhver kultur kommer fra, og er båret av, en åndelig kilde, en kilde i det hinsidige. Og det er her vi kommer til poenget: Det økologiske dilemmaet er dypest sett et symptom på et åndelig problem i vår (globalt eksporterte) vestlige kultur. Dette er en av de helt sentrale innsiktene som patriark Bartolomeus igjen og igjen har minnet oss om de siste tretti årene. Mange av oss finner ikke lenger åndelig og eksistensiell næring i den kulturen vi tar del i, for den har litt etter litt fjernet seg fra røttene sine.

Dette blir for eksempel tydelig på psykologkontoret, der jeg har praktisert de siste årene, selv om det sekulariserte, individualiserte og medikaliserte etoset i moderne psykologi og psykiatri gjør at man ofte ikke får øye på denne kulturelle dimensjonen av lidelsen. Det samme argumentet kan fremføres overfor de ulike nasjonalismer og fundamentalismer vi ser i Vesten i dag; symptomer på tapet av åndelig-eksistensiell grunn under føttene og en søken, til tider desperat, etter nettopp dette. Det er en åndelig tørst i den vestlige verden i dag. Om dette vitner det bemerkelsesverdige fenomenet Jordan Peterson, hvis forelesninger og intervjuer, blant annet om Bibelen, er sett av titalls millioner på nettet.

Talerør for de greske fedrene

Hva med oss som følger Veien – oldkirkens navn på vår tro? Hvordan bør vi respondere på dette øyeblikket? Her kommer vi tilbake til poenget med forskningsprosjektet, som handler om å gi et talerør for de greske fedrene inn i den aktuelle situasjonen. Hvis de var her og kunne tale med oss – og i en viss forstand er deres nærvær fortsatt høyst til stede den dag i dag for den som vil lytte – så tror jeg de ville kalt oss til å bringe munkens og asketens brennende iver inn i hver krik og hver krok av vårt moderne verdslige liv, til å la ørkenen komme til byen. Kan vi åpne opp for mer nestekjærlighet, mer edruelighet i bruk av ressurser, mer takknemlighet for gavene som vår kjære Moder Jord nærer oss med dag etter dag? Kan vi kultivere en takknemlighet for vinden, for elvene, for trærne og for de ville dyrene? Kan vi kultivere stillhet (*hesychia*) og årvåken tilstedeværelse (*nepsis*, *proseuche*) i det små og i det store, og i våre menneskemøter? Kan vi arbeide kontemplativt med vår persepsjon av verden rundt oss i retning av å se mer og mer den guddommelige tilstedeværelsen som alltid er i alle ting, en forklaret, eukaristisk persepsjon?

… de ville kalt oss til å bringe munkens og asketens brennende iver inn i hver krik og hver krok av vårt moderne verdslige liv, til å la ørkenen komme til byen.

Da vil vi oppdage, som den russiske ortodokse teologen Pavel Florensky minnet oss om, at sann askese er det motsatte av å benekte livet; det leder til nytt, overstrømmende rikt liv. Da kan vi for våre medmennesker være eksempler på hvordan en kan leve på jorda med bakkekontakt. Det apofatiske paradokset i dette, som hverken sekulære humanister eller materialister så lett får øye på, er at en ikke kan ha skikkelig bakkekontakt uten skikkelig himmelkontakt. For våre røtter er *både*

i jorda *og* i himmelen. Men det gjelder også *vice versa*, noe hverken gnostikerne eller kartesianerne blant oss så lett ser: Vi må årvåkent arbeide mot enhver tendens til transcendentalisme både i oss selv, i kirken og i kulturen rundt oss, for den tendensen er det ingen av oss som er helt fri fra. Bare gjennom jorda, i fellesskap, kommer vi til himmelen. Det er den store leksjonen som gis menneskeheten gjennom den økologiske omveltningen vi nå er inne i.

Kristi vei er Livets vei, og livet finner alltid nye måter å gjenoppstå på, nye måter å fornye seg selv på innenfra, slik sommerfuglens nye liv, på mirakuløst vis, springer ut av larvens død. Det har lenge vært tale om krise i kirken, akkurat som det lenge har vært tale om miljøkrise og klimakrise. Fikserer vi på dette, blir vi sittende fast og får ikke med oss den vitale strømmen av liv som hele tiden beveger seg videre gjennom historiens forgjengelige former. Begge patriarkene peker på potensialet som bys oss i denne tiden: potensialet for et nytt åndelig liv på jorda som vi hittil ikke har kunnet forestille oss. Vi må tørre å gi slipp på det som ikke lenger tjener dette livet. Og vi må tørre å forestille oss den vakrere verdenen som kaller på oss fra horisonten.

Gunnar Gjermundsen er psykolog og stipendiat ved Teologisk Fakultet, Universitetet i Oslo.

S E
G L